

Библейско-богословская коллекция
СЕРИЯ “БИБЛЕИСТИКА”
Золотой фонд русской библеистики

Дмитрий Сергеевич ЛЕОНАРДОВ

**ТЕОРИИ ВДОХНОВЕНИЯ И
ПРОИСХОЖДЕНИЯ
СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ
НА ЗАПАДЕ
В XVIII И XIX ВЕКАХ
(историко-критический очерк)**

© Сканирование и создание электронного варианта: издательство «Аксион эстин» (<http://www.axion.org.ru>) и интернет-проект «Синай» (<http://www.sinai.spb.ru>). Санкт-Петербург, 2005.



Санкт-Петербург
Аксион эстин
2005

Об авторе

Дмитрий Сергеевич **Леонардов** (21.10.1871–1915) родился в с. Узуново Веневского уезда Тульской губернии. Окончил Веневское духовное училище, Тульскую духовную семинарию, Киевскую духовную академию.

Работал преподавателем в Полоцком духовном училище, Витебском учительском институте. Был инспектором народных училищ по Витебском уезду Витебской губернии. Автор работ на религиозно-исторические темы, в том числе — монографии «Полоцкий князь Всеслав и его время» (1912), в котором осветил политику князя Всеслава Брячиславича, направленную на расширение Полоцкой земли и обеспечение ее экономической и политической самостоятельности.

Умер в 1915 году.

Биографическая справка составлена по материалам:

1. События, факты. 21 октября: в этот день // Вечерний Минск (газета), №234 (10329) от 21.10.2003. <http://www.newsvm.com/articles/2003/10/21/21.html>
2. Леонардов / Всероссийское генеалогическое древо (интернет-сайт). <http://www.vgd.ru/L/leonov.htm#ЛЕОНАРДОВ>

**Статьи Д. С. Леонардова,
посвященные учению о
богодухновенности Священного Писания**

1. Учение о богодухновенности Священного Писания мужей апостольских // Вера и разум, 1898, т. I, ч. 1, с. 286–302.
2. Учение о богодухновенности Священного Писания апологетов II века // Вера и разум, 1901, т. I, ч. 1, с. 559–580, 722–750; ч. 2, с. 25–54.
3. Теория богодухновенности в александрийской школе // Вера и разум, 1906, т. I, ч. 1, с. 17–30, 70–94, 132–150.
4. Теория богодухновенности в александрийской школе. Теория Оригена // Вера и разум, 1907, №4, с. 443–465; №5, с. 583–600; №6, с. 764–774; №9, с. 330–348; №12, с. 765–788; №18, с. 711–736.
5. Учение святителя Иоанна Златоуста о богодухновенности Библии // Вера и разум, 1912, №3, с. 344–376; №4, с. 429–448; №5, с. 606–627; №7, с. 69–93; №8, с. 185–205; №9, с. 319–342; №10, с. 464–480; №11, с. 604 – 626; №12, с. 737–758.
6. Учение о богодухновенности Священного Писания в средние века // Вера и разум, 1897, т. I, ч. 2, с. 387–401, 461–487, 623–635, 675–732; 1899, т. I, ч. 1, с. 337–348.
7. Полурационалистические учения среди протестантов о богодухновенности Священного Писания (XVI–XVII в.)// Вера и разум, 1900, т. I, ч. 2, с. 421–442, 501–258.
8. Учение о богодухновенности Священного Писания со времени реформации (XVI в.) // Вера и разум, 1899, т. I, ч. 2, с. 227–248, 329–350.
9. Вербальные теории богодухновенности Священного Писания среди западных богословов в XVII в. // Вера и разум, 1900, т. I, ч. 2, с. 135–157, 219–242.

10. Теории вдохновения и происхождения Священного Писания на Западе в XVIII и XIX вв. // Вера и разум, 1903, т. I, ч. 1, с. 173–194, 301–323, 451–456, 508–540, 799–822; 1903, т. I, ч. 2, с. 108–118, 190–206, 248–267, 328–368, 615–650, 689–702.
11. Догматические определения о богодухновенности и употреблении Священного Писания в Римо-католической Церкви // Вера и разум, 1900, т. I, ч. 1, с. 439–458, 521–535.

Значение работ Д. С. Леонардова по богодухновенности Священного Писания

Серия работ Дмитрия Сергеевича Леонардова, посвященных вопросу богодухновенности Библии, имеет огромное значение для изучения Священного Писания. Особенно актуальной на сегодняшний день является его работа «Теории вдохновения и происхождения Священного Писания на Западе в XVIII и XIX вв.», представленная в этой электронной книге.

Важность и ценность данной работы заключается в том, что автор детально показывает те **предпосылки** и **основополагающие принципы**, на которых были построены в XVIII и XIX скептико-рационалистические подходы в изучении Библии. Краеугольным камнем этих теорий было и остается либо **отрицание** богодухновенности Писания вообще, либо такое **истолкование** понятия богодухновенности, при котором основная содержательная часть Писания приписывается именно продукту человеческой мысли, а не Божественному Откровению.

По этой причине указанные подходы и теории получили в русской дореволюционной литературе весьма адекватное и точное название «отрицательная библейская критика». Подавляющее большинство православных дореволюционных ученых, понимая ложность нехристианских предпосылок этих теорий, их решительно отвергали.

Только в среде русской парижской эмиграции под давлением общего западного окружения, была предпринята попытка оправдать и признать пригодными для православного исследователя инструментарий и выводы отрицательно-критических теорий. Особенно актив-

но выступал за это А. В. Карташев, призывавший даже отказаться от наименования Священного Писания «словом Божиим».

Однако повсеместное распространение отрицательно-критических теорий в западной науке (даже под красивым названием «историко-критического метода») не может служить достаточной причиной для принятия их православным исследователем. Следует помнить, что именно такой подход в изучении Библии исключительно как **слова человеческого**, поставленного на один уровень с мифами языческих народов, очень удобен для многочисленных университетских ученых как в России, так и на Западе, которые вынуждены работать в условиях нецерковной, секулярной науки.

Но для православного библеиста изучение Писания с тех же позиций означает отказ от исповедания Никео-Царьградского Символа веры, в котором однозначно говорится о Святом Духе как «глаголавшем через пророков» (следует помнить, что в IV веке, при составлении Символа, «ветхозаветными пророками» называли вообще всех авторов ветхозаветных книг).

Впрочем, пускаться в многочисленные дискуссии по второстепенным мелким вопросам со сторонниками отрицательно-критических теорий («историко-критического метода») нет ни желания, ни необходимости. Для православного библеиста достаточно усвоить для себя и показать для других ложность предпосылок, на которых основаны указанные теории. Тогда, по мысли Н. Н. Глубоковского, отвергая исходные положения отрицательных критиков, мы не считаем себя обязанными принимать выводы, следующие из этих положений.

ТЕОРИИ ВДОХНОВЕНІЯ И ПРОИСХОЖДЕНІЯ СВ. ПИСАНІЯ НА ЗАПАДѢ ВЪ XVIII И XIX ВѢКАХЪ (ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

I.

Общій ходъ развитія рационалистическихъ теорій.

Съ начала XVIII вѣка, во всѣхъ государствахъ западной Европы обнаруживается значительный упадокъ вѣры. Невѣріе смѣло и дерзко начинаетъ поднимать свою голову. Бурный потокъ скептицизма постепенно растетъ и усиливается, покуда не заливаешь своими грозными волнами и валами почти весь европейскій материкъ.

Этотъ новѣйшій разливъ невѣрія подготовлялся исподоволь необычайнымъ умственнымъ движеніемъ, пробудившимся въ Европѣ со времени крестовыхъ походовъ и съ особою силою проявившимся въ эпоху „Renaissance“, или возрожденія наукъ и искусствъ (XIV—XV вв.). На зарѣ новыхъ временъ, со вступленіемъ человѣчества въ новую фазу своего развитія, въ его религіозномъ сознаніи происходитъ значительный переворотъ. Въ средніе вѣка, подъ гнетомъ безграничнаго деспотизма и нетерпимости римскихъ папъ, человѣческая мысль почти бездѣйствовала. Теперь она вдругъ какъ бы проснулась послѣ долгаго сна. Античный міръ, съ его дивными произведеніями науки, искусства и поэзіи, какъ бы вновь воскресаетъ изъ пыли вѣковъ. Мощные геніи классическаго міра: Платонъ и Аристотель дѣлаются идолами умовъ. И вотъ, подъ вліяніемъ крайностей въ увлеченіи классическою красотою языческаго міра, въ Европѣ развивается легкомысленное отношеніе, даже

презрѣніе къ христіанской вѣрѣ, и начинается разрушительная работа скептическаго рачіонализма.

Извѣстно, что возрожденіе наукъ въ Италіи совершилось и укрѣпилось отдѣльно и независимо отъ христіанства. Изученіе классиковъ, которымъ наслаждались гуманисты, привело ихъ къ практическому язычеству. Прискорбныя послѣдствія такого образованія были очевидны уже въ эпоху реформации. Даже въ городѣ Римѣ священники насмѣхались надъ простосердечною вѣрою народной массы и богохульствовали на алтаряхъ. Самъ папа Левъ X хвалился ученостью и образованіемъ, въ которыхъ собственно не было ничего христіанскаго. А его секретарь, кардиналъ Бембо, настолько пренебрежительно относился къ Библии, что одному своему другу совѣтовалъ не читать посланій апостола Павла, чтобы не испортить свой стиль, другому же—предлагалъ оставить комментарий на посланіе къ римлянамъ, такъ какъ подобная работа дѣлаетъ чело­вѣка слишкомъ тяжелымъ и серьезнымъ ¹⁾). Главѣ западнаго христіанства влагали въ уста кощунственное сужденіе о св. книгахъ Новаго Завѣта: „Сколько пользы принесла намъ сказка о Христѣ, это всѣмъ достаточно извѣстно“ ²⁾).

Затѣмъ въ XVI вѣкѣ вся Европа пришла въ движеніе подъ вліяніемъ болѣзненнаго религіознаго кризиса, т. е. реформациі Лютера. Протестантскіе ученые и историки обыкновенно утверждаютъ, что реформација послужила громоотводомъ противъ распространенія невѣрія. Но такъ ли это въ дѣйствительности? Нѣтъ! реформација только на время оживила религіозное чувство народовъ, только временно ступшевала натискъ невѣрія противъ вѣры, приковавъ вниманіе западнаго міра къ церковнымъ вопросамъ. Но не успѣлъ еще охладѣть пылъ увлеченія реформаціонными идеями, какъ стало ясно, что протестантизмъ не только не возвратилъ западную Европу къ вселенской истинѣ первохристіанства, но былъ дальнѣйшимъ шагомъ къ удаленію отъ нея. Какія, въ самомъ дѣлѣ, были послѣдствія реформациі Лютера? Утвержденіе безусловнаго

¹⁾ Bayle. Dictionary. Articulus Bembus.

²⁾ Roscoe, Leo X. II. 388, 488. Срав. Лютардтъ, Апологія христіан, стр. 8. (С.-Петербургъ. 1892).

авторитета каждаго члена церковной общины, отрицаніе живого преданія церкви вселенской, ограниченіе источниковъ вѣры однимъ св. Писаніемъ, совершенный произволъ отдѣльныхъ лицъ въ области вѣры и пр. Не очевидно ли, что реформація Лютера въ самомъ существѣ своемъ была скрытымъ рационализмомъ и рано или поздно должна была разрѣшиться рационализмомъ открытымъ, какъ логическимъ завершеніемъ рационализма перваго рода?

Самъ реформаторъ Виттенберга, при своей мистической настроенности, противопоставлялъ внутреннее, полное жизни отношеніе между Богомъ и человѣкомъ внѣшней обрядности католицизма. Въ дѣйствительности, однако, реформація ограничила сношеніе Бога съ человѣкомъ одной только Библией, о которой заботится самъ Богъ и на которой Онъ покоится, какъ бы на нѣкоторомъ безжизненномъ сокровищѣ¹⁾. Но появившійся въ Англіи и Франціи деизмъ разрушилъ и этотъ послѣдній мостъ между небомъ и землею. Деисты учили, что Богъ—Существо абсолютно-трансцендентное по отношенію къ міру, что Онъ—внѣ и выше міра, отдѣленъ отъ людей непродолимою бездною и безконечно удаленъ отъ нихъ, такъ что никакого общенія между Богомъ и людьми нѣтъ и быть не можетъ.

Дальнѣйшій подрывъ высшаго значенія Библии, какъ боговдохновеннаго первоисточника Божественнаго Откровенія, совершался постепенно, въ связи съ общимъ ходомъ развитія философіи XVIII вѣка. Такъ называемая философія „просвѣщенія“—хотя, конечно, ложно понятаго—имѣла своимъ естественнымъ послѣдствіемъ то, что появилась особаго рода теология, характерной чертой которой была замѣна *мистическаго* охраненія божественнаго содержанія и сверхъестественнаго происхожденія св. Писанія *раціонально-историческимъ*. Такъ и должно было случиться въ вѣкъ просвѣщенія, которое лишало духъ человѣка свойственной ему мистической глубины и налагало на него свою печать. Но движеніе на этомъ остановиться не могло. Колесо, разъ оно приведено въ движеніе,

1) Formula consens. Canon I. „Wacht und ruht“.

катится дальше. Рано или поздно это движеніе должно было завершиться тѣмъ, что Писаніе было лишено своего сверхъестественнаго содержанія, вслѣдствіе ложнаго перетолкованія тайнъ христіанскаго ученія. Первоначально, конечно, сверхъестественное Откровеніе еще допускалось касательно такихъ истинъ, которыя не выходили изъ круга религіознаго теизма. Но потомъ стали допускать и въ этой области *умѣренный рационализмъ* теистическаго характера, или такъ называемый *формальный супранатурализмъ* (*Formalsupranaturalismus*). Этотъ умѣренный рационализмъ образовалъ мостъ къ *натуралистическому* перетолкованію, къ сомнѣнію и даже открытому отрицанію всякаго положительнаго Откровенія, вдохновенія, а боговдохновенности св. Писанія въ особенности. Здѣсь открывалась прямая дорога къ полному, или *вульгарному рационализму* (*rationalismus vulgaris*). Подъ вліяніемъ англійской, французской, нѣмецкой философіи, рационализмъ постепенно утрачиваетъ свой первоначальный теистическій характеръ. Онъ преобразуется или въ деизмъ вульгарнаго *вольнодумствія*, или въ деизмъ *высшаго стилия*, или въ религіозный *критицизмъ*, или, наконецъ, въ *спинозизмъ*, связанный съ теологіей. Въ Германіи въ это время господствовали идеи Землера, Михаелиса, Николаи, Реймаруса, Лессинга, Гердера, Канта, отголосками которыхъ были Рёръ, Вегшейдеръ, Бретшнейдеръ, Павлюсъ и другіе. Такимъ образомъ, мѣсто крайняго супранатурализма старо-протестанской ортодоксіи Герарда, Квеншедта, Калова и др., которые слишкомъ неосторожно ограничивали человѣческое участіе св. писателей въ боговдохновенной работѣ, занялъ столь же неумѣренный натуратизмъ.

Старо-протестанскіе ортодоксалы придавали большое значеніе, въ качествѣ *доказательства* боговдохновенности, такъ называемому свидѣтельству св. Духа (*testimonium Spiritus Sancti*), которое понимали въ смыслѣ внутренняго мистическаго удостовѣренія божественнаго происхожденія Библии. Теперь это доказательство или совсѣмъ отвергалось, или понималось въ другомъ измѣненномъ смыслѣ, какъ чисто естественное подтвержденіе религіозныхъ истинъ для разума и чувства, какъ просто естественное духовное испытаніе ихъ облагораживаю-

щаго и освящающаго вліянія на христіанъ. Именно въ такомъ смыслѣ рассуждалъ, напр. Іоганнъ Давидъ Михаелисъ, профессоръ—оріенталистъ и экзегетъ геттингенскаго университета. „Поскольку“, говоритъ онъ, „я убѣжденъ въ истинѣ Божественнаго Откровенія и поскольку я испытывалъ всѣ возможныя доказательства ея, долженъ признаться, что во всей моей жизни никогда я не находилъ такого свидѣтельства Св. Духа, и даже въ Библии нѣтъ ни одного слова объ этомъ. Уже это глубокое молчаніе Библии должно показать тѣмъ, которые думаютъ, будто они чувствуютъ въ себѣ это внутреннее свидѣтельство, что ихъ чувство возбуждаетъ сомнѣніе. Притомъ же оно даже не достаточно, чтобы отличить каноническія книги отъ апокрифическихъ, такъ какъ иваче одни возрожденные христіане не имѣли бы объ этомъ различныя мнѣнія, сравнительно съ другими, тоже возрожденными. Итакъ, что же собственно оно можетъ гдѣтверждать, когда не можетъ употребляться, въ качествѣ доказательства для другихъ. Иной можетъ имѣть такое чувство даже въ отношеніи къ ложной религіи. Коранъ, дѣйствительно, основываетъ на немъ свое мнимобожественное происхожденіе“¹⁾).

Съ теченіемъ времени, однако, когда половинчатый формально-супранатуралистическій раціонализмъ развился въ раціонализмъ вульгарный, было отвергнуто не только мистическое доказательство сверхъестественнаго происхожденія первоисточниковъ Божественнаго Откровенія, но и раціонально-историческое. Раціоналисты отвергли ученіе старой ортодоксіи, что самъ Богъ говоритъ намъ чрезъ слова пророковъ и апостоловъ, что Онъ есть верховный Авторъ св. Писанія. Конечно, не сразу раціоналисты XVIII вѣка осмѣлились напасть на подлинность и боговдохновенность библейскихъ книгъ. Но уже тогда сдѣланы были попытки и притомъ истинно-ганта-

1) См. его Dogmatik. § 13. Seit 91—93. Aufl. 2. 1784. Михаелисъ признаетъ сверхъестественное Откровеніе, несомнѣнно, въ формально-супранатуралистическомъ смыслѣ (см. 196—197), точно такъ же, какъ и вдохновеніе Библии въ предметахъ вѣры и правоученія, но пытается оправдать ихъ изъ историческихъ основаній, особенно изъ обѣщаній св. Духа апостоламъ самимъ Іисусомъ Христомъ (101).

ловы попытки поколебать достовѣрность Библии, съ помощью историко-критическаго метода, а посредствомъ искусственныхъ объясненій набросить тѣнь сомнѣнія на рассказы св. писателей о чудесныхъ событіяхъ Вѣтхаго и Новаго Завѣта и въ частности на божественное происхожденіе пророческихъ и апостольскихъ предсказаній.

Что же затѣмъ послѣдовало?—Когда раціонализмъ утратилъ форму умѣреннаго половинчатаго свободомыслія и превратился въ раціонализмъ вульгарный, тогда утрачена была вѣра не только въ божественное происхожденіе (*fides divina*), но и просто въ человѣческую достовѣрность Слова Божія (*fides humana*). Тогда и ученіе о Богѣ, какъ первой и главной Причинѣ происхожденія св. книгъ, въ отличіе отъ св. писателей, какъ причинѣ второстепенныхъ, какъ бы перестало существовать для раціоналистовъ. Торжествуя свою побѣду надъ супранатуралистами, раціоналисты отвергли и всѣ доказательства сверхъестественнаго происхожденія св. Писанія, находящіяся въ самыхъ боговдохновенныхъ книгахъ, какъ внутренне-мистическія, такъ и внѣшне-историческія: они были объявлены или какъ совершенно недоказанныя, или какъ недѣйствительныя, или, наконецъ, какъ совершенно невозможныя.

II.

Теоріи деистовъ.

Начало къ нападеніямъ на Божественное Откровеніе вообще и боговдохновенность св. Писанія въ частности положено было въ Англіи *деистами*, которые мечтали замѣнить богооткровенную христіанскую религію естественною религіею разума. Отличительнымъ признакомъ ученія деистовъ было ограниченіе дѣятельности Бога однимъ твореніемъ міра и отрицаніе возможности живого общенія между Богомъ и человѣкомъ. Логическимъ и естественнымъ выводомъ изъ этого было отрицаніе дѣйствительности и самой возможности Божественнаго Откровенія, боговдохновенности св. Писанія, пророчества и чуда. Появленію такого раціоналистическаго движенія въ Англіи способствовали слѣдующія причины: самый ходъ англійской

реформаціи, имѣвшей болѣе политическую, чѣмъ религіозную основу, борьба епископализма и пуританизма, быстрое умноженіе сектъ методистовъ, индепендентовъ, эрастіанцевъ, квакеровъ, баптистовъ и др., наконецъ, самая государственная революція, закончившаяся низверженіемъ Стюартовъ (1688 г.).

Къ числу причинъ, которыя способствовали успѣхамъ деизма въ Англіи и на континентѣ Европы, нужно отнести также *быстрое развитіе естественныхъ наукъ*. Тотъ вѣкъ, въ который былъ открытъ законъ тяготѣнія и стоящій въ связи съ нимъ законъ движенія небесныхъ свѣтилъ, могъ, дѣйствительно, вообразить, что онъ достигъ вершины знанія, съ которой вся древность представлялась ему какъ бы лежащею внизу и погруженною въ глубокой мракъ. Быстрое распространеніе знаній, находившееся въ связи съ открытіемъ Америки и удивительными успѣхами астрономіи, разбило и разрушило весьма многія вѣрованія, основанныя на преданіяхъ. Люди думали, что прежніе вѣка столь глубоко погрузились въ ложныя представленія и мнѣнія, что, казалось, ложь была всеобщимъ общечеловѣческимъ явленіемъ. Начали все вновь изслѣдовать и вновь построить. Люди восхищались первыми глотками крѣпкаго напитка изъ чаши знаній. Они называли свое время „вѣкомъ разума и здраваго смысла“, „вѣкомъ опыта и изслѣдованія“. Настало время, когда наука объявила себя способной разрѣшить всѣ вопросы и даже критически оцѣнить все прошлое христіанской вѣры.

Было бы однако несправедливо утверждать только на основаніи того, что возраставшее развитіе естествознанія было причиною распространенія невѣрія, будто вѣра въ Божественное Откровеніе и естествознаніе вообще суть враги между собою, что они не могутъ жить въ искреннемъ мирѣ и согласіи. Примѣръ англійскаго естествоиспытателя и астронома *Исаака Ньютона*, возбуждающаго удивленіе сколько своею безпримѣрною скромностью, столько же удивительными открытіями, служить лучшимъ опроверженіемъ этой предзанятой мысли. Знаменитый ученый, съ благоговѣніемъ обнажившій голову при одномъ произнесеніи имени Божія, хранилъ глубокую *вѣру въ боговдохновенность св. Писанія*, въ сверхъестественное

происхожденіе изложеннаго въ немъ Божественнаго Откровенія, въ дѣйствительность библейскихъ чудесъ и пророчествъ. Объ этомъ свидѣтельствуеетъ сочиненіе Ньютона, содержащее въ себѣ толкованіе на книгу пророка Даниила и Апокалипсисъ, подъ заглавіемъ: „*Observation upon the profecies of Daniel and the Apocalypse of St. John 1733.*“

На образованіе отрицательныхъ ученій англійскихъ деистовъ о Божественномъ Откровеніи и вдохновеніи оказала значительное вліяніе также сенсуалистическая и матеріалистическая философія Гоббеса и Локка.

Взгляды Гоббеса (1588—1679) на библейское вдохновеніе, довольно, впрочемъ, неопредѣленные, близко стоятъ къ ученію Спинозы и во многихъ частяхъ даже совпадаютъ съ ними. Пророки, по ученію Гоббеса ¹⁾, суть божественные посланники, которые предсказывали будущее, обращались къ народу съ рѣчью во имя Бога, говорили подъ вліяніемъ вдохновенія безсвязно и какъ бы въ безуміи. Они испытывали то, что говорили народу, чрезъ жребій, голоса, сны и ангеловъ ²⁾. Но голоса, равно какъ и всѣ прочія знаменія Божественнаго присутствія, могли ими называться ангеломъ (*angelus dici possunt*), поскольку сны и другія знаменія—сверхъестественныя ³⁾. Чему пророки учили, отличается отъ внушенія естественнаго разума (*dictamen rationis naturalis*), такъ какъ это—положительные законы ⁴⁾. Вдохновеніе, происходящее отъ св. Духа, Гоббесъ опредѣляетъ, какъ божественную благодать и силу, посредствомъ которой Богъ неизвѣстнымъ для насъ способомъ руководитъ душами пророковъ, чтобы принести нравственную пользу ⁵⁾. О способѣ вліянія св. Духа на пророковъ Гоббесъ разсуждаетъ такъ: „Тамъ, гдѣ ап. Петръ сказалъ (2 Петр. 1, 21): „изрекали пророчества св. Божіи люди, будучи движимы Духомъ Святымъ“, подѣ Духомъ Святымъ онъ разумѣетъ

¹⁾ Leviathan. Cap. 36 p. 195. 196.

²⁾ Ibidem p. 197.

³⁾ Leviathan. Cap. 36; p. 200: „Sed vox illa, ut et caetera omnia divinae praesentiae signa, angelus dici possunt, quaemadmodum somnia et caetera signa supernaturalia“

⁴⁾ Ibidem Cap. 3. p. 167.

⁵⁾ Cap. 34. pag. 189; cap. 36; p. 194.

голосъ Божій во снѣ или же въ сверхъестественномъ видѣніи¹⁾. Весь авторитетъ пророковъ и св. Писанія основывается на принятіи ихъ народомъ²⁾. Изъ приведенныхъ сужденій Гоббеса можно видѣть, что его ученіе о библейскомъ вдохновеніи столько же неопредѣленно, какъ и самопротиворѣчиво.

Джонъ Локкъ (1632—1704), хотя и не высказывалъ себя явно деистомъ и даже пытался согласовать свои взгляды съ Библией, однако нерѣдко выражалъ отрицательныя сужденія о Божественномъ Откровеніи, содержащемся въ Библии. Такъ какъ Локкъ отвергалъ достовѣрность всякаго знанія, которое не основано на опытѣ, то онъ ограничивалъ область Откровенія только такими знаніями, которыя уже находятся въ духѣ человѣка. То, что видѣлъ ап. Павелъ на третьемъ небѣ, онъ могъ выразить только въ словахъ пророка Исаіи: „не видѣлъ того глазъ, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человѣку“ (1 Кор. 2, 9; Исаія, 64, 4). Сообщение высшихъ истинъ возможно только въ первоначальномъ Откровеніи, но не въ такомъ, которое основано на Преданіи (традиціонномъ)³⁾. А такъ какъ Локкъ ставилъ Откровеніе, основанное на преданіи, ниже разума, то область непосредственнаго Откровенія оказалась крайне ограниченной.

Поэтому послѣдователи философіи Локка: *Лайнозъ*⁴⁾ въ своемъ сочиненіи „О непогрѣшимости человѣческаго разума“ 1725 и особенно *Коллинзъ* въ своемъ „Опытѣ примѣненія разума къ положеніямъ, очевидность которыхъ зависитъ отъ человѣческаго свидѣтельства“⁵⁾, уже прямо обращали идеи Локка противъ христіанства вообще и боговдохновеннаго слова Божія въ частности. Оба эти деиста выступаютъ яркими защитниками того, что разумъ есть единственный и послѣдній критерій истины, а потому отвергли высшій авторитетъ св.

1) Ubi 5 Petrus (2 Pet. 1, 21) sic dixit. . Spiritu S. inspirati locuti sunt sancti Dei homines, per Spiritum Sanctum intelligit vocem Dei in somnio vel visione supernaturali. См. сар. 34. р. 189; сар. 36. 197, 200.

2) Сар. 40 р. 220; сар. 7, pag. 33; сар. 33. 182.

3) Essay IV, 18. Срав. I. р. 180

4) Срав. Рождественскій, Христіан. аполог. Т. I. стр. 66. С. Петербургъ. 1893.

5) См. также его сочин. „О свободномъ мышленіи“ 1714. „Объ основаніяхъ и доказат. христіан. религіи“. 1724.

Писанія. Коллинзъ особенно нападалъ на тѣ мѣста св. Писанія, въ которыхъ содержатся рассказы о чудесахъ, пророчества или догматы, необъяснимые для разума, напр. догмать о св. Троицѣ ¹⁾).

Дальнѣйшая исторія англійскаго деизма представляетъ жалкую картину грубой борьбы противъ христіанства и Библии. Лишенный научной серьезности нѣмецкихъ рационалистовъ, англійскій деизмъ видѣлъ въ св. писателяхъ, напр. евангелистахъ, только простыхъ обманщиковъ, а въ ихъ трудахъ—простую ложь.

Болѣе ранніе представители деизма, напр. лордъ *Гербертъ Шербери* (1589—1648), высказывали свои отрицательные взгляды на первыхъ порахъ довольно осторожно, даже боязливо. Шербери ограничивалъ область боговдохновеннаго ученія только истинами бытія верховнаго Существа, посмертнаго воздаянія и правилами добродѣтельной жизни. Всѣ прочія истины, хотя и опредѣленно выраженныя въ боговдохновенныхъ книгахъ, напр. ученіе о троичности Лицъ въ Богѣ, о наслѣдственности грѣха, объ искупленіи, Шербери выключаетъ изъ ряда богооткровенныхъ. Самое понятіе Шербери объ Откровеніи—чисто субъективное. То Откровеніе, говоритъ онъ, которое принято другими, уже перестаетъ быть Откровеніемъ, а дѣлается Преданіемъ или даже исторіей (*quod tanquam revelatum ab aliis accipitur, non jam revelatio, sed traditio, sive historia habenda est*). Если даже особенное Откровеніе и возбуждаетъ въ комъ-либо вѣру, то какимъ образомъ онъ можетъ сообщить свое убѣжденіе другимъ, если истинъ общеизвѣстныхъ и общепринятыхъ нѣтъ? ²⁾ Однако насколько упорно лордъ Гербертъ Шербери оспаривалъ истины Божественнаго Откровенія и вдохновенія, настолько же настойчиво указывалъ онъ на то, что ему было дано небесное знаменіе, которое послужило ему поводомъ къ изданію книги объ Откровеніи ³⁾.

¹⁾ См. напр. сочин. Коллинза „Объ истинномъ или буквальномъ смыслѣ такъ называемыхъ пророчествъ. 1726, а также „Discours sur la liberté de penser“ Игнорируя пророчества, Коллинзъ видѣлъ въ св. книгахъ Ветхаго Завета одни типы и аллегоріи.

²⁾ De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a falso, pag. 284. 1656.

³⁾ Срав. G. Fr. N. Sonntag *Doctrina inspirationis ejusque ratio historia et usus popularis*. Heidelbergae. 1810, p. 148.

За Шербери слѣдуетъ *Блонтъ* (1693): онъ извѣстенъ преимущественно нападеніемъ на боговдохновенные рассказы евангелистовъ о чудесахъ Иисуса Христа. По мнѣнію Блонта, подобные рассказы имѣють въ своемъ основаніи ложныя событія. Между чудесами Христа и чудесами Аполлонія Тіанскаго будто бы различія нѣтъ; да чудеса и вообще невозможны, такъ какъ противорѣчатъ разуму. При сужденіи о чудесныхъ разсказахъ, по Блонту, „вождемъ долженъ быть одинъ разумъ“¹⁾.

Джонъ Толандъ (1670—1722) учитъ, что христіанство есть чистая религія одного разума. Въ ней нѣтъ никакихъ тайнъ, которыя превышали бы разумъ. Единственное основаніе всѣхъ человѣческихъ знаній—это разумъ²⁾. Библия, какъ Откровеніе, не потому истинна, что она откровенна, а поскольку согласна съ разумомъ. Кромѣ согласія съ разумомъ, никакихъ другихъ доказательствъ боговдохновенности св. Писанія быть не можетъ. Скажутъ, что само св. Писаніе говоритъ о своей боговдохновенности? Но вѣдь то же дѣлаетъ и Коранъ. Только содержаніе св. Писанія говоритъ о его высокомъ превосходствѣ. Согласіе новозавѣтныхъ разсказовъ съ прообразами и предсказаніями Ветхаго Завѣта имѣеть значеніе только для іудеевъ. Съ жалкою самоувѣренностію Толандъ объявилъ многіе изъ библейскихъ разсказовъ Ветхаго Завѣта, особенно Пятюкнижія, вымышленными. Израильтяне будто бы были вовсе не евреи, а египтяне. Моисей, вѣроятно, былъ жрецомъ или царемъ Египта. Столбъ облачный—это обыкновенный бивачный огонь, подымавшійся на шестъ и пр. Взгляды Толанда имѣють значеніе въ исторіи деизма въ томъ отношеніи, что представляютъ переходную ступень къ возрѣніямъ послѣдующихъ деистовъ, которые уже не довольствовались простымъ отрицаніемъ сверхъестественнаго элемента въ библейскихъ книгахъ, но и примѣняли къ нимъ мѣрку чистой религіи разума.

Тома Уольстонъ (1669—1731) извѣстенъ своимъ сочиненіемъ „Discourses of the mirades of our Saviour“. 1727. Въ немъ онъ нападаетъ на евангельскія повѣствованія о чудесахъ

¹⁾ См. его переводъ сочиненія Филострата о жизни Аполлонія Тіанскаго, 1680.

²⁾ Christianity not mysterious, Lond. 1702. p. 32. Противъ этого сочиненія въ ономъ 1760 г. было издано не менѣе пятидесяти четырехъ возраженій

Исуса Христа, которыя выставляеть, какъ невѣроятныя и невозможныя.

Маттѳей Тиндалъ (1656—1733) въ сочиненіи: „Христіанство такъ же древне, какъ міръ“¹⁾ пытался разрушить цѣлое зданіе богооткровенной религіи. Божественное Откровеніе, говорилъ онъ, по самому своему существу—невозможно. Всякая попытка доказать эту возможность не достигаетъ своей цѣли. Христось былъ только учителемъ естественной нравственности, и въ христіанствѣ только то истинно, что согласуется съ естественною религіею чистаго разума. Поскольку христіанство содержитъ въ себѣ истины естественнаго религіознаго сознанія, оно врождено человѣку. Свѣтъ природы вполнѣ достаточенъ для религіозной жизни, и ничто другое не можетъ его восполнить или исправить. Слѣдовательно, съ точки зрѣнія Тиндала нѣтъ нужды въ Библии, какъ боговдохновенномъ первоисточникѣ истинной религіи.

Изъ послѣдующихъ деистовъ *Тома Морганъ* (1743) отличается наиболѣе крайними нападками на Библию и фанатическою критикою ветхозавѣтныхъ книгъ²⁾.

Самый плодовитый изъ англійскихъ деистовъ *Тома Чоббъ*³⁾ съ особенною рѣзкостью нападалъ на нравственное ученіе Новаго Завѣта. Въ цѣломъ рядѣ книгъ и брошюръ онъ подрывалъ боговдохновенное достоинство четырехъ каноническихъ евангелій, а на ихъ мѣсто ставилъ свое такъ называемое „евангеліе разума“, содержаніе котораго ограничивалъ только естественною моралію и вѣрою въ загробное воздаяніе.

Графъ *Антоній Шефтсбери* (1671—1713) въ своихъ сочиненіяхъ уже высказываетъ совершенно опредѣленные сужденія о метафизическомъ отрѣшеніи Бога отъ міра, на которыхъ основывалъ и свое отрицаніе божественнаго откровенія и вдохновенія. Самое образованіе человѣческой мысли, по нему, есть уже актъ вдохновенія, въ какомъ смыслѣ былъ вдохновецъ даже Лютеръ⁴⁾. Онъ нисколько не стѣснялся сравнивать вдохновеніе св. писателей съ поэтическимъ и фанатиче-

1) Christianisme aussi ancien que le monde.

2) См. напр. его сочиненіе „The moral philosopher“. London. 1737.

3) См. Chubb. Religion and Revelation. 1730.

4) Спар Defensio inspir. div. vet. sac. Helmsst. 1769.

скимъ изступленіемъ ¹⁾. Вдохновеніе и мечтательность, по ученію Шефтсбери, по внѣшнимъ признакамъ не различаются между собою. Единственнымъ масштабомъ для различенія духовъ, отъ Бога ли они или нѣтъ, служитъ нравственное чувство. Чудо не можетъ служить доказательствомъ истинности и божественности Откровенія, такъ какъ и язычники прибѣгали къ защитѣ чуда, а Провидѣніе дало имъ оракулы, какъ несовершенный способъ откровенія ²⁾.

Лордъ *Генри Ст. Джонъ, Болингброкъ* (1678—1751) изъ всѣхъ деистовъ былъ наиболѣе богато одаренъ природными способностями. Но это не спасло его отъ полнаго крушенія въ религіозныхъ убѣжденіяхъ. Въ характерѣ Болингброка не было добродѣтелей воздержанія, умѣренности, постоянства, которыя могли бы уравновѣсить его стремительность и избавить отъ капризной тиранніи страстей. Отношеніе лорда Болингброка къ боговдохновенному слову Божію всецѣло отражаетъ на себѣ непостоянство его личнаго характера. Одно время онъ утверждалъ, что собственно въ Откровеніи нѣтъ никакой нужды, что оно и не сообщено людямъ въ св. Писаніи. Въ дерзкомъ безуміи Болингброкъ забылся до того, что сравнивалъ Библію съ донъ-кихотіадой ³⁾. Впослѣдствіи онъ однако былъ вынужденъ признать, что Божественное Откровеніе, дѣйствительно, дано и содержится въ евангеліяхъ. Вообще же ученіе о словѣ Божіемъ Болингброка носитъ несомнѣнную окраску сенсуалистическаго скептицизма и составляетъ естественный переходъ къ вольнодумству и безбожію французскихъ энциклопедистовъ.

Нѣтъ нужды подробно опровергать отрицательные взгляды деистовъ на возможность Божественнаго Откровенія и вдохновенія ⁴⁾. Уже нѣкоторые изъ современниковъ называли ихъ

¹⁾ Letter concerning enthusiasm 1708 и еще *Characteristiks*. Т. I.

²⁾ Н. Denzinger. Band II. Vier Bücher von der religiösen Erkenntniss. Würzburg. 1857. 292—293.

³⁾ См. Tabaraud. *Hist. critique du philosophisme anglais*. 2. 8^o. 1806. Справ. P. Dausch. *Die Schriftinspiration*. Gekrönte Preisschrift. Freiburg im Breusgau. 1891. Seit. 123.

⁴⁾ Уже въ XVII—XVIII в.в. было написано немало возраженій противъ напр.: *Korthold*. „De tribus impostoribus magnis liber, Eduardo Herberf Thomae Hobbes et Benedicto Spinosae oppositus“; P. Browne, „Refutation of Tolands Christia-

жалкими бѣдвяками, которые изъ мелкаго честолюбія пытаются недостатокъ знанія и таланта замѣнить вульгарностью грубыхъ сужденій ¹⁾).

1. Деисты выходили изъ той предвзятой мысли, что Откровеніе и вдохновеніе, какъ явленія чудесныя, суть уклоненія отъ порядка, раньше установленнаго Творцомъ, а необходимость такихъ особенныхъ вмѣшательствъ ставили въ связь съ несовершенствомъ творенія. Но такъ какъ изъ рукъ Творца, какъ Существа абсолютно совершеннаго, не можетъ выдти ничего дурного, то не можетъ быть рѣчи о возможности чудесъ вообще и боговдохновенности св. писателей въ частности. Однако всѣ эти разсужденія только тогда были бы убѣдительно, когда богословская наука не признавала бы никакихъ другихъ совершенствъ въ Создателѣ міра, кромѣ совершенствъ, свойственныхъ хорошему механику и химику. Но развѣ Творецъ и Промыслитель міра не имѣетъ еще нравственныхъ свойствъ? развѣ Онъ не можетъ обнаруживать эти свойства такъ же, какъ свою премудрость и могущество? Не есть ли Богъ въ то же время абсолютная Личность, Которой присуща абсолютная свобода? Съ другой стороны, и отношеніе Бога къ тварямъ далеко не можетъ быть приравниваемо отношенію механика и химика къ своимъ произведеніямъ. *Господь Богъ является для своихъ тварей прежде всего въ качествѣ Отца, и эта отеческая благодѣтельность и любовь суть столь же существенныя свойства Его, какъ и всемогущество, вѣчность* и др. На какомъ же основаніи деисты ограничиваютъ дѣятельность Божества только областью міротворенія и выключаютъ изъ нея нравственно-религіозную область откровеній и вдохновеній?

2. Сами деисты признаютъ, что въ ихъ взглядахъ есть одна слабая сторона, которая обнаруживаетъ несостоятельность ихъ ученія о Божественномъ Откровеніи и вдохновеніи. Вселенная, говорятъ они, есть совершенное произведеніе разума Творца, и было время, какъ бы давно оно ни было, когда она на-

nity not mysterious, in 8°. London. 1696; *James Forster*, Defense of the Usefulness, Truth and Excellency of the christian religion against Tindal in 8°. London. 1731; *John Conybeare*. Defense of revealed Religion, in answer to Christianity as old the Creation in 8°. London. 1732 и мн. др.

¹⁾ Ср. Гентеръ. Исторія всеобщей литературы. Томъ I стр. 182.

чала существовать во времени. Избѣжать такого взгляда можно только чрезъ уничтоженіе различія между Безконечнымъ и конечнымъ, какое представляетъ пантеизмъ. Но если Богъ сталъ нѣкогда виновникомъ творенія міра матеріальнаго, то почему же Онъ не можетъ быть *виновникомъ новаго духовно-нравственнаго творенія, которое посредствомъ вдохновенія производится Духомъ Божіимъ?*

3. Утвержденіе деистовъ, будто вдохновеніе невозможно, какъ нарушеніе положенныхъ въ мірѣ заковъ, основывается на предзанятой мысли, будто дѣйствія безконечнаго Существа адекватны тѣмъ немногимъ дѣйствіямъ, которыя подлежатъ нашему ограниченному наблюденію. Но даже, если согласиться, что уклоненіе отъ существующихъ міровыхъ законовъ никогда не было установлено наукою, даже и тогда нельзя не признать слабость такого довода. Вѣдь было бы слишкомъ поспѣшно предполагать, что премудрый Творецъ во всѣхъ своихъ самооткровеніяхъ въ теченіе прошедшей вѣчности, никогда не дѣйствовалъ иначе, какъ въ согласіи съ открытыми наукою законами. Такого рода умозаключеніе похоже на то, какъ одинъ индійскій царь, только на основаніи своего личнаго опыта, считалъ себя вправѣ говорить, что льда не только не существуетъ, но и самое существованіе его невозможно. Ошибка, очевидно, состояла въ томъ, что границы собственнаго опыта царь отождествлялъ съ мѣрою опыта общечеловѣческаго и умозаключалъ, по аналогіи, имѣвшей силу только среди условій, при которыхъ она была составлена. Таковы въ сущности и взгляды деистовъ, берущихъ на себя непосильную задачу заключать на основаніи *слишкомъ ограниченного опыта* къ тому, что возможно и невозможно для Бога.

4. Такъ какъ въ основѣ деизма собственно былъ положенъ чистый натурализмъ, то крайности его не замедлили обнаружиться. Деисты въ дерзкомъ безуміи старались ниспровергнуть престолъ Бога живаго, Который будто бы совершенно отрекся отъ своихъ правъ въ пользу установленныхъ Имъ Самимъ мертвыхъ законовъ и навсегда заключился въ недостижимыхъ глубинахъ вѣчности. Что же могло быть слѣдствіемъ этого? Если деизмъ, въ силу своего естественнаго развитія, не хотѣлъ

изъ него былъ безусловный детерминизмъ въ мірѣ природы и исторіи. Но ученіе о Богѣ, чуждомъ какихъ-либо отношеній къ міру и человѣку и ничѣмъ не проявляющемъ себя по сотвореніи міра, легко могло разрѣшиться въ атеизмъ. Такимъ образомъ, англійскій деизмъ былъ только скоропреходящею формою для перехода къ болѣе грубымъ видамъ невѣрія: онъ пролагалъ дорогу для разрушенія вѣры въ Божественное Откровеніе и боговдохновенность Слова Божія въ самыхъ основахъ ихъ.

III.

Теоріи французскихъ вольнодумцевъ.

Англійскій деизмъ объявилъ себя философіей болѣе совершенной и гармонической, словомъ болѣе рациональной, чѣмъ само христіанство. Въ такомъ видѣ онъ жадно и быстро впитывался во Франціи, въ которой въ то время обнаруживается сильная привязанность къ скептицизму, какъ обратная сторона блестящаго царствованія Людовика XIV-го, диктовавшаго изъ своихъ роскошныхъ дворцовъ религію и литературу всей Европѣ. Вся Франція только и говорила о высшихъ правахъ человѣческаго разума и хорошаго тона, о силѣ и значеніи человѣческаго интеллекта, о преимуществахъ тѣхъ людей, которые стоятъ выше предрасудковъ воспитанія и общества, среди которыхъ они родились. Но особенно невыносимо было то, что представители высшихъ классовъ хвалились собственнымъ невѣріемъ и называли наивнымъ и легковѣрнымъ простой народъ, который не изслѣдуетъ первыя основанія религіи. Такой же религіозный скептицизмъ господствовалъ во Франціи во все время правленія Людовика XV и вообще въ теченіе XVIII вѣка.

Деизмъ Англіи сообщилъ скептицизму Франціи бѣльшую силу и новое вдохновеніе. Во французскомъ скептицизмѣ XVIII в. невѣріе проявилось въ самыхъ грубыхъ формахъ. Французскіе энциклопедисты стремились подорвать боговдохновенность Библии, какъ слова Божія, избравъ для этого въ качествѣ средствъ грубый сарказмъ, площадное глумленіе и перзкую насмѣшку. Для характеристики того, какъ француз-

нію и вдохновенію св. Писанія, мы считаемъ достаточнымъ ограничиться изложеніемъ взглядовъ трехъ главныхъ представителей французскаго вольнодумства: Вольтера, Дидро и Руссо.

Вольтеру (1694—1778) было тридцать два года, когда онъ, прибывъ въ Англію, былъ введенъ въ общество деистовъ. Два года раньше его путешествія въ Англію, Коллинзъ обнародовалъ свой трудъ: „Discourse on the Grounds and Reasons of the Christian Religion“. Въ 1727 году появилось посвященное лондонскому епископу сочиненіе Уольстона: „Six Discourses on the Miracles of Christ“. Безъ сомнѣнія, Вольтеръ читалъ эти книги. Но больше всего онъ обязанъ своимъ посвященіемъ въ деизмъ лорду Болингброку, съ которымъ онъ находился въ тѣсной дружбѣ и изъ сочиненій котораго (напр. „Письма объ исторіи“, онъ заимствовалъ большую часть своихъ возраженій противъ Библии ¹⁾). Штраусъ, излагая въ своемъ сочиненіи „Voltaire“ мысли фернейскаго философа о Библии и христіанствѣ, замѣчаетъ, что мысли эти оригинальны только по формѣ выраженія, по содержанію же всецѣло образовались подъ вліяніемъ англійскихъ деистовъ ²⁾. *Лондонъ, такимъ образомъ, сдѣлался Афинами для молодого Вольтера*: здѣсь онъ собралъ обширную ученую жатву. Здѣсь на сочиненіяхъ Локка, Гоббеса, Ньютона, Уольстона, Шефтсбери, Болингброка онъ выработалъ тотъ разносторонній, полный легкой эрудиціи, остро-саркастическій, разрушительный геній, которымъ онъ потомъ господствовалъ надъ общественнымъ мнѣніемъ Европы.

Біографы единогласно обозначаютъ именно путешествіе въ Англію раздѣльною линіею въ карьерѣ Вольтера. Вольтеръ оставилъ Францію поэтомъ, сатирикомъ, вольнодумцемъ; возвратился же открытымъ и рѣшительнымъ врагомъ христіанства. Съ этого времени Вольтеромъ была принята на себя вполне опредѣленная миссія. „Мнѣ надобно“, разсуждалъ онъ, „постоянно слышать, что достаточно было двѣнадцати рыбаковъ для основанія христіанства. Я имѣю страстное желаніе доказать, что нуженъ только одинъ человекъ для его разру-

¹⁾ Murray. Voltaire in England. p. 227. 261. 262. 1886.

²⁾ Voltaire. Sechs Vorträge, Leipzig. 1870. Seit. 258—275. О трудахъ Вольтера противъ Библии см. сочин. аббата Ulysse Maynard. Voltaire, sa vie et ses oeuvres. 1867. Т. II. p. 540—546.

шенія“. Планъ былъ составленъ; честолюбивая мечта сулила ему славу; по всей Европѣ заговорили о его невѣрїи. Звѣзда Вольтера взошла высоко, хотя свѣтила не оригинальнымъ, а заимствованнымъ свѣтомъ. Самыя блестящія способности Вольтера, какъ писателя, кажется, никогда не служили ему лучше, чѣмъ въ его кощунственныхъ нападкахъ на Библію.

Для Вольтера, какъ главы французскихъ деистовъ, весь міръ былъ только царствомъ неумолимыхъ законовъ необходимости, предустановленныхъ Творцомъ вездѣ и во всемъ. Съ этой точки зрѣнія, конечно, не могло быть и рѣчи о живомъ общенїи между Богомъ и людьми вообще, о вдохновенїи св. писателей въ особенности. Поэтому, книги св. Писанія какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта Вольтеръ не признавалъ дипломъ Божественнаго Откровенія. Излюбленнымъ предметомъ сарказма и насмѣшки Вольтеръ избралъ особенно св. писанія Ветхаго Завѣта ¹⁾. Моисея, напр., онъ называлъ лицомъ мифическимъ, а не историческимъ. Пятокнижіе въ его глазахъ имѣло не большое значеніе, чѣмъ сборникъ арабскихъ сказокъ. Всѣ библейскіе рассказы о чудесныхъ событіяхъ Божественнаго домостроительства Вольтеръ почиталъ или *обманомъ*, или *мифомъ*. Въ безумномъ фанатизмѣ своего невѣрїя, Вольтеръ не допускалъ ни малѣйшаго колебанія въ отрицанїи возможности чуда. „Если бы“, говорилъ онъ, „я сталъ въ Парижѣ, на площади Тюильери, а вмѣстѣ со мною десять тысячъ человѣкъ, если бы въ это время предъ нашими глазами совершилось чудо, и никто не сомнѣвался бы въ немъ, то и тогда я охотнѣе счелъ бы свои глаза слѣпыми, а всѣхъ десять тысячъ человѣкъ глупцами, чѣмъ повѣрилъ бы чуду“ ²⁾. Точно также Вольтеръ безусловно отвергалъ всѣ тѣ части ветхозавѣтныхъ книгъ, гдѣ изложены пророчества и предсказанія о будущихъ событіяхъ. „Для божественнаго предвѣдѣнія будущаго“, разсуждаетъ онъ, „недостаетъ предмета, такъ какъ предвидѣнное событіе въ дѣйствительности еще вовсе не существуетъ, а ничто—не можетъ быть предметомъ знанія“ ³⁾.

¹⁾ См. сочиненія Вольтера: Философскій словарь, Толкованіе на Екклезіастъ, Пѣснь Пѣсней и другія книги св. Писанія.

²⁾ S. *Kreyher*. Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder. Stuttgart. 1880, Seit 10.

³⁾ S. *Offenbarung* Czernowitz. 1898. Seit.

Книги Новаго Завѣта Вольтеръ также подвергъ критикѣ. Самая идея евангельскихъ разсказовъ, что Христосъ былъ Богочеловѣкомъ, имъ отвергается. Христосъ былъ для него только галилейскій Сократъ, проповѣдникъ чистой морали, всего меньше мечтавшій объ учрежденіи новой религіи. По ясности и простотѣ духа онъ стоитъ будто бы ниже Конфуція. Повѣствованія же евангелистовъ о чудесахъ Христа не чужды сознательнаго обмана.

Какое имѣли значеніе взгляды Вольтера? Французскій вольнодумецъ собственно не объявлялъ ученію о Божественномъ Откровеніи и вдохновеніи какую-либо серьезную войну. По своему лежкомыслію, онъ хотѣлъ повредить ему только сарказмомъ и насмѣшкою. Въ его возраженіяхъ противъ Библии не было тонкаго анализа и кропотливаго изслѣдованія нѣмецкихъ рационалистовъ. Вольтеръ былъ силенъ не идеями, которыхъ у него было немного, а способомъ нападенія на св. книги, ѣдкою ироніей, эффектною эпиграммою и циническою насмѣшкою. Нѣкоторое время онъ, дѣйствительно, могъ думать, что его честолюбіе удовлетворено, что достаточно одного человѣка, чтобы разрушить христіанство, распространенное и утвержденное по всему міру двѣнадцатью рыбаками. Но теперь отъ всѣхъ возраженій Вольтера противъ Библии почти ничего не осталось. Ренанъ одинъ изъ первыхъ объявилъ ихъ совершенно ничтожными.

Дени Дидро (1713—1784), основатель знаменитой „Энциклопедіи“ и авторъ множества философско-эстетическихъ трактатовъ, въ своихъ отношеніяхъ къ Божественному Откровенію и вдохновенію колеблется между теизмомъ и пантеизмомъ. Такъ въ своемъ сочиненіи „Principes de la philosophie morale ou essay sur le merite et la vertu“ (1745) онъ высказываетъ свою вѣру въ Божественное Откровеніе, изложенное въ боговдохновенныхъ книгахъ Св. Писанія. Но въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ, а именно: „Pensées philosophiques, á la Haye“, „Pensées sur l'interpretation de la nature“, „Promenade d'un

222. Вообще Вольтеръ отвергалъ сверхъестественный элементъ въ библейскихъ разсказахъ и объяснялъ всѣ упоминаемыя въ нихъ событія естественными причинами. Такъ, несмотря на то, что онъ отрицалъ существованіе ископаемыхъ, онъ вынужденъ былъ признать фактъ всемірнаго потопа, но за то объявилъ, что это просто „игра природы“. См. Principles of Geology. Edit. 8. p. 56. Lyell.

sceptique“ и др. Дидро явно склоняется къ пантеизму и превращается въ фанатическаго врага христіанскихъ понятій о Божественномъ Откровеніи и вдохновеніи. Въ трактатѣ „О достаточности естественной религіи“ Дидро даже пытается доказать, что Библия собственно не сообщаетъ людямъ ничего новаго, а только то, чему ихъ учить естественный нравственный законъ. „Законъ Откровенія“, говоритъ онъ, „не заключаетъ въ себѣ никакихъ нравственныхъ правилъ, которыя не были бы предписаны и не исполнялись бы на практикѣ подъ вліяніемъ законовъ природы и, стало быть, онъ не научаетъ насъ ничему новому касательно нравственности. Законъ Откровенія не познакомилъ насъ ни съ какими новыми истинами, такъ какъ истина есть ни что иное, какъ опредѣленіе какого-либо предмета, выражающее такія идеи, которыя мнѣ понятны и связь между которыми также понятна. Но откровенная религія не дала намъ такихъ опредѣленій. Все, что она прибавила къ естественнымъ законамъ, заключается въ пяти—шести положеніяхъ, которыя для меня такъ же мало понятны, какъ если бы они были выражены на древнемъ кароагенскомъ нарѣчій, потому что мнѣ вовсе не понятны ни идеи, выраженный этими положеніями, ни взаимная связь этихъ идей между собою“ ¹⁾).

Такая же непослѣдовательность во взглядахъ на Библию и ея вдохновеніе замѣтна и у *Жанъ Жака Руссо* (1712—1778), третьяго знаменитаго писателя Франціи въ XVIII в. Если онъ прямо и совершенно не отвергалъ боговдохновенность Св. Писанія, то зато не допускалъ ее въ отношеніи къ отдѣльнымъ словамъ и выраженіямъ. „Многое, говоритъ Руссо, было извѣстно писателямъ естественнымъ образомъ; многое было ложно“. А что именно вдохновлено и какъ вдохновлено, этого онъ не знаетъ, потому что истина перемѣшана въ Библии съ ложью ²⁾).

Д. С. Леонардовъ.

(Проложеніе будетъ).

¹⁾ См. трактатъ „О достаточности естественной религіи“ § 5.

²⁾ *Introduct.* Tom. 3 p. III. Срав. G. Fr. N. Sonntag. *Doctrina inspirationis ejusque ratio, historia.* Heidelberg, 1810 p. 148. Само собою разумѣется, что Руссо отвергалъ библейскіе рассказы о чудесныхъ событіяхъ, какъ противорѣчившіе ученію деистовъ. (См. *Emile.* Liv. 4. Oeuv. Paris. 1819. T. VII, p. 205

ТЕОРИИ ВДОХНОВЕНІЯ И ПРОИСХОЖДЕНІЯ СВ. ПИСАНІЯ НА ЗАПАДѢ ВЪ XVIII И XIX ВѢКАХЪ (ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

(Продолженіе *).

IV.

Т е о р і я В о л ь ф а .

Изъ Франціи потокъ религіознаго скептицизма быстро разлился по Германіи. Несомнѣнно, что главнымъ виновникомъ этого былъ Вольтеръ. Изъ путешествія въ Англію Вольтеръ возвратился не только очарованнымъ новымъ свѣтомъ ученія деистовъ, но и пропитаннымъ набожностью его апостола. Въ Германіи въ то время смотрѣли на Францію, какъ на страну высшаго просвѣщенія, какъ на образецъ хорошаго тона и вкуса. Тотъ, кто не преклонялъ свои колѣна въ храмъ французскаго вольнодумства и невѣрія, не считался человѣкомъ воспитаннымъ и членомъ высшаго общества. Въ должное время, конечно, произошла въ Германіи реакція, но то была реакція собственно не противъ невѣрія, а только противъ французскаго вліянія вообще. Наскучивъ французскимъ первенствомъ, Германія краснѣла за презрѣніе къ отечественнымъ писателямъ и отечественному языку, но тѣмъ не менѣе всецѣло была погружена во французское невѣріе. Въ Германіи теперь стали обращаться къ тѣмъ же самымъ источникамъ, откуда почерпали свои идеи ея прежніе французскіе учителя. Всѣ англійскіе деисты были почтены въ Германіи переводами ихъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 3.

трудоѡ, а нѣкоторые даже нѣсколькими переводами. Толандъ съ почетомъ былъ принятъ въ Берлинѣ Фридрихомъ Вильгельмомъ I. Но истиннымъ героемъ распространенія скептицизма по Германіи справедливо сдѣлался Вольтеръ. Своими легкомысленными произведеніями, изложенными въ одно и то же время изящнымъ и вульгарнымъ стилемъ, французскіе поэты, а Вольтеръ особенно, причинили больше вреда религіи и Библии, чѣмъ англійскіе деисты, взятые вмѣстѣ. Между тѣмъ какъ англійскіе деисты пытались убѣдить своихъ читателей философскими доказательствами, французскіе поэты шли другою дорогою. Вольтеръ, напр., пренебрежительно разбрасывалъ поверхностныя остроты надъ отдѣльными выраженіями и мѣстами Библии, а потомъ вдругъ начиналъ богохульствовать надъ всею христіанскою религіей, какъ будто бы совершенно доказано было то, о чемъ онъ разсуждалъ! Вольтеръ часто дѣлалъ видъ, будто не имѣетъ намѣренія вліять на убѣжденія, но многочисленныя его читатели тѣмъ не менѣе почитали себя убѣжденными доводами его. Такимъ-то путемъ Вольтеръ весьма многихъ сдѣлалъ приверженцами невѣрія. Вольтеръ не писалъ для людей ученыхъ: онъ прекрасно сознавалъ, что люди науки очень легко найдутъ средства исправить его ошибки. Вольтеръ писалъ для людей неученыхъ: для легковѣрныхъ дамъ высшаго круга, для полуобразованныхъ принцевъ крови, для богатыхъ коммерсантовъ. Этотъ путь вѣрно и быстро велъ къ цѣли: сочиненія Вольтера были у всѣхъ на рукахъ и были переведены на всѣ европейскіе языки. Можно вообразить, какое дѣйствіе на общественную мысль Германіи оказывалъ подслащенный ядъ невѣрія Вольтера! Его вліяніе было распространено повсюду и продолжалось долгое время. Для многихъ людей чтеніе вульгарныхъ остротъ Вольтера служило пріятнымъ развлеченіемъ. Въ Геттингенѣ образовалось даже общество людей, насмѣхавшихся надъ истинами христіанской религіи вообще какъ теоретическими, такъ и практическими.

Центральною фігурою въ распространеніи невѣрія сдѣлался коронованный вольнодумецъ *Фридрихъ II Великій* (1740—1786), поклонникъ литературнаго таланта Вольтера. Въ то

время необыкновенные военные успѣхи Пруссіи и ея возроставшее могущество приковали къ Фридриху вниманіе почти всей Европы. Берлинъ, нѣкогда центръ германскаго піэтизма, теперь сдѣлался Іерусалимомъ невѣрія. Окруживъ себя невѣрующими литераторами Франціи, Фридрихъ привилъ Берлину бранчивый и насмѣшливый скептицизмъ Парижа. Одинъ ученый такъ характеризуетъ невѣрующаго короля Пруссіи: „Этотъ человекъ, съ тонкими чертами лица, въ сапогахъ съ отворотами, въ треугольной шляпѣ, окруженный въ Санъ-Суси невѣрами и весельчаками, диктовалъ вѣру Берлину и Европѣ“¹⁾. Фридрихъ однако дожилъ до такихъ дней, когда и въ обществѣ, и въ арміи стали проявляться признаки недовольства его управленіемъ. Это были плоды отреченія отъ христіанской вѣры самого короля!

Дальнѣйшимъ успѣхомъ раціонализма и скептицизма, въ ихъ борьбѣ съ піэтизмомъ и старой ортодоксіей XVII в., много способствовала философія *Вольфа*, профессора метафизики въ университетѣ Шпенера: въ Галле (1679—1754). Отцомъ „вольфіанской философіи“ по справедливости считается Лейбницъ. Хотя самъ Лейбницъ доказывалъ совершенное согласіе разума съ Божественнымъ Откровеніемъ, изложеннымъ въ св. Писаніи, но послѣдователи его скоро стали противопоставлять ученіе о монадахъ, о предуставленной гармоніи, объ атомахъ ученію Св. Писанія вообще и исторіи мірстворенія въ особенности. Однако весьма вѣроятно, что философія Лейбница, изложенная главнымъ образомъ въ его „*Théodicée*“, не получила бы большого значенія въ исторіи религіозной мысли, если бы она была предоставлена только себѣ самой, потому что она предназначалась для тѣснаго круга богослововъ, философовъ и ученыхъ. Именно Вольфъ, съ необыкновеннымъ усердіемъ и тщательностью изучившій сочиненія Лейбница и сдѣлавшій изъ нихъ краткое и существенное извлеченіе, сообщилъ ученію Лейбница популярную форму.

Идеи лейбнице-вольфіанской философіи о Божественномъ

¹⁾ Hurst. History of Rationalism. London. 1867 pag. 107. Собравъ около себя такихъ людей, какъ Вольтеръ, Ла-Метри, Мопертюи, Фридрихъ вообразилъ себя такимъ же королемъ въ вопросахъ вѣры, какъ и политики.

Откровеніи оказали громадное вліяніе на развитіе раціоналистическихъ теорій о Библии и ея вдохновеніи. Самыя лучшія намѣренія руководили Вольфомъ, когда онъ пытался найти для религиозныхъ истинъ такія несомнѣнныя доказательства, которыя дѣлали бы бесполезными всякіе богословскіе споры. Онъ видѣлъ, что доказательства математики абсолютно достовѣрны, такъ что ни одинъ изъ ея выводовъ не можетъ быть поколебленъ. А математика начинается именно съ такихъ положеній, истинность которыхъ не можетъ быть отрицаема. На этихъ то истинахъ, какъ бы на твердыхъ скалахъ, возвышающихся надъ окружающимъ ихъ моремъ сомнѣній и вѣчныхъ перемѣнъ, математика построаетъ одну истину за другою, покуда прекрасное званіе науки не воздвигнется во всей его красотѣ и великолѣпіи, такъ что смѣло можно бросить вызовъ всевозможнымъ возраженіямъ.

Вольфъ вообразилъ, что подобный математическій методъ должно примѣнить къ богословской наукѣ и къ изученію Библии. Какое же положеніе взять за исходное? Слѣдуя Декарту и Лейбницу, Вольфъ объявилъ таковымъ самый фактъ сознанія человѣкомъ своего собственнаго бытія. Для своего объясненія онъ требуетъ признанія высшей Первопричины. Эта Первопричина въ своемъ бытіи не должна зависѣть отъ какого-либо другого существа. Итакъ, самое сознаніе нами своего бытія необходимо предполагаетъ бытіе вѣчнаго и всемогущаго Бога. Реальность и свойства Божества могутъ быть, слѣдовательно, доказаны, независимо отъ Библии ¹⁾. Такой методъ пытался примѣнить Вольфъ и къ ученію о Божественномъ Откровеніи.

Вольфъ допускаетъ возможность Божественнаго Откровенія, изложеннаго какъ устно, такъ и письменно. Онъ доказываетъ ее тѣмъ, что Богъ имѣетъ силу произвести все, что восхощетъ. Хотя непосредственное откровеніе не можетъ быть

¹⁾ Философія и религиозныя мнѣнія Вольфа преимущественно изложены въ слѣдующихъ сочиненіяхъ: *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata*, Leipzig. 1736. 2 тома; *Philosophia moralis, math. scient. pertractata*. Halle. 1750—53; *Vernunftige Gedanken von Gott der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Frankfurt. 1719.

дано безъ чуда, но необходимо, чтобы Богъ непосредственно производилъ въ мысли и душѣ человѣка идеи о томъ, что Онъ открываетъ. Когда же идеи возникаютъ въ душѣ естественнымъ способомъ, тогда въ непосредственномъ откровеніи нѣтъ нужды, потому что естественный человѣческій разумъ способенъ къ познанію истины. Божественное Откровеніе, выраженное въ словахъ или какихъ-либо другихъ внѣшнихъ знакахъ, должно однако въ себѣ самомъ носить признаки, по которымъ можно отличить его.

1. Божественное Откровеніе должно содержать въ себѣ то, что необходимо знать человѣку, но что онъ не можетъ узнать какимъ-либо другимъ путемъ.

2. Богооткровенныя истины не могутъ противорѣчить ни божественнымъ совершенствамъ, ни самимъ себѣ.

3. Божественное Откровеніе не можетъ содержать въ себѣ ни того, что противорѣчитъ разуму и опыту, ни того, что можно узнать изъ нихъ, потому что Богъ знаетъ общее такъ же хорошо, какъ и частное, и не можетъ погрѣшать. Необходимыми можно назвать такія истины, которымъ противорѣчіе невозможно вообще; случайными же тѣ, противорѣчіе которымъ не возможно только при извѣстныхъ условіяхъ. Божественное Откровеніе не можетъ противорѣчить истинамъ необходимымъ, а только истинамъ случайнымъ. Такъ какъ геометрическія истины суть истины необходимыя, то Божественное Откровеніе имъ противорѣчить не можетъ. Когда же извѣстныя истины касаются случайныхъ перемѣнъ естественнаго свойства, тогда Божественное Откровеніе можетъ казаться противорѣчащимъ имъ, хотя, при болѣе тщательномъ изслѣдованіи, мнимое противорѣчіе исчезаетъ.

4. Откровеніе не можетъ находиться въ противорѣчій съ законами бытія и природы мысли. То, что противорѣчитъ законамъ природы, противорѣчитъ и законамъ разума.

5. Если мы можемъ доказать, что тотъ, кто присвоиваетъ себѣ полученіе Божественнаго Откровенія, на самомъ дѣлѣ пріобрѣлъ свои познанія чрезъ естественное употребленіе умственныхъ способностей, то въ увѣреніи такого человѣка нѣтъ истины.

6. Наконецъ, въ Откровеніи все должно быть выражено въ такихъ словахъ или такихъ внѣшнихъ знакахъ; чтобы тотъ, кто служить его объектомъ, ясно сознавалъ въ себѣ Божественное дѣйствіе: Богъ знаетъ всѣ возможные символическія средства познанія и не дѣлаетъ ничего безъ цѣли.

Вышеизложенная теорія Божественнаго Откровенія Вольфа оказала громадное *вліяніе* на образованіе и распространеніе раціоналистическихъ понятій о происхожденіи и вдохновеніи Библии. Вольфъ началъ тѣмъ, что призывалъ разумъ быть союзникомъ Откровенія и Библии, а кончилъ тѣмъ, что сдѣлалъ его судьей ихъ. Но, дѣйствительно ли разумъ можетъ судить о томъ, почему, когда и какъ Богъ благоизволилъ содѣлать Свою волю извѣстною людямъ? Ужели ограниченный человѣческій умъ можетъ знать то же, что и безконечный Божественный Разумъ? Есть ли нужда въ самомъ Откровеніи, когда ограниченный разумъ знаетъ столь многое? Теорія Вольфа скрываетъ въ себѣ неразрѣшимыя самопротиворѣчія. Разумъ, въ самомъ дѣлѣ, оказался плохую замѣною св. Писанія: научное безплодіе и неразумный педантизмъ были послѣдствіями этого. Молодое поколѣніе, воспитанное на философіи Вольфа, вмѣсто довѣрія къ Библии, какъ боговдохновенному слову Божію, увлекалось сухими математическими выраженіями, опредѣленіями, доказательствами, развитыми по точнымъ правиламъ логики. Съ другой стороны, господство вольфіанской философіи привело къ совершенному упадку піетизма. Подъ ея ударами піетизмъ скоро былъ погребенъ среди развалинъ и обломковъ старой ортодоксальной вѣры.

Взгляды Вольфа, которые онъ проводилъ на лекціяхъ, съ университетской каѳедры въ Галле, быстро распространились по всей Германіи чрезъ книги и изданія, подъ всевозможными заглавіями. Онъ приобрѣлъ множество послѣдователей не только среди вліятельныхъ лицъ общества, молодыхъ богослововъ, но и среди необразованныхъ массъ простого народа. Даже римско-католики пользовались вольфіанскими формулами: съ чувствомъ удовлетворенія Вольфъ могъ говорить, что его руководства употребляются въ Ингольштадтѣ, Вѣнѣ и Римѣ. Воспитанное на идеяхъ философіи Вольфа, германское обще-

ство болѣе, чѣмъ столѣтіе не могло избавиться отъ ея ошибокъ. Только философія Канта могла вытѣснить ее изъ ученыхъ круговъ. Но Кантъ не имѣлъ такого популярнаго истолкователя, какимъ былъ Вольфъ для Лейбница. Вольфъ не былъ рационалистомъ въ общепринятомъ употребленіи этого термина, но его ученіе несомнѣнно принадлежитъ къ произведеніямъ неологической мысли: онъ первый примѣнилъ свои принципы къ Божественному Откровенію и Библии.

Благодаря своему обширному распространенію, философія Вольфа составила эпоху въ развитіи богословской мысли вообще и ученій о Библии въ частности. Ея методъ производилъ обаяніе, благодаря своему соотвѣтствію энциклопедическому духу времени, науки и тону вѣка. Въ дѣйствительности противоположная, какъ картезіанство во Франціи, схоластика, которая господствовала до сихъ поръ, ея догматическая форма однако имѣла столь большое внѣшнее сходство съ нею, что согласовалась съ старыми научными вкусами. Вредное вліяніе философіи Вольфа сказалось только впоследствии въ томъ, что она, подобно философіи Джона Локка, превратила ученіе о Божественномъ Откровеніи и Библии въ своего рода интеллектуальную спекуляцію, такъ какъ пыталась вывести аргіогі необходимый характеръ религіозныхъ истинъ¹⁾.

V.

Теоріи богослововъ вольфіанской школы.

Послѣ того, какъ философія Вольфа приобрѣла господствующее вліяніе на богословскую мысль въ западной Европѣ, поле было расчищено. Открылась полная возможность для развитія отрицательныхъ ученій о происхожденіи и вдохновеніи библейскихъ книгъ. Прежде изложенія самой исторіи этихъ ученій, необходимо однако предупредить отъ одной ошибки, которую легко допустить, при поверхностномъ сужденіи о такомъ въ высшей степени сложномъ явленіи, какъ *раціонализмъ въ его сущности и происхожденіи*. Рационализмъ нельзя

¹⁾ Ср. Farrar. A. 5. A. Critical History of Free Thought in Reference to the Christian Religion. London. 1863. pp. 215, 216

безусловно отождествлять съ невѣріемъ. Конечно, раціонализмъ приводитъ къ деизму, натурализму, даже атеизму, но по началу своему онъ отличается отъ нихъ. Деисты, натуралисты и атеисты были открытыми врагами христіанства и св. Писанія, раціоналисты же воображали себя друзьями ихъ; тѣ—стремились разрушать, эти—спасти. Въ этомъ отношеніи имѣютъ значеніе сужденія раціоналиста Рёра: „Раціоналистъ утверждалъ идею сверхъестественнаго Откровенія и только присвоивалъ разуму первенство надъ его изреченіями (windicirt nur der Vernunft den Primat über ihre Aussprüche). Натуралистъ, напротивъ, отбрасывалъ идею Откровенія, какъ мечту и призракъ“¹⁾. Но по своимъ послѣдствіямъ деизмъ, натурализмъ и раціонализмъ были очень сходны: способъ, какъ раціоналисты думали спасти боговдохновенный авторитетъ Библіи, былъ смертоносной ошибкой. „Конечно, въ дѣйствительности“, говоритъ Кёллингъ, „не было какого-либо глубокаго различія между натурализмомъ и раціонализмомъ... Въ дѣйствительности то же самое, отниму ли я всякій фундаментъ у строенія „in thesi“ или же настолько подкопаюсь подъ него въ прахѣ, чтобы потомъ разрушить: первымъ путемъ шель натурализмъ, вторымъ—раціонализмъ. Въ обоихъ случаяхъ зданіе должно было разрушиться и, дѣйствительно, разрушилось. Это была, слѣдовательно, иллюзія раціонализма—думать, будто есть существенное различіе между нимъ и натурализмомъ, но такую иллюзію имѣлъ раціонализмъ“²⁾.

Раціоналисты вообразили, что обыкновенные защитники боговдохновенности Библіи находятся въ глубокомъ заблужденіи. Они истощаютъ свои силы въ защитѣ негодной позиціи и всегда подвергаются опасности поражений, вслѣдствіе своего упрямаго отказа признать неоспоримые выводы науки. Съ своей стороны раціоналисты предлагали другой выходъ. Когда наука смѣло стала поднимать свою голову, они тотчасъ же сдались ей, заявивъ, что Библія учитъ только вѣрѣ, а не знанію. Но тѣмъ самымъ они подготовили для себя и для дру-

¹⁾ Röhr. Briefe über den Rationalismus. Aachen. 1813. Seit 13.

²⁾ D. Wilgelm Koelling. Die Lehre von der Theopneustie. Breslau. 1891. Seit. 338.

гихъ паденіе цѣлой лавины противорѣчій и ошибокъ. Такъ, когда геологія открыто объявила свое противорѣчіе съ разсказомъ книги Бытія, раціоналисты поспѣшили отвергнуть достовѣрность библейской исторіи міротворенія и потопа. Это были, по ихъ словамъ, скорѣе просто поэтическія картины, цѣль которыхъ состояла болѣе въ томъ, чтобы произвести благочестивое впечатлѣніе на толпы евреевъ—рабовъ, только что избавившихся отъ египетскаго ига, чѣмъ сообщить дѣйствительное знаніе. И даже Церковь христіанская находилась въ заблужденіи въ своемъ отношеніи къ этимъ разсказамъ, какъ сообщеніямъ о дѣйствительныхъ событіяхъ. При этомъ раціоналисты какъ будто забывали, что самъ Господь (напр. Матѳ. XXIV, 37—38), св. апостоль Петръ (напр. 2 Петр. II, 7 и III, 6) и другіе апостолы относились къ библейскимъ разсказамъ о твореніи и потопѣ какъ дѣйствительно историческимъ. Съ другой стороны, и сама наука, въ лицѣ весьма многихъ замѣчательныхъ своихъ представителей, признала полную достовѣрность боговдохновенныхъ разсказовъ Моисея.

Къ своимъ отрицательнымъ взглядамъ на происхожденіе Библии раціоналисты пришли не сразу, а *последовательно и постепенно*. Сначала они пытались спасти Библію чрезъ различеніе между откровеніемъ и вдохновеніемъ, между сверхъестественными сообщеніями и записями этихъ сообщеній, между словомъ Божиимъ и книгою, содержащею въ себѣ слово Божіе. Потомъ они объявили достаточнымъ, если въ Библии останется неприкосновеннымъ то, что касается вѣры и нравственности; исторія же и другія части могутъ быть отвергнуты. Наконецъ, раціоналисты пришли къ печальнымъ выводамъ, что въ Библии ничего уже спасти нельзя, что боговдохновенность есть мифъ или, по крайней мѣрѣ, нѣчто такое, о чемъ нельзя составить какого-либо опредѣленнаго понятія, что св. книги—это только памятники еврейской литературы, которые во многихъ частяхъ даже не особенно высокаго качества и притомъ заключаютъ въ себѣ множество благочестивыхъ подлоговъ, издательскихъ вставокъ и исправленій.

Легко видѣть, что даже открытое невѣріе не могло бы произвести большаго опустошенія въ отношеніи къ Слову Божію,

чѣмъ самозванные защитники его сдѣлали своими собственными руками. Раціоналисты увѣряли, будто они цѣнятъ Библію, но только хотятъ спасти ее отъ тѣхъ, которые неумѣло и слишкомъ любятъ ее. Наука гремѣла у воротъ: ея опредѣленія и рѣшенія должны быть приняты, Библія же, вдохновенная Духомъ Святымъ и данная Богомъ людямъ, какъ источникъ священнаго упованія и утѣшенія, должна быть оставлена! Послѣ этого нужно удивляться, почему раціоналисты не только продолжали оставаться внутри христіанской церкви, но даже присвоивали себѣ право быть здѣсь! Вѣдь они были мятежниками, которые клялись защищать вѣру христіанскую и Библію, но измѣнили своему первоначальному обѣщанію, а теперь даже были готовы сдать крѣпость ея врагамъ!

Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній о раціонализмѣ, перейдемъ къ отдѣльнымъ представителямъ его.

Однимъ изъ первыхъ представителей вольфіанской школы былъ *Карповій*, профессоръ въ Веймарѣ, примѣнившій принципы Вольфа къ различнымъ областямъ богословія. Божественное происхожденіе Библии, по ученію Карповія, доказывается тѣмъ, что она вполне достойна Божественнаго авторства и совершенно согласна съ свойствами Бога: премудростью, благостью и всемогуществомъ ¹⁾. При всемъ томъ въ такихъ разсказахъ св. Писанія, которые касаются вопросовъ научнаго знанія, нельзя найти точныхъ истинъ. *Цѣлю Св. Духа было сообщить людямъ то, что необходимо для спасенія, а вовсе не то, чтобы учить астрономіи или физикѣ*. Впрочемъ, Карповій готовъ признать, что во многихъ точкахъ между библейскими разсказами и научными фактами есть полное совпаденіе и согласіе ²⁾.

Иоаннъ Францъ Буддей (1667—1729) занимаетъ довольно видное мѣсто въ исторіи лютеранства. Но роль его была довольно неопредѣленная, даже двойственная. Самъ по себѣ Буддей былъ склоненъ къ старо-протестанской ортодоксіи, но, видя, какъ распространяется бурное теченіе раціоналисти-

¹⁾ Carпов. Theolog. praelim. cap. I; § 37—38.

²⁾ Dogmat. p. 166—168. См. также сочиненіе Карповія Theologia revelata methodo Scientifica Leipz. 1737.

ческаго духа времени, онъ почиталъ невозможнымъ препятствовать тому, чтобы пѣнистыя волны этого теченія вливались въ его богословскую систему. Это внутреннее раздвоеніе, эта половинчатость отразились на ученіи Буддея о Божественномъ Откровеніи и вдохновеніи. Буддей колеблется между разумомъ (*ratio*) и Откровеніемъ (*revelatio*) и принимаетъ двоякаго рода догматы вѣры: одни онъ выводитъ изъ естественныхъ источниковъ разума и совѣсти (*duce ratione et dictamine conscientiae*), другіе—исключительно изъ Божественнаго Откровенія (*ex sola revelatione=ratio plane ignorat*¹). Основныя понятія естественной религіи Буддей почиталъ основаніями всѣхъ религій вообще²), Божественное же Откровеніе ставилъ для нихъ судьей³), Признаками Божественнаго Откровенія служатъ: во-первыхъ, то, что оно не противорѣчитъ естественной религіи; во-вторыхъ, что оно восполняетъ ея недостатки⁴). Хронологически Буддей различаетъ три ступени Откровенія: 1) первобытное Откровеніе въ патриархахъ (*primordia in patriarchis*); 2) откровеніе, возстановленное и распространенное (*restituta simulque amplificata religio*) чрезъ Моисея; 3) но самый большой свѣтъ богооткровенная религія получила чрезъ самого Спасителя міра (*maximam denique lucem revelata divinitus religio accepit per ipsum mundi Servatorem*)⁵). Всѣ эти опредѣленія Буддея были собственно только сосудами, въ которые вливалъ свое содержаніе рационализмъ.

Двойственное отношеніе Буддея къ Божественному Откровенію оказало непосредственное вліяніе и на ученіе его о вдохновеніи. Сама по себѣ теорія Буддея о вдохновеніи Св. Писанія довольно ортодоксальная. Можно подумать, что предъ

1) См. Ioh. Fr. Buddei. *Institutiones theologiae dogmaticae*. Francof. 1741. Lib. I. § XVIII и XVIII. p. 14. 15.

2) Cap. I, § XIX: *Theoreticae notiones naturalis religionis sunt bases et fundamenta omnis religionis*.

3) Cap. I, § XX.

4) Cap. I, § XXI. 1) *Necesse est, nihil continent, quod evidentissimis religionis naturalis notionibus repugnet*; 2) *sed plene etiam et accurate suppleat, quae in ea desunt*.

5) Buddeus. Cap. I, § XXIII, p. 19; § XXV, p. 24; § XXVII, p. 31.

нами—защитникъ вербальнаго вдохновенія. Предметомъ вдохновенія Буддей почиталъ какъ мысли, такъ и слова, какъ содержаніе, такъ и форму (*sive res ipsas, sive verba*). Онъ учитъ, что Духъ Святой говоритъ чрезъ св. Писаніе (*Spiritus Sanctus est, qui per Scripturam Sacram loquitur*) ¹⁾, но въ то же время весьма сильно отѣняетъ то существенное участіе, которое принимали при вдохновеніи божественные пророки (*divini vates*) ²⁾, поскольку имъ присуще было сознаніе (*sibi consci*). Поэтому безошибочность св. Писанія, по мнѣнію Буддея, болѣе доказывается изъ свойствъ боговдохновенныхъ органовъ, чѣмъ вдохновляющаго Духа. Буддей придаетъ также большое значеніе библейской критикѣ, которая должна доказать, что извѣстная книга написана именно тѣмъ авторомъ, которому она присвоивается (*librum ab eo auctore scriptum esse, a quo scriptus esse dicitur*) ³⁾. Весьма важное значеніе имѣетъ также то, чтобы въ самыхъ отдѣльныхъ выраженіяхъ и словахъ не было никакой порчи или поддѣлки (*verbo nec corrupta nec interpolata esse*) ⁴⁾. При истолкованіи св. книгъ, нужно принимать во вниманіе какъ внутреннія, такъ и внѣшнія условія, при которыхъ жилъ и трудился тотъ или другой св. писатель (*conditio, status, indoles et affectus loquentis vel scribentis*) ⁵⁾. Итакъ, свое довольно ортодоксальное понятіе о вдохновеніи Св. Писанія Буддей пытается примирить съ раціоналистическими требованіями духа времени, но при этомъ онъ испыталъ трагическую участь человѣка, который, вмѣсто защиты древней ортодоксіи, способствовалъ ея паденію.

Между тѣмъ какъ Буддей пытался соединить старо-протестанскую ортодоксію съ раціонализмомъ, *Сигизмундъ Иаковъ Баумартенъ* (1706—1757) тщетно воздвигалъ мостъ между раціонализмомъ и піэгизмомъ. Воспитанникъ университета въ Галле, потомъ помощникъ Франке по богословскому факультету

¹⁾ Buddeus. *Institutiones theologiae dogmaticae*. Francof. 1741. Lib. I, Cap. II, § XXXII; pag. 152.

²⁾ Buddeus. Cap. II, § V. p. 82.

³⁾ Buddeus. Cap. II, § XXVI, pag. 122.

⁴⁾ Buddeus. Cap. II, § XXVII, pag. 122.

⁵⁾ Buddeus. Cap. II, § XXVIII, pag. 128.

тету, Баумгартенъ думалъ объединить свое искреннее, неподдѣльное благочестіе съ современною наукою, при помощи своихъ разностороннихъ, обширныхъ познаній въ области философіи и богословія, священной критики и толкованія, исторіи церкви и литературы. Въ то же время Баумгартенъ стремится примирить главныя начала философіи Лейбница и Вольфа и образовать изъ нихъ одно цѣлое. Изъ сліянія такихъ разнородныхъ элементовъ образовалась однако такая богословская система, которая имѣетъ несомнѣнно раціоналистическій отпечатокъ. Главная причина этого заключается въ томъ, что пѣтизмъ, при своемъ равнодушіи къ догмѣ и при своемъ относителномъ научномъ безсиліи, представлялъ для раціоналистовъ болѣе уязвимыя мѣста, чѣмъ старая протестанская ортодоксія ¹⁾.

Землеръ въ своемъ предисловіи къ изданію сочиненій Баумгартена говоритъ слѣдующее: „Я нисколько не сомнѣваюсь выразить мое мнѣніе, что чрезъ преувеличеніе значенія вдохновенія столько же, сколько вообще Божественнаго Промышленія надъ Св. Писаніемъ, дѣйствительно, усилена большая часть противорѣчій“ ²⁾. Наоборотъ, Баумгартена нужно упрекать не за преувеличеніе вдохновенія, но скорѣе за раціоналистическое ослабленіе понятія о немъ. Опъ опредѣляетъ боговдохновенность такъ: „Люди Божіи чувствовали, воспринимали и сознавали нѣкоторое происходящее въ нихъ отъ Бога *developmente* (Auswicklung) своихъ мыслей. Это метанонимически называется Св. Духомъ“ ³⁾.

Слѣдовательно, то, что предлагали боговдохновенные писатели, по ученію Баумгартена, не были мысли Божіи, а ихъ собственныя личныя мнѣнія. Если даже развитію и образова-

¹⁾ Герцогъ приписываетъ Баумгартену, кажется, слишкомъ много чести, когда утверждаетъ, будто онъ нигдѣ не отказывается отъ признанія положительнаго достоинства христіанской вѣры. Если бы это было такъ, то Землеръ не былъ бы столь легкомысленъ, чтобы къ подлинному тексту сочиненій Баумгартена приложить свои примѣчанія совершенно раціоналистическаго характера. (См. Herzog. Realencyklop. II, pag. Artikel Baumgarten).

²⁾ „Wirklich ein sehr grosser Theil von sehr scheinbaren Widersprüchen sind, recht gestärkt werden“. Semler. Vorrede zu Baumgarten, pag. 6.

³⁾ Das wird metonymice der heilige Geist genannt. См. Baumgarten. Band III, pag 9.

нію этихъ мнѣній содѣйствовали впечатлѣнія св. писателей, то самыя эти впечатлѣнія не были произведены Св. Духомъ. Это были только внутреннія чувствованія св. писателей, на которыя оказывалъ нѣкоторое вліяніе Богъ, но какое именно и въ чемъ оно состояло—Баумгартенъ не опредѣляетъ. Это неопредѣленное вліяніе Баумгартенъ и называетъ Св. Духомъ, но не буквально, а какъ метонимію. Что въ этомъ опредѣленіи понятія о боговдохновенности мало родства съ ученіемъ о вдохновеніи старой протестанской ортодоксіи и, напротивъ, весьма большая близость къ рационализму, въ этомъ, кажется, не можетъ быть сомнѣнія. Если Баумгартенъ и признавалъ нѣкоторое присутствіе Св. Духа въ св. писателяхъ, то самое вдохновеніе не отличалъ отъ обыкновеннаго вліянія, которое производитъ Богъ на естественныя способности человѣческаго духа. Св. Духъ, по взгляду Баумгартена, допускалъ каждому писателю сочинять, согласно особеннымъ свойствамъ его ума и располагать факты, согласно собственному представленію о нихъ ¹⁾.

Баумгартенъ утверждалъ, что только необходимость и привычка почитать Бога дѣйствующимъ Принципомъ всѣхъ особо выдающихся явленій жизни народовъ, преимущественно религіозныхъ, легли въ основу библейскаго ученія объ Откровеніи ²⁾. Самое библейское выраженіе: человѣкъ „боговдохновенный“ (θεόπνευστος) будто бы не заключаетъ въ себѣ больше, чѣмъ слово „священный“ (ἱερός), въ каковомъ смыслѣ оно употреблялось въ классическомъ древнемъ мірѣ ³⁾. Баумгартенъ предполагалъ даже, что понятіе о боговдохновенности св. писателей у александрійцевъ произошло изъ платоновой философіи ⁴⁾. Первохристіанство, напротивъ, присоединилось къ рѣчамъ пророковъ, описывавшихъ всеобщее сообщеніе Св. Духа во времена месіаскія. Понятіе Ветхаго Завѣта объ Откровеніи лежитъ въ основаніи и Новаго Завѣта, но только здѣсь оно болѣе возвышенно и одухотворено, такъ что допускаетъ моральное пони-

¹⁾ Baumgarten. Dogmat. Vol. III, p. 35—37.

²⁾ Baumgarten. Bibl. Theol. § 32.

³⁾ Ibidem. Seit. 233, 234.

⁴⁾ Baumgarten. Bibl. Theol. Seit 236.

маніе предмета. Дарованіе Св. Духа бѣдто бы признается въ Новомъ Завѣтѣ явленіемъ безусловно—всеобщимъ, и о какомъ-либо особомъ дарѣ вдохновенія для проповѣдниковъ евангелія не можетъ быть рѣчи. Всѣ, относящіеся сюда, выраженія говорятъ только о томъ, что апостолы и ученики во всякое время и, слѣдовательно, когда писали, чувствовали себя, какъ люди Божіи. Вообще Новый Завѣтъ не благопріятствуетъ вѣрѣ въ букву св. писаній, а проводить только ту мысль, что всѣ трудившіеся для царства Божія словомъ, дѣломъ и писаніемъ, суть люди Божественнаго Духа ¹⁾).

Вопросъ о томъ, простиралось ли вдохновеніе на всѣ отдѣльныя слова и выраженія св. Писанія или нѣтъ, Баумгартенъ почитаетъ маловажнымъ ²⁾). Онъ утверждаетъ, что для достоинства св. Писанія не будетъ уцербъ, если допустить возможность ошибокъ „въ хронологическихъ, географическихъ и историческихъ мелочахъ“ ³⁾), такъ какъ вдохновеніе не есть внушеніе отдѣльныхъ словъ и выраженій ⁴⁾). Вообще никакого подсказыванія совнѣ (*kein Worsagen von Aussen*), въ смыслѣ вербальнаго вдохновенія, въ смыслѣ диктовки словъ подъ перо св. писателей, не было ⁵⁾). Особенно строгое различіе дѣлаетъ Баумгартенъ между Божественнымъ Откровеніемъ и вдохновеніемъ ⁶⁾). Онъ опредѣляетъ вдохновеніе; какъ „*medium, quo revelatio immediata mediata facta inque litteras relata est*“, а Откровеніе такъ: „*revelatio est manifestatio rerum ignotarum*“ ⁷⁾).

1) Grundriss der evang. Dogm. p. 16.

2) Baumgarten. In polem. Vol. 3 p. 133. 154.

3) „Fehler in chronologischen, geographischen und historischen Kleinigkeiten“. См. Baumgarten Glaubenslehre III, 148, Dogmat. Vol. III, pag. 23, 63, 64.

4) Dogmat. Vol. III, pag. 63, 64.

5) „Kein Vorsagen von Aussen, dass ihnen durch eine göttliche Erscheinung dictiret und in die Feder gesagt worden“. Baumgarten. Band. III, pag. 35.

6) De discrimine Revelationis et Inspirationis Hal. 1745. Сравни. Dogmat. Vol. 3. art. 10; § 4; thes. 3. (edition Semler).

7) Loc. cit. § 33 p. 16. Въ своемъ „Glaubenslehre“ III. 35 Баумгартенъ придаетъ большое значеніе человѣческому фактору въ составленіи св. книгъ. Самое слово „θεόπνευστος“ онъ понимаетъ въ смыслѣ активности: θεόπνευστος = spirans Deum, plenus Deo. „Die active giebt noch den angemessenen Zusammenhang: was den göttlichen Geist in sich hat, würrt auch durch diesen auf das Leben ein“. См. Grundzüge der biblisch. Theol. 235. Напротивъ, по Винеру, слово „θεόπνευστος“, какъ и аналогичное ему „ἐμπνευστος“ предполагаетъ пассивность. Сравни. его „Grammat. Aufl. 6-e. 1855. § 16. Seit 88.

Иоганнъ Готтлибъ Тёлльнеръ (1724—1774), профессоръ теологии во Франкфуртѣ, открылъ для рационализма двери въ догматическую область. Онъ написалъ особое сочиненіе о вдохновеніи Библии подъ заглавіемъ: „Die göttliche Eingebung der heiligen Schrift“. Meitau. 1772. Сочиненіе это не отличается большими достоинствами. Тёлльнеръ, какъ богословъ, не обладаетъ послѣдовательностью сужденій и выводовъ. Рудельбахъ справедливо говорить о его сочиненіи слѣдующее: „Здѣсь много прекрасныхъ апологетическихъ воспоминаній, но, наряду съ этимъ, бесплодныя усилія освободиться до извѣстной степени отъ всякой увѣренности, чтобы потомъ принять въ свои построенія гораздо больше, чѣмъ ему казалось возможнымъ. Какъ вторая Пенелопа, онъ распускалъ въ теченіе ночи дневную ткань¹⁾. Будучи послѣдователемъ Баумгартена, Тёлльнеръ не пытался создать какую-либо новую теорію, а только старался примирить старую богословскую систему съ новою философіею Вольфа. Соглашаясь во многомъ съ Вольфомъ, Тёлльнеръ однако всецѣло отличается отъ него тѣмъ, что не признаетъ возможнымъ примѣненіе математическаго метода къ Библии и богословію, такъ какъ чистота и достоинство ихъ зависятъ отъ историческихъ доказательствъ. Въ одномъ мѣстѣ своего сочиненія Тёлльнеръ говоритъ слѣдующее: „Для людей, которые оспариваютъ не только вдохновеніе, но даже истинность и достовѣрность Св. Писанія, я не пишу“²⁾. Однако принимая понятія Откровенія, вдохновенія и пророчества, Тёлльнеръ, при опредѣленіи ихъ, весьма приближается къ англійскимъ деистамъ. Въ св. Писаніи, по нему, нужно различать два смысла: натуральный и откровенный. Первый долженъ быть предметомъ критики, второй—болѣе возвышенный и не нуждается въ подробномъ научномъ изслѣдованіи. Богъ уже чрезъ Откровеніе въ природѣ ведетъ людей ко спасенію, Библия же, какъ письменное Откровеніе, есть только болѣе совершенное средство. „Откро-

1) См. Rudelbach. „Lehre von Inspiration der heiligen Schrift“. Zeitschrift für gesammte luth. Theologie 1840. Zweites Quartalheft. 61—62.

2) Tollner Die göttliche Eingebung. der heilig. Schrift. Изд. Lind. und Leipzig. 1771. S. 148—149.

веніе въ Писаніи“, говоритъ онъ, „есть болѣе важное и совершенное средство ко спасенію. Но какъ натуральный свѣтъ, такъ и Откровеніе одинаково ведутъ ко спасенію людей, слѣдующихъ имъ. Писаніе—только гораздо скорѣе“¹⁾). Телльнеръ дѣлаетъ даже попытку опредѣлить различныя степени вдохновенія св. писателей, которыхъ онъ насчитываетъ только четыре²⁾, но, конечно, попытка эта не была удачною. Хотя онъ соглашается, что самое рѣшеніе писать, содержаніе и форма св. книгъ могли быть предметами вдохновенія, что не только мысли и слова, но даже порядокъ ихъ могли быть внушаемы Богомъ, однако онъ допускаетъ и то, что нѣкоторыя книги были написаны безъ вдохновенія и только были подтверждены Богомъ. Такъ пророкъ Моисей, по мнѣнію Телльнера, только былъ руководимъ свыше, при выборѣ матеріала для своихъ книгъ, и память его была укрѣпляема, чтобы не сдѣлать ошибокъ, при изложеніи фактовъ. То же было и при составленіи псалмовъ и пророческихъ книгъ. Но касательно историческихъ книгъ Телльнеръ не допускаетъ никакого вдохновенія. Не можетъ онъ опредѣлить и того, какая степень вдохновенія свойственна книгамъ Новаго Завѣта. У автора книги Дѣяній не могло быть другого вдохновенія, кромѣ натурального. Недостатокъ гармоніи между различными частями евангелій Марка и Луки даетъ ему основаніе догадываться, что составители ихъ не были вдохновлены: однако мы не можемъ отказывать этимъ евангеліямъ въ своемъ уваженіи, такъ какъ они были одобрены самими апостолами³⁾). Вообще Телльнеръ склоненъ къ той мысли, что вдохновеніе было только Божественнымъ руководствомъ и предохраненіемъ библейскихъ писателей отъ ошибокъ, при естественномъ происхожденіи ихъ мыслей и словъ. Само собою разумѣется, Телльнеръ допускаетъ въ библейскихъ книгахъ много особенностей, происшедшихъ въ связи съ тѣмъ мѣстомъ и временемъ, гдѣ и когда онѣ были написаны⁴⁾).

1) Ibidem. Срав. другое сочиненіе Телльнера. „Wahren Gründen, warum Gott die Offenbarung nicht mit augenscheinlichen Beweisen versehen hat. 1764.

2) Eingebung der heilig. Schrift Seit, 103. Linden. 1771.

3) Ibidem.

4) Ibidem.

Конечно, такому свободному отношенію Тёлльнера къ Библии, особенно Ветхому Завѣту, противорѣчило извѣстное изреченіе апостола Павла во второмъ посланіи къ Тимооею (3, 16) о ветхозавѣтномъ канонѣ: „Все Писаніе богодухновенно и полезно для наученія“. Въ данномъ случаѣ апостоль говоритъ не о какой-либо отдѣльной книгѣ, не о какой либо определенной части св. книгъ, но о всемъ составѣ ихъ, находившемся въ употребленіи среди іудеевъ. Замѣчательно, что самъ Тёлльнеръ признаетъ, что слова ап. Павла нельзя понимать въ какомъ-либо другомъ смыслѣ, такъ какъ онъ писалъ свое посланіе къ іудею, хорошо знакомому съ ветхозавѣтными книгами ¹⁾).

Христофъ Матеусъ Пфаффъ (1686—1760), профессоръ и канцлеръ университета въ Тюбингенѣ и Гиссенгѣ, различалъ три степени вдохновенія: откровеніе истинъ, ранѣе неизвѣстныхъ св. писателямъ (*revelatio in ignotis*); направленіе и руководство въ изложеніи истинъ извѣстныхъ (*directio et gubernatio in cognitis*) и допущеніе ихъ собственныхъ человѣческихъ представленій (*permissio in suis ipsorum notionibus admiscendis*) ²⁾. Пфаффъ утверждалъ, что св. писателямъ не всегда подавалось непосредственное вдохновеніе, а потому они не были свободны отъ ошибокъ ³⁾).

VI.

Отраженіе французскаго вольнодумства въ Германіи.

Уже ранніе вѣстники раціонализма, вышедшіе изъ школы Лейбница и Вольфа, какъ Буддей, Карповій, Баумгартенъ, Тёлльнеръ, Пфаффъ, пытались провести линію раздѣла между тѣми частями Библии, которыя непосредственно относятся къ вѣрѣ, и тѣми, которыя входятъ въ область знанія. Но какія были послѣдствія этого? Раціоналисты теперь уже не могли говорить: „Библия есть Божественное Откровеніе“, но только: „Божественное Откровеніе содержится въ Библии“. А чрезъ

¹⁾ Die gött. Eingebung. Seit 228.

²⁾ Pfaff. Dissertatio de praejudicatis opinionibus in religione dejudicanda fugiendis. Hagae. Com. 1716. 4.

³⁾ In not. exeg. in evang. Matth. p. 14, 16. Справ. Institut. dogmat. et moral. 1719.

это Библія теряла свое прежнее значеніе высшаго руководства въ жизни для людей. Вѣдь Библія—это стройное гармоническое цѣлое, состоящее изъ различныхъ частей. Исторія священная соединена въ ней съ гражданской, обыкновенныя событія передаются въ связи съ фактами, происшедшими чрезъ сверхъестественныя причины; сцены изъ гражданской жизни изображены въ такихъ же краскахъ, какъ и картины жизни религіозной. Возможно ли для ограниченнаго человѣческаго разума точно разграничить, что именно здѣсь относится къ вѣрѣ и что къ знанію? Сами раціоналисты какъ будто сознавали свою непослѣдовательность: они старались опредѣлить, какія именно библейскія книги содержатъ въ себѣ Божественное Откровеніе и какія не содержатъ? Въ то же время у нихъ возникалъ вопросъ: одинаковъ или нѣтъ писательскій авторитетъ непосредственныхъ учениковъ Христа, находившихся въ самомъ близкомъ взаимоотношеніи съ Нимъ, какъ напр. ап. Іоанна, ап. Петра, и тѣхъ, которые были только апостолами Его, какъ ев. Маркъ, ев. Лука, ап. Павелъ? Очевидно, невозможно было быть послѣдовательнымъ раціоналистомъ, пока еще признавался сверхъестественный элементъ въ св. книгахъ, пока не была отвергнута самая идея божественнаго вдохновенія.

Въ дальнѣйшемъ развитіи раціонализма, дѣйствительно, было совершенно оставлено первоначальное ортодоксальное ученіе о значеніи Библіи. Библія не только перестала быть для раціоналистовъ „словомъ Божиимъ“, но и непогрѣшимымъ кодексомъ вѣры. А такъ какъ для различенія между вдохновенными и невдохновенными частями Библіи, точно такъ же, какъ и для признанія вдохновенія вообще, не было и не могло быть указано одного общаго основанія, то авторитетъ библейскихъ книгъ былъ поставленъ въ совершенную зависимость отъ субъективнаго произвола. Тогда раціоналисты быстро пошли далѣе къ своимъ послѣднимъ выводамъ. Быстрое распространеніе по Германіи идей англійскаго деизма и французскаго скептицизма въ XVIII в. какъ нельзя болѣе способствовало успѣхамъ раціонализма. Но, подъ влияніемъ болѣе серьезнаго и глубоко вдумчиваго характера германскаго народа, борьба противъ положительнаго понятія о боговдохно-

венности приняла здѣсь форму *натурализма*, т. е. такого ученія, которое исключало сверхъестественное откровеніе и не допускало никакихъ другихъ религіозныхъ званій, кромѣ натуральныхъ, образованныхъ собственными усиліями человѣческаго разума. Съ самаго же начала борьба эта приняла два направленія, соотвѣтственно индивидуальнымъ особенностямъ руководителей ихъ. Съ одной стороны, стоятъ *Эдельманнъ*, *Бардтъ* и *Базедовъ*, образъ мыслей которыхъ сходенъ съ легкомысліемъ французскихъ вольнодумцевъ; съ другой стороны,—*Николай*, *Мендельсонъ*, *Реймарусъ*, *Лессингъ*, весьма склонные къ флегматической враждебности противъ христіанства англійскихъ деистовъ.

Эдельманнъ (1698—1767) былъ однимъ изъ рѣшительныхъ, смертельныхъ враговъ христіанской вѣры и положительнаго ученія о происхожденіи св. книгъ. Всякое понятіе о Божественномъ Откровеніи и вдохновеніи онъ почиталъ за суевѣріе. *Эдельманнъ* отвергалъ и сверхъестественный элементъ св. книгъ Новаго Завѣта. Христосъ былъ для него простымъ человѣкомъ, главная заслуга котораго состояла въ борьбѣ прогнвъ суевѣрій. Въ чемъ состояло Его ученіе, опредѣлить, на основаніи книгъ Новаго Завѣта, будто бы не возможно, такъ какъ онѣ частью были составлены, частью ложно истолкованы въ позднѣйшія времена Константина. Все, что учить христіанская Церковь о сверхъестественномъ вліяніи св. Духа, не можетъ быть принято, такъ какъ нѣтъ другого правила вѣры, кромѣ разума. Богъ—это простая реальность всего, что существуетъ. Атеистовъ въ собственномъ смыслѣ нѣтъ, потому что тотъ, кто признаетъ реальность міра, тѣмъ самымъ признаетъ и реальность Божества. Богъ не есть Лицо, а только субстанція міровыхъ явленій. Слѣдовательно, Богъ не можетъ быть мыслимъ внѣ и безъ міра, а міръ—это тѣнь Божества, тѣло Божества.

Можно ли было послѣ такого пантеистическаго бреда говорить еще о боговдохновенности св. писателей? Св. Писаніе для *Эдельмана* не имѣетъ никакого преимущества предъ другими книгами. Каковъ Духъ былъ въ св. писателяхъ, таковъ и въ каждомъ человѣкѣ, такъ какъ всѣ въ Немъ живутъ.

Если Духъ Божій находится во всемъ, что существуетъ, то несправедливо приписывать вдохновеніе только особымъ лицамъ каждый человѣкъ можетъ быть вдохновеннымъ и пророкомъ. Будучи дыханіемъ Бога въ человѣкѣ, этотъ духъ не погибаетъ послѣ смерти человѣка. Онъ только отдѣляется отъ его тѣла для соединенія съ другими тѣлами, въ смыслѣ метемпсихоза. Обожествляя человѣческій разумъ, признавая, что Духъ Святой пребываетъ всюду, гдѣ находится хотя частица разума ¹⁾, Эдельманъ позволяетъ себѣ говорить такія дерзкія сужденія о вдохновеніи св. книгъ: „Пугало, что Библия продиктована св. Духомъ, страшитъ только тѣхъ, которые не знаютъ Бога и Его Духа. А кто знаетъ, насколько это согласно со всѣми почитаемыми за боговдохновенныя писаніями, тотъ не можетъ допустить себѣ обманываться пустыми словами“ ²⁾.

То, чему училъ Эдельманъ, въ сущности было только воспроизведеніемъ поверхностныхъ остротъ французскихъ и англійскихъ вольнодумцевъ. Онъ придалъ имъ только грубую и дерзкую форму богохульствъ, какія еще были неслыханны въ Германіи! ³⁾.

Отъ Эдельмана былъ легкокъ переходъ къ легкомысленному и порочному *Бардту* (1741—1792). Жизнь и дѣятельность этого невѣра—печальная страница въ исторіи протестантизма. Все, до чего ни касался Бардтъ, осквернялось низостью его сердца и сатанинскою дерзостью его ума. Взгляды Бардта—это кристаллизація всѣхъ худшихъ элементовъ французскаго скептицизма. Замѣчательно, что прежде, чѣмъ дойти до своего дерзкаго и безумнаго невѣрія Бардтъ прошелъ длинный рядъ промежуточныхъ ступеней. Въ оставленной имъ автобіографіи рассказывается, что еще до переселенія въ Гессенъ онъ вѣрилъ

¹⁾ Одно изъ сочиненій Эдельмана озаглавивается: „Божественность разума“.

²⁾ „Der Popanz, dass ihre Bibel vom Heiligen Geist dictirt sei, schrecket nur die, so Gott und Geist noch nicht kennen“. См. Abgenothigtes Glaubensbekenntniß. Seit 45. Срава. Sonntag. Doctrina iuspirationis ejusque ratio, historia et usus popul. 1810. 148.

³⁾ Тогдашъ почти за появленіемъ „Das Leben Iesu“ Штраусса, изданы были „Erinnerungen“ Эдельмана, издатель которыхъ пытался провести сравненіе между пантеистическими понятіями Бардта и взглядами Штраусса. Штрауссъ въ своей „Dogmatik“ отвѣчалъ, что онъ, дѣйствительно, былъ очарованъ, когда познакомился съ столь интереснымъ писателемъ!!!

въ божественное происхожденіе Библии. Онъ утверждалъ только, что боговдохновенность не исключаетъ самодѣятельности библейскихъ писателей. Но, со времени вынужденнаго отказа отъ профессорства въ Лейпцигѣ, вѣра его быстро стала разрушаться. Смѣлыя и дерзкія насмѣшки Бардта надъ Божественнымъ Откровеніемъ все болѣе и болѣе умножались, покуда все зданіе прежней ортодоксіи не упало съ грохотомъ, а самъ онъ не превратился въ своего рода германскаго Вольтера.

Почти всю жизнь свою, полную нравственной грязи, Бардтъ не переставалъ громко кричать противъ преимуществъ Божественнаго Откровенія, противъ канона св. книгъ, противъ всякаго ученія, препятствовавшаго распространенію его извращенныхъ мнѣній. Бардтъ трудился на различныхъ поприщахъ, какъ воспитатель, проповѣдникъ, профессоръ и авторъ, а его многочисленныя сочиненія читались одинаково какъ во дворцахъ, такъ и въ хижинахъ ¹⁾. Въ большинствѣ своихъ сочиненій онъ старается привить народнымъ массамъ дерзкое пренебреженіе къ Слову Божію. Бардтъ пользуется Библией, но только для святотатственныхъ цѣлей. Онъ дѣлаетъ ее игрушкою своего испорченнаго сердца. Онъ написалъ пародію на Новый Завѣтъ, наполненную жалкими насмѣшками надъ чудесами и словами Христа ²⁾. Евангеліями онъ пользуется такъ, какъ ему нравится. Многіе діалоги онъ превращаетъ въ притчи. Евангельскіе рассказы употребляетъ для несвященныхъ цѣлей. Такія выраженія, какъ „царство Божіе, освященіе, Спаситель, Искупитель, путь спасенія, Святой Духъ, имя Іисусъ“ и вообще все, касающееся божественнаго вдохновенія и присутствія, онъ совершенно изгоняетъ. Само собою понятно, что такъ могъ поступать только тотъ, для кого въ Библии не было ничего священнаго, а въ жизни ничего святого.

Базедовъ (1723—1770) былъ такой же легкомысленный апологетъ натурализма, какъ и Бардтъ. Уроженецъ Гамбурга, онъ былъ преподавателемъ гимназіи въ Альтонѣ, гдѣ и обна-

¹⁾ Важнѣйшими сочиненіями Бардта были слѣдующія: „Kleine Bibel“. Berlin. Два тома. 1780; System der Moral—Religion: „Brefe über die Bibel im Volkston“; Glaubensbekenntniss“ Halle. 1779.

²⁾ См. „Ausführung des Plans und des Zwecks Iesus Christ's“.

родоваль большую часть своихъ сочиненій ¹⁾. Хотя въ молодыхъ годахъ онъ посвятилъ себя изученію богословія, но собственно извѣстность онъ приобрѣлъ, какъ одинъ изъ первыхъ въ Германіи преобразователей школы, произведшій коренныя перемѣны въ этой области. Къ сожалѣнію, его призывы къ преобразованію педагогій весьма часто сопровождались критическими нападками на св. Писаніе и отрицательными сужденіями о его высшемъ происхожденіи. Подобно другимъ ученымъ, Базедовъ пытался рѣшить вопросъ, всѣ ли книги, главы и выраженія въ св. Писаніи боговдохновенны? Въ отшеніи къ историческимъ частямъ Библіи, особенно же Ветхаго Завѣта онъ давалъ отвѣтъ совершенно отрицательный ²⁾.

Д. С. Леонардовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ См. его Theoret. System der gesund. Vernunft; Altona, 1765. „Methodischer Unterricht der Jugend in der Religion“, а также Dogmatik“.

²⁾ Basedov. Methodischer Unterricht der Jugend in ber Religion. pag. 27—30.

ТЕОРІИ ВДѢХНОВЕНІЯ И ПРОИСХОЖДЕНІЯ СВ. ПИСАНІЯ НА ЗАПАДѢ ВЪ ХVІІІ И ХІХ ВѢКАХЪ (ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

(Продолженіе *).

VII.

Теоріи, сходныя съ ученіемъ деистовъ.

Чѣмъ далѣе шло время, тѣмъ большее распространеніе пріобрѣтали раціоналистическіе взгляды на Библию. Они обладали какъ будто особою притягательною силою очарованія для людей. Много ученыхъ силъ было потрачено на изученіе св. книгъ.

Библия сдѣлалась темою для всякаго человѣка, искавшаго авторства. Богословы, посвятившіе себя піэтизму, теперь стояли на заднемъ планѣ. Съ изумленіемъ наблюдали они за тѣмъ, какъ раціоналисты старались потрясти коренные устои и столбы христіанской вѣры. Одни изъ нихъ потерялись и не знали, что предпринять; другіе обратились къ фанатизму и тѣмъ навлекли ненависть на почтенныя имена Шпевера и Франке. Между тѣмъ раціоналисты всюду искали оружія для борьбы противъ Библии и Божественнаго Откровенія. Они не останавливались даже предъ путешествіями въ чужія страны, чтобы изъ лучшихъ заграничныхъ бібліотекъ заимствовать и принести домой ядовитыя сѣмена отрицанія и невѣрія. Богословскіе факультеты университетовъ сдѣлались школами необузданнаго критицизма. Самая наука, исторія, литература, филологія цѣнились только какъ средства для борьбы противъ ортодоксальнаго ученія о Библии. При этомъ раціоналисты лице-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1903 г. № 5.

мѣрно набрасывали на себя маску мнимо-научнаго безпристрастія. Они старались пріобрѣсти довѣріе общества тщательнымъ изученіемъ библейскихъ странъ, восточныхъ языковъ и всѣхъ новѣйшихъ произведеній библейской литературы.

Настали времена несдерживаемаго духовнаго прогресса. Блага эстетической культуры, открытія въ области міра матеріальнаго, долго сокрытыя тайны филологіи сдѣлались центрами, около которыхъ толпилось множество поклонниковъ и приверженцевъ. Какъ въ четырнадцатое и пятнадцатое столѣтія Европа пробудилась отъ тяжкаго ослѣплѣнія среднихъ вѣковъ, такъ теперь, въ восемнадцатое столѣтіе, она опять возрождалась къ новой жизни изъ мрака протестантизма. При всеобщемъ отверженіи старыхъ методовъ, новая цивилизація сдѣлалась предметомъ изученія цѣлаго класса ученыхъ. Тогда и авторитетъ Библии, какъ книги священной, какъ подлинной лѣтописи Божественнаго Откровенія, не могъ уже служить препятствіемъ для беспощадной критики ея со стороны раціоналистовъ. Искушеніе было слишкомъ велико, всеобщее, чтобы ему противиться. Библия представлялась для невѣрія лакомою добычею, которою можно было удовлетворить потребности похотливаго голода. Общепреданное уваженіе къ Библии представлялось раціоналистамъ библіолатріей, унижающей достоинство человѣческаго разума. Поэтому, раціоналисты и спѣшили найти недостатки въ св. книгахъ съ такимъ прамодушіемъ, какъ будто они имѣли дѣло съ сочиненіями Цицерона или Сенеки, испорченными множествомъ умысленныхъ вставокъ, а не съ боговдохновенными изреченіями Божіихъ людей.

Кажется, ни въ какой другой странѣ богословская наука не поглотила столь много литературныхъ талантовъ и ученыхъ силъ, какъ въ Германіи. Въ Америкѣ, Англии, Франціи, Россіи богословіе отмежевало для себя болѣе или менѣе опредѣленныя области вѣры и знанія. Въ Германіи же въ XVIII в. не только богословы, но и поэты, романисты, филологи, ученые потратили много труда и силъ на разработку религіозныхъ вопросовъ, какъ будто въ этомъ именно и заключалось ихъ непосредственное призваніе. Всѣ классы мыслителей принялись разсуждать о достоинствѣ св. Писанія съ такою само-

увѣренностію, точно само Провидѣніе предназначало ихъ къ этому. Послѣдствія были очень печальны. Извѣстно, что не можетъ быть даже двухъ ученыхъ съ одинаковымъ интеллектомъ. А такъ какъ о Библии писали не два, а множество ученыхъ, такъ какъ они разсуждали о ней съ различныхъ точекъ зрѣнія, употребляли различный стиль и выражали различныя мысли, то, конечно, и во взглядахъ ихъ не было и не могло быть гармоніи. Въ одномъ только постоянно соглашались они. Библия или не признавалась ими боговдохновенною *въ большей ея части*, или объявлялась обыкновеннымъ, *естественнымъ* произведеніемъ человѣческаго разума и религіознаго сознанія. Но что именно въ Библии подлинно? въ какой мѣрѣ достовѣрно? что входитъ въ область исторіи и что есть только миѳъ? что было поэтическимъ вымысломъ и что дѣйствительнымъ событіемъ? Тысячи подобныхъ вопросовъ раздѣлили рачіоналистовъ на множество классовъ, столь же различныхъ, какъ различны были ихъ индивидуальности.

Какъ мы уже сказали, борьба противъ ортодоксальнаго ученія о происхожденіи Библии еще въ самомъ началѣ получила двойное направленіе. *Одно* во всемъ напоминало легкомысленное вольтерьянство; *другое* походило на англійскій деизмъ. Представитель перваго, Эдельманъ съ жалкою самоувѣренностію, напр., утверждалъ, что Ветхій Заветъ—это сплетеніе легендъ, сочиненныхъ Ездрую, а Новый Заветъ—былъ составленъ и собранъ не ранѣе Константина Великаго. Другой представитель, Бардтъ высказывалъ еще болѣе сумасбродныя взгляды, что Новый Заветъ въ самомъ существѣ своемъ не можетъ быть признанъ достовѣрнымъ, такъ какъ роль Мессіи была навязана Иисусу Христу тайнымъ обществомъ, которое открыло ему доселѣ неизвѣстное средство совершать чудесныя излѣченія человѣческихъ недуговъ. Во главѣ второго направленія стоятъ имена *Николаи, Реймаруса и Лессинга*.

Николай (1733—1811) извѣстенъ, какъ издатель „Всеобщей германской библіотеки“ (Allgemeine deutsche Bibliothek). Съ 1765 до 1792 года Николай издалъ 106 частей своей библіотеки, изъ которыхъ каждая насыщена духомъ грубаго рачіо-

нализма и написана въ холодномъ, язвительномъ тонѣ ¹⁾). Онъ ставилъ цѣлю своего изданія восхвалять до небесъ всякую раціоналистическую книгу, нападающую на Библию и христіанскую вѣру, и порицать всякую апологію ихъ, какъ недостойную вниманія разумно мыслящаго существа. Всѣ важнѣйшія явленія литературы Германіи, Англии, Голландіи, Франціи и Италіи отмѣчались и служили въ „Библіотекѣ“ для подкрѣпленія раціонализма. Незамѣтно вливая въ массу читателей ядъ невѣрія и сомнѣнія, „Библіотека“ Николаи причинила неисчислимый вредъ жизненному ученію о боговдохновенности св. Писанія. Какъ главный органъ раціоналистовъ въ Германіи, „Всеобщая германская библіотека“ заняла предсѣдательское мѣсто въ судѣ надъ высшими истинами Слова Божія. Съ бѣшенствомъ разъяреннаго льва, издатели „Библіотеки“ нападали на всякое научное произведеніе или практическое движеніе, въ которыхъ они подозрѣвали стремленіе возстановить старыя границы между вѣрою и знаніемъ. Распространеніе изданія Николаи было весьма большое. Оно обнимало всю западную Европу. Каждый университетъ и гимназія относились къ „Библіотекѣ“ Николаи, какъ къ оракулу. Вліяніе ея чувствовалось не только въ кабинетахъ учебныхъ, но и въ хижинахъ простолюдиновъ. Даже приходскіе пасторы не осмѣливались обращаться къ Библии и Евангелію. Они ставили для себя идеаломъ сентиментальнаго и раціоналистическаго проповѣдника, въ духѣ Николаи ²⁾). Весь Берлинъ настолько подчинился вліянію „Библіотеки“, что названія „берлинецъ“ и раціоналистъ сдѣлались синонимами. Такъ было въ Берлинѣ, а Берлинъ былъ Германіей!

Въ послѣдней четверти XVIII вѣка уже было много признаковъ, благопріятныхъ для распространенія раціоналистическихъ

¹⁾ Съ 1757 до 1761 года Николаи издалъ 24 тома „Die Bibliothek schöner Briefe“. Отъ 1765 до 1766 публиковалъ „Briefe über die neuere Literatur“. 24 Bände. Затѣмъ отъ 1765—1792 г. издавалась „Allgemeine deutsche Bibliothek“. Послѣдствія показали, какой вредъ причинила „Bibliothek“ христіанской вѣрѣ. О Николаи, какъ литераторѣ, см. Heinrich „Geschichte der deutschen Literatur“ 3 Th. pag. 296.

²⁾ См. типъ подобнаго проповѣдника въ „Leben und Meinungen des Herrn Magisters Gebaldus Nothanker“. Berlin 1773. 3 Bde.

ученій о Библии. Тамъ и сямъ въ Германіи появлялись на горизонтѣ восходящія свѣтила науки. Они въ своихъ трудахъ нападали на содержаніе библейскихъ книгъ и даже на нравственную чистоту самихъ св. писателей. Многіе изъ кандидатовъ на славу богослововъ открыто порицали стиль св. писаній. Иные, хвалясь необыкновенными географическими открытіями, научными выводами, сочиняли такія теоріи аккоммодаций, которыя подрывали значеніе Библии. Даже поэтическая Муза вдохновлялась для столь несвященныхъ цѣлей, какъ подрывъ авторитета Слова Божія. Въ самой высшей поэзіи раціонализма не только не было христіанскихъ элементовъ, но, на оборотъ, она была столь же языческая, какъ драмы Эврипида или Плавта.

Непосредственно предъ появленіемъ „вольфенбюттельскихъ фрагментовъ“ въ исторіи раціоналистическихъ ученій о Библии было знаменательное затишье, какъ передъ бурей. Простая передовая статья въ одномъ изъ періодическихъ изданій Германіи оказала рѣшительное вліяніе на дальнѣйшую судьбу раціонализма. Бываютъ такіе моменты въ жизни народовъ, когда одна книга, одно слово бросаетъ неожиданный, но яркій свѣтъ на все положеніе, разгоняющій царившій доселѣ мракъ. „Зло, сокрытое доселѣ“, справедливо замѣчаетъ Вигуру, „теперь явилось предъ глазами всѣхъ, и общественная совѣсть была потрясена до основанія. Потомъ раздался голосъ, одаренный силою: теперь же было только эхо, но такое эхо, которое рѣшительно, окончательно выражало мысль, бывшую до сихъ поръ неясной и неопредѣленной“¹⁾. Изданіемъ „вольфенбюттельскихъ фрагментовъ“ Лессингъ привелъ въ движеніе струны, когорыхъ вибрирующіе аккорды отозвались по всей Германіи. Впечатлѣніе, произведенное опубликованіемъ фрагмента, справедливо сравниваютъ съ неожиданнымъ ударомъ грома, сопровождаемымъ одновременно ослѣпительнымъ блескомъ молніи.

Впервые *вольфенбюттельскіе фрагменты анонимнаго писателя* (= Wolfenbüttelsche Fragmente eines Ungenannten) по-

¹⁾ F. Vigouroux Die Bibel und die neueren Entdeckungen in Palästina, in Agypten und in Assyrien. Band I. Mainz. 1885. 16. Авторизированный переводъ Joh. Ivach, пастора Вильмара.

явились въ 1774 г. въ „документахъ исторіи и литературы“, издаваемыхъ Лессингомъ. Долгое время завѣса тайны скрывала настоящаго автора этихъ фрагментовъ. Общее убѣжденіе приписывало составленіе ихъ самому Лессингу. Только въ 1827 году были представлены неоспоримыя доказательства, что авторъ фрагментовъ былъ Реймарусъ, профессоръ философіи въ Гамбургѣ ¹⁾. Онъ умеръ въ 1765, оставивъ послѣ себя рукопись, подъ заглавіемъ: „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ ²⁾. При жизни Реймарусъ не осмѣливался предложить свое сочиненіе публикѣ, но его вдова переслала оставшіяся послѣ мужа рукописи Лессингу для изданія. Пользуясь правомъ печатать безъ предварительной цензуры, Лессингъ, бывшій въ то время библіотекаремъ при дворѣ герцога брауншвейгскаго въ Вольфенбюттелѣ, издалъ часть рукописи Реймаруса. Такъ какъ въ рукописи было много такихъ идей, которыя казались крайними даже для современнаго раціоналистическаго вѣка, то рукопись печаталась по частямъ, начиная съ менѣе соблазнительныхъ. Между 1774 и 1778 годами Лессингъ издалъ семь отрывковъ, послѣдствіемъ чего было то, что вся Германія была наэлектризована смѣлыми и дерзкими взглядами Реймаруса. Хотя самъ Лессингъ въ примѣчаніяхъ къ фрагментамъ иногда возражаетъ Реймарусу, но уже въ то время никто не сомнѣвался, что съ сущностью сочиненія онъ вполне согласенъ. Впрочемъ, цѣлю изданія было, по словамъ Лессинга, не распространять новое богословское ученіе среди народа, а только испытать, пощупать пульсъ общественнаго религіознаго сознанія.

Гавріиль Самуилъ *Реймарусъ* (1894—1765), подобно большинству современныхъ богослововъ, принадлежалъ къ классу

¹⁾ Гамбургскій проф. Gurlitt въ этомъ году доказалъ, что Реймарусъ посылалъ свое сочиненіе Лессингу, а Розенкранцъ позднѣе разсѣялъ всѣ сомнѣнія въ томъ, что оно было составлено именно въ Гамбургѣ (Geschichte der Kant'schen Philosophie. Leipzig. 1840. p. 82).

²⁾ О Реймарусѣ и Лессингѣ см. Schtrauss. Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“. Leipzig. 1862. Въ этомъ сочиненіи изложена жизнь и ученіе гамбургскаго профессора. Срав. Strauss Leben Iesu. Einleitung. Въ своей догматикѣ Штраусъ даетъ о Реймарусѣ такой отзывъ: „Реймарусъ былъ вольфистъ; но онъ былъ болѣе послѣдователенъ и обладалъ большею провицательностію, чѣмъ Карповій и Рейнбеккъ“. См. Christliche Dogmatik. I. 61.

религіозныхъ скептиковъ. Его ффрагменты рисуютъ предъ нами духовныя ффазы въ развитіи его сомнѣній. Въ первыхъ двухъ отрывкахъ, въ духѣ деизма, проповѣдуется простая религіозная терпимость. Но уже въ третьемъ—доказывается, что „Откровеніе, въ которое могли бы вѣровать всѣ люди, не возможно“, а въ пятомъ,—что „книги Ветхаго Завѣта написаны не для того, чтобы открывать религію“. Въ первомъ отрывкѣ дѣлаются умѣренные возраженія противъ Откровенія и воскресенія Иисуса Христа, въ послѣднемъ—объявляется война противъ Ветхаго и Новаго Завѣта вообще. У первыхъ христіанъ, по мнѣнію Реймаруса, вѣра въ боговдохновенность св. Писанія образовалась совершенно естественно: она впитывалась ими вмѣстѣ съ обученіемъ и воспитаніемъ. На самомъ же дѣлѣ, такая вѣра имѣетъ не больше основаній, чѣмъ убѣжденіе магометанина въ божественномъ происхожденіи Корана. Разумъ—вотъ единственный судья въ вопросахъ религіи!

Объявивъ ученіе о боговдохновенности св. книгъ простымъ суевѣріемъ, недостойнымъ никакого довѣрія разумнаго чловека, Реймарусъ подрываетъ авторитетъ св. письменности обоихъ завѣтовъ, Ветхій Завѣтъ изображается у него, какъ рядъ легендъ и мифовъ, которые съ негодованіемъ должны отвергнуть позднѣйшіе вѣка. Пророка Моисея онъ называетъ обманщикомъ. Безумный порывъ сомнѣнія и невѣрія увлекъ Реймаруса такъ далеко, что онъ не постыдился обвинить въ томъ же Господа Иисуса Христа. Всю изложенную въ боговдохновенныхъ евангеліяхъ исторію искупленія Ремарусъ извращаетъ по своему вкусу. На мѣсто величественной картины воплощенія вѣчнаго Слова во плоти, нарисованной боговдохновенными евангелистами, онъ ставитъ свою жалкую пародію!! Иисуса Христа онъ относитъ къ разряду обыкновенныхъ патріотовъ, не останавливающихся даже предъ обманомъ для достиженія своихъ цѣлей. Цѣль и планъ Иисуса были благородны и величественны. Онъ мечталъ вдохнуть новую жизнь народу еврейскому. Онъ желалъ возвратить прежній блескъ еврейской теократіи, свергнуть римское иго и объявить Себя царемъ. Всѣ средства казались Ему хорошими для достиженія этого. Онъ уговорился съ Іоанномъ Крестителемъ, который сдѣлался Его помощникомъ. Они согласились поддер-

жизать и хвалить другъ друга, чтобы увеличить свое вліаніе на массы народа. Окончательнымъ моментомъ для исполненія вышеозначеннаго плана былъ избранъ праздникъ Пасхи. Своимъ революціоннымъ (!!)-входомъ въ столицу Іудеи Іисусъ возбудилъ массу противъ первосвященниковъ и властей. Потомъ, съ необыкновенною смѣлостію и неслыханною отвагою, Онъ нарушилъ священное величіе іерусалимскаго храма. Но этого было слишкомъ много для одного раза. Его пламенное рвеніе перешло границы. Онъ былъ схваченъ, осужденъ и казненъ. Всѣ Его великолѣпные планы для соціального обновленія народа еврейскаго разрушились, вслѣдствіе препятствій, которыхъ Онъ не предвидѣлъ. На крестѣ Онъ, вѣроятно, осуждалъ свое предпріятіе и умеръ. Апостолы для избавленія Его послѣдователей изъ критическаго положенія вынуждены были выдумать исторію Его воскресенія и одухотворить ученіе о царствѣ Божіемъ ¹⁾.

Съ точки зрѣнія Реймаруса вся новозавѣтная письменность являлась плодомъ недоразумѣнія и сознательнаго обмана. Но можно ли быть христіаниномъ и не вѣрить слову Божію?! Слѣдующая наивнымъ идеямъ ффрагментиста, можно, пожалуй, дойти до смѣшнаго и вмѣстѣ страннаго заключенія, будто въ теченіе семнадцати вѣковъ христіанства не понимали, и только гамбургскій профессоръ Реймарусъ открылъ всѣмъ глаза! Удивительное самообольщеніе: ужели нужно сдѣлаться рраціоналистомъ, чтобы стать истиннымъ членомъ Церкви, а не наоборотъ: всякій рраціоналистъ долженъ покинуть ограду Церкви?

Возбужденіе, произведенное обнародованіемъ „вольфенбютельскихъ ффрагментовъ“, по его объему и силѣ можно сравнить развѣ съ тѣмъ, что было въ Германіи послѣ появленія сочиненія Штрауса, а во Франціи—Ренава. Германія еще не привыкла слушать и читать подобное богохульство! Всеобщій взрывъ негодованія раздался въ средѣ богослововъ, склонныхъ къ старой ортодоксальной вѣрѣ и къ ученію о вербальномъ

¹⁾ Вполнѣ естественно, что подобное чудовищное силетеніе лжи, самообольщенія и богохульства Реймарусъ могъ уполномочить своихъ наслѣдниковъ опубликовать послѣ своей смерти, подъ условіемъ сокрытія имени автора, что Лессингъ и исполнилъ, по обѣщанію сестрѣ Реймаруса, Элизѣ.

вдохновеніи св. книгъ. Дерзость, съ которою фрагментистъ отрицалъ достовѣрность евангелій, авторитетъ св. книгъ и изложенную въ нихъ вѣру, дѣйствительно, превосходила всякую мѣру. Чѣмъ глубже было до сихъ поръ уваженіе къ слову Божію, тѣмъ сильнѣе былъ соблазнъ, произведенный Реймарусомъ. Даже сами рационалисты чувствовали и сознавали, что неумѣренный, грубый языкъ фрагментиста изобличаетъ его ложь. Самъ Землеръ, современный глава рационализма, заявлялъ, что за обнародованіе фрагментовъ Лессинга слѣдуетъ запретъ въ домъ умалишенныхъ.

Но ни недовольство рационалистовъ, ни негодованіе ортодоксаловъ не могло остановить распространеніе заразы. Землеръ и другіе рационалисты, опровергая фрагменты, лицемѣрно оплакивали разрушительную работу невѣрія. Они забывали, что сами же освободили его изъ заключенія. Теперь они воображали, что чрезъ отводъ теченія въ каналъ можно предотвратить неизбѣжный, роковой напоръ наводненія. Но это были только первыя струи, подготовившія путь для разрушительнаго потопа. Нашлось много легкомысленныхъ людей, особенно среди молодежи, которые охотно стали распространять взгляды Реймаруса на Библию среди простого народа и класса такихъ послѣдователей, о которыхъ, вѣроятно, не мечталъ самъ авторъ фрагментовъ. Тѣ, которые поколебались въ вѣрѣ чрезъ чтеніе деистическихъ книгъ, утверждали, что часть возраженій фрагментиста не можетъ быть опровергнута. Они предлагали спасти Библию и христіанство посредствомъ мировой сдѣлки, посредствомъ отдѣленія всего того, что не должно имѣть мѣсто въ нихъ, по мнѣнію критики. Взамѣнъ незыблемаго авторитета слова Божія и церковнаго догмата, они предлагали неопредѣленное и шаткое религіозное чувство. Религія, говорили они, совершенно отлична отъ богословія. Чтобы быть христіаниномъ, нужно только вѣровать въ то, что вдохновляетъ каждому его сердце. Религія христіанская—все то, что дѣлаетъ насъ лучшими и возвышаетъ наше сердце. Истинный христіанинъ не можетъ исповѣдывать иного ученія, кромѣ того, которое производитъ нравственное улучшеніе. *Боговдохновенно все то, что въ Библии насъ назидаетъ.* Назиданіе и вдохновеніе—

одно и то же: то и другое исходитъ отъ Бога, который дѣла-
етъ насъ добродѣтельными.

Когда разсуждаютъ такимъ образомъ, то не замѣчаютъ, что
причиняютъ смертельную рану Библии, подъ предлогомъ спа-
сенія ея. Уже Штраусъ доказывалъ, какъ непослѣдовательны
подобныя разсужденія современныхъ софистовъ. Почему, въ
самомъ дѣлѣ, необходимо вѣрить въ боговдохновенность Библии,
если она не есть подлинное слово самого Бога? Чрезъ подоб-
ныя уступки рационализму именно и пришли къ мысли, что
Библия—это только человѣческое произведеніе и съ этой точки
зрѣнія должна быть разсматриваема, какъ всякое явленіе ли-
тературы. Затѣмъ, съ отверженіемъ различія между священ-
ными и мірскими книгами, было уничтожено и самое понятіе
о боговдохновенности.

Какъ же самъ Лессингъ относился къ движению, возбужден-
ному опубликованіемъ „вольфенбюттельскихъ ффрагментовъ“?
Каковы были его собственныя представленія о вдохновеніи св.
Писанія? Несомнѣнно, что *Лессингъ* (1729—1781), этотъ ве-
личайшій преобразователь въ области національной нѣмецкой
литературы, остроумнѣйшій критикъ, гениальный прозаикъ, не
могъ не сознавать, что обнародованіе ффрагментовъ есть рѣши-
тельный разрывъ съ Библией. „Лютеръ освободилъ насъ отъ
рабства Преданія“, писалъ Лессингъ противъ пастора Гёце,
„кто же избавитъ насъ отъ невыносимаго ига буквы“¹⁾. Оче-
видно, онъ надѣялся совершить такое освобожденіе, если
издастъ ффрагменты Реймаруса.

Насколько велика слава Лессинга, какъ писателя, насколько
могучъ его литературный талантъ, жизненно его вліяніе на
національную литературу, настолько были недостаточны его
религіозно-философскія идеи. Христіанинъ только по имени,
онъ усвоилъ себѣ большую часть мнѣній Варуха Спинозы, ко-

¹⁾ Fontanés въ „Le Christianisme moderne“ р. 87, по поводу этого писалъ:
„Мы могли бы отвѣтить на этотъ вопросъ! Какъ?.. Это ты, о Лессингъ! Ты, ко-
торого называютъ Лютеромъ XVIII вѣка, и ты заслуживаешь это имя во всей
силѣ... Ты освободилъ насъ отъ рабства буквѣ и привелъ насъ къ сіяющимъ хол-
мамъ свободы!“ Справ. Ch. Dollfuss, Lessing. Deutsche Revue. 1860. Т. IX. р. 12
Victor. Cherbuliez. Un allemand d'autrefois. Etudes de litterature et d'art. р. 89.

того называлъ „своимъ человѣкомъ“ (sein Mann) ¹⁾. Однако и Лессингъ былъ смущенъ впечатлѣніемъ, произведеннымъ фрагментами. Тогда онъ принимаетъ на себя роль защитника Библии и Божественнаго Откровенія. Но эта защита не была ни отрицаніемъ, ни опроверженіемъ фрагментовъ. Лессингъ думалъ, что христіанская вѣра не зависима отъ Библии, такъ что можно отрицать боговдохновенность св. книгъ, безъ ущерба для самой вѣры.

Лессингъ дѣлалъ различіе между субъективною и объективною религіею ²⁾. при чемъ въ такъ называемой объективной религіи главные члены вѣры почти не имѣли мѣста. Христіанство, по ученію Лессинга, основывается не на Библии, а на внутреннемъ опытѣ каждаго человѣка. Слѣдовательно, не св. Писаніе, какъ таковое, а этотъ внутренній опытъ, эта присутствующая христіанству внутренняя сущность (=субстанція) должны бытъ признаны за боговдохновенныя. Поэтому, Лессингъ съ презрѣніемъ относился къ теоріямъ боговдохновенности старыхъ ортодоксаловъ. Въ своемъ „Натанѣ“ онъ открыто выразилъ свое нерасположеніе къ положительной вѣрѣ въ томъ, что представилъ іудейство и исламъ въ идеальныхъ благородныхъ типахъ, а христіанство—въ видѣ бездушныхъ ревнителей буквы. Въ защиту своихъ взглядовъ на Библию и христіанство Лессингъ приводилъ даже цитаты изъ отцовъ Церкви, но онѣ берутся имъ совершенно механически, внѣ связи съ контекстомъ рѣчи и почти всегда получаютъ ложный смыслъ.

Въ самомъ св. Писаніи Лессингъ также различаетъ букву и духъ. Если фрагменты отвергаютъ букву св. книгъ, то самое Божественное Откровеніе будто бы остается неповрежденнымъ. Буква не одно и то же, что духъ. Библия не тождественна съ религіею. Нападенія на букву и Библию могутъ быть безвредны для духа и религіи. Религія — истинна не потому, что ей учили евангелисты и апостолы. Нѣтъ! потому они и учили ей, что она истинна. Внутренняя истинность служитъ ручательствомъ для библейскихъ книгъ, для письменныхъ преданій. Сами по

1) Вліяніе Спинозы на германскій раціонализмъ прекрасно выяснено у Edgar'a Quinet'a. Revue des Revues, de Bruxelles. 1638 p. 468. Oeuvres. 1857. T. III p. 294.

2) Lessing. Nathan. Band V. pag. 285.

себѣ онѣ не могутъ сообщить истины, которую не имѣютъ. Истина, слѣдовательно, зависитъ отъ внутренняго сужденія каждаго человѣка въ отдѣльности и подчинена благоусмотрѣнію и измѣнчивости человѣческаго духа!

Библия содержитъ въ себѣ много такихъ частей, которыя собственно къ религіи не имѣютъ отношенія. Ученіе же богослововъ старой школы, будто и въ этихъ частяхъ библейскія книги не погрѣшима, есть простое предположеніе, ничѣмъ недоказанное. Кромѣ того, нельзя забывать, что религія существовала у людей раньше, чѣмъ появилась Библия. Христіанство уже имѣло много послѣдователей прежде, чѣмъ апостолы начали писать. Даже, если все св. Писаніе, въ цѣломъ объемѣ, боговдохновенно, все—же истина христіанской религіи не заключается въ немъ одномъ. Былъ продолжительный періодъ, въ который не была написана ни одна буква изъ того, что дошло до насъ. Возможно, что могло быть потеряно все, что писали пророки и апостолы, но самая религія не перестала бы существовать. Христіанская религія, по мнѣнію Лессинга, отличается отъ религіи Христа: послѣдняя, будучи жизнью, непосредственно насажденной и содержащейся въ нашихъ сердцахъ, проявляется въ любви, и не можетъ стоять или подать, вмѣстѣ съ евангеліемъ. Истины религіи не имѣютъ существенной связи съ фактами исторіи. На внутренней истинѣ, а вовсе не на вдохновеніи основывается достовѣрность письменныхъ памятниковъ религіи.

Можно представить, какова была защита Лессингомъ авторитета Библии! Онъ жертвовалъ Библіей въ пользу своего собственнаго пониманія христіанской религіи. Но что это было за христіанство безъ св. книгъ, безъ исторіи, безъ фактовъ, безъ ученія и безъ надежды на блага будущей жизни?? Кто можетъ быть увѣреннымъ, что, съ отверженіемъ буквы, сохранится безъ поврежденія внутренній смыслъ, духъ св. Писанія? Вѣдь каждый рационалистъ понималъ ихъ по собственному субъективному расположенію. Неопредѣленность—вотъ основная черта взглядовъ Лессинга на христіанство и Библию. Лессингъ смотрѣлъ на христіанство съ односторонне-эстетической точки зрѣнія, а потому и Библию онъ цѣнилъ постольку, поскольку она способствовала культурному возвышенію народныхъ массъ. Лес-

сингъ не отрицалъ даже достовѣрности библейскихъ и евангельскихъ разсказовъ, на основаніи различія ихъ формы у св. писателей, какъ это дѣлали многіе раціоналисты. Разнообразіе въ свидѣтельствахъ не можетъ служить основаніемъ для возраженій противъ истины ихъ. Нельзя, поэтому, отвергать евангельскіе разказы о воскресеніи Христа, которые передаются въ различныхъ версіяхъ. Кто осмѣлится сдѣлать это даже въ отношеніи къ событіямъ мірской исторіи? Если бы Ливій, Полибій, Діонисій и Тацитъ разсказывали бы намъ объ одномъ и томъ же событіи, то сколько у нихъ было бы разнообразія въ подробностяхъ? Но кто, на основаніи вариантовъ разсказа, сталъ бы отрицать самое событіе, о которомъ единогласно говорятъ нѣсколько писателей?

Для болѣе полнаго опредѣленія тѣхъ условій, которыя привели Лессинга къ раціоналистическому понятію о боговдохновенности св. Писанія, необходимо припомнить, что между нимъ и пасторомъ *Иоанномъ Мельхиоромъ Геце* (1717—1786) была довольно горячая полемика по этому вопросу ¹⁾. Въ основѣ жгучихъ вопросовъ, затронутыхъ въ этомъ спорѣ, лежала въ сущности проблема вдохновенія св. Писанія. Только предшествующее крушеніе крайнихъ вербальныхъ теорій о боговдохновенности привело Лессинга къ тому, что онъ началъ изслѣдовать Библию, какъ обыкновенное явленіе всемірной литературы. Наоборотъ, только непоколебимая вѣрность старому ортодоксальному понятію о вдохновеніи спасла Геце отъ шаткости и неопредѣленности сужденій его противника.

Въ своихъ сочиненіяхъ, особенно въ проповѣдяхъ, Геце защищаетъ строго-вербальную теорію вдохновенія. Въ его взглядахъ замѣтно тихое и благотворное вѣяніе піэтизма. Писанное слово Божіе было для него абсолютной истиной, на которой основываетъ онъ всѣ положенія вѣры и нравоученія. ²⁾ Конечно, такой богословъ, какъ представитель старой ортодоксіи, почиталъ себя жестоко оскорбленнымъ изда-

¹⁾ См. Joh. Melchior Goze Auszüge aus seinen Predigten. 1757. Götten und Dessau; Lessing. Anti—Goze. Ed. Heinr Kurz Band 5; срав. Kahnis. K. F. Der innere Gang des deutschen Protestantismus. Leipzig. 1854.

²⁾ Goze. Auszüge aus seinen Predigten. 1757. p. 100.235.

ніемъ фрагментовъ Реймаруса. Если же Лессингъ въ полемикѣ съ Геце употреблялъ тонъ ядовитой насмѣшки и мелочной ворчливости ¹⁾, то это—одно изъ темныхъ пятенъ на его характерѣ, тѣмъ болѣе, что онъ почиталъ необходимымъ отвѣчать Геце именно изъ уваженія къ его учености, тогда какъ другихъ противниковъ фрагментовъ едва удостоивалъ возраженій ²⁾. Пасторъ Геце, безъ сомнѣнія, почиталъ величайшимъ національнымъ несчастіемъ, что Лессингъ, этотъ удивительный мастеръ нѣмецкой прозы, гениальный создатель национальной драмы, замѣчательный литературный критикъ, причинилъ столько вреда христіанской вѣрѣ и боговдохновенному авторитету слова Божія сочиненіемъ своего „Натана“ и изданіемъ фрагментовъ Реймаруса. Возражая своему противнику, Лессингъ тщетно пытается оправдаться отъ обвиненія въ томъ, что онъ издалъ фрагменты съ враждебными христіанству цѣлями. Дѣйствительная цѣль изданія будто бы была та, чтобы дать обществу возможность оцѣнить истинное достоинство фрагментовъ и, если возможно, опровергнуть ихъ ³⁾. При этомъ Лессингъ открыто признаетъ, что весь споръ его съ Геце и другими богословами собственно вращается около вопроса о боговдохновенности ⁴⁾. Неоднократно онъ увѣряетъ, что его нападеніе на Геце вызвано именно утвержденіемъ этого богослова, что каждое слово св. Писанія вдохновлено св. Духомъ ⁵⁾. Лессингъ, слѣдовательно, пытался низвести Божественное Откровеніе съ высшей ступени царственнаго превосходства и объявить его простой помощницей разума. Когда же Геце горячо доказывалъ всю несообразность подобныхъ взглядовъ, Лессингъ насмѣшливо называлъ его „теологическимъ трусомъ“ (theologische Memme). Но вѣдь это для его противника было оружіемъ тупымъ и потому безвреднымъ! ⁶⁾

То, что Лессингъ, въ формѣ разсѣянныхъ мыслей, развивалъ

1) См. напр. Lessing. Anti—Söze. Ed. Heinr. Kurz. Band. 5 p. 278.

2) На это справедливо указываетъ Bertheau. См. его статью о Геце въ „Realencyhlopadie“ Herzog. 2 Aufl. V Band. pag. 272.

3) Lessing. Anti—Göze. pag. 272.

4) Ibidem. pag. 276.

5) Lessing. III. Anti—Göze. pag. 282.

6) Lessing. V. Anti—Göze. pag. 294.

въ своемъ сочиненіи: „Противъ Гёце“ (Anti-Göze), онъ изложилъ, въ видѣ полной, стройной системы, въ своемъ „Воспитаніи человѣческаго рода“ (Erziehung des Menschengeschlechtes). Здѣсь онъ постоянно проводитъ параллель между *воспитаніемъ* и *Откровеніемъ*: первое оказываетъ помощь отдѣльнымъ лицамъ, второе—цѣлому человѣческому роду ¹⁾). Конечно, въ такомъ сравненіи есть, несомнѣнно, положительная черта, потому что, если необходимо воспитаніе, необходимо и Откровеніе. Но вѣдь Лессингъ училъ, что Откровеніе только ускоряетъ тотъ познавательный процессъ, который можетъ пережить разумъ безъ высшей помощи, предоставленный самому себѣ ²⁾). Кроме того, по ученію Лессинга, какъ воспитаніе руководить людей не во всю жизнь, а только въ годы дѣтства, такъ точно и Откровеніе имѣетъ мѣсто въ годы дѣтства (Kinderjahre) человѣческаго рода. Съ этой точки зрѣнія Лессингъ и развиваетъ свое ученіе о двухъ *элементарныхъ книгахъ* (Elementarbuchern) человѣческаго рода, а именно: о Ветхомъ Заветѣ, какъ элементарной книгѣ для израильскаго народа ³⁾, и Новомъ Заветѣ, какъ элементарной книгѣ для всего человѣческаго рода ⁴⁾). Наконецъ, Лессингъ мечтаетъ о *вѣчномъ евангеліи* (das ewige Evangelium), какъ религіи будущаго ⁵⁾). Онъ вѣрить, что время вѣчнаго евангелія наступитъ тогда, когда люди взойдутъ на высшую ступень просвѣщенія.

Много было споровъ о томъ, былъ ли Лессингъ приверженцемъ спинозизма. Однако, оставляя этотъ вопросъ открытымъ, кажется, нельзя сомнѣваться въ томъ, что онъ былъ совершенный и послѣдовательный рационалистъ. Въ такомъ освѣщеніи получаетъ смыслъ извѣстное выраженіе Лессинга: „Образъ мыслей Натана о всякой положительной религіи всегда былъ моимъ собственнымъ ⁶⁾).

Изъ всего вышеизложеннаго достаточно видно, какими средствами Николай, Реймарусъ и Лессингъ пытались разрушить

1) Die Erziehung des Menschengeschlechtes § 1. Срав. Zeitschrift für die historische Theologie. 1839. Pars. IV.

2) Ibidem. § 4.

4) Ibidem. § 64.

3) Ibidem. § 27.

5) Ibidem. § 84.

6) Nathans Gesinnung gegen alle positive Religion ist von jeher die meinige gewesen“. См. Lessing. Nathan. Band V. pag. 544.

ученіе старо-протестантской ортодоксіи о вербальномъ вдохновеніи и внушить современному обществу нерасположеніе къ положительной вѣрѣ. Себѣ самимъ они, конечно, присвоили роль свѣтильниковъ, поставленныхъ для указанія путей народу. Они называли друзьями тьмы всѣхъ тѣхъ, которые отказывались послѣдовать ихъ противохристіанскому направленію. Но могутъ ли ученики Того, Кто „былъ Свѣтомъ истиннымъ, просвѣщающимъ всякаго человѣка, приходящаго въ міръ“ (Іоан. 1, 9), быть врагами духовнаго просвѣщенія и нравственной свободы, къ которымъ ихъ призывалъ небесный Учитель? Какъ будто христіане не получаютъ свѣтъ и свободу въ своемъ общеніи съ Богомъ, чрезъ посредство Христа Спасителя, Который есть „сіяніе славы и образъ вѣщности Его“ (Евр. 1, 3)!

Д. С. Леонардовъ.

(Продолженіе будетъ).

ТЕОРИИ ВДОХНОВЕНІЯ И ПРОИСХОЖДЕНІЯ СВ. ПИСАНИЯ НА ЗАПАДѢ ВЪ XVIII И XIX ВѢКАХЪ (ИСТОРИКО-БРИТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

(Продолженіе *).

VIII.

Теоріи Эрнести и Землера.

Рационалистическія изслѣдованія древнѣйшихъ памятниковъ св. письменности и мнимо-научныя доказательства невѣроятности разсказовъ библейскихъ писателей о чудесахъ Ветхаго и Новаго Завѣтовъ, особенно о чудѣ воскресенія, соблазнили большое число лицъ, которыя не имѣли твердой вѣры въ боговдохновенность слова Божія. Эти колеблющіяся души не осмѣливались принять всѣ крайніе выводы дерзкихъ вольнодумцевъ. Но, съ другой стороны, изъ чувства ложнаго стыда, онѣ не рѣшались открыто признаться въ своихъ сомнѣніяхъ. Между тѣмъ господствовавшая во второй половинѣ восемнадцатаго вѣка отрицательная философія побудила богослововъ искать новыя, лучшія доказательства христіанской вѣры, если они хотѣли избѣжать совершеннаго разрыва между Библіей и наукою, между разумомъ и вѣрою. Предпринимая эту работу, рационалистическіе богословы въ то же время почитали необходимымъ предложить залогъ своего благорасположенія къ кумиру науки. Они отвергли боговдохновенность всѣхъ частей Библии, содержащихъ въ себѣ такія свѣдѣнія, о которыхъ будто бы разумъ могъ дать неограниченное рѣшеніе. Но однако было возможно, что такая двойственность, такая половинча-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 7

тость могла подорвать вліяніе раціонализма. Онъ и безъ того не находилъ для себя громкаго эха среди массъ особенно сельскихъ жителей. На защиту библейской кригики выступила *серьезная философія*. Тогда часть раціоналистовъ и притомъ большая сдѣлала значительныя уступки въ пользу ограничительной теоріи вдохновенія. Другая же, желая достигнуть полнаго примиренія философіи и религіи, о которомъ мечталь Вольфъ, совершенно отвергла старыя идеи вдохновенія и откровенія. Съ этого-то времени окончательно была проведена разграничительная линія между *супранатуралистами*, т. е., тѣми богословами, которые, не отвергая современнаго просвѣщенія и опыта, желали сохранить боговдохновенность св. Писанія, по крайней мѣрѣ, какъ еще нерѣшенный вопросъ спора, и *собственно раціоналистами*, которые, не безпокая себя понятіями старой ортодоксіи, рѣшили провести св. книги чрезъ разъѣдающій плавильникъ критики человѣческаго разума.

Такъ какъ между супранатуралистами и раціоналистами было очень много сходства по существу, то вполне справедливо дѣлать ихъ на нѣсколько классовъ, съ точки зрѣнія ихъ отношенія къ понятіямъ вдохновенія и откровенія. *Первый классъ* вульгарныхъ раціоналистовъ разсматриваетъ понятія о вдохновеніи и откровеніи, какъ произведенія религіознаго суевѣрія. *Второй классъ* объясняетъ происхожденіе св. книгъ чисто естественными причинами. Библию онъ почитаетъ обыкновенною человѣческою книгою, въ которой нѣтъ слова Божія, евангельскій рассказъ о жизни Спасителя—простымъ романомъ, а Его Самого и апостоловъ—членами тайнаго общества (напр. Венгурины). *Третій классъ* допускаетъ, что въ Библии содержится истинное и вѣчное слово Божіе, но различаетъ въ ней существенное отъ несущественнаго, мѣстное и временное отъ всеобщаго. Онъ безусловно отвергаетъ или же ложно истолковываетъ всѣ рассказы о сверхъестественныхъ и чудесныхъ дѣйствіяхъ Бога, какъ невѣроятныхъ и невозможныхъ (Кантъ, Штейнбаргъ, Кругъ, Шмидтъ, Де-Ветте, Павлюсь, Вегшейдеръ, Рёръ и др.). *Четвертый классъ*—немного выше третьяго. Онъ разсматриваетъ Библию, какъ Божественное Откровеніе, отличаетъ боговдохновенность отъ обыкновеннаго промышленія Бога о тваряхъ, признаетъ періоды въ исто-

ріи Откровенія и степени во вдохновеніи. Но въ то же время онъ ставитъ разумъ судьей надъ Откровеніемъ, предполагая, что Откровеніе, хотя оно гораздо выше ограниченнаго разума, не содержитъ въ себѣ ничего, противнаго ему (Дёдерлейнъ, Морусъ, Рейнгардъ, Аммонъ, Шоттъ, Нимейеръ, Бретшнейдеръ и др.). При изложеніи рационалистическихъ ученій о Библии, гораздо удобнѣе и правильнѣе не придерживаться строго этой классификаціи, а слѣдовать историческому методу, при которомъ отчетливѣе и яснѣе выступаетъ преемственная послѣдовательность и причинная связь явленій.

Ученіе о происхожденіи св. книгъ у Бардта, Реймаруса, Лессинга имѣло довольно отвлеченный, теоретическій характеръ. Мало-по-малу рационализмъ дѣлался *эмпирическимъ* и постепенно проникалъ въ обширную область истолкованія библейскихъ памятниковъ. До реформаціи, при истолкованіи св. книгъ, принимали во вниманіе обще-христіанское ученіе, обычную практику Церкви, мнѣнія наиболѣе уважаемыхъ отцовъ и учителей Церкви, рѣшенія соборовъ епископовъ. И нельзя не признать совершенно разумными правила, по которымъ, для опредѣленія истиннаго смысла древнихъ письменныхъ памятниковъ, необходимо принимать во вниманіе то, какъ понимали ихъ люди, непосредственно получившіе ихъ изъ рукъ авторовъ. Но реформація, вступивъ въ борьбу со всѣми существующими авторитетами, отвергла всѣ эти правила, такъ какъ примѣненіе ихъ могло быть для нея гибельнымъ ¹⁾. Реформаторы единогласно рѣшили, что самое достовѣрное истолкованіе Св. Писанія есть буквальное, не беспокоя себя тѣмъ, будетъ ли оно согласно съ комментаріями прежнихъ богослововъ или нѣтъ. Они учили также, что для Библии не можетъ быть лучшаго истолкователя, кромѣ ея самой, что болѣе ясныя выраженія ея проливаютъ свѣтъ на темныя и малопо-

1) Въ качествѣ примѣра можно указать даже на Неандера. „Я убѣжденъ“, говоритъ онъ, «что безпристрстная *критика* въ примѣненіи ко всему, что въ формѣ историческаго преданія сообщено въ письменныхъ первоисточникахъ, не противорѣчитъ *дѣтской вѣрѣ*, безъ которой, конечно, невозможно никакое христіанство и никакое христіанское богословіе». Наоборотъ: благодаря ей будто бы возможно проникнуть въ священную глубину Слова Божія. См. August Neander, Das Leben Christi in seinem geschichtlichen Zusammenhang und seiner geschichtlichen Entwicklung. 3 Aufl. 1839, Vorrede XIII.

нягныя. Но имѣютъ ли эти принципы реформаціи безусловное значеніе и основаны ли они на самой исторіи? Развѣ св. книги написаны въ одно и то же время и одними и тѣми же лицами? Развѣ всѣ ихъ авторы имѣли намѣреніе объяснять писанія своихъ предшественниковъ? Согласіе между всѣми св. книгами зависитъ вовсе не отъ самихъ св. писателей, а отъ Духа Святаго, вдохновлявшаго мысли и слова св. книгъ и налагавшаго на нихъ печать своего божественнаго единства. Наконецъ, вѣдь св. книги носятъ на себѣ несомнѣнные признаки извѣстнаго времени и мѣста, когда и гдѣ онѣ были написаны. Возможно ли объяснять ихъ только при посредствѣ ихъ самихъ, безъ помощи археологіи и филологіи? ¹⁾

Вышеуказанное вторженіе рационализма въ область экзегезиса, сопровождавшееся низверженіемъ старыхъ авторитетовъ и отдавшее изъясненіе св. книгъ во власть субъективнаго и неограниченнаго произвола, конечно, еще болѣе усилило распространеніе ограничительныхъ и отрицательныхъ теорій вдохновенія. Весьма важную роль при этомъ сыграли три главнѣйшіе представителя эмпирическаго рационализма въ Германіи, обладавшіе обширною ученостію: *Эрнесты*, *Землеръ* и *Михаелисъ*.

Іоаннъ Августъ Эрнесты (1707—1781) былъ новозавѣтный экзегетъ и знаменитый филологъ въ университетѣ Лейпцига. Воспламененный любовію къ классическому міру, онъ жилъ въ славной атмосферѣ вкусовъ и культуры Греціи, въ блескѣ побѣдъ и законовъ Рима. Онъ жилъ не въ Германіи, а въ храмахъ и портикахъ язычества. Своими трудами онъ много содѣйствовалъ распространенію гуманистическихъ наукъ въ Европѣ. Конечно, такой ученый не могъ понять возвышеннаго превосходства христіанской вѣры. Онъ полагалъ, что Библию нужно изъяснять по такимъ же правиламъ, какъ и классическія произведенія языческихъ авторовъ, употребляя для этого острый скальпель критики. Иными словами: для объясненія происхожденія св. книгъ вполне достаточно примѣнять правила историко-грамматическаго метода и съ ихъ помощію опредѣлять связь рассказовъ св. писателей съ условіями мѣста и

¹⁾ Лютеръ же рѣшительно утверждалъ, что св. Писаніе само объясняетъ себя, чрезъ связь его выраженій (Werke, Vol. III pag. 2042; срав. Vol. IX. pag. 85).

времени, среди которыхъ онѣ были написаны ¹⁾). Смысль словъ въ Божественномъ Откровеніи, по ученію Эрнести, не можетъ быть разъясняется иначе, чѣмъ и въ обыкновенныхъ человѣческихъ писаніяхъ. Если евангелистъ Матѳей, напр., говоритъ: „Іосифъ былъ мужъ Маріи“ (1, 19), то это такъ, дѣйствительно, и было! Когда въ евангеліяхъ Луки и Іоанна (24, 4; 20, 12) написано: явились два мужа въ блестящихъ, бѣлыхъ одеждахъ, то это были, очевидно, люди, а не ангелы!

Строго слѣдуя своему историко-грамматическому методу, профессоръ Эрнести напалъ на канонъ св. книгъ во всѣхъ частяхъ, которыя казались слабыми съ точки зрѣнія филологіи, и отрицалъ подлинность нѣкоторыхъ книгъ, содержащихся въ этомъ канонѣ. Самый языкъ св. Писанія онъ признавалъ недостаточнымъ, неклассическимъ и видѣлъ въ немъ только слѣды временнаго и индивидуальнаго. Съ точки зрѣнія Эрнести собственно ни о какой боговдохновенности св. книгъ нельзя говорить. Дѣйствіе Духа Святаго на людей означаетъ не какой либо сверхъестественный актъ, а просто хорошее качество въ благочестивыхъ людяхъ. Логосъ означалъ разумъ и мудрость у греческихъ писателей. Почему же мы должны почитать Его Христомъ или Словомъ Божіимъ, какъ это дѣлаетъ евангелистъ Іоаннъ ²⁾? Въ отношеніи къ Новому Завѣту Эрнести еще допускалъ нѣкоторый родъ натурального вдохновенія. Онъ даже не хотѣлъ выбрасывать изъ канона Апокалипсисъ Іоанна-Богослова, заявляя, что онъ признаетъ великимъ богословомъ того, кто открыто сознается въ томъ, что онъ ничего въ немъ не понимаетъ. Но отношеніе Эрнести къ св. книгамъ Ветхаго Завѣта совершенно отрицательное. Здѣсь онъ совершенно напоминаетъ Шлейермахера. Книги Ветхаго Завѣта были хороши только для евреевъ, для христіанскихъ же народовъ, которые гораздо выше евреевъ по культурѣ, онѣ не имѣютъ никакого значенія, такъ какъ никакого спасительнаго вліянія на сердце и жизнь не производятъ. Это, однако, не помѣшало

¹⁾ См. его *Institutio interpretis N. Testamneti*. Изданіе 1792.

²⁾ На это, конечно, вполнѣ справедливо отвѣчаютъ, что апостолъ, не находя въ томъ языкѣ, на которомъ онъ писалъ, слова, соотвѣтствующаго его идеѣ, воспользовался греческимъ словомъ; но, при этомъ, онъ придавъ ему другой смыслъ, нежели Платонъ, Ксенофонтъ, Геродотъ и александрійцы.

Эрнести призвать ветхозавѣтныя книги къ своему ученому экзегетическому трибуналу и подвернуть критикѣ ихъ содержаніе, но особенно стиль и языкъ. Пятокнижіе Моисея онъ, напр., подвергъ такому же разбору, какъ рѣчи Цицерона и историческіе трактаты Тацита ¹⁾).

Насколько правиленъ методъ, которому слѣдуетъ Эрнести для объясненія происхожденія св. книгъ? Когда онъ намѣревается поставить содержаніе и стиль извѣстной книги въ связь съ условіями современной среды, то онъ собственно изслѣдуетъ только нравы и обычаи гражданской жизни. Но для вѣрнаго пониманія Библии необходимо опредѣлить именно тотъ смыслъ, ту мысль, которые были у св. писателей, когда они заимствовали изъ дѣйствительной жизни термины для выраженія своихъ идей. Эрнести упускаетъ также изъ вниманія, что въ самомъ разнообразіи библейскихъ книгъ замѣтно полное и совершенное единство. Это—печать Духа Святаго, просвѣщавшаго и вдохновлявшаго всѣхъ библейскихъ писателей. Это—существенный признакъ, отличающій священныя божественныя книги отъ мірскихъ и человѣческихъ произведеній. Но привычкѣ отыскивать и изслѣдовать на лекціяхъ грамматическія правила въ сочиненіяхъ Цицерона и Гомера, ученый профессоръ вообразилъ, что такимъ же образомъ можно объяснять и происхожденіе Библии. Столь ученому человѣку, какъ Эрнести, было однако извѣстно, что есть немало людей, хорошо знающихъ классическіе языки, которые не чувствуютъ, не понимаютъ высшей красоты произведеній Virgilія или Эврипида. Они остаются холодными, равнодушными, при чтеніи замѣчательныхъ образцовъ краснорѣчія и поэзіи великихъ писателей Греціи и Рима. Такъ, и при изученіи св. Писанія, отъ многихъ ученыхъ толковниковъ бываютъ сокрыты высшія духовныя мысли, которыя воспринимаются духовною, нравственною способностью человѣка. Эти возвышенныя идеи Божественнаго Откровенія доступны только тому, кто находится въ общеніи съ живымъ Первоисточникомъ чистыхъ и вѣчныхъ идей, съ Первообразомъ всякой истины, словомъ, съ Духомъ

¹⁾ См. Ernesti's. Neue theol. Bibliothek, 1. Leipzig 1760. Seit 6 и сл.; Neueste theol. Bibliothek, II. 1772. 38—59. 508. Срав. статью страсбургскаго проф. Рихарда въ Deutsche Zeitschrift. 1835.

Святымъ. Люди невѣрующіе, въ родѣ Эрнести, могутъ, конечно, отвергать такія правила, но не тѣ, которые глубоко убѣждены, что Библія—подлинное слово Бога Живаго.

Другой профессоръ, оказавшій большое вліяніе на распространеніе отрицательныхъ теорій вдохновенія библейскихъ книгъ, былъ извѣстный библейскій и церковный критикъ *Іоаннъ Саломонъ Землеръ* (1725—1791). Землеръ не было собственно ни замѣчательный писатель, ни сильный характеръ. Его сочиненія, при множествѣ предвзятыхъ мыслей, производятъ крайне непріятное впечатлѣніе излишнимъ многорѣчіемъ, опасною кичливостью и слабостью доказательствъ. Все это вполне естественно объясняется тѣмъ, что богословскія познанія автора были ограничены, а образованіе недостаточно. Зато у него былъ замѣчательный даръ подмѣчать ходячія, любимыя идеи современнаго общества. Онъ умѣлъ въ данное время сказать рѣшающее слово для выраженія этихъ идей. Вращаясь, какъ угорь, Землеръ былъ, такъ сказать, трубою для духа времени. Въ характерѣ Землера было чрезвычайно много отрицательныхъ качествъ ¹⁾. Циническая грубость, съ которою онъ старался подорвать у другихъ основы вѣры въ то время, какъ самъ чувствовалъ крайнюю нужду въ нихъ, возмущаетъ всякаго порядочнаго человѣка. Сюда присоединяется еще крайнее лицемѣріе, съ которымъ онъ показываетъ сею склонность къ вольтерьянству, безъ какой-либо внутренней перемѣны въ душевномъ настроеніи. Весь успѣхъ Землера въ сущности объясняется нѣкоторою новизною и смѣлостью его взглядовъ. Воспитаніе въ университетѣ въ Галле, центрѣ піэтизма, сохранило ему на всю жизнь жалкіе остатки практическаго благочестія. Вотъ это лицемѣрное благочестіе, вмѣстѣ съ прекрасными воспоминаніями дней юности, и внушало Землеру нѣкоторое, хотя очень слабое, уваженіе къ христіанской вѣрѣ.

Таковъ былъ человѣкъ, который во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ ставилъ себѣ цѣлю нападать на небесный авторитетъ слова Божія. Съ острымъ инстинктомъ Землеръ сознавалъ, что рационализмъ не можетъ одержать побѣду, имѣть успѣхъ, пока

¹⁾ Срав. характеристику Землера у Herzog, Neft. 131. 132. Artikel Semler, pag. 112

остається непоколебимымъ божественный авторитетъ Библии. Тотъ же инстинктъ подсказывалъ ему, что духъ времени ищетъ для себя выраженія въ роковомъ лозунгѣ: „долой св. канонъ!“

Въ противоположность Шпенеру и согласно съ Вольфомъ, Землеръ утверждалъ, что благочестіе не имѣетъ ничего общаго съ богословскою наукою. Въ самой христіанской религіи Землеръ стремился разграничить существенное отъ случайнаго. Религія, по его мнѣнію, есть дѣло субъективное, потому что ея цѣль—нравственное улучшение (*moralische Ausbesserung*) человѣка. А такъ какъ люди весьма различаются другъ отъ друга, то и „частныя религіи (*Privatreligion*), субъективныя религіозныя мнѣнія, не одинаковы. Наряду съ эгимъ религія есть дѣло общества и, какъ таковая, она есть „религія оффиціальная, общественная“ (*offentliche Religion*). Но и религіозныя общества въ разныя времена и при различныхъ условіяхъ—тоже имѣли свои особенности. Поэтому формы „общественной, оффиціальной религіи“ тоже весьма разнообразны. Очевидно, такая религія есть нѣчто внѣшнее, историческое. При сужденіи о ней возможна полная свобода „критики“. Землеръ широко пользовался такою свободою, когда отдѣлялъ „зерно“ (*Kern*) христіанства, т. е. нравственную его часть, отъ мѣстнаго, временнаго, посторонняго, словомъ, отъ того, что, по его мнѣнію, произошло только чрезъ аккомодацию къ людямъ.

Конечно, такіе взгляды Землера на религію оказали громадное вліяніе на образованіе его теоріи о происхожденіи и вдохновеніи св. Писанія. Исходя изъ того, что „моральное или общепользное“ (*das Moralische oder Allgemeinnützige*) есть собственный характеръ Божественнаго“, Землеръ утверждаетъ: „Духъ Христа есть только живое пониманіе и представленіе нравственныхъ истинъ во всемъ ихъ божественномъ объемѣ“¹⁾. Съ этой точки зрѣнія вдохновеніе онъ опредѣляетъ не какъ сверхъестественное дѣйствіе Духа Божія на духъ библейскихъ писателей, но какъ высшую степень *нравственнаго* или *рели-*

1) „Das Moralische oder Allgemeinnützige sei der eigentliche Charakter des Göttlichen, insofern es das geistig Gute in den Empfangenden sowohl als in anderen Menschen erleichtere“. Semler. Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon. Halle. 1776. Band I. 37.

гнознаго настроенія расположенія духа св. авторовъ ¹⁾). „По моему опредѣленію“, говоритъ Землеръ, „вдохновеніе всегда имѣло цѣлю исправленіе, улучшеніе человѣка чрезъ внушаемыя представленія. Но при простомъ разсказѣ историческихъ извѣстій такого божественнаго вдохновенія я не признаю“ ²⁾). Мы видимъ, что Землеръ не осмѣливался отрицать всякій вообще способъ вдохновенія. Онъ только ограничиваетъ объемъ вдохновенія довольно узкими предѣлами. Въ другомъ мѣстѣ Землеръ называетъ вдохновеніе „духовно-божественной силой истинъ или непрерывно продолжающагося слова Божія, которое какъ бы само говоритъ въ человѣкѣ и съ человѣкомъ такъ, что дѣлается какъ бы ученіемъ Самого Бога“ ³⁾). Мечтательная, туманная оболочка подобныхъ сужденій могла бы скрыть грубый раціонализмъ Землера, если бы онъ самъ не сбрасывалъ ее чрезъ постоянное утвержденіе, что св. Писаніе и слово Божіе—совершенно различны. Наконецъ, желая дать такое опредѣленіе вдохновенія, которое бы согласовалось съ существомъ протестантскаго вѣроисповѣданія, Землеръ называетъ вдохновеніе состояніемъ святаго, благоговѣйнаго созерцанія или настроенія (*andächtige Gemüthsverfassung*). Но какой авторитетъ могли имѣть тогда слова св. писателей? Не были ли они тогда выраженіемъ только ихъ благочестивыхъ настроеній, а не воли и мысли Всевышняго? Да и не могли ли сами писатели, какъ люди, сдѣлаться жертвами своихъ собственныхъ иллюзій?

Вслѣдствіе своего довольно свободнаго и неопредѣленнаго пониманія вдохновенія, Землеръ и къ св. канону библейскихъ книгъ относился критически, отрицательно. Когда Землеръ началъ свою ученую дѣятельность, онъ нашелъ въ Германіи два враждебныхъ другъ другу лагеря. Противъ многочисленной арміи деистовъ, пантеистовъ и атеистовъ стояли ортодоксія съ ея бездушною привязанностью къ буквѣ и піэтизмъ съ его научнымъ бесплодіемъ. Землеру казалось, что въ способѣ за-

¹⁾ Справ. Hase. *Hutterus redivivus*. Auf. 8. Seit 106. 1839. и Reuss. *Histoire du canon des saintes—écritures*. Editio 2. pag. 418.

²⁾ „Bei blossen Erzählungen historischer Nachrichten nehme ich eine solche göttliche Eingebung nicht an“. См. *Freie Untersuchung des Kanons*, Band. II. p. 427.

³⁾ Semlers. *Von freier Untersuchung des Canon*. Band. I. 39. 40.

щиты Библии отъ нападеній невѣрія необходимо произвести перемѣну, что негодное, старое оружіе должно отбросить. Нужно оставить бесполезную защиту той почвы, на которой стояли ортодоксалы и піетисты, а враждебныя атаки на Библию прекратить, взорвавъ на воздухъ тѣ укрѣпленія, которыя осаждаютъ невѣріе. Этимъ путемъ, думаль онъ, споръ изъ-за Библии будетъ оконченъ. Невѣріе признаетъ, убѣдится, что тѣ части Библии, изъ-за которыхъ идетъ борьба, вовсе не таковы, чтобы стоило подъ нихъ подкапываться, ихъ потрясать. И вотъ Землеръ началъ свою борьбу противъ св. канона, противъ того, что ему казалось „библіолатріей“, обоготвореніемъ Библии. Свою работу онъ почиталъ безусловно необходимою и исполнялъ ее съ неослабнымъ рвеніемъ и недрожащими нервами.

Прежде всего Землеръ подвергъ критикѣ канонъ ветхозавѣтныхъ книгъ. Онъ рѣшительно отвергъ боговдохновенность всѣхъ историческихъ рассказовъ, содержащихся въ немъ. „Всѣ исторіи мѣстныхъ странъ, всѣ маленькія, незначительныя древнія происшествія“ (einheimische Landeshistorien, alle kleine, alte Begebenheiten) изъ жизни евреевъ должны быть исключены изъ канона. Достоверность и вдохновеніе ихъ были подвергнуты сомнѣнію уже тогда, когда умственныя силы іудеевъ были достаточно культивированы, такъ что Аристовулъ, Филонъ и Нуменій были вынуждены ихъ аллегоризировать ¹⁾. Вся ветхозавѣтная исторія, по Землеру, есть произведеніе чисто человѣческое и написана безъ всякаго Божественнаго вліянія. Вообще безграничное презрѣніе—одна изъ существенныхъ чертъ теоріи Землера о происхожденіи ветхозавѣтныхъ книгъ. „Теперь христіане не нуждаются“, писалъ Землеръ, „въ обширномъ знаніи всѣхъ этихъ книгъ, которыя только издалика, какъ бы при ночной свѣчкѣ (nur noch von weitem gleichsam bei einem Nachtlichte), сообщаютъ намъ знаніе о великихъ перемѣнахъ домостроительства Божія ко благу всѣхъ людей“ ²⁾. Это презрѣніе къ книгамъ Ветхаго Завѣта перешло отъ Землера ко всему вульгарному раціонализму. Сами іудеи, по утверженію Землера, дѣлали различіе по степени между канони-

1) Semlers. Von freier Untersuchung des Canon. Band I. 35. 36.

2) Semler. Von freier Untersuchung des Canon. Halle. 1776. Band I. pag. 115.

ческими книгами. Это же допускалъ будто бы и Христосъ. Отсюда Землеръ дѣлаетъ такой выводъ: „По крайней мѣрѣ христіане не должны быть суевѣрнѣ (abergläubischer), чѣмъ іудеи и не раздавать боговдохновенность безъ разбора всѣмъ книгамъ одинаково“ (ohne allen Unterschied die Theopneustie an alle Bücher gleich austheilen wollen) ¹⁾.

Самый вопросъ о числѣ каноническихъ книгъ Ветхаго За-вѣта приводитъ Землера въ затрудненіе. Предположимъ, разсуждаетъ онъ, что путешественникъ, жаждущій знанія, съ искренними намѣреніями обратится къ евреямъ, живущимъ въ Палестинѣ. Они скажутъ ему, что въ Библии содержится двадцать четыре книги. Но пусть онъ отправится къ самарянамъ, и они отшлютъ его къ пяти книгамъ Моисея. Когда же онъ прибудетъ въ Александрію, то услышитъ, что здѣсь назовутъ болѣе, чѣмъ двадцать четыре. Очевидно, на основаніи чисто историческаго свидѣтельства, мы ничего не можемъ рѣшить о божественности этихъ книгъ ²⁾. Какъ же можно рѣшить этотъ вопросъ? Единственнымъ доказательствомъ боговдохновенности извѣстной книги можетъ быть только внутреннее убѣжденіе въ истинности ея содержанія. Это и есть собственно „fides divina“, которую обыкновенно указываютъ въ библейскомъ стилѣ, но съ большею вѣроятностію опредѣляютъ, какъ свидѣтельство Св. Духа въ душахъ читателей ³⁾. На основаніи такого принципа, положеннаго въ личномъ субъективномъ убѣжденіи cadaго чело-вѣка въ отдѣльности, cadaго индивидуума, Землеръ подвергаетъ своему разбору книги Ветхаго За-вѣта. Книги: Пѣснь Пѣсней, Руоъ, Ездры, Нееміи, Эсфирь и Паралипоменонъ онъ совершенно выбрасываетъ изъ канона. Книги Иисуса Навина, Судей, Царствъ, пророка Даніила называетъ сомнительными. Книга Екклесіастъ есть произведеніе не одного, а множества посредственно одаренныхъ людей. Въ то время Аструкъ обна-родовалъ свою гипотезу о происхожденіи книги Бытія отъ многихъ писателей: іеговистическихъ и элогистическихъ. Землеръ съ большою охотою отказался не только отъ книги Бытія, но и отъ Пятюкнижія. Онъ объявилъ ихъ собраніемъ

¹⁾ Semler. Ibidem. Band II. pag. 357.

²⁾ Ibidem, Band I, pag. 28.

³⁾ Ibidem. Band. I, p. 39.

легендарныхъ фрагментовъ. Слѣдую Аструку, Рихарду Симону и Витрингъ, онъ полагаеть, что фрагменты эти не могутъ быть опредѣлены совершенно точно и безспорно, такъ какъ копіи Пятонкижія, равно какъ и другихъ частей Библии, погибли при частыхъ опустошеніяхъ Палестины, а возстановлены были уже въ позднѣйшія времена Ездры. Этотъ фактъ объясняетъ намъ и то, отчего произошли разночтенія. Такъ какъ авторитетъ Ездры не признавался многими, особенно самарянами, то у нихъ образовался свой канонъ. Христіане же весьма часто отдавали предпочтеніе греческимъ переводамъ предъ еврейскимъ оригиналомъ ¹⁾. Ясно, что Землеръ выбрасывалъ изъ ветхозавѣтнаго канона многія книги вовсе не на основаніи безпристрастнаго научнаго изслѣдованія историческихъ свидѣтельствъ за или противъ нихъ. Онъ дѣлалъ это изъ-за предразсудковъ, изъ-за предубѣжденій, источникомъ которыхъ были идеи, совершенно противоположныя здравымъ понятіямъ о происхожденіи Библии.

Отношеніе Землера къ канону Новаго Завѣта было также довольно свободное. Въ книгахъ новозавѣтныхъ онъ находилъ много частей и отдѣловъ, не имѣющихъ никакого отношенія къ дѣйствительному христіанству. Всѣ ссылки новозавѣтныхъ писателей на Ветхій Завѣтъ, по мнѣнію Землера, суть не что иное, какъ еврейскія мидраши ²⁾. Боговдохновенность, подлинность и неповрежденность первыхъ трехъ евангелій онъ подвергалъ сомнѣнію. Только евангеліе Іоанна въ нѣкоторомъ смыслѣ приспособлено къ современному состоянію міра, такъ какъ оно свободно отъ духа еврейства. Для объясненія происхожденія книгъ Новаго Завѣта Землеръ создалъ особую теорію. Въ лонѣ первобытной церкви съ самаго же начала образовались двѣ партіи. Одна желала примирить религіозную систему евреевъ съ христіанскою вѣрою, другая—проповѣдовала совершенную независимость христіанства отъ всякихъ вліяній. Христосъ стремился примирить обѣ партіи. Поэтому, когда Онъ говоритъ съ еврейскою партіей, Онъ хвалитъ пророка Моисея. Напротивъ, когда обращается къ гностической партіи, то сильно вооружается противъ предразсудковъ евреевъ.

¹⁾ Semler. Versuch einer freieren Lehrart. 96.

²⁾ Semlers. Von freier Untersuchung des Canon. Band I, p. 44.

Послѣ крестныхъ страданій Христа, ученикъ Его, апостолъ Петръ, сталъ во главѣ еврейской партіи, а потому ограничилъ область своей дѣятельности Іудеей. Апостолъ Павелъ объявилъ себя главою гностической партіи, а потому его взгляды свободны болѣе или менѣе отъ крайностей еврейскаго міросозерцанія и болѣе примѣнимы ко всему человѣческому роду. Христіанская Церковь, послѣ смерти апостоловъ, сознала неудобства такого раздѣленія. Образовался планъ, идеаль всеобщей, или каѳолической Церкви. На помѣстныхъ и вселенскихъ соборахъ епископы, дѣйствительно, объединили взгляды апостоловъ Петра и Павла ¹⁾.

Во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ и комбинаціяхъ остается ли какое-либо мѣсто для дѣятельности Духа Божія? Не должно ли послѣ этого смотрѣть на книги Новаго Завѣта, какъ на обыкновенные труды писателей, принадлежавшихъ къ различнымъ партіямъ? Послѣдствія этой теоріи были совершенно отрицательныя. Согласно этой теоріи, три первыя евангелія и даже нѣкоторыя части четвертаго произошли изъ еврейской партіи. Тѣ же евангелія, въ которыхъ были записаны рѣчи Іисуса Христа къ гностической партіи, затеряны. Посланія ап. Павла принадлежатъ къ гностическому классу. Каѳолическія посланія апостола Іакова и Петра имѣютъ цѣлю примиреніе, сліяніе двухъ партій. Конечно, теорія Землера о происхожденіи книгъ Новаго Завѣта свидѣтельствуетъ о его изобрѣтательности и нѣкоторомъ остроуміи. Но гдѣ нужно искать источникъ ея, какъ не въ богатомъ воображеніи ея составителя? Вся эта теорія основана на однихъ предположеніяхъ, построена на пескѣ! Поэтому, когда Землеру встрѣчались препятствія для примѣненія своей гипотезы, напр. къ вопросу о происхожденіи посланія къ евреямъ, то онъ не безпокоилъ себя какими либо историческими справками. Онъ просто призывалъ на помощь свою изобрѣтательность, свое воображеніе. Онъ не могъ отвергнуть несомнѣнныя свидѣтельства о подлинности этого посланія, а потому утверждалъ, что посланіе написано для того, чтобы угодить евреямъ, въ такой періодъ, когда апостолы еще надѣялись примирить ихъ

¹⁾ См. Semlers. Auszug der Kirchengeschichte. Tom. I, pag. 40

съ гностическими идеями. Когда же нужно было рѣшить вопросъ о происхожденіи Апокалипсиса, то тоже воображеніе Землера не могло изобрѣсти какого-либо другого предположенія, кромѣ того, что это—произведеніе фанатика апостольскаго вѣка! Землеръ утверждалъ также, будто посланія апостоловъ были написаны вовсе не къ церквамъ, а къ духовнымъ руководителямъ ихъ. Но вѣдь этому противорѣчило единогласное свидѣтельство всей христіанской древности? На это Землеръ съ необыкновенною самоувѣренностью отвѣчалъ, что всѣ свидѣтельства первыхъ вѣковъ принадлежатъ людямъ неученымъ, а потому никакого значенія не имѣютъ. Однако для историческаго свидѣтельства о подлинности какого-либо факта или письменнаго памятника вовсе не нужна трансцендентальная ученость XVIII вѣка, къ которой способны не всѣ люди, а только нужны глаза, чтобы видѣть, и уши, чтобы слышать! Древніе свидѣтели находились въ этомъ отношеніи въ болѣе благоприятныхъ условіяхъ, чѣмъ ученые XVIII столѣтія, запертые въ своихъ кабинетахъ!

При чисто отрицательныхъ взглядахъ Землера на канонъ обоихъ Завѣтовъ, естественно возникалъ вопросъ, какая же собственно часть св. Писанія произошла изъ божественнаго вдохновенія? Это, по мнѣнію Землера, зависитъ отъ того, содержитъ ли эта часть ученіе о спасеніи и имѣетъ ли она отношеніе къ нравственному усовершенствованію человѣка. Всѣ тѣ отдѣлы ученія о спасеніи, въ которыхъ излагаются глубокія тайны вѣры и ученіе о свойствахъ Божественнаго величія, Землеръ, конечно, не признавалъ за боговдохновенныя. Понятія же о Богѣ вообще, о добродѣтели, о безсмертіи онъ включалъ въ область своего неопредѣленнаго, туманнаго ученія о вдохновеніи.

Къ вопросу о томъ, было ли вдохновеніе вербальнымъ или только простиралось на предметы содержанія, Землеръ относится совершенно безразлично. „Это“, говоритъ онъ, „весьма, незначительный, неважный вопросъ (unerhebliche Frage) объ объемѣ вдохновенія, простиралось ли оно на идеи и выборъ предметовъ или также и на слова“¹⁾. Такое мнимое безраз-

1) „Es ist eine sehr unerhebliche Frage von dem Umfange der Inspiration, ob sie sich blos auf die Ideen und Wahl der Sache, oder auch auf die Worte

личіе не можетъ казаться страннымъ: вѣдь у Землера не было какого-либо опредѣленнаго понятія о вдохновеніи. Поэтому онъ очень легко утѣшаетъ себя тѣмъ, что „о всѣхъ отдѣльныхъ словахъ нельзя съ достовѣрностью утверждать, что они именно тѣ самыя“, какія были въ автографахъ св. писателей 1). Сюда нужно присоединить курьезное замѣчаніе Землера: „Если даже вербальное вдохновеніе имѣло мѣсто, то теперь оно прекратилось и не сохранилось въ тѣхъ словахъ, которыя мы читаемъ“ 2).

Вышеизложенная теорія Землера о происхожденіи и вдохновеніи св. книгъ имѣетъ много недостатковъ, изъ которыхъ достаточно указать только важнѣйшіе.

I. Теорія Землера можетъ еще имѣть нѣкоторый вѣсъ въ глазахъ людей, которые не отдѣляютъ знанія отъ вѣры, разума отъ религіознаго чувства. Безпристрастные же изслѣдователи исторіи св. канона только могутъ сожалѣть о смѣломъ тонѣ его предположеній, о той невозмутимой увѣренности, съ которою онъ собственнымъ гипотезамъ отдаетъ предпочтеніе предъ свидѣтельствами многихъ лицъ, имѣвшихъ болѣе чистыя и искреннія убѣжденія, чѣмъ ихъ критикъ. Наклонность, привычка рѣшать вопросы о происхожденіи письменныхъ библейскихъ памятниковъ *a priori*—вотъ главный недостатокъ теоріи Землера.

II. Другой недостатокъ, другая ошибка состоитъ въ примѣненіи къ исторіи св. канона „теоріи аккоммодациі“. Первые слѣды этой теоріи встрѣчаются въ предисловіи Землера къ его „Парафразу посланія къ римлянамъ“. Впослѣдствіи же она была развита во многихъ другихъ сочиненіяхъ 3). Безъ сомнѣнія, не всякая аккоммодация должна быть отвергаема, какъ ложная. Аккоммодация можетъ быть понимаема, какъ

erstreckt habe“. См. Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon Halle. 1776. Band II, p. 11.

1) „Man von allen ienzelnen Worten gewiss nich behaupten kann, dass sie noch jetzt eben dieselbigen Worte sind“. Ibidem. Band. III. 420.

2) „Wenn auch Verbal—Inspiration Statt gefunden, so sey sie jetzt voruber, und nicht in den Worten, die wir lesen ubrig geblieben“ Semlers, Von freier Untersuchung des Kanons. Band I. Seit 116.

3) Напр. „Vorbereitung zur Theologie Hermeneutik Halle“. 1762, а также „Apparatus ad liberaliorem N. Testamenti interpretationem. Halle“. 1767.

снисхожденіе, которое Господь Иисусъ Христосъ и Его апостолы допускали къ неразвитости своихъ слушателей, своихъ учениковъ. Но снисхожденіе не должно простирасться такъ далеко, чтобы были возможны ошибки противъ истины. Оно можетъ ограничиваться только тѣмъ, что само по себѣ имѣеть практическое значеніе, какъ напр. способомъ наученія посредствомъ притчей, осторожностью въ преобразованіи или отмѣнѣ обрядового закона, словомъ, избѣжаніемъ оскорбленій предразсудковъ, безвредныхъ для истинной религіи и нравственности. Св. апостоль Павелъ опредѣляетъ такой способъ дѣйствія словами: сдѣлаться для всѣхъ всѣмъ, чтобы больше приобрести (1 Кор. 9, 19. 22). Но есть другой видъ аккоммодациі, который имѣеть существенное сходство съ лицемѣріемъ, или притворствомъ. Такъ какъ онъ можетъ пятнать нравственный характеръ, то его не могли употреблять ни Христосъ, ни апостолы. Людей можно обвинять въ лицемѣріи, когда они проходятъ молчаніемъ то, что заслуживаетъ открытаго осужденія или даже въ явномъ обманѣ, когда объявляютъ истиннымъ то, о чемъ они хорошо знаютъ, какъ о суетвѣрїи и ошибкахъ. Землеръ кощунственно приписывалъ евангеліямъ и апостольскимъ посланіямъ именно послѣдняго рода аккоммодацию. По его мнѣнію, въ нихъ содержится много рѣчей Христа и апостоловъ, принаровленныхъ къ особенностямъ ихъ положенія, приспособленныхъ къ невѣжеству, къ предразсудкамъ еврейскаго народа, къ грубымъ вкусамъ ихъ времени. Евреи обладали многими ложными понятіями, которыя Христосъ будто бы не хотѣлъ совершенно уничтожить, а потому придавъ къ нимъ нѣкоторую примѣсь истины. Въ евангеліяхъ, напр., разсказывается, что Господь изгонялъ бѣсовъ и далъ такую же власть апостоламъ. По Землеру, бѣсноватые были обыкновенные психически больные люди, эпилептики, которыхъ Христосъ и апостолы представляли жертвами злобы діавола. Всѣ обращенія Господа къ бѣсамъ, приказанія имъ выдти—были образами рѣчи, приспособленными къ современнымъ вѣрованіямъ евреевъ¹⁾. Рѣчи объ ангелахъ, послѣднемъ судѣ, воскресеніи мертвыхъ, вдохновеніи св. писателей—все это аккоммодациа къ ложнымъ понятіямъ современниковъ, съ цѣлю болѣе успѣш-

¹⁾ См. сочиненіе Землера: De daemoniacis quorum in Novo Testamento fit mentio.

наго разрушенія Моисеева Закона. Конечно, такая теорія Землера безусловно не согласна ни съ высшимъ боговдохновеннымъ происхожденіемъ св. книгъ, ни съ благоговѣйнымъ уваженіемъ къ нравственному характеру Господа Иисуса Христа ¹⁾.

III. Третья ошибка Землера состояла въ неправильномъ разграниченіи въ св. книгахъ мѣстнаго и временнаго отъ неизмѣннаго и вѣчнаго. Большая часть Библии, утверждалъ онъ, имѣеть только кратковременное значеніе. Сначала рассказы св. писателей имѣли мѣстный интересъ, но послѣ перемѣны власти или смѣны одного—двухъ поколѣній они его теряли. Теперь св. книги имѣютъ значеніе только какъ устарѣлыя произведенія, древніе памятники восточной цивилизаціи, со всѣми признаками извѣснаго мѣста и времени своего происхожденія. Въ доказательство этого Землеръ приводитъ немало примѣровъ, которые ложно объясняетъ. Второе пришествіе Христа, ожидаемое христіанами, это только начало временнаго царства (1 Кор 1, 7). Христосъ сдѣлался „камнемъ претыканія, камнемъ соблазна“ (1 Петр. 2, 7; срав. Псал. 117, 22), потому что не хотѣлъ свергнуть римское иго, какъ того страстно ожидали сами евреи. Рѣшеніе апостола „не знать ничего, кромѣ Иисуса распятаго“, означаетъ, что онъ ничего не зналъ о второмъ пришествіи Христа. „Духъ, Который все проникаетъ и глубины Божіи“ (1 Кор. 2, 10), означаетъ только пониманіе темныхъ мѣстъ пророческихъ книгъ. „Тварь, покорившаяся суетѣ“ (Рим. 8, 20)—это римская имперія, погруженная въ мракъ идолопоклонства. Бѣсноватые были душевно больные люди, которыхъ достаточно было связать, чтобы сдѣлать безвредными. При такой системѣ истолкованія св. Писанія, не могло быть границъ для всевозможныхъ сомнѣній и возраженій критики. Къ чему она могла привести раціоналистовъ, если они хотѣли быть строго послѣдовательными? Не вытекалъ ли изъ нея такой выводъ, что вся вообще содержащаяся въ Библии область догматическихъ и нравственныхъ истинъ имѣла значеніе только для извѣснаго времени или, по крайней мѣрѣ, для извѣснаго періода въ

¹⁾ Это признавали сами раціоналисты, см. напр. Henke. Neues Magazin Vol. II, p. 2; Mosheim. Sittenlehre. Band I, pag. 445. Reinhard. Christliche Moral. Band III, § 297 и др.

отдѣльности? Вѣдь каждый раціоналистъ тогда пожелалъ бы отдѣлить то, чему Господь и апостолы учили людей своего времени, отъ того, что предназначалось для назиданія всѣхъ поколѣній человѣчества. Легко могло случиться при этомъ, что сами раціоналисты возстали бы противъ того, что Землеръ признавалъ существеннымъ и неразрушимымъ. Нѣтъ! духъ времени всегда измѣнчивъ; Слово же Господне пребываетъ во вѣкъ (1 Петр. 1, 25; срав. Исаія 40, 6—8)!

IV. Собственно съ точки зрѣнія Землера едва ли можно говорить о комъ-либо вдохновеніи. Теорія Землера есть *чисто формальная уступка господствовавшей въ лютеранствѣ XVII вѣка ортодоксіи*. Если Землеръ и не рѣшался совершенно отвергнуть понятіе о вдохновеніи, то зато охотно былъ готовъ скрыть его чрезъ искусную обманчивую игру словъ. Къ писанному слову Божию Землеръ относился почти такъ же, какъ нѣкогда Пелагій къ Слову воплощенному. Какъ Пелагій отрицалъ сверхъестественную благодать искупленія и довѣрялъ естественнымъ силамъ человѣка, такъ Землеръ избралъ своимъ лозунгомъ человѣческой разумъ и не признавалъ боговдохновенности св. Писанія. Но какъ британскій монахъ не рѣшился совершенно отказаться отъ ученія объ искупленіи и чисто внѣшнимъ образомъ прилаживалъ къ своей ереси какъ бы чуждую ей голову, такъ и Землеръ предоставилъ въ своей ложной системѣ полное господство такъ называемому „здравому разуму“, оставилъ въ ней мѣсто и для нѣкотораго рода вдохновенія „soit disant“. Это былъ несомнѣнный признакъ духовнаго безсилія и нравственной слабости, что Землеръ побоялся сдѣлать послѣдніе выводы изъ своей системы. А если бы онъ ихъ сдѣлалъ, то все его ученіе привело бы къ страшному нигилизму!

Что Землеръ въ сущности не признавалъ боговдохновенности Библии, объ этомъ свидѣтельствуютъ слѣдующія строки, написанныя имъ незадолго до смерти. „Здѣсь—въ ученіи о вдохновеніи—нѣтъ ничего, кромѣ незнанія исторіи. Вотъ причина, почему христіанская религія смѣшивается съ Библіей, какъ будто не было христіанъ прежде, чѣмъ была написана Библія, какъ будто не могло быть болѣе или менѣе хорошихъ христіанъ, если бы знали только одно изъ четырехъ еванге-

лій, или только одно изъ многочисленныхъ посланій, которыми мы теперь владѣемъ“. „Раньше четвертаго столѣтія не было полнаго Новаго Завѣта, и однако всегда были истинные ученики Христа, сильные или слабые, соразмѣрно ихъ способности къ отверженію стараго духа іудаизма“¹⁾. Если припомнить, что Землеръ отвергъ всякое значеніе для христіанства св. книгъ Ветхаго Завѣта, а канонъ новозавѣтныхъ книгъ сократилъ до половины, то нельзя не признать справедливымъ отзывъ о Землерѣ одного критика—раціоналиста: „Землеръ уже ничего не можетъ доказать мнѣ изъ Библии, такъ какъ онъ привелъ ее въ совершенный беспорядокъ, многое выбросилъ изъ нея; о томъ же, что онъ оставилъ, какъ божественное, говоритъ весьма неопредѣленно и доказываетъ весьма слабо“²⁾.

V. Какое имѣлъ значеніе Землеръ въ исторіи ученій о боговдохновенности св. Писанія?—Землеръ собственно не былъ основателемъ новой школы, не создалъ какого-либо новаго направленія, такъ какъ не обладалъ организующей способностью. Два-три его непосредственныхъ ученика пытались было распространить его теорію, но, какъ люди умѣренныхъ дарованій, не могли оказать продолжительнаго, прочнаго вліянія на общественную мысль. Зато многіе изъ современниковъ Землера, учившихся въ другихъ университетахъ, попались въ его сѣти и сильно пропагандировали его взгляды. Если послѣдствія сочиненій Землера оказались весьма важными, то никто другой не удивлялся этому болѣе, чѣмъ онъ самъ. Своею критикою св. канона Землеръ, дѣйствительно, старался разрушить то, что осталось отъ вербальной теоріи старой ортодоксіи, послѣ трудовъ Вольфа. Его подражатели начали съ отрицанія вдохновенія и сдѣлали это подготовительной ступенью къ совершенному отверженію всякаго вообще понятія объ Откровеніи. Скоро вся богословская пресса наполнилась богохульными возраженіями противъ Библии. Гёттингенъ, Іена, Гелмштедтъ, Франкфуртъ на Одерѣ изъ школъ ортодоксіи превратились въ разсадники раціонализма и невѣрія.

¹⁾ Ср. Semlers letzte Aeusserungen uber religiöse Gegenstände, zwei Tage vor seinem Tode. Niemeyer.

²⁾ Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons. III. § 19. p. 284.

IX.

Михаелись. Теорія раціоналистическаго супранатурализма.

Такъ какъ реформація Лютера на первыхъ порахъ старалась возвысить значеніе св. Писанія, какъ источника вѣроченія, и придерживалась довольно строгихъ взглядовъ на его вдохновеніе, то можно было ожидать, что критика св. книгъ ограничится извѣстными предѣлами или, по крайней мѣрѣ, отдастъ себя подъ руководство столько же разума, сколько и вѣры. Но съ того времени, какъ Эрнести подвергъ Библию своимъ исключительно филологическимъ изслѣдованіямъ, а Землеръ произвелъ критику ортодоксальныхъ понятій о каноничности и вдохновеніи ея, зданіе реформаціи начало постепенно, хотя и съ извѣстными промежутками, падать и разрушаться. Немало способствовали этому разрушенію старой лютеранской ортодоксіи многочисленные труды библейскихъ критиковъ и богослововъ, предпринятыя ими *для изданія древнихъ библейскихъ манускриптовъ, съ различными вариантами.*

Извѣстно, что автографы апостоловъ—здѣсь не можегъ быть рѣчи объ автографахъ ветхозавѣтныхъ пророковъ—были затеряны въ довольно ранній періодъ христіанства, что объясняется частымъ употребленіемъ ихъ въ христіанскихъ церквахъ. Многія копіи, сдѣланныя съ нихъ, также погибли по тѣмъ же причинамъ, во время ихъ обращенія среди христіанъ. Но чѣмъ болѣе побѣдъ одерживало евангеліе, тѣмъ болѣе необходимыми дѣлались копіи и тѣмъ болѣе онѣ умножались. Появилось множество манускриптовъ на всѣхъ древнихъ языкахъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ естественное послѣдствіе, неискusstными или невѣжественными переводчиками было произведено много перемѣнъ въ первоначальномъ текстѣ св. книгъ. Для современной богословской науки теперь предстоитъ весьма трудная задача сдѣлать различіе между подлиннымъ, болѣе чистымъ текстомъ и менѣе точными его списками, а также безпристрастно оцѣнить свойство различныхъ версій и природу вариантовъ. И, безъ сомнѣнія, всѣ подобныя изслѣдованія могутъ быть произведены, безъ вреда для слова Божія. Но раціонализмъ смѣшалъ, съ цѣлію оправдать свои предвзятые взгляды, двѣ вещи

совершенно различныя. Отвергнувъ фактическое существованіе первоначальнаго текста св. Писанія въ неповрежденномъ видѣ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ сталъ отрицать боговдохновенное происхожденіе самыхъ автографовъ. Между тѣмъ исторія первоначальнаго текста св. Писанія, соединенная съ здравой критикой его вариантовъ, сама по себѣ не можетъ ни поколебать вѣры въ боговдохновенность слова Божія, ни потревожить благочестіе. Уже самое существованіе вариантовъ служить несомнѣннымъ доказательствомъ первобытной чистоты оригинальнаго текста св. книгъ. Даже многіе строгіе критики думаютъ, что варианты касаются только предметовъ второстепенной важности. Исторія критики версій и вариантовъ, такимъ образомъ, можетъ быть независима отъ такой или иной теоріи происхожденія св. Писанія. Однако съ этой исторіей связано такъ много вопросовъ, напр. о достовѣрности библейскихъ свидѣтельствъ, о времени написанія св. книгъ, ихъ содержаніи, ихъ разныхъ смыслахъ: натуральномъ, буквальномъ или фигуральномъ, что вполне естественно рационалисты стали пользоваться этой исторіей для возраженій противъ св. книгъ, осуждавшихъ ихъ религіозные взгляды.

Какъ и въ предшествующіе вѣка, такъ въ XVIII нѣкоторые ученые ставили для себя непосильную задачу возстановить, на основаніи древнѣйшихъ чтеній, самый первоначальный подлинникъ. Но если эта задача оказалась непосильной для знаменитыхъ ученыхъ нашего вѣка (*Триджелсъ, ТишENDORFЪ, Б. Вейссъ, Весткоттъ, Хортъ* и др.), то тѣмъ болѣе неудовлетворительны были работы критиковъ XVIII вѣка, не обладавшихъ научными средствами нашихъ дней ¹⁾. Въ Германіи критика различныхъ версій св. текста на первыхъ порахъ преслѣдовала довольно положительныя цѣли. Въ этомъ отношеніи заслуживаютъ вниманія труды *Бенгеля* (1752) и родственнаго ему богословскаго кружка, которые нѣкоторое время служили преградой для распространенія вольнодумства. Ученіе Бенгеля о св. Писаніи представляетъ соединеніе особенностей лютеранскаго вѣроисповѣданія съ піѳистическими

¹⁾ Таковы были и болѣе ранніе труды Рейхлина, Эразма, Кальвина, Теодора Безы, Стефенса, Буксторфа, Ле-Клерка, Гроція и др.

и мистическими чертами. А богословскій кружокъ Бенгеля (напр. *Kruziusz* † 1775) можетъ быть названъ школою библейской теологіи, вслѣдствіе своего постояннаго и непосредственнаго обоснованія на св. Писаніи. Въ то время для большинства протестанскихъ богослововъ множество вариантовъ новозавѣтнаго текста давало поводъ къ свободному пониманію св. канона. Бенгель, который изученіе Библии ставилъ цѣлю своей жизни, наоборотъ, видѣлъ въ этомъ поводъ для отысканія вѣрнаго текста св. Писанія. Плодомъ изученія имъ рукописей и печатныхъ изданій Новаго Завѣта было появившееся въ 1734 г. критически провѣренное изданіе греческаго текста Новаго Завѣта. Издавъ самый текстъ, Бенгель составилъ и комментарий къ нему (*Gnomon Novi Testamenti*), въ которомъ отдастъ предпочтеніе грамматико-историческому смыслу. „Къ пересмотрѣнному подлиннику я присоединилъ“, говоритъ Бенгель, „экзегетическія примѣчанія, въ которыхъ являюсь ни какъ догматикъ, ни какъ полемикъ, ни какъ эстетикъ, но соединяю нѣкоторымъ образомъ все это вмѣстѣ. Я хотѣлъ каждое отдѣльное мѣсто объяснить точно, прежде всего по самымъ словамъ текста, потомъ изъ связи періодовъ или цѣлой книги или даже всего Новаго Завѣта“. Самое заглавіе комментарія Бенгеля (*Gnomon N. T., in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas salubritas sensuum coelestium indicatur*) показываетъ, какъ онъ понималъ боговдохновенность св. Писанія. Для Бенгеля, дѣйствительно, *Библия была Божественнымъ Откровеніемъ*, подлинною лѣтописью божественнаго домостроительства, которое предсказано въ Ветхомъ Завѣтѣ, а исполнилось въ Новомъ. Изъ доказательствъ боговдохновенности св. Писанія Бенгель придаетъ особенное значеніе вліянію слова Божія на духъ человѣчскій (= *testimonium Spiritus Sancti internum*). Отношеніе Церкви и св. Писанія Бенгель выражаетъ въ такихъ словахъ: „*Scriptura ecclesiam sustentat, ecclesia Scripturam custodit*“. Рука объ руку съ цвѣтущимъ состояніемъ христіанской Церкви идетъ процвѣтаніе изученія св. Писанія: гдѣ же—слабо послѣднее, тамъ—мало развита и церковная жизнь. Дальнѣйшая исторія протестантизма представила блестящія доказательства, на-

сколько были справедливы сужденія Бенгеля. Какъ всемірный потопъ, разлились волны ложно-направленнаго просвѣщенія по протестанской Германіи и залили всѣ лучшіе посѣвы лютеранской ортодоксіи. Всѣ границы были разрушены, и богословская наука дошла до совершеннаго отрицанія сверхъестественныхъ и историческихъ элементовъ содержанія Библіи.

Съ теченіемъ времени труды богослововъ и библейскихъ критиковъ по части собиранія древнихъ манускриптовъ и разночтеній умножались и совершенствовались. Такъ *Ветштейнъ* († 1754) обнародовалъ въ 1751 первое греческое изданіе Новаго Завѣта, съ вариантами. Онъ не осмѣлился еще подвергнуть критикѣ „textus receptus“, а только удовлетворился тѣмъ, что собралъ и указалъ разночтенія въ примѣчаніяхъ. Продолжая труды Бенгеля и Землера, *Грисбахъ* († 1812) издалъ въ 1774 г. греческій текстъ Новаго Завѣта по правиламъ отрицательной критики и своего вкуса. Здѣсь собрана цѣлая система рецензій, изъ которыхъ высшее мѣсто, по мнѣнію Грисбаха, принадлежитъ александрійской. Въ теченіе 1782—1788 гг. въ Ригѣ появилось греческое и латинское изданіе Новаго Завѣта въ двѣнадцать томахъ. Авторъ этого изданія *Маттеи* обнародовалъ множество новыхъ манускриптовъ съ разночтеніями, которые онъ нашелъ въ Россіи и которые весьма часто не согласны съ рецензіями Грисбаха. Въ Вѣнѣ было издано собраніе славянскихъ, коптскихъ и латинскихъ манускриптовъ, найденныхъ и изслѣдованныхъ *Ф. С. Альтеромъ*. Датчанинъ Андрей *Биршъ* изъ путешествія по бібліотекамъ Италіи и Испаніи вывезъ множество разночтеній преимущественно на сирійскомъ языкѣ ¹⁾. Католическіе профессора *Гулъ* изъ Фрейбурга и *Шолцъ* изъ Бонна, въ противовѣсъ системѣ Грисбаха, обнародовали въ своихъ ученыхъ изданіяхъ новозавѣтнаго текста новыя и болѣе совершенныя рецензіи его ²⁾.

Подъ вліяніемъ вышеуказанныхъ изданій, критика образо-

¹⁾ Къ сожалѣнію, онѣ погибли во время пожара въ Копенгагенѣ въ 1795 г.

²⁾ См. *Шолца* 1) *Curae criticae in histor. textus evangeliorum*; 2) *Biblische-kritische Reise in Frankreich, den Schweiz, Italien, Palestina und im Archipelagus, in den Jahren 1818—21. Leipz. 1823.*

ванія канона св. книгъ еще болѣе усилилась, а исторія св. текста сдѣлалась предметомъ самыхъ подробныхъ и тщательныхъ изслѣдованій. Конечно, при исключительно филологическомъ изученіи библейскихъ книгъ, было забыто не только ученіе о вербальномъ вдохновеніи, но и о высшемъ сверхъестественномъ происхожденіи св. Писанія вообще.

Въ этомъ отношеніи дѣло Землера и Эрнестя продолжалъ *Иоаннъ Давидъ Михаелисъ* (1717—1791). Это былъ замѣчательный оріенталистъ, докторъ философіи, профессоръ Геттингенскаго университета и секретарь Академіи наукъ. При обширныхъ и глубокихъ познаніяхъ въ восточныхъ языкахъ, Михаелисъ былъ легкомысленнымъ и непочтительнымъ критикомъ св. книгъ. Онъ училъ, впрочемъ, что Божественное Откровеніе возможно и необходимо, но это не мѣшало ему утверждать, что онъ никогда не чувствовалъ въ себѣ свидѣтельства Св. Духа, что въ самомъ Писаніи ничего о немъ не говорится ¹⁾). Единственное доказательство истинности и божественности св. Писанія здравый разумъ можетъ найти во внѣшнихъ историческихъ свидѣтельствахъ. Признавая боговдохновенность главныхъ истинъ христіанской вѣры, напр. о Божествѣ Иисуса Христа, о наслѣдственномъ грѣхѣ, объ искупленіи, Михаелисъ однако утверждалъ, что Откровеніе есть только подтвержденіе естественной религіи.

Для объясненія происхожденія св. книгъ Ветхаго Завѣта Михаелисъ почиталъ совершенно достаточнымъ знать обстоятельства жизни св. писателя, мѣсто и время, гдѣ и когда написана та или другая книга, а также языкъ, исторію, нравственный, физическій характеръ еврейскаго народа и другихъ восточныхъ народовъ ²⁾).

Взгляды Михаелиса на канонъ Новаго Завѣта съ достаточною ясностью опредѣлены въ его „Введеніи въ Новый Завѣтъ“ (Einleitung ins Neue Testament). Здѣсь, въ духѣ рраціоналистовъ, онъ отрицаетъ боговдохновенность евангелій Марка

¹⁾ Io Dav. Michaelis. Dogmatik. 2 Ausgabe. Gött. 1784. Seit 91.

²⁾ Срав. его „Mosaisches Recht“, гдѣ Михаелисъ, признавая Моисея только хорошимъ государственнымъ человекомъ, подвергаетъ критикѣ дѣятельность и писанія его во всѣхъ случаяхъ, которые ему казались слабыми.

и Луки, оставляя неприкосновеннымъ авторитетъ перваго и четвертаго. Онъ надѣялся лучше доказать подлинность и истинность евангелій Матѳея и Іоанна чрезъ отрицаніе боговдохновенности евангелій Марка и Луки, рассказы которыхъ ему казались противорѣчащими первымъ. Однако, если бы Михаелись болѣе тщательно изучилъ содержаніе четырехъ евангелій, онъ убѣдился бы, что мнимыя разногласія относятся собственно къ *подробностямъ фактовъ, а не къ самымъ фактамъ*. Слѣдовательно, его произвольно ограничительная теорія падаетъ въ самомъ своемъ основаніи. Чтобы доказать справедливость своихъ взглядовъ, Михаелись пытается даже ослабить значеніе свидѣтельствъ древней Церкви о евангеліяхъ Марка и Луки. Но кто же лучше, чѣмъ члены первобытной Церкви, могли опредѣлить степень авторитета писаній, принадлежащихъ двумъ ученикамъ апостольскимъ? И можно ли повѣрить, что вся христіанская древность могла ошибаться въ своихъ сужденіяхъ о значеніи книгъ, содержащихся въ Новомъ Завѣтѣ? Даже ученіе Михаелиса о вдохновеніи евангелій Матѳея и Іоанна таково, что достаточно одного взмаха пера, чтобы лишить ихъ тѣхъ привилегій, которыя онъ любезно имъ одолжаетъ. Вѣдь онъ признаетъ ихъ вдохновеніе только въ истинахъ вѣроученія и нравоученія, но отрицаетъ его въ отношеніи къ историческимъ фактамъ! Наконецъ, можно ли примѣнять къ евангеліямъ ограничительную теорію боговдохновенности только на томъ основаніи, что мы не обладаемъ достаточною ученостью и талантомъ для разрѣшенія кажущихся и незначительныхъ разногласій?

Изъ области экзегетической раціонализмъ проникъ въ область догматическую. Послѣдствіемъ этого было появленіе такъ называемаго „*раціоналистическаго супранатурализма*“ (1780 – 1830). Хотя супранатурализму не была чужда вѣра въ Божественное Откровеніе, но въ сущности онъ былъ только непослѣдовательнымъ раціонализмомъ. Подъ вліяніемъ духа времени, старая вѣра протестантовъ въ Слово Божіе настолько пала, что появленіе супранатурализма или умѣреннаго раціонализма (*der gemäßigtere Rationalismus*) было единственно возможнымъ противовѣсомъ раціонализму вульгарному.

Конечно, супранатуралисты думали разумъ подчинить Божественному Откровенію, но сверхъестественный элементъ они искали только въ содержаніи и изложенномъ въ библейскихъ книгахъ ученія, а отнюдь не въ словѣ, внѣшней формѣ ихъ составленія. *Супранатурализмъ признавалъ необходимою помощь Божію, но только для предохраненія св. писателей отъ ошибокъ въ вопросахъ вѣры.* Центръ тяжести ученія о Библии онъ полагалъ въ понятіи объ Откровеніи, внутреннее же свидѣтельство Св. Духа о боговдохновенности св. книгъ онъ отодвигалъ на задній планъ. Такъ какъ апостолы и св. писатели, рассуждали такіе раціоналисты, могли и желали, какъ свидѣтели Откровенія, писать истину, то и писанія ихъ совершенно подлинны, а потому и достовѣрны. Представителями такого раціоналистическаго супранатурализма были *Дедерлейнъ, Морусъ, Реймардъ, Шторръ* и др.

Иоаннъ Христофъ Дедерлейнъ (1745—1792), профессоръ богословія въ университетѣ г. Иены, не безызвѣстенъ въ исторіи протестантизма, какъ догматикъ и апологетъ христіанства прогивъ нападеній на него во фрагментахъ Реймаруса ¹⁾. Для своей ученой дѣятельности онъ поставилъ жизненную задачу провести разграничительную линію между древнимъ и новымъ временемъ, между ортодоксальнымъ и раціоналистическимъ міросозерцаніемъ ²⁾. Но задачу эту онъ не могъ разрѣшить удовлетворительно: въ его богословскихъ трудахъ замѣтна столько же дружба съ раціоналистами, сколько и страхъ предъ ихъ злоупотребленіями. Самъ Дедерлейнъ, конечно, считалъ себя настоящимъ ортодоксаломъ, а вовсе не такимъ богословомъ, который приспособляетъ свое ученіе къ обстоятельствамъ времени (*qui accommodate ad temporis nostri rationes traditurus est theologiam*) ³⁾. На самомъ же дѣлѣ отъ существа христіанской вѣры у Дедерлейна осталось очень мало, если сравнить его ученіе съ старо-протестанской орто-

¹⁾ См. его трактатъ „Fragmente und Antifragmente“. Nürnberg. 1778.

²⁾ См. *Institutio theologi christiani*. Первое изданіе. 1779. Пятое 1791, а также „Praefacio de theologia christiana nostris temporibus accommodata“.

³⁾ Ср. *Praefacio de theologia christiana nostris temporibus accommodata* pag. XII.

доксіей, и очень много, если сравнить съ совершенною пустотою и безграничными нелѣпостями позднѣйшаго раціонализма.

Въ частности теорія Дёдерлейна о вдохновеніи отличается большою *неопредѣленностью*. Безъ преувеличенія можно сказать, что она характеризуется бесплодными усиліями преодолѣть необычныя трудности вопроса и разрѣшается въ полную невозможность выпутаться изъ поставленной проблемы ¹⁾. Дёдерлейнъ собственно не отрицаетъ возможности вербальнаго вдохновенія, такъ какъ между мыслями и словами существуетъ самая тѣсная связь и безъ вдохновенія словъ. Откровеніе не могло быть понятно людямъ. Но въ то же время у него примѣтно желаніе ограничить вдохновеніе только предохраненіемъ св. писателей отъ ошибокъ. Неоднократно Дёдерлейнъ говоритъ о вдохновеніи, какъ о обыкновенномъ поэтическомъ воодушевленіи, и даже пытается сдѣлать различіе между вдохновенными и невдохновенными частями св. Писанія. Во всемъ, что не относится непосредственно къ вѣрѣ, онъ признаетъ для пророковъ и апостоловъ совершенно достаточной чисто человѣческую мудрость ²⁾. Только то, что непосредственно касается вѣроученія, написано „*ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ*“ ³⁾.

Другой представитель раціоналистическаго супранатурализма: *Морусъ* (1792) остановился, такъ сказать, на внѣшнихъ границахъ понятія о боговдохновенности. Онъ не почиталъ пророческое вдохновеніе за простое предчувствіе или даже политическое разумѣніе. Библеѣское вдохновеніе было для него явленіемъ давно пережитымъ, котораго элементы теперь уже подлежатъ разрушенію. Безконечно богатое и полное жизни понятіе о вдохновеніи Морусъ сводитъ къ многозначительной схемѣ „*varia efficientia et procuratio Dei*“ ⁴⁾. Сюда онъ включаетъ побужденіе къ писательской работѣ, убѣжденіе къ испол-

¹⁾ Institutio theologi christiani. Ed. VI. Norimb. 1797. Tom. I. pag. 89. 104.

²⁾ Institutiones theol. christ. Tom. I, p. 80.

³⁾ Ibidem, Tom I, p. 81, 82, 128, 135.

⁴⁾ Fr. N. Mori. Epitome theol. christ (ed. IV, Lips. 1799), pag. 31, 38. Comment. ex eget. histor. in Epitomen. Tom. I, p. 81. 118—120.

ненію ея, божественное откровеніе и предохраненіе отъ ошибокъ ¹⁾). Насколько, впрочемъ, были свободны взгляды Моруса на вдохновеніе, можно судить по слѣдующимъ его сужденіямъ: „Откровеніе состоитъ только изъ новыхъ правилъ касательно такихъ предметовъ, которыхъ разумъ человѣческой не можетъ ни открыть, ни доказать. Вдохновеніе Писанія не одинаково во всѣхъ библейскихъ книгахъ и тамъ, гдѣ оно есть, оно обыкновенно состоитъ въ предохраненіи отъ ошибокъ ²⁾).

Нужно вообще сказать, что супранатурализмъ нѣкоторыхъ изъ богослововъ XVIII вѣка не имѣетъ характера смѣлаго нападенія на раціонализмъ, а скорѣе это была *робкая оборона*. На него, поэтому, нужно смотрѣть какъ на случайный эпизодъ въ исторіи ученій о боговдохновенности, который почти нисколько не способствовалъ ослабленію раціонализма вульгарнаго. Большая часть раннихъ супранатуралистовъ походятъ скорѣе на смѣлыхъ борцовъ, которые собираютъ бѣглецовъ на полѣ битвы, чтобы бороться за почетное отступленіе. Это происходило оттого, что сами они были опасно больны *двойною болѣзнію* своего времени. Супранатуралисты придавали слишкомъ большое значеніе *интеллектуальной* сторонѣ человѣка. Существо христіанства они видѣли только въ христіанскомъ знаніи, а задачу христіанства—указывали въ томъ, чтобы просвѣтить одну голову. Они забывали, что центръ внутренней жизни находится не въ головѣ, а въ сердцѣ человѣка. Супранатуралисты оставляли нетронутую сердечную сторону внутренняго человѣка, а одно религіозное знаніе въ ихъ рукахъ не могло сдѣлаться побѣдоноснымъ орудіемъ для произведенія новой жизни. Слѣдовательно, въ отношеніи къ деспотизму интеллекта различіе между супранатуралистами и раціоналистами было только по степени, а не по существу. Сюда присоединяется еще *другой недостатокъ*, который дѣлалъ невозможной для супранатуралистовъ побѣду надъ своими противниками. Вѣдь раціонализмъ ставилъ разумъ выше Откро-

¹⁾ Справ. History of Rationalism. Hurst. London. 1867, 165.

²⁾ Epitome theol. christ. Proleg. Sect. 2. § 1. Sect. 4. § 25. Part. III. § 6, 10 и др.

венія и дѣлалъ его судьей надъ вѣрою. Если супранатурализмъ хотѣлъ одержать надъ нимъ верхъ, то онъ долженъ былъ рѣшительно возвысить Откровеніе надъ разумомъ и сдѣлать Откровеніе рѣшающей инстанціей въ религіозныхъ вопросахъ. Но супранатурализмъ на это не рѣшился: онъ *безпомощно колебался между вѣрою и знаніемъ, Откровеніемъ и разумомъ*. Какъ въ римско-католической Церкви Писаніе и Преданіе, такъ въ супранатурализмѣ Писаніе и разумъ оба были источниками религіознаго знанія. Но какъ въ Римѣ Писаніе и Преданіе были равночестны въ теоріи (*in thesi*), а на практикѣ (*in praxi*) Писаніе подчинялось лживымъ преданіямъ папской куріи, такъ супранатурализмъ подчинялъ Откровеніе разуму.

Вышеуказанные недостатки старой супранатуралистической школы замѣчаются и въ богословской системѣ *Франца Фолькмара Рейнгарда* (1753—1812). Рейнгардъ былъ профессоръ богословія въ виттенбергскомъ университетѣ и извѣстенъ, какъ экзегетъ, догматикъ и моралистъ ¹⁾. Въ своихъ сочиненіяхъ онъ стремился примирить Божественное Откровеніе съ требованіями разума, но этой цѣли достигнуть не могъ. О вдохновеніи св. Писанія мы находимъ у него слѣдующія строки: „Когда я былъ еще мальчикомъ, то почиталъ Библию за слово Бога къ людямъ, читая ее. Никогда я не переставалъ держатся этой точки зрѣнія. Такъ и теперь она столь же для меня священна, и ея изреченія столь же для меня рѣшительны, что одно сужденіе, порицающее ея святость, наполняетъ меня негодованіемъ, какъ всякая безнравственная мысль усиливаетъ мое убѣжденіе въ добродѣтели“. Рейнгардъ склоненъ даже къ признанію вербальнаго вдохновенія, но, по его мнѣнію, оно только предохраняло св. писателей отъ ошибокъ, и положительное значеніе имѣло только при сообщеніи новыхъ.

¹⁾ См. сочиненіе Рейнгарда: 1) „Versuch über Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf“. Wittenberg. 1781; 2) Vorlesungen über die Dogmatik. Ed. Schott Sulzbach. 1818. 3) Geständnisse, seine Predigten und seine Bildung zum Prediger betreffend, in Briefen. Sulzbach 1810.

неизвѣстныхъ истинъ ¹⁾). Не чужда Рейнгарду также идея о различныхъ степеняхъ вдохновенія ²⁾).

Это однако не мѣшаетъ ему вступить въ безиринципные переговоры съ разумомъ. „Авторитетъ (= *auctoritas normativa et judicialis*) св. Писанія утверждается противъ такъ называемыхъ рационалистовъ, которые смотрятъ на разумъ, какъ на вполне достаточный принципъ знанія, а Откровеніе объявляютъ совершенно излишнимъ, или, по крайней мѣрѣ, всецѣло подчиняютъ его разуму“ ³⁾). Эти слова показываютъ, какъ робка была защита Рейнгарда противъ рационализма. Рейнгардъ признаетъ здѣсь разумъ принципомъ знанія, но только не считаетъ его достаточнымъ. Онъ направляетъ свое порицаніе собственно противъ мнѣній рационалистовъ, будто Откровеніе совершенно излишне или же должно быть подчинено разуму. Соответственно этому, онъ усвоетъ разуму весьма большія и положительныя права. „Человѣческій разумъ“, говоритъ онъ, „хотя долженъ изслѣдовать (*examinare*) содержаніе св. книгъ и защищать законное истолкованіе, однако въ такихъ предметахъ, которые свободны отъ противорѣчія и ясно переданы въ св. книгахъ, обязанъ подчиняться божественному авторитету“ (*auctoritati divinae obtemperare*) ⁴⁾).

Но вѣдь всякій, кто дѣлается изслѣдователемъ (*examinator*) св. Писанія едва ли имѣетъ склонность подчиняться (*obtemperare*) его авторитету. Разумъ, которому всецѣло вручается весь экзегесисъ, не особенно способенъ прислушиваться къ тайнамъ слова Божія. Кромѣ того, Рейнгардъ не рѣшаетъ вопроса, какія же именно части св. Писанія свободны отъ противорѣчія (*a repugnata liberae*) и ясно выражены (*manifeste traditae*). Поэтому его требованія о послушаніи божественному авторитету остаются неопредѣленными. Въ дѣйстви-

¹⁾ *Vorlesungen über die Dogmatik.* § 20. p. 56.

²⁾ *Ibidem;* pag. 52

³⁾ *Ibidem* § 25 p. 74.

⁴⁾ „*Humana ratio, etsi examinare librorum sacrorum argumentum et legitima interpretationi praeesse debet, tamen in iis rebus, quae sunt a repugnantia liberae et in libris sacris manifeste traditae auctoritati divinae tenetur obtemperare*“. См. *Vorlesungen über die Dogmatik.* Ed. Schott. Sulzbach. 1818. § 28. p. 28.

тельности, самъ же Рейнгардъ даже тамъ, гдѣ онъ разсуждаетъ о тайнахъ вѣры, дѣлаетъ весьма значительныя уступки разуму. Нисколько не удивительно, что такъ поступилъ богословъ, который усвоилъ разуму слѣдующія права: „испытывать положенія ученія и согласовать ихъ съ неопровержимыми истинами, которыя находятся чрезъ разсматриваніе міра и чрезъ собственныя размышленія“¹⁾). Поэтому-то въ самомъ св. Писаніи онъ находитъ двоякаго рода положенія вѣры: основныя, которыя не могутъ быть отрицаемы тѣми, кто хочетъ спастись чрезъ Христа (*fundamentales articuli, qui non possunt negari ab his, qui voluerint per Christum salvi fieri*), и неосновныя, которыя для полученія спасенія можно незнать и отрицать (*non fundamentales, qui salva salute ignorari negarique possunt*). Въ свою очередь основныя положенія вѣры Рейнгардъ раздѣляетъ на первоначальныя, которыхъ нельзя незнать для полученія спасенія (*primarii, qui salva salute non possunt ignorari*), и второстепенныя, которыя, хотя можно незнать, но нельзя отрицать (*secundarii, qui ignorari quidem, nec tamen negari possunt*). Онъ различаетъ даже абсолютно основныя истины, относящіяся ко всѣмъ христіанамъ, и условно основныя, касающіяся отдѣльныхъ вѣроисповѣданій²⁾).

Вообще нужно сказать, что стремленія Рейнгарда къ примиренію положительнаго ученія о вдохновеніи слова Божія съ необузданнымъ свободомысліемъ раціоналистической критики оказались безплодными и безуспѣшными. При всемъ благоговѣніи Рейнгарда къ слову Божію, его многообразно измѣнчивая теорія вдохновенія производитъ непріятное впечатлѣніе своею неопредѣленностью, нерѣшительностью и запутанностью³⁾).

Къ числу представителей супранатурализма, которые съ большою энергіей боролись противъ нововведеній раціонали-

¹⁾ Reinhard. Ibidem. § 28 83.

²⁾ Ibidem. § 12. p. 7.

³⁾ Срав Rudelbach. Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie, und Kirche. 1840. Zweites Quartalheft. Seit. 64. Даже о свидѣтельствѣ св. Духа Рейнгардъ писалъ: „*animi certa persuasio, ex usu legitimo librorum sacrorum orta, eorum doctrinam ad instituendam, corrigendum et tranquillandum animum esse maxime idoneam*“.

стической критики и не молчали тогда, когда нужно было защищать истину слова Божія, нельзя не причислить тюбингенскаго профессора *Готтлиба Христиана Шторра* (1805). Это былъ богословъ весьма искусный въ истолкованіи св. книгъ, опытный въ филологіи, замѣчательный догматистъ и способный логикъ ¹⁾. Если вліяніе раціоналистической критики мало замѣтно въ его ученіи, то это далеко не означаетъ, что онъ не былъ знакомъ съ нею: напротивъ. онъ болѣе другихъ видѣлъ слабыя и сильныя стороны ея возраженій. Другъ Грисбаха, Шторръ, вмѣстѣ съ нимъ путешествовалъ по Франціи и изслѣдовалъ бібліотеки Парижа. Догматическая система Шторра, чуждая крайностей протестанскаго вѣроисповѣданія, весьма близка къ старо-ортодоксальной.

О боговдохновенности св. Писанія Шторръ разсуждаетъ въ своемъ сочиненіи „*Doctrina christiana*“ ²⁾, гдѣ онъ выставляетъ слѣдующія положенія.

1. Не только общепризнанныя (*ὀμολογούμενα*) писанія Новаго Завѣта—истинны и достовѣрны, но даже и спорныя книги Новаго Завѣта (= *ἀντιλεγόμενα*) имѣютъ за себя, по крайней мѣрѣ, основанія вѣроятности ³⁾.

2. Какъ ученіе, чудеса и пророчества Іисуса доказываютъ Его божественное посланничество ⁴⁾, такъ данныя апостоламъ обѣщанія, ихъ собственныя чудеса, особенно же ап. Павла, доказываютъ божественный авторитетъ ихъ проповѣди и писаній ⁵⁾.

3. Боговдохновенность апостоловъ простиралась не только на устную проповѣдь, но и на письменное начертаніе ученія о спасеніи ⁶⁾. Объ этомъ свидѣлствуютъ они сами, когда говорятъ, что пишутъ по выразительному повелѣнію Божію, какъ напр. ап. Іоаннъ въ *Апокалипсисѣ* (см. гл. 1-я). Хотя еван. Маркъ и Лука составляли свои евангелія подъ надзо-

¹⁾ Въ доказательство этого достаточно указать на то, что даже Кантъ удостоивалъ его отвѣтовъ.

²⁾ Storr. *Doctrina christiana*. Stuttgart. 1793, 1807 (два изданія). Въ нѣмецкомъ переводѣ. 1803 г. § 1—16.

³⁾ *Ibidem*, § 1—3.

⁴⁾ *Ibidem*, § 4—8.

⁵⁾ *Ibidem*, § 9—10.

⁶⁾ *Ibidem*. § 11—12.

ромъ и авторитетомъ апостоловъ Петра и Павла, а апостоль Иоаннъ пользовался ими, однако всѣ три евангелія, несомнѣнно, имѣютъ божественный авторитетъ ¹⁾.

4. Такъ какъ апостолы и такъ называемые апостольскіе ученики почитали Ветхій Заветъ боговдохновеннымъ по содержанію и происхожденію, то и всѣ книги ветхозавѣтныя также имѣютъ божественный авторитетъ ²⁾.

Д. С. Леонардовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Storr. Doctrina christiana. § 11—12.

²⁾ Ibidem. § 13—14.

ТЕОРИИ ВДОХНОВЕНІЯ И ПРОИСХОЖДЕНІЯ СВ. ПИСАНІЯ НА ЗАПАДѢ ВЪ XVIII И XIX ВѢКАХЪ (ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

(Продолженіе *)

X.

Теоріи вульгарныхъ и умѣренныхъ рационалистовъ.

Въ разгарѣ революціоннаго движенія, вызваннаго въ области библейской критики Эрнести, Землеромъ и Михаелисомъ, которое могло имѣть роковое значеніе для ученія о боговдохновенности, былъ употребленъ новый рычагъ исторической науки для разрушенія того, что было еще пощажено криликой. Появилось множество *историческихъ трактатовъ* и ученыхъ диссертаций, дѣлю которыхъ было доказать исторически, что идеи Землера о происхожденіи св. книгъ не были плодомъ фантастическаго измышленія, но произведеніемъ возвышеннаго и искренняго ума. Гипотеза объ аккомодации св. писанія къ современной средѣ была особенно любима рационалистами этого періода. Тысячью способовъ рационалисты пытались доказать, что св. писатели и учителя, непосредственно слѣдовавшіе за апостолами, принаровлялись къ суетвѣріямъ современниковъ, которые не могли переварить слишкомъ твердой пищи. При этомъ рационалисты прибавляли, что Іисусъ Христосъ подалъ своимъ ученикамъ прекрасный примѣръ аккомодации, сообщая своимъ современникамъ столько свѣта, сколько они могли вынести. Такая аккомодация будто бы была въ высшей степени почтенна, такъ какъ оправдыва-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. V 8

лась тою прекрасною цѣлю, для которой она служила ¹⁾. Легко можно понять, какое широкое распространение могла получить, благодаря принципамъ столь эластичнымъ и произвольнымъ, рационалистическая теорія происхожденія св. письменности. Старыя идеи реформаціи о значеніи Слова Божія, о вдохновеніи словъ св. писателей были объявлены библиолатріей. Большинство рационалистовъ выражало желаніе очистить христіанство отъ подобныхъ суевѣрій. Среди самыхъ дѣятельныхъ разрушителей авторитета Св. Писанія, на почвѣ исторической критики, видное мѣсто занимаютъ *Габлеръ, Реръ, Вейшейдеръ, Бретшнейдеръ, Аммонъ, Эйггорнъ, Павлюсъ* и др.

Если не чрезъ изданіе обширныхъ полемическихъ сочиненій, какъ Землерт, то чрезъ неутомимую журнальную работу *Иоганнъ Филиппъ Габлеръ* (1753—1826) оказалъ большое, далеко превосходящее его личное значеніе, вліяніе на распространение рационалистическихъ теорій вдохновенія Св. Писанія. Его „Журналъ теологической литературы“ („*Journal für theologische Literatur*“ ²⁾) сдѣлался арсеналомъ рационалистическаго оружія для всѣхъ временъ. Этотъ журналъ въ то же время служилъ выраженіемъ рационалистическихъ взглядовъ самого издателя, потому что всякую статью Габлеръ предварялъ своимъ краткимъ введеніемъ и, по его собственному выраженію, предавалъ печати „не безъ тщательнаго просмотра“ (*nicht ohne genaue Revision* ³⁾). Цѣлю журнала было „утверждать почтенную теологическую ученость безъ боязни людей, безъ челоуѣкоугодничества и развивать духъ свободнаго ученаго изысканія и безпартійнаго изслѣдованія истины“ ⁴⁾.

Отношеніе Габлера къ Св. Писанію вполне выразилось 1) въ его рецензій на появившееся въ Берлинѣ около 1800 года анонимное сочиненіе подъ заглавіемъ: „Пространное объясне-

1) См. *Neues Magazin*. Henke. Vol. II p. 638. F. A. Carus. *Historia antiquior. sententiarum Ecclesiae Graekae de accommodatione Christo imprimis et apostolis tributa*. Leipzig. 1793; F. W. Reinhard. *Utrum et quando possint oratores divini in administrando suo munere demittere sese ad vanas hominum opiniones*. Wittenberg. 1784.

2) *Gabler. Journal*, Nürnberg bei Monath und Kuszler. 1801.

3) *Ibidem* Worbericht, pag. 3.

4) *Worbericht*, pag. 15—16.

ніе всѣхъ чудесныхъ исторій въ моисеевыхъ писаніяхъ“¹⁾; 2) въ обширной рецензій 1800 г. на появившуюся въ Любекѣ первую часть философско-критическаго и историческаго комментарія Павлюса на Новый Заветъ²⁾.

Въ первой рецензій Габлеръ рѣшительно отрицаетъ не только боговдохновенное происхожденіе, но и всякую вообще историческую достовѣрность рассказовъ Моисея о чудесахъ. Во второй рецензій онъ, соглашаясь съ Павлюсомъ, доказываетъ, что евангельскіе рассказы суть мифы, но только не историческіе, а философскіе („nicht historische, aber philosophische Mythen“³⁾).

Вообще точка зрѣнія Габлера въ вопросѣ о боговдохновенности не заключаетъ въ себѣ ничего положительнаго: это просто точка зрѣнія вульгарнаго раціонализма, усерднымъ послѣдователемъ котораго былъ Габлеръ. По увѣренію современниковъ, скептицизмъ Габлера былъ не менѣе ужасенъ, чѣмъ натурализмъ Бардта⁴⁾.

Иоганнъ Фридрихъ Рёръ (1777—1848) занимаетъ весьма видное мѣсто въ исторіи германскаго раціонализма⁵⁾. Онъ придавъ раціоналистическимъ идеямъ догматическую форму и привелъ ихъ въ систему. Въ 1813 году, когда онъ былъ еще простымъ пастыромъ, онъ обнародовалъ свои знаменитыя „Письма, о раціонализмѣ“ (*Briefe über den Rationalismus*)⁶⁾. Это—весьма смѣлое произведеніе раціоналистическаго ума, написанное не безъ блеска учености, но по своей популярной формѣ предназначенное для народныхъ массъ. Оно сдѣлало Рёра извѣстнымъ всей Германіи: вульгарный раціонализмъ представленъ здѣсь во всей его постыдной наготѣ и со всѣми крайними отступленіями отъ основъ христіанства. Со времени изданія писемъ Рёра стало доподлинно извѣстно, что такое въ самомъ дѣлѣ былъ вульгарный раціонализмъ. Съ этого времени всякая попытка борьбы про-

1) Gabler. journal. 1801. p. 180.

2) Gabler. journal. 1801. p. 363.

3) pag. 399.

4) Gabler I. p. 114.

5) Справ. Herzog. Band XIII. Artikel Rohr. pag. 19.

6) Rohr. Briefe über den Rationalismus. Aachen у Joseph Frisch. 1813.

тивъ раціонализма должна была начинаться съ критики писемъ Рёра.

Семь лѣтъ послѣ появленія писемъ, а именно въ 1820 г. Рёръ сдѣланъ былъ придворнымъ проповѣдникомъ и генераль—суперинтендентомъ въ Веймарѣ. Цѣлыхъ 28 лѣтъ пользовался онъ своимъ почетнымъ положеніемъ, чтобы сдерживать всякое движеніе ортодоксальной мысли въ Германіи. Въ это время Рёръ былъ въ своемъ родѣ непогрѣшимымъ раціоналистическимъ папою. Въ 1832 г. онъ пытался даже написать символъ раціонализма и сдѣлать раціонализмъ даже оффиціальною вѣрою протестантовъ. Но попытка эта, какъ и слѣдовало ожидать, вызвала цѣлую бурю негодованій, возраженій, нападокъ, подъ частыми ударами когорыхъ Рёръ и умеръ, всѣми забытый и многими презираемый.

Письма Рёра имѣютъ не мало весьма существенныхъ недостатковъ. Рёръ обладалъ достаточными знаніями въ исторіи протестантизма, но у него не было основательной богословской учености. Его письма написаны въ тонѣ поверхностной дешевой популярности, хотя и не чужды умѣлаго группированія поверхностныхъ и скудныхъ мыслей. Признавая только двѣ послѣдовательныхъ системы: раціонализмъ и супранатурализмъ, Рёръ самъ хочетъ быть послѣдовательнымъ раціоналистомъ¹⁾. Онъ отрицаетъ всѣ таинства вѣры и признаетъ только религію чистаго разума (*eine reine Vernunftreligion*), когорую желалъ бы назвать христіанскою, хотя никакихъ почти слѣдовъ христіанства въ ней нѣтъ.

Послѣ этого можно представить, какова была теорія Рёра о происхожденіи св. книгъ! Чѣмъ могло быть св. Писаніе для столь рѣшигельнаго раціоналиста? Для него оно было только человѣческой книгою (*ein menschliches Buch*), въ когорой благородные и мудрые люди древняго времени совершенно обыкновеннымъ образомъ (*ganz auf die gewöhnliche Weise*) изложили результаты своего мышленія и изслѣдованія о религіозныхъ истинахъ²⁾. Рёръ разсуждаетъ о св. Писаніи

¹⁾ Rohr. Briefe über den Rationalismus. 1813. Briefe I p. 3

²⁾ „Ein menschliche Buch, in welchem Edle und Weise der Vorzeit ganz auf die gewöhnliche Weise die Resultate ihres Denkes und Forschens über Religionswahrheiten niedergelegt haben“. Rohr. Brief II pag. 15.

совершенно натуралистически: онъ отрицаетъ его божественный характеръ. Св. Писаніе нисколько не отличается отъ человѣческихъ книгъ; его происхожденіе—самое обыкновенное, естественное. То, чему учать пророки и апостолы, не есть Слово Божіе, но результатъ ихъ собственнаго мышленія. Излишне, кажется, прибавлять, что для Рёра только одинъ разумъ, а не Библия служилъ основаніемъ религіозной вѣры. Открытый и искренній рационалистъ Рёръ рѣшительно заявлялъ, что Библия написана людьми, подверженными ошибкамъ, что теперь мы не можемъ даже опредѣлить, что именно написано самими авторами и что прибавлено другими на протяженіи многихъ вѣковъ. Одно только Реру представляется безспорнымъ и несомнѣннымъ, что св. писатели желали проповѣдать не какую-либо другую религію, какъ только религію разума (*Wegnunft-Religion*) ¹⁾.

Въ своихъ отношеніяхъ къ евангеліямъ и вообще къ св. книгамъ Новаго Заветъ Рёръ также является чистымъ натуралистомъ. Онъ подрываетъ въ самомъ корнѣ достовѣрность евангельскихъ свидѣтельствъ о томъ, что Иисусъ Христосъ есть Сынъ Божій. Для Рёра Христосъ—простой, обыкновенный учитель истины, въ жизни и судьбѣ Котораго особенно прославилось Провидѣніе ²⁾. Съ безграничнымъ легкомысліемъ Рёръ отвергаетъ всѣ свидѣтельства евангелистовъ о Божествѣ Иисуса Христа, только потому, что они не употребляли точныхъ философскихъ терминовъ, а говорили образами обыкновенной рѣчи ³⁾. Собственныя же слова Господа о Своемъ Божествѣ Рёръ объясняетъ такъ: Христосъ называлъ Себя Сыномъ Божіимъ не въ собственномъ, а въ переносномъ смыслѣ, такъ какъ глубокая религіозность (*tiefe hingebende Religiosität*) была основной чертой всего Его внутренняго Существа ⁴⁾. Здѣсь не было ни обмана, ни суевѣрія, ни подлога, а только простой энтузіазмъ (*Enthusiasmus*) ⁵⁾.

¹⁾ Rohr. Briefe. 14, 24, 419, 428.

²⁾ „Er verehrt in ihm nur einen im gewöhnlichen Verstande von Gott gesandten *Lehrer der Wahrheit*, in dessen Leben und Schicksalen sich die Vorsehung vorzüglich vorherrlichte“ Rohr. Brief II pag. 16.

³⁾ Rohr. Brief. XIV. p. 293. Aachen. 1813.

⁴⁾ Ibidem pag. 301.

⁵⁾ Ibidem. pag. 303

Съ этой точки зрѣнія Рёръ устраняетъ изъ евангельской исторіи всѣ сверхъестественные элементы. „Конечно“, пишетъ онъ въ письмѣ XVI, „раціоналистъ отрицаетъ непосредственное вмѣшательство Бога при рожденіи, воспитаніи, въ дѣлахъ и судьбѣ Иисуса... конечно, для раціоналиста Иисусъ со всею Его духовною индивидуальностью—обыкновенное человѣческое явленіе превосходнаго рода“¹⁾. Вслѣдъ за тѣмъ Рёръ прибавляетъ: „Иисусъ in genere—обыкновенное человѣческое явленіе, а in specie—особенный любимецъ Бога“²⁾. Христось, по взгляду Рёра, только великій геній, цвѣтъ своего вѣка, только замѣчательный учитель, котораго никто не превосходилъ мудростью ни прежде, ни послѣ. Его происхожденіе, воспитаніе, дѣятельность покрыты тайною. Разказы евангелистовъ, которыми мы теперь пользуемся, искажены чрезъ устные преданія, чрезъ рапсодіи, такъ что нельзя составить по нимъ яснаго представленія о Христѣ. Христось, конечно, сознавалъ, какую великую миссію Онъ принялъ на Себя. Онъ былъ прекрасно знакомъ съ человѣческою природою и тщательно изучилъ весь Ветхій Завѣтъ. Онъ обладалъ необыкновеннымъ тактомъ, воображеніемъ, чрезвычайною мудростью. Его обширныя, глубокія познанія были произведеніемъ непредубѣжденнаго разума, здраваго сердца и свободы отъ школьныхъ предразсудковъ. Онъ хорошо зналъ, какъ нужно пользоваться средствами для достиженія гуманныхъ цѣлей. Хотя планъ Его обнималъ универсальную религію³⁾, но въ сущности все Его ученіе заимствовано изъ Ветхаго Завѣта. Онъ не совершалъ чудесъ, но Его дѣйствія казались чудесами для очевидцевъ, со словъ которыхъ составились и евангельскіе разказы. Онъ не произносилъ дѣйствительныхъ пророчествъ, но душа Его была наполнена картинами будущаго, такъ что нѣкоторыя изъ Его предвѣщаній исполнились, вслѣдствіе естественнаго предвидѣнія. Всѣ исцѣленія Иисусомъ больныхъ совершены, благодаря искусству врачеванія, такъ какъ каждый современный еврей обладалъ нѣкоторыми медицинскими познаніями! Апостолы

1) Brief. XVI p. 372.

2) Röhr. Brief XVI. 374.

3) Röhr. Brief. II. pag 17; XVII, 404, 405.

распространяли христіанство, подъ вліяніемъ впечатлѣній, произведенныхъ на нихъ великимъ Учителемъ. Бъ счастью для Его славы, ап. Павель далеко распространилъ идеи христіанства. Если бы не было этого апостола, христіанство не пошло бы далѣ Палестины. Въ исторіи распространенія христіанства не было чего-либо болѣе замѣчательнаго, чѣмъ въ исторіи магометанства. сдѣлавшаго большіе захваты въ Аравіи, Египтѣ, сѣверной Африкѣ и Испаніи.

Изъ подобныхъ сужденій Рёра объ исторіи христіанства вообще и евангельской исторіи въ частности очевидно, что онъ отвергалъ не только боговдохновенность, но даже простую историческую вѣроятность новозавѣтныхъ книгъ.

Другой богословъ, обнаружившій, подобно Рёру, неутомимую дѣятельность для распространенія раціоналистическихъ идей, былъ *Юлій Августъ Людвигъ Вегшейдеръ* (1771—1849), профессоръ университета въ Галле и авторъ широко распространенной системы ученія, въ которой отъ христіанства осталась только одна форма, но не содержаніе. Въ своемъ трудѣ „*Institutiones theologiae christianae dogmaticae*“¹⁾ Вегшейдеръ является послѣдовательнымъ догматикомъ раціонализма и ставитъ для себя цѣлю—изложить теологію здраваго разума. По взгляду Вегшейдера, раціонализмъ возводитъ разумъ на вершину славы, такъ какъ даетъ ему право критиковать и приводить въ порядокъ сверхъестественное Откровеніе. Слѣдующимъ принципамъ разума, Вегшейдеръ происхождение св. книгъ Ветхаго и Новаго Завѣта объясняетъ въ духѣ раціоналистовъ. Историческое образованіе понятія о боговдохновенности онъ объясняетъ такимъ образомъ. Іудеи и вообще народы древняго міра, не понимая дѣятельности прирожденныхъ душевныхъ силъ, приписывали Богу необыкновенныя движенія души, живыя чувствованія и неожиданно возникавшія мысли, особенно когда онѣ соединялись съ энтузіазмомъ²⁾. Со второго столѣтія до рождества Христова іудеи перенесли такія представленія на свои сваяц. книги и отъ нихъ они перешли къ христіанамъ.

¹⁾ Семь изданій вышло въ Галле; восьмое появилось въ Лейпцигѣ въ 1844 г.

²⁾ См. *Institutiones theologiae christianae dogmaticae*. § 39; § 41 p. 181; § 43 p. 188.

Выраженія „θεοπνεύστια“ или „ἐπίπνοια τοῦ Θεοῦ“ (напр. θεοπνεύστος II Тим. 3, 16), встрѣчающіяся, хотя довольно рѣдко, у греческихъ классиковъ, основываются на матеріальномъ понятіи о Божественномъ и человѣческомъ духѣ, какъ бы дышащихъ воздухомъ ¹⁾. Новозавѣтные писатели не приписывали себѣ какого-либо особаго дара боговдохновенности, а только духъ, настроеніе, свойственныя всѣмъ вообще христіанамъ (см. Иоанн. 19, 35; Лук. 1, 1; I Кор. 7, 12; Ефес. 3, 5) ²⁾. Ап. Павелъ даже выражалъ пожеланіе, чтобы христіане подвергали св. книги собственному изслѣдованію (I Кор. 10, 15; Гал. 2, 6; I Тим. 5, 20, 21; II Тессал. 2, 2; срав. II Иоан. 4, 1) ³⁾. А многіе св. писатели будто бы приписывали собственной духовной дѣятельности то, что они говорили и писали (напр. Втор. 30, 11—14; Притч. 4, 3; Лук. 1, 3; I Кор. 7, 10, 25, 26. II Кор. 11, 17) ⁴⁾.

На вдохновенныхъ людей Вегшейдеръ смотритъ просто какъ на людей болѣе мудрыхъ, сравнительно съ прочими (*homines sapientes prae caeteris*). Одаренные блестящими способностями, вспомоществуемые благопріятными обстоятельствами „αὐτοδίδαχτοι“ и „θεοδίδαχτοι“, они разсѣвали сѣмена лучшаго знанія и гуманности, восхваляли и утверждали своимъ авторитетомъ свои мнѣнія о религіи (*egregiis ingenii donis et rebus secundis adjuti et αὐτοδίδαχτοι et θεοδίδαχτοι rectoris cognitionis humanitatisque semina spargerent et suas de religione opiniones auctoritate sua et commendarent et stabilirent* ⁵⁾). Онъ называетъ вдохновеніе „*revelatio particularis, sed mediata*“, когда, подъ вліяніемъ естественныхъ событій, „*Deo auctore*“. нѣкоторые люди побуждаются возвѣщать религіозныя истины своимъ современникамъ. Понятіе о вдохновеніи обнимаетъ какъ духовныя дары вообще, такъ и особенную способность предвѣдѣнія ⁶⁾.

Такъ какъ Вегшейдеръ отрицалъ Божественное Откровеніе, какъ несогласное съ законами человѣческой природы, то онъ на всѣ рассказы Ветхаго и Новаго Завѣта о сверхъестественныхъ событіяхъ смотритъ какъ на миѳы, которыми пользова-

¹⁾ *Institutiones theologiae christianae dogmaticae*. Halle. 7 Aufl. § 41 p. 184.

²⁾ § 36 p. 166.

⁴⁾ § 42.

³⁾ § 39.

⁵⁾ *Ibidem* § 7.

⁶⁾ *Ibidem* § 12 p. 58.

лись св. писатели, для сокрытія естественной истины подъ покрываломъ, или какъ на произведенія предрасудковъ, которые господствовали среди полупросвѣщеннаго народа. Различные способы сверхъестественнаго Откровенія, упоминаемые въ св. книгахъ, всегда входили въ область понятій и миѳическихъ разсказовъ всякаго цивилизованнаго народа. Всѣ библейскіе разсказы, относящіеся къ чудесамъ и тайнамъ, особенно примѣненные къ извѣстному вѣку, какъ бы они ни были объединены съ исторіей и содержаніемъ Откровенія, тоже принадлежатъ къ естественнымъ произведеніямъ человѣческой природы и знанія. Это—обыкновенные миѳы, основанные на антропоморфизмѣ, въ лучшемъ случаѣ на галлюцинаціяхъ, которыя были слѣдствіями магнетическаго состоянія или обыкновеннаго тѣлеснаго раздраженія. Что касается богоявленій, видѣній, то Вегшейдеръ ихъ совершенно отрицаетъ ¹⁾. Разсказы о явленіяхъ ангеловъ, которыя еврей позднѣйшаго періода принималъ за явленія самого Бога, свойственны многимъ народамъ и лишены историческаго значенія. Самыя имена ангеловъ, ихъ виды и порученія, на нихъ возлагаемыя, будто бы свидѣлствуютъ, что разсказы о нихъ имѣютъ чисто еврейское происхожденіе. Дѣла, совершаемыя ангелами, мало достойны такихъ служителей Божіихъ ²⁾. Голоса съ неба могутъ быть объяснены какъ обыкновенныя явленія грома. Сны и видѣнія допускаютъ чисто психологическое натуральное объясненіе. Вообще же ученіе о боговдохновенности библейскихъ разсказовъ, о сверхъестественныхъ откровеніяхъ, какъ основанное на свидѣтельствѣ самыхъ же книгъ Ветхаго и Новаго Завѣта, заключаетъ въ себѣ то, что называется „*petitio principii*“. Оно говоритъ намъ объ Откровеніи, которое содержится въ книгахъ, составленныхъ подъ вліяніемъ божественнаго вдохновенія и, слѣдовательно, требуетъ вѣры во вдохновеніе св. книгъ, потому что онѣ содержатъ исторію Божественнаго Откровенія. Кромѣ того, теорія божественнаго вдохновенія, приписываемаго авторамъ библей-

¹⁾ Между прочимъ на основаніи Іоан. I, 18; 1 Іоан. 4, 12; 1 Тим. 6, 16.

²⁾ Ibidem § 41. Срав. Bauer. Hebr. Mythol. des Alt. und. Neuen. Test. 5. 104. 133 и др.

сихихъ разказовъ, противорѣчить идеѣ совершеннаго духа, уничтожаетъ индивидуальную свободу и лишаетъ человѣка всякаго достоинства. Теорія вдохновенія образовалась въ грубыя вѣка народнаго невѣжества, когда Божеству приписывали все, что выходило изъ обычнаго порядка вещей, всякое необыкновенное движеніе духа. Но различія стилия и ученія св. писателей, продолжаетъ Вегшейдеръ, хронологическія разногласія несомнѣнно доказываютъ, что божественное вдохновеніе не управляло надъ составленіемъ такихъ книгъ, изъ которыхъ многія не признавались даже подлинными. Относительно частей св. Писанія, содержащихъ пророчества, Вегшейдеръ дѣлаетъ предположеніе, которое равносильно признанію ихъ невозможности по принципу и ложности по примѣненію. Пророчества Ветхаго и Новаго Завѣта, по мнѣнію Вегшейдера, признають фатализмъ и даже тѣ, которыя почитаются за самыя ясныя, напр. касательно судьбы Іерусалима, оказываются темными, если ихъ читать безъ предубѣжденія. Христосъ будто бы не признавалъ боговдохновенности ветхозавѣтныхъ пророчествъ и пользовался ими только для того, чтобы примѣнять ихъ къ Самому Себѣ и тѣмъ содѣйствовать распространенію того духовнаго царства, которое Онъ основалъ. Главная работа богослововъ теперь и должна состоять въ томъ, чтобы очистить библейскіе письменные памятники обоихъ завѣтовъ отъ всего того, что свойственно вѣку, въ который они были написаны, и народу, который ихъ читалъ ¹⁾.

Карлъ Готтлибъ Бретшнейдеръ (1776—1848) обыкновенно причисляется не къ вульгарнымъ раціоналистамъ, а къ представителямъ такъ называемаго раціоналистическаго супранатурализма. Для насъ вопросъ о классификаціи взглядовъ Бретшнейдера болѣе или менѣе безразличенъ. Въ сущности Бретшнейдеръ является рѣшительнымъ раціоналистомъ, такъ какъ онъ не только не возражалъ противъ основныхъ положеній раціонализма, но наоборотъ перерабатывалъ каждое изъ нихъ въ свою систему. Нельзя, впрочемъ, отвергать, что впечатлѣ-

¹⁾ § 11; § 12 р. 58, 60; § 13 р. 66; § 25. Institutiones theologiae christianae dogmaticae. Здѣсь неоднократно указывается на аккомодацию св. писателей къ духу времени.

ніе, производимое на первыхъ порахъ сочиненіями Бретшнейдера, нѣсколько иное, нежели какъ отъ сочиненій Землера, Рёра, Габлера и др. Это различіе впечатлѣнія основывается не на дѣйствительномъ различіи точекъ зрѣнія, но только на способѣ и формѣ, какъ онѣ устанавливаются. Землеръ имѣлъ обширныя, но хаотическія познанія въ мелочахъ, безъ умолку болталъ о всякой незрѣлой выдумкѣ минуты, а его сочиненія, при отсутствіи законченнаго богословскаго образованія у автора, похожи на мыльные пузыри и всецѣло пропитаны ядомъ вульгарнаго раціонализма. Бретшнейдеръ, напротивъ, пишетъ весьма осторожно, и его умѣренно-раціоналистическія идеи доселѣ господствуютъ въ либеральной теологической наукѣ Германіи. Рёръ, Габлеръ и многіе другіе богословы землеровской серіи были демагогами раціонализма и гордыми невѣждами въ богословскихъ вопросахъ. Бретшнейдеръ, наоборотъ, былъ весьма солидный ученый, съ богатыми и твердыми богословскими познаніями, который въ умѣренной, осторожной формѣ, достойнымъ языкомъ выразилъ всѣ послѣдствія, которыя вытекали изъ его либеральной богословской системы. При всемъ томъ въ основѣ богословскихъ взглядовъ Бретшнейдера лежитъ несомнѣнный раціонализмъ.

Теорія Бретшнейдера о боговдохновенности св. Писанія тоже принадлежитъ къ типу раціоналистическихъ. Понятіе его о вдохновеніи—весьма широкое и неопредѣленное. Въ основѣ его лежитъ положеніе Бретшнейдера, что различіе между общимъ откровеніемъ Бога въ природѣ, въ человѣкѣ и непосредственнымъ воздѣйствіемъ Его на боговдохновенныхъ людей—чисто субъективное, такъ какъ все одинаково есть воля Божія. „Мы, поэтому, можемъ согласиться съ древнимъ міромъ, который все совершенное въ искусствѣ и наукѣ производилъ изъ воодушевленія, происшедшаго изъ вдохновенія Божественнаго Духа. Изъ этого же самаго источника производится также все совершенное въ религіи и вдохновеніе, которое потомъ получаетъ имена откровенія или просвѣщенія, но отличается отъ общаго воздѣйствія Бога на духовный міръ для достиженія совершенства не по способу, а только по содержанію. Это постоянно продолжающееся дѣйствіе Бога на

духовный міръ получаетъ названіе просвѣщенія или откровенія, если Богъ имѣетъ цѣлю божественные предметы, или, какъ даже можно сказать, религію, спасеніе людей. Просвѣщающее дѣйствіе Бога также должно быть постояннымъ и всеобщимъ¹⁾. Итакъ, Бретшнейдеръ не признаетъ особаго дара боговдохновенности у св. писателей, не отличаетъ высоко просвѣщающаго вліянія на нихъ Духа Святаго отъ обыкновеннаго, постояннаго воздѣйствія Бога на духовный міръ.

Въ частности касательно книгъ Ветхаго Завѣта Бретшнейдеръ утверждаетъ, что чрезъ вдохновеніе могли произойти только отдѣльныя заповѣди, обѣтованія, предсказанія будущаго, рѣшенія въ сомнительныхъ случаяхъ и пр. Идея происхожденія обыкновенныхъ религіозныхъ истинъ чрезъ вдохновеніе будто бы совершенно чужда Ветхому Завѣту. Немногія истины религіознаго характера, которыя принадлежатъ къ откровенію Ветхаго Завѣта, суть обыкновенныя истины разума²⁾. О способѣ и образѣ, какъ св. Духъ дѣйствовалъ въ Иисусѣ, въ евангеліяхъ, передающихъ рѣчи Иисуса, по мнѣнію Бретшнейдера, будто бы не сказано ничего опредѣленнаго. Въ четвертомъ евангеліи сообщено непосредственное, сверхъестественное откровеніе о Христѣ, но оно есть только развитіе однихъ идей безъ фактовъ³⁾. Вліяніе св. Духа на апостоловъ, по словамъ Бретшнейдера, не отличается отъ обыкновеннаго воодушевленія и просвѣщенія всѣхъ вообще людей⁴⁾ Различіе во мнѣніяхъ (Гал. 2), невѣдѣніе и ошибки (I Кор. 1, 16; Дѣян. 16, 3; 21, 21; I Кор. 9, 20; Дѣян. 23, 6 и др.), непризнаніе мнѣній апостоловъ другими христіанами (Дѣян. 12, 1. 2; 15, 1. 2), совѣщанія о нихъ въ родѣ апостольскаго собора,—все это говоритъ будто бы противъ вдохновенія апостоловъ. Что апостолы, когда защищали свое ученіе, не ссылались на свое вдохновеніе, хотя это могло быть самымъ главнымъ основаніемъ (Гал. 2, 6; II Кор. 11, 22), но, когда хотѣли предложить непогрѣшимое рѣшеніе, ссылались на за-

¹⁾ См. Bretschneider. Handbuch der Dogmatik. Theil I § 22, Seit 198 срав. 200.

²⁾ Handbuch der Dogmatik. Th. I § 17.

³⁾ Ibidem. § 18.

⁴⁾ Ibidem. Seit 164.

повѣди и изреченія Христа (Дѣян. 20, 35; Рим. 14, 14; I Фесс. 5, 16; I Кор. 9, 14; 11, 23)—это будто бы рѣшительно доказываетъ, что никакого вдохновенія они себѣ не приписывали. Ап. Павелъ даже отличалъ свои изреченія отъ изреченій Господа (I Кор. 7, 10, 12, 25; II Кор. 11, 17) и противопоставлялъ ихъ, какъ человѣческія, божественнымъ (I Кор. 9, 8; 3, 3; 15, 32; II Кор. 7, 9. 11; 11, 17). Онъ не хотѣлъ господствовать надъ вѣрою своихъ учениковъ (II Кор. 1, 24), но требовалъ, чтобы читатели разсуждали о томъ, что онъ говоритъ (I Кор. 10, 15; I Фесс. 5, 21), допускалъ даже сомнѣніе въ своихъ словахъ (II Кор. 11, 1. 16). Апостоль Іаковъ приравнивалъ даже себя читателямъ въ отношеніи погрѣшимости въ предметахъ ученія (Гл. 3, 1. 2). При всемъ томъ Бретшнейдеръ не могъ не признать, что въ посланіи къ Тимоѳею (2 Тим. 3, 16) ап. Павелъ совершенно ясно говоритъ, что св. Писаніе составлено подъ руководствомъ св. Духа, хотя находилъ, что образъ и способъ вдохновенія здѣсь не опредѣлены точно ¹⁾.

Христовъ Фридрихъ фонъ-Амонъ (1766—1850), сначала профессоръ университета въ Ерлангенѣ, потомъ придворный проповѣдникъ въ Дрезденѣ ²⁾, при всѣхъ перемѣнахъ въ своихъ взглядахъ, въ общемъ является все-таки послѣдовательнымъ рационалистомъ. Колебаніе и неопредѣленность его взглядовъ навлекли на него, конечно, заслуженное и справедливое замѣчаніе Шлейермахера: „Такъ лавируетъ суденышко, такъ скользитъ угорь“ ³⁾. Дѣйствительно, если и были какіе-либо положительные элементы въ ученіи и сочиненіяхъ фонъ-Амона, то они отнюдь не входили въ кругъ его постоянныхъ убѣжденій, а скорѣе находились въ связи съ ловкими салонными приемами обращенія придворнаго лица.

Въ своемъ сочиненіи „De origine et natura revelationis divinae immediatae“ Аммонъ проводитъ слѣдующую теорію откровенія и вдохновенія. Съ того времени, какъ человѣкъ началъ стремиться къ нравственному совершенству, въ его духѣ образовались и начали развиваться мысли и чувства

¹⁾ Dogmat. Th. I Seit 174.

²⁾ A. Tholluck, Artikel Ammon у Герцога I p. 341.

³⁾ So lavirt das Schifflein, so gleitet der Aal.

глубоко религіозныя. Такъ какъ, безъ нравственнаго улучшенія, человѣкъ не могъ достигнуть высшихъ религіозныхъ познаній, то имъ было приписано непосредственное происхожденіе отъ Бога. И чѣмъ болѣе увеличивалась свобода человѣка чрезъ разрушеніе оковъ физической природы, тѣмъ болѣе онъ приближался къ идеалу святости. Благородная часть человѣческой природы возвисилась, наконецъ, до такой степени совершенства, что всемогущая сила Божія стала дѣйствовать на человѣка не чрезъ чувства и физическую природу, а чрезъ его нравственное сознаніе, чрезъ прямое посредство мысли. Тогда-то человѣкъ и началъ сознавать въ себѣ присутствіе извѣстныхъ идей, которыя не могли произойти чрезъ одну работу его собственнаго духа. А такъ какъ человѣкъ хотѣлъ засвидѣтельствовать благодарность своему Благодѣтелю, то онъ чувствовалъ непреодолимое влеченіе къ сообщенію другимъ людямъ тѣхъ самыхъ чувствъ, которыми самъ былъ воодушевленъ. Такимъ-то образомъ, по мнѣнію Аммона, и утвердилось всеобщее убѣжденіе, что тѣ религіозныя истины, которыя сообщены намъ въ св. книгахъ, произошли изъ непосредственнаго Божественнаго Откровенія, что онѣ вдохновлены св. писателями отъ самого Отца свѣта ¹⁾.

На столь шаткомъ основаніи, на такой рационалистической теоріи откровенія могло быть построено весьма неопредѣленное и ложное ученіе о вдохновеніи. Дѣйствительно, Аммонъ отвергаетъ понятіе о библейскомъ вдохновеніи, какъ особомъ чрезвычайномъ дарѣ, потому что идея божественнаго наученія и просвѣщенія приложима ко всѣмъ вообще человѣческимъ знаніямъ. Вдохновеніе не можетъ быть непосредственнымъ божественнымъ дѣйствіемъ, мгновеннымъ впечатлѣніемъ на духъ человѣческой. Такое вдохновеніе будто бы унижаетъ превосходство человѣческаго разума и рарушаетъ интеллектуальную и нравственную свободу человѣка. Самое разнообразіе стилия св. писателей доказываетъ, что они не находились подъ непосредственнымъ руководствомъ Духа Божія. Нѣкоторые изъ св. писателей имѣли предразсудки и большія

¹⁾ De origine et natura Revelationis divinae immediatae. Gottingen. 1797 u Entwurf einer wissenschaft. pract. Theologie. Gottingen. 1797.

слабости, какъ и мы. Другіе были склонны къ ошибкамъ, обманамъ, были исполнены политической и сектанской ненависти, какъ приверженцы современныхъ партій. Во всѣхъ книгахъ Ветхаго Завѣта, по увѣренію Аммона, находятся слѣды еврейской національной гордости, сектанскаго суевѣрія, партійной вражды и раввинскаго невѣжества. Даже ученики Христа и писатели евангелій будто бы столь же были склонны къ ошибкамъ, какъ и предшественники ихъ.

Кромѣ того въ св. книгахъ весьма нерѣдко опущено или выражено слишкомъ кратко то, что непосредственно относится къ религіи (*haud pauca ad religionem spectantia in sacris libris omitti vel brevissime delineari*) ¹⁾. Поэтому Аммонъ глубоко печалится, что такъ мало обращаютъ вниманіе и даже презираютъ занятія натуральной теологіей (*negligi immo contemni atque despici*) ²⁾. Въ кругъ этихъ мнимыхъ опущеній св. Писанія, по мнѣнію Аммона, входятъ именно положенія естественнаго богословія, а не догматическія опредѣленія (*somnia dogmatica!*) ³⁾.

Самыя писанія пророковъ и апостоловъ, продолжаетъ Аммонъ, составлялись понемногу, постепенно (*sensim*), хотя св. писатели и находились подъ нѣкоторымъ вліяніемъ Божества. „Подтверждается неопровержимыми доказательствами“, говоритъ онъ, „что собраніе книгъ обоихъ завѣтовъ произведено авторами по согласію и волѣ Божества, и что имъ на самомъ дѣлѣ подавалась помощь отъ Бога“ (*ab auctoribus ipsis ad numinis concensum et voluntatem referri iisque re vera a Deo suppeditatum esse invictis argumentis statuitur*) ⁴⁾. Трудно разобраться въ столь неопредѣленныхъ и окутанныхъ рационалистическимъ туманомъ выраженіяхъ Аммона. Несомнѣнно, что для него пророки и апостолы были не простые писатели (*scribae*), но именно авторы (*auctores*) св. книгъ. При написаніи св. книгъ, они только сознавали согласіе Божества (*consensum Numinis*) съ собственными мыслями, но не получали нарочитаго, особеннаго вдохновенія и просвѣщенія. Бо-

1) Von—Ammon. Summa § 7 pag. 15.

2) Summa. Ibidem.

3) Summa § 5 p. 10.

4) Von Ammon. § 8. p. 17.

жественное вліяніе на ихъ авторскую работу имѣло своимъ предметомъ собственно только содержаніе и основныя мысли (utriusque collectiones argumentum), но не одѣльныя слова.

При всей неопредѣленности основнаго понятія о вдохновеніи, Аммонъ однако дѣлаетъ попытку указать различныя степени Божественнаго Откровенія и вдохновенія. Онъ располагаетъ ихъ въ слѣдующемъ порядкѣ: 1) откровеніе естественное (revelatio naturalis, Псал. 19, 1; Рим. 1, 19); 2) откровеніе духовное (revelatio spiritualis, Исаія, 42, 1; Матѳ. 10, 20; 1 Кор. 2, 20); 3) бесѣды (conversaciones), а) съ Богомъ (cum Deo, Быт. 3, 8; Исх. 3, 2); б) съ ангелами (cum angelis, Дѣян. 7, 53); 4) сновидѣнія (somnia: Быт. 28, 12; Матѳ. 1, 20); 5) уримъ и туммимъ (Исх. 28, 30; Числь 27, 21); 6) экстазь (exstases, Исаія 6, 1; Іер. 13, 4; Дѣян. 10, 9; 2 Кор. 12, 2—4); 7) голоса небесныя (voces coelestes, Матѳ. 3, 17; Дѣян. 9, 4); 8) внушеніе или вдохновеніе единичное, рѣдкое (instinctus singularis; Цар. 10, 10; Іоан. 11, 1, Дѣян. 2, 4; II Тим. 3, 16; II Петр. 1, 21), которое *потомъ стали называть вдохновеніемъ*, т. е. *божественнымъ внушеніемъ или воодушевленіемъ* (quem postea inspirationis h. e. adflatus divini vel εὐδουσιασμοῦ nomine celebrarunt ¹⁾). Весьма характерно именно то, что вдохновеніе (inspiratio) Аммонъ безъ дальнѣйшаго называетъ внушеніемъ („adflatus). Въ словѣ „inspiratio“ предлогъ „in“ употребляется не только въ смыслѣ винительнаго падежа (accusativus), но и творительнаго (ablativus), т. е. Духъ Святый представляется дышащимъ не только *въ сердца* вдохновенныхъ людей, но и *въ сердцахъ*. Между тѣмъ слово „adflatus“, употребляемое Аммономъ, предполагаетъ только *совнѣ* производимое въ сердца св. людей дыханіе. А насколько низко Аммонъ цѣнилъ свое „adflatus“, видно уже изъ того, что онъ отождествляетъ его съ языческимъ понятіемъ *энтузіазма* (εὐδουσιασμός). Такъ какъ для самаго Аммона было ясно, что его понятіе о вдохновеніи имѣетъ мало общаго съ ортодоксальнымъ понятіемъ, то онъ легко утѣшаетъ себя слѣдующимъ разсужденіемъ: „Въ нашихъ символическихъ книгахъ о различныхъ способахъ этого откровенія, ничего не

¹⁾ Von—Ammon. § 9. pag. 18.

опредѣлено ясно (in libris nostris symbolicis de variis hisce revelationis modis plane nihil constitutum est)... А чего, по-видимому, недоставало, то скоро восполнила ревность богослововъ“ (supplevit tamen mox, quod deesse videbatur, sedulitas doctorum ¹⁾). Какъ бы причисляя себя къ этимъ богословамъ и желая дать болѣе глубокое понятіе о вдохновеніи, Аммонъ прибавляетъ слѣдующее странное сужденіе: „Кажется св. авторы божественное вдохновеніе, которымъ они были охвачены, относили къ прорицаніямъ, но никогда къ прозаической рѣчи и гораздо менѣе къ писаніямъ“ (auctores sacros instinctum divinum, quo sibi correpti esse videbantur *ad oracula* quidem, sed nunquam ad sermonem pedestrem, multo minus *ad scripta* retulisse ²⁾). Эти слова—лучшая характеристика замаскированного невѣрія Аммона. Выраженіемъ „кажется“ вдохновенію, или, по терминологіи Аммона, неопредѣленному божественному инстинкту (instinctus) приписывается только субъективная, а не объективная достовѣрность. Связная, послѣдовательная рѣчь св. писателей и вообще то, что ими написано (=sermo pedestris+scripta) исключаются изъ области этого божественнаго инстинкта. Остаются, слѣдовательно, первоначальные элементы проповѣди апостоловъ и пророковъ, которые Аммонъ и характеризуетъ языческимъ словомъ: „*oracula*“. Но и здѣсь апостолы и пророки были предоставлены самимъ себѣ (suo arbitrio fuisse relictos), т. е. писали по собственной отвѣтственности ³⁾.

Къ числу рационалистическихъ теорій вдохновенія св. Писанія относится и теорія *Иоганна Готфрида Гердера* (1744—1803). Гердеръ всего болѣе обращалъ вниманіе на поэтическія черты Библии. Въ своемъ замѣчательномъ трудѣ „*о еврейской поэзии*“ онъ весьма часто высказываетъ свое восхищеніе предъ поэтическими картинами древней восточной жизни и исторіи. Всѣ тѣ, которые лишаютъ св. Писаніе восточной яркости красокъ и теплоты чувствъ, навлекаютъ на себя негодованіе Гердера. Онъ осуждалъ Михаелиса за его критику почтенныхъ и богодарованныхъ книгъ. Критическіе труды ра-

1) Von—Ammon. § 10, pag 20.

2) Ibidem § 12, p. 24.

3) Ibidem.

ціоналистовъ онъ сравнивалъ съ выжатымъ лимономъ, а въ Библии, которую они предлагали, не находилъ „ничего, кромѣ сухой скорлупы“. Онъ совершенно отвергалъ научное чтеніе Библии и съ жаромъ доказывалъ, что простое, довѣрчивое чтеніе ея дѣлаеть насъ болѣе близкими къ Богу. Мы должны призвать на помощь всю силу своего воображенія, чтобы представить себѣ и понять живыя сцены восточной жизни, нарисованныя въ боговдохновенныхъ книгахъ. Все множество многоученныхъ критиковъ новѣйшихъ классовъ не способны къ правильному пониманію св. книгъ. Они думаютъ однимъ почеркомъ пера лишить Библию ея поэтическихъ красотъ, тогда какъ ихъ нужно еще болѣе возвышать, какъ полезныя и назидательныя для жизни послѣдующихъ поколѣній. По мнѣнію Гердера, большинство раціоналистовъ не обладаетъ въ должной мѣрѣ воспріимчивостью къ дивнымъ красотамъ библейской поэзіи, безъ которой не возможно правильное пониманіе языка и ученія св. книгъ. Роціоналисты, слѣдовательно, не имѣютъ достаточно средствъ для вѣрнаго сужденія о Библии: только хорошій поэтъ дѣлается хорошимъ экзегетомъ.

Однако, болѣе тщательная оцѣнка взглядовъ и сужденій Гердера приводитъ къ заключенію, что онъ любилъ Библию не потому, что почиталъ ее книгою боговдохвенною, а потому, что видѣлъ въ ней высшее, древнѣйшее и безыскусственное поэтическое произведеніе Востока. Въ лицѣ Гердера предъ нами выступаетъ тотъ же раціонализмъ, только облеченный въ идеальную греческо-гуманистическую одежду. Свой взглядъ на Библию Гердеръ высказываетъ въ слѣдующей евіонитической формулѣ: *„Библия есть самая человѣческая изъ всѣхъ книгъ; поэтому читать ее должно по-человѣчески“* (die Bibel sey das menschlichste aller Bucher, daher müsse man sie menschlich lesen) ¹⁾ Гердеръ рѣшительно отвергаетъ мысль, что по своей внѣшней формѣ, по своему содержанію Библия отличается отъ обыкновенныхъ поэтическихъ произведеній. Осмѣивая вербальныя теоріи вдохновенія, Гердеръ называетъ „низменнымъ образомъ мысли темныхъ временъ“ такое пред-

¹⁾ Herder. Briefe über das Studium der Theologie; Werke zur Theologie, IX. Seit 1. 4

ставленіе, когда вдохновенный св. Духомъ писатель изображается „органиой трубой, которая издаетъ звуки чрезъ дуновение, или пустой машиной, лишенной всякой мысли“ ¹⁾.

Собственно говоря, Гердеръ не имѣлъ намѣренія совершенно разушать боговдохновенный авторитетъ Библии, а только пытался представить Библию книгою чисто человѣческою, такъ сказать, гуманизировать ее. Но при этомъ онъ совершенно забывалъ, что „человѣческое“ (humanum) настолько неразрывно соединено въ св. Писаніи съ „божественнымъ“ (divinum), что раздѣленіе ихъ невозможно. Поэтому всякій ортодоксальный богословъ можетъ только улыбаться, видя, какъ Гердеръ, вмѣсто надлежащаго рѣшенія труднѣйшей проблемы о взаимномъ отношеніи страдательнаго и дѣятельнаго начала въ актѣ вдохновенія, извращаетъ эту проблему подъ многоразличными формами и доводитъ ее до совершеннѣйшей карикатуры ²⁾. Еще болѣе странно, что Гердеръ изрекаетъ свою рационалистическую анафему на всякаго богослова, который бы рѣшился возстановить старое ортодоксальное ученіе о благодатныхъ дѣйствіяхъ св. Духа ³⁾. Съ жалкою самоувѣренностью онъ утверждаетъ, будто такое ученіе теперь могутъ проповѣдовать только энтузіасты и мечтатели ⁴⁾. Какъ неразумны и безуспѣшны старанія Гердера объяснить образованіе „непостижимаго во вдохновеніи“! Онъ увѣряетъ, будто каббалистическія идеи вызвали представленія о св. Писаніи, какъ о „нѣкоторомъ связномъ цѣломъ“; потому что эти идеи были распро-

1) Herder. Briefe über das Studium der Theol. Werke, IX, Seit 4. 5. „Das Buch sey nicht im Himmel, nicht von Engeln geschrieben; der ganze Streitplan, wenn man ihn so fasse, sey Feengrund; Luther habe sich mit solchen bleiernen Stupiditäten nicht befasst; das seyen faule Sümpfe von Nonsens. Vom Geiste der Christenthums; Werke zur Theologie, XII, 5. 106. Eine *niedrige Denkart dunkler Zeiten* habe beliebt, die vom Geist Getriebenen als eine Orgelpfeife vorzustellen, durch welche der Wind blies, eine hohle Maschine, der alle eignen Gedanken entnommen“. Das. S. 108. Moses, dieser alte Drako. Deborahs republikanisch—taktisches Siegeslied“.

2) Vom Geiste des Christenthums; Werke zur Theologie. XII Seit 109. „In den Propheten nicht derselbe fremde Leiermann, der jetzt unter solchen, jetzt unter andern Namen sein Lied spielt“. Ibidem Seit III. „Unter der Maske eines einhauchenden Geistes lasse sich nichts erklären“.

3) Vom Geiste des Christenthums; Werke zur Theologie XII, 132

4) Vom Geiste des Christenthums; Werke zur Theologie XII, 131.

странены александрійскою философіей и закрѣплены въ христіанствѣ. Во время споровъ съ ересями весьма часто ссылались на св. Писаніе. Съ наступленіемъ мрака среднихъ вѣковъ, ученіе о вдохновеніи было утверждено весьма прочно, пока, наконецъ, схоластика не приложила къ нему свою печать ¹⁾. Въ сущности теорія Гердера подрываетъ всякое библейское понятіе о вдохновеніи. Съ одной стороны, Гердеръ утверждаетъ, что слово Божіе ничто иное, какъ свѣтъ и разумъ, потому что даже для евреевъ духъ и слово были одно; съ другой,—что св. Духъ, обѣщанный Христомъ своимъ ученикамъ, есть только Его ученіе, воспоминаніе о Немъ! ²⁾ Еще одинъ шагъ, и совершенное невѣріе могло явиться предъ нами, облеченное въ свою одежду полуязыческаго гуманизма или даже безъ нея. Дѣйствительно, Гердеръ училъ, что св. книги Ветхаго и Новаго Завѣта содержатъ въ себѣ исторію чисто человѣческой религіи, въ которой религіозныя идеи облечены въ поэтическіе образы. И какъ религія Гердера была чисто гуманистическая, такъ Христосъ былъ для него только человѣкомъ въ идеальномъ смыслѣ, поставленнымъ Богомъ въ центрѣ міровой исторіи.

При всеобщемъ распространеніи и господствѣ рационалистическихъ идей, въ началѣ XIX вѣка стали появляться отдѣльныя монографіи о вдохновеніи св. Писанія, составленныя въ духѣ того времени. Въ качествѣ образца можно указать на монографію *Г. Фридр. Н. Зоннтага*, подъ заглавіемъ: „*Doctrina inspirationis ejusque ratio, historia et usus popularis*“. *Heidelbergae 1810*. Съ гордымъ побѣднымъ веселіемъ говоритъ этотъ увѣнчанный преміей ученикъ гейдельбергскаго университета о низверженіи супранатурализма, столь глубоко укоренившагося и такъ долго господствовавшего въ Германіи ³⁾. Съ рѣдкимъ смѣшеніемъ разнородныхъ идей, Зоннтагъ понимаетъ подъ вдохновеніемъ всякія дѣйствія Божественнаго Духа въ теистическомъ, пантеистическомъ и даже политеистическомъ смыслѣ. Вдохновеніе, по ученію Зоннтага, есть вѣчный актъ,

¹⁾ Vom Geiste des Ghristenthums. Werke der Theologie. Seit 112—116, 127.

²⁾ Ibiem. Werke. zur Theologie. XII. 135—136.

³⁾ Seit 157.

посредствомъ котораго Богъ, какъ бы удѣляя Себя Самому людямъ, открываетъ Себя божественной природѣ ихъ. Вдохновеніе можно назвать вѣчнымъ актомъ, потому что въ природѣ все вѣчно, но можно назвать и временнымъ актомъ, если имѣть въ виду самихъ вдохновляемыхъ людей ¹⁾. Въ ученіи о вдохновеніи нужно избѣгать двухъ опасностей: во-первыхъ, чтобы не впасть въ крайности супранатуралистовъ; во-вторыхъ, чтобы не разбиться о скалы фанатизма. Вдохновеніе, продолжаетъ Зоннтагъ, не есть актъ сверхъестественный, потому что Богъ не нарушаетъ и не дозволить нарушить тѣ самые законы, которые установлены Имъ Самимъ. Это совершенно согласно съ существомъ Бога, Который все производитъ вѣчнымъ и необходимымъ актомъ. Но вдохновеніе нельзя назвать и натуральнымъ актомъ, потому что такое сужденіе легко понять въ ложномъ смыслѣ. Скорѣе вдохновеніе можно назвать актомъ божественнымъ ²⁾.

Люди, которые получаютъ благодать вдохновенія, живутъ въ Богѣ и Богъ—въ нихъ. Нѣкоторые изъ нихъ называются сынами Бога, соучастниками вѣчнаго небеснаго царства, людьми возрожденными свыше. Тотъ, кто вдохновенъ Божественною Силою, какъ бы перемѣняется въ другого человѣка, освобождается отъ всѣхъ тѣлесныхъ и земныхъ свойствъ, такъ сказать, отрѣшается отъ самого себя и предается всецѣло Духу Божію. Однако это не есть необходимое условіе вдохновенія, чтобы Духъ Божій восхищалъ вдохновляемыхъ людей въ изступленіе или же пользовался ими, какъ бездушными органами. Душа, находящаяся въ дѣйствительномъ общеніи съ Божественнымъ Духомъ, совершенно свободна отъ подобнаго экстаза. Совершеннѣйшая гармонія мыслей и истинное счастье царствуютъ въ душѣ вдохновеннаго человѣка, потому что вся она бываетъ восхищена отъ земли къ небу. Такого вдохновенія никто не можетъ достигнуть ни возбужденнымъ изступленіемъ, ни укрощеніемъ тѣла, ни воздержаніемъ отъ пищи ³⁾.

¹⁾ *Doctrina inspirationis ejusque ratio, historia et usus popularis. Heidelbergae. 1810 p. 178.*

²⁾ *G. Fr. N. Sonntag. Doctrina inspirationis. p. 179.*

³⁾ *G. Fr. N. Sonntag. Doctrina inspirationis. p. 180.*

Благодать вдохновенія, по ученію Зоннтага, простирается на всѣхъ достойныхъ людей и на всѣ возрасты. Онъ рѣшительно возстаетъ противъ той мысли, будто божественное вдохновеніе имѣло мѣсто только въ исторіи одного народа и притомъ только въ извѣстные вѣка. Писаніе и разумъ будто бы согласно свидѣтельствуютъ, что тотъ, кто сознаетъ въ себѣ Бога, можетъ вдохновляться Божественнымъ Духомъ. Если же допустить, что благодать вдохновенія оставила людей во всѣ послѣдующіе вѣка, тогда мы должны отвергнуть всякую возможность и способность людей къ познанію Бога ¹⁾.

Изъ критеріевъ, на которыхъ основывается вдохновеніе св. Писанія, Зоннтагъ особенное значеніе придаетъ положительному свидѣтельству самого содержанія св. книгъ ²⁾.

ХІ.

Протестъ ортодоксіи (Гаманнъ, Гармсъ).

Среди множества рационалистовъ, отрицавшихъ не только боговдохновенность, но и обыкновенную историческую достовѣрность св. книгъ, находились однако богословы, которые пытались возстановить старыя ортодоксальныя взгляды на Библию. Изъ такихъ богослововъ извѣстны въ XVIII вѣкѣ Гаманнъ, въ XIX—Гармсъ.

Иоганнъ Георгъ Гаманнъ (1730—1788), пользовавшійся за свои громадныя познанія и выдающіяся способности у современниковъ названіемъ „мага сѣвера“, былъ однимъ изъ выдающихся философовъ, богослововъ и филологовъ Германіи. Гаманнъ училъ, что Духъ Божій производитъ въ сердцахъ вдохновенныхъ людей неизреченныя дыханія и невыразимые образы. Каждый рассказъ библейской исторіи есть боговдохновенное пророчество, которое относится ко всѣмъ вѣкамъ и исполняется въ душѣ cadaго челоѣка. Каждое слово, вышедшее изъ устъ Божіихъ, есть дивное соединеніе душевныхъ мыслей и чувствованій. Слово Божіе отличается отъ всѣхъ челоѣческихъ произведеній именно своимъ чудеснымъ происхожденіемъ чрезъ божественное вдохновеніе. Поэтому-то оно

¹⁾ G. Fr. N. Sonntag. Doctrina inspirationis. p. 180.

²⁾ Ibidem pag. 181.

есть какъ бы пробный тончайшій камень всякой человѣческой критики, тогда какъ всѣ научные методы—это только ходули и костыли для разума ¹⁾.

Другой извѣстный поборникъ за возвращеніе къ преданіямъ старой лютеранской ортодоксіи былъ *Клаусъ Гармсъ* (1778—1855). Онъ составилъ себѣ славу изданіемъ девяносто пяти тезисовъ, въ которыхъ пытался свергнуть разумъ съ того трона, на который онъ былъ возведенъ раціоналистами, и подчинить его вѣрѣ ²⁾.

Для исторіи ученій о вдохновеніи Библии не лишены значенія тѣ изъ тезисовъ Гармса, въ которыхъ онъ опредѣляетъ отношеніе разума къ Божественному Откровенію.

Въ III тезисѣ Гармсъ рѣшительно, но совершенно справедливо изображаетъ опустошенія, произведенныя раціонализмомъ въ области вѣры. „По идеѣ развитія реформаціи“, говоритъ онъ, „въ той формѣ, какъ эту идею понимаютъ въ настоящее время, и какъ мы ее представляемъ себѣ, лютеранство должно преобразоваться въ язычество и изгнать христіанство изъ міра“ ³⁾.

Въ IX тезисѣ изображается господство разума и совершенная свобода совѣсти въ религіозно-нравственной области. „Какъ въ предметахъ вѣры разумъ, такъ по отношенію къ жизни—совѣсть могутъ быть названы папами нашего вѣка“.

Въ XVII тезисѣ Гармсъ указываетъ истинное призваніе разума и совѣсти въ томъ, чтобы съ благоговѣніемъ читать и принимать все то, что Духъ Святый отрылъ намъ въ словѣ Божіемъ.

Въ XXXII тезисѣ произносится смертный приговоръ надъ раціонализмомъ: „Такъ называемая религія разума лишена или разума или вѣры или обоихъ вмѣстѣ“.

Въ XCIV тезисѣ, въ противоположность самодержавному

1) I. G. Hamann. Schriften. Изд. Fr. Roth. Theil I (Berl. 1821). Seit 218. 50. 76. 91. 85. 118.

2) Полное заглавіе этихъ тезисовъ: „Das sind die 95 Theses oder Streitsätze Luthers... und mit andern 95 Thes. als mit einer Uebersetzung aus 1517—1817. begleitet“. Kiel. 1817.

3) 95 тезисовъ Гармса изданы въ Килѣ (Kiel, Akad. Buchhandlung 1817) и въ его биографіи (Kiel. 1851. Beilage II p. 229).

господству разума и необузданной свободѣ совѣсти, указывается истинное основаніе лютеранской ортодоксіи въ словѣ Божіемъ ¹⁾).

Появленіе тезисовъ Гармса, составленныхъ въ духѣ ортодоксіи XVII вѣка, произвело необыкновенную сенсацію среди богослововъ и общества Германіи. Рѣдко какая-либо богословская тема производила такое возбужденіе въ ученыхъ кругахъ, какъ тезисы Гармса. Болѣе двухсотъ полемическихъ сочиненій было написано противъ тезисовъ Гармса. Не только среди богослововъ различныхъ партій, но даже въ частныхъ семействахъ вспыхнули раздѣленіе и вражда. Гармса обвиняли въ совершеніи неслыханнаго преступленія противъ лютеранства, даже въ служеніи планамъ самого сатаны!

На самомъ же дѣлѣ своими тезисами Гармсъ задержалъ, хотя только отчасти, на время дальнѣйшее развитіе отрицательныхъ теорій происхожденія Библии. Св. Писаніе въ этихъ тезисахъ изображается какъ „*γραφὴ κατ' ἐαυτήν*“, какъ *абсолютная истина, происшедшая отъ Духа истины*. Напротивъ, разумъ лишается своего верховнаго превосходства и объявляется врагомъ боговдохновеннаго слова Божія, коль скоро онъ не подчиняется вѣрѣ.

Д. С. Леонардовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Срав. Kahnis. K. F. A. Der innere Gang des deutschen Protestantismus seit Mitte des vorigen Jahrhunderts. Leipzig. 1854.

ТЕОРИИ ВДОХНОВЕНІЯ И ПРОИСХОЖДЕНІЯ СВ. ПИСАНІЯ НА ЗАПАДѢ ВЪ XVIII И XIX ВѢКАХЪ (ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

(Продолженіе *).

XII.

Вліяніе Канта и его отношеніе къ Библии. Фихте.

Взгляды и голоса такихъ положительныхъ богослововъ, какъ Клаусъ Гармсъ и др., могли образовать только временную плотину для удержанія разрушительнаго потока раціонализма, но по существу дѣла не могли воспрепятствовать крушенію старыхъ вербальныхъ теорій боговдохновенности св. Писанія. Боровшаяся на смертельномъ одрѣ лютеранская ортодоксія могла ожидать помощи отъ философіи, но надежды оказались обманчивы. Повидимому, философія должна была исправить старое зло и предупредить будущее. Но человѣкъ, въ которомъ въ XVIII вѣкѣ воплотилась философія, разрушивъ старыя философскія системы, примѣнилъ свой критическій методъ и къ богословію. Онъ былъ убѣжденъ, что чрезъ проникновеніе въ глубь нравственнаго существа человѣка, можно найти лучшій источникъ религіозно-нравственной истины, чѣмъ какой даетъ Библия. Человѣкъ, пытавшійся достигнуть этой цѣли и обладавшій необходимыми средствами въ своей обширной учености и глубокой любви къ истинѣ, былъ *Эммануиль Кантъ* (1724—1804). Такъ какъ философія Канта и вообще германская философія оказала весьма значительное вліяніе на

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 12.

дальнѣйшія судьбы рационалистической критики, то для правильнаго пониманія исторіи рационалистическихъ ученій о Библии въ новѣйшее время безусловно необходимо опредѣлить отношеніе важнѣйшихъ философскихъ системъ къ христіанскому ученію о Божественномъ Откровеніи и вдохновеніи.

Эммануиль Кантъ произвелъ въ философіи такую же революцію, какую Лессингъ въ исторіи литературы, но и значеніе его для протестанскаго богословія также весьма велико. Сухая безжизненная ортодоксія XVII вѣка, съ ея схоластическими схемами, въ значительной степени была подорвана, благодаря успѣхамъ піэтизма. Жестокій ударъ былъ нанесенъ ей математическимъ методомъ Вольфа. Но вліяніе этого кописта Лейбница было только частью громаднago впечатлѣнія, произведеннаго на богословскую мысль замѣчательными нововведеніями Канта въ области философіи. Эммануиль Кантъ всѣхъ своихъ предшественниковъ оставилъ въ тѣни. Разрушивъ педантическій догматизмъ вольфіанской философіи, возвысивъ права человѣческаго разума, какъ способности высшихъ чистыхъ идей, Кантъ произвелъ коренное преобразование въ рационалистической теологіи и вдохнулъ ей новыя небывалыя силы.

Кантъ смотрѣлъ на Божественное Откровеніе только какъ на подтвержденіе или высшее освященіе нравственныхъ истинъ, доступныхъ и естественному человѣческому разуму, какъ на внѣшнее вспомогательное средство для распространенія этихъ истинъ среди людей. Нравственность, по ученію Канта, раскрывается въ религіи, а не религія—въ нравственности. Откровеніе же какъ письменное, такъ и устное есть только *мишеческая копія нравственнаго закона*, насажденнаго въ нашей природѣ. Кантъ вѣрилъ въ универсальную религію, и признавалъ разумъ (*Wegunft*) вполне достаточнымъ источникомъ религіозно-нравственныхъ идей. Идеи Бога, первороднаго грѣха, безсмертія души, свободы воли—не откровенны, а интуитивны, какъ простые постулаты практическаго разума. Отсюда съ логическою необходимостью слѣдовалъ выводъ, что Библия, будучи только популярной религіознаго содержанія книгой, имѣетъ значеніе постольку, поскольку можетъ сдѣлать человѣка

нравственнымъ, что подъ покровомъ фактовъ, рассказовъ, аллегорій въ ней содержатся только нравственныя идеи, которыя хотѣли сообщить людямъ библейскіе писатели.

Какъ рационалистъ, Кантъ не отрицалъ ни возможности, ни въ *нѣкоторомъ смыслѣ* необходимости Божественнаго Откровенія, какъ средства для введенія и распространенія между людьми истинной религіи ¹⁾ и вмѣстѣ съ тѣмъ для обоснова- нія нравственнаго общества или—что то же по Канту—истин- ной Церкви. Но при этомъ онъ произвольно ограничивалъ значеніе и существо Божественнаго Откровенія, равно какъ искажалъ истинное понятіе о религіи. Религія, училъ Кантъ, въ которой мы обязаны признавать что-либо божественнымъ повелѣніемъ, есть богооткровенная религія. Религія, въ кото- рой мы обязаны признать что-либо своимъ долгомъ прежде, чѣмъ узнаемъ, что такъ повелѣваетъ Богъ, есть натуральная религія. Религія можетъ быть въ одно и то же время нату- ральной и богооткровенной, если мы можемъ достигнуть позна- нія ея истинъ, чрезъ употребленіе одного только разума. Въ этомъ случаѣ объективная религія есть натуральная, а субъ- ективная—откровенная. Во всякомъ случаѣ необходимо, чтобы богооткровенная религія сохранялась въ извѣстныхъ преда- ніяхъ, или священннхъ книгахъ ²⁾. Но *безусловнои нужды* въ сверхъестественномъ сообщеніи истинъ религіи нѣтъ, такъ какъ истины нравственнаго закона имѣютъ твердое основаніе для себя въ нашемъ собственномъ разумѣ. Истины эти оста- нутся однѣми и тѣми же, будемъ ли мы искать основаній для нихъ въ собственномъ разумѣ или въ дѣйствительномъ или только воображаемомъ сообщеніи ихъ отъ Бога чрезъ вдохно- венныхъ людей. Во всѣхъ трехъ случаяхъ существо этихъ истинъ останется неизмѣннымъ. Сообщеніе этихъ истинъ чрезъ откровеніе и вдохновеніе обусловливается только недостаточ- нымъ развитіемъ въ людяхъ нравственнаго самосознанія и слу- жить только вспомогательнымъ средствомъ для ихъ нравствен-

¹⁾ Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 1793. W. W. Har- tenstein. Band. II 334.

²⁾ Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 63. 122—124. 208—222; 296—314.

наго воспитанія. А такъ какъ по Канту вся религія обнимается понятіемъ естественной нравственности, то съ его точки зрѣнія для насъ достаточно одного знанія нашихъ нравственныхъ обязанностей, какъ положительныхъ заповѣдей Божіихъ, для того, чтобы наша чисто естественная нравственность сдѣлалась совершеннѣйшею религіею.

Вслѣдствіе раціоналистическаго понятія о Божественномъ Откровеніи и отношеніе Канта къ *Библии* было одностороннее. Кантъ утверждалъ, что Библия заслуживаетъ того, чтобы быть сохраненною, какъ бы она была *Божественнымъ Откровеніемъ*“ (gleich als ob sie eine göttliche Offenbarung wäre). Но онъ смотритъ на Библию съ односторонней нравственной точки зрѣнія, т. е. объясняетъ ее по общимъ практическимъ правиламъ чистой религіи разума, несмотря на то, что такое чисто моральное объясненіе библейскаго текста весьма часто бываетъ искусственнымъ и натянутымъ. Хотя Библия есть самое лучшее средство для поддержанія и сохраненія религіи, улучшающей души людей, такъ какъ она сокращаетъ путь къ нравственному усовершенствованію ихъ, однако она необходима только до тѣхъ поръ, пока человечество не достигнетъ высшей ступени развитія и не будетъ руководствоваться однимъ собственнымъ своимъ разумомъ въ дѣлѣ познанія истины.

Библия, такимъ образомъ, не была для Канта непогрѣшимымъ боговдохновеннымъ первоисточникомъ истинной религіи, занимающимъ совершенно исключительное мѣсто въ исторіи всемірной литературы. Онъ рѣшительно отвергалъ самую идею библейскаго вдохновенія. Въ своей „*Антропологи*“ (1798) онъ писалъ: „На того, кто приписываетъ себѣ сверхъестественныя вдохновенія и вѣрить, что онъ вступаетъ въ разговоръ и обращеніе (im Gespräch und Umgang) съ высшими существами, должно падать подозрѣніе въ умолчательствѣ“¹⁾. Столь рѣзкое сужденіе Канта совершенно противорѣчитъ тому довѣрью, съ которымъ онъ въ молодыхъ лѣтахъ относился къ возможности сообщеній съ высшими существами. Въ письмѣ

¹⁾ Собственно. „Der werdacht, dass es mit jemandes Kopf nicht richtig sei fallt“. Anthropologie § 51. Срав. Der Offenbarungsbegriff des Alten Testaments. Fr. Eduard König. Erster Band. Leippig. 1882. 5. 15.

о Сведенборгѣ (10 августа 1758 г.) онъ указываетъ на одно обстоятельство изъ круга сношеній Сведенборга съ духами, „какъ имѣющее величайшую силу доказательства и дѣйствительно уничтожающее возможность всякаго сомнѣнія“¹⁾. Этотъ переходъ отъ слѣпой вѣры въ мнимыя откровенія изступленнаго мечтателя къ совершенному отрицанію сверхъестественнаго откровенія—весьма любопытенъ.

Отрицая самую идею вдохновенія, Кантъ и всѣ рассказы ветхозавѣрныхъ книгъ о сверхъестественныхъ сообщеніяхъ съ Богомъ относилъ къ „мнимымъ откровеніямъ“ (angeblichen Offenbarungen²⁾). А въ своей „Антропологии“ говоритъ о крайней нелѣпости или намѣренномъ вымыслѣ въ прорицаніяхъ“ (im Wahrsagen³⁾). Самая іудейская теократія, по мнѣнію Канта, во все не имѣла религіознаго характера, а была просто аристократіей священниковъ и вождей, которые тщеславились непосредственнымъ полученіемъ руководства (Instruction) отъ Бога⁴⁾. При всемъ томъ Кантъ придаетъ свящ. книгамъ Ветхаго Завѣта весьма важное значеніе, но не для религіи, а для науки, во первыхъ, потому, что исторія ни одного народа не изложена съ такими признаками достовѣрности, какъ исторія народа еврейскаго; во-вторыхъ, ветхозавѣтныя книги восполняютъ пробѣлы гражданской исторіи⁵⁾.

На книги Новаго Завѣта Кантъ также смотрѣлъ исключительно съ нравственной точки зрѣнія. Такъ въ письмѣ Юнгу Штиллину Кантъ писалъ: „Вы хорошо дѣлаете, что ищете единственнаго успокоенія въ Евангеліи, потому что оно есть неизсякаемый источникъ всѣхъ истинъ, которыхъ нигдѣ нельзя найти въ другомъ мѣстѣ, если разумъ измѣрилъ все свое поле“... „Нельзя ожидать, чтобы смѣлые мудрецы, которые воображаютъ, что уже теперь они переросли ту Библию, которую мы имѣемъ и которая служитъ руководительницею церковной вѣры, произвели и поставили другую на ея мѣсто въ случаѣ, если бы она

1) Von—Hartenstein. Band X. Seit 453—459.

2) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1793. III Stück. Abtheilung I. VI. (W. W. Hartenstein. Band VI. Seit 283).

3) Anthropologie. 1798. I. § 34.

4) W. W. Von Hartenstein. Band VI. Seit 301.

5) Ibidem. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1793. Seit 348.

потеряла кредитъ; ясныя чудеса не дѣлаются другой разъ въ одномъ и томъ же дѣлѣ“¹⁾).

Относительно достовѣрности разсказовъ св. писателей Кантъ, подобно другимъ рационалистамъ, принималъ теорію аккомодаци. Историческіе разсказы онъ не относилъ къ области откровенія и указывалъ въ нихъ многія прибавки, происшедшія вслѣдствіе предразсудковъ св. писателей, а также отъ мѣстныхъ и временныхъ условій ихъ жизни²⁾. Евангелисты и апостолы, по мнѣнію Канта, также пользовались любовью евреевъ къ старой религіи, чтобы пріобрѣтать послѣдователей для новой, почему въ своихъ писаніяхъ верѣдко объясняли исторію Ветхаго Завѣта, какъ прообразъ Новаго³⁾. И при всемъ томъ Кантъ называлъ бесполезныя и легкомысленныя нападки на достоинство Библии со стороны рационалистовъ „неучтивымъ безчинствомъ“!

Взгляды Канта на Божественное Откровеніе вообще и Библию въ частности легли въ основаніе ученія *Иоганна Готлиба Фихте* (1762—1814). Оно изложено въ сочиненіи Фихте подъ заглавіемъ „*Wersuch einer Kritik aller Offenbarung*“ (1791; изданіе 2: 1793). Сочиненіе это настолько проникнуто нравственнымъ духомъ кантовой философіи, что тотчасъ же, послѣ его появленія, почти вездѣ приписывали его философу Кенигсберга. Теорія Откровенія Фихте можетъ служить типомъ такихъ теорій, въ которыхъ, на основаніи чисто апріорныхъ, а не историческихъ данныхъ, понятію объ Откровеніи указывается мѣсто среди „изобрѣтеній обманщиковъ или въ области грезъ“⁴⁾.

Фихте понимаетъ откровеніе, какъ *возвращеніе нравственнаго закона* въ насъ самихъ чрезъ наше самопознаніе. Богъ, учитъ Фихте, открывается намъ какъ нравственный законодатель, и человѣкъ имѣетъ непосредственное ощущеніе такого Откровенія⁵⁾. Но существуетъ ли Откровеніе внѣ насъ? ⁶⁾

¹⁾ Срав. *Geschichte der protestan. Theologie*. Frank. Theil III. 1875. Seit 266.

²⁾ *Streit der Fac.* Seit 46. *Religion inn. der Grenzen.* 36,

³⁾ *Streit der Facultaten.* Seit 46. 1793.

⁴⁾ *Versuch einer Kritik aller Offenbarung.* 1793. Seit 2. „Unter die Erfindungen der Betrüger, oder in Land der Fraume verwiesen werde“.

⁵⁾ *Ibidem* Seit 73, 76.

⁶⁾ S. 78.

Подобно Канту, Фихте не отрицаетъ физической *возможности* внѣшняго Откровенія. Онъ основываетъ эту возможность на томъ постулатѣ нравственнаго закона, по которому первопричиною явленій чувственнаго міра должно быть свободное, разумное существо, которое мы называемъ Богомъ ¹⁾. „Если вообще чрезъ свободное дѣйствіе можетъ быть производимо то или другое явленіе въ чувственномъ мірѣ, то и откровеніе Божіе можетъ быть мыслимо, какъ физически возможное. Такая возможность не нуждается даже ни въ какомъ доказательствѣ, коль скоро допускается возможность вообще дѣйствія нравственнаго закона или свободной причины на чувственный міръ. Богъ, какъ свободное и разумное существо, можетъ воздѣйствовать, въ качествѣ свободной причины на чувственный міръ, согласно съ нравственною цѣлію—помочь чувственнымъ существамъ въ осуществленіи нравственнаго закона“ ²⁾.

Что такое существо можетъ быть и что чрезъ самый нравственный законъ оно можетъ опредѣляться къ тому, чтобы содѣйствовать возможно лучшей нравственности всѣхъ разумныхъ существъ—этого нельзя отрицать ³⁾. Для Бога—возможны два рода дѣйствія: Онъ ~~ими~~ возбуждаетъ въ сердцахъ избранныхъ имъ людей чрезъ непосредственное вдохновеніе нравственное чувство, съ помощью ихъ собственнаго размышленія, и повелѣваетъ имъ дѣлать то же для прочихъ людей, или же прямо основываетъ религію на собственномъ авторитетѣ, какъ Господь ⁴⁾. „Въ дѣйствительности, продолжаетъ Фихте, для людей, которые боятся размышленія, возможенъ только второй способъ божественнаго откровенія, такъ что люди, получившіе откровеніе, обязаны проповѣдовать его во имя Божіе“ ⁵⁾.

Фихте не отрицаетъ и *необходимости* Божественнаго Откровенія. „Всеобщій опытъ и нашъ собственный и опытъ другихъ людей почти ежедневно убѣждаютъ насъ, что мы довольно слабы, чтобы не чувствовать нужды въ Откровеніи“ ⁶⁾. Съ другой стороны, и Богъ можетъ не только ввести изначала въ плавы цѣлаго какую-либо причину извѣстнаго явленія, сооб-

1) S. 90.

3) Seit. 112—128.

5) Seit 131.

2) Seit. 110.

4) Seit 129.

6) Seit 147.

разно съ нравственною цѣлію ¹⁾, но и вліять на рядъ причинъ, начавшійся и продолжающійся по законамъ природы ²⁾

Но на вопросъ, съ которымъ стоитъ или падаетъ вѣра въ сверхъестественное откровеніе и вдохновеніе, именно на вопросъ, можетъ ли узнать получающій откровеніе, что оно, *дѣйствительно, сообщено ему Богомъ*, что ни онъ самъ не обманулся при этомъ, ни другое какое-либо существо не ввело его въ заблужденіе, Фихте отвѣчаетъ отрицательно. „Вопросъ этотъ вращается около причинной связи явленій, но такая связь не наблюдается, а только выводится путемъ умозаключенія“ ³⁾. При полученіи откровенія или вдохновенія, не можетъ имѣть мѣсто чувственное наблюденіе; иначе причину откровенія пришлось бы искать и находить въ физическихъ законахъ и не было бы никакой необходимости переносить ее на свободную Первопричину всѣхъ законовъ“ ⁴⁾. Единственный согласный съ разумомъ предикатъ этой причины можетъ быть чисто субъективнымъ и отрицательнымъ; она для насъ неопредѣлима. Рядъ дѣйствующихъ причинъ—безконеченъ, и наше восхожденіе по нему никогда не окончится ⁵⁾. Въ своемъ разсужденіи „о возможности принять извѣстное данное явленіе за божественное откровеніе“ ⁶⁾ Фихте также говоритъ „о чисто *проблематическомъ* значеніи вѣры, что то или другое явленіе есть откровеніе, хотя не отрицаетъ возможности твердой вѣры въ это“ ⁷⁾. Въ основаніи принятія извѣстнаго явленія за божественное откровеніе, по его мнѣнію, лежитъ не что иное, какъ *желаніе*“ ⁸⁾, и „вѣра въ такое откровеніе поэтому не только не можетъ быть никому навязываема, но и не можетъ быть ни отъ кого требуема“ ⁹⁾. Фихте не признаетъ возможнымъ и *теоретическое* доказательство истинности и дѣйствительности сверхъестественнаго откровенія, т. е. доказательство данное а priori, что Богъ дѣйствительно имѣлъ намѣреніе сообщить то или другое опредѣленное откровеніе или вдохновеніе людямъ ¹⁰⁾. Въ теоретическомъ доказательствѣ идея откровенія выводится изъ мечтаній чело-

1) Seit 152.

4) Seit 93.

7) Seit 209.

2) Seit 153.

5) Seit. 93.

8) 215.

3) Seit 91.

6) Seit 203.

9) Seit 226.

10) Seit 96.

вѣческаго разума, тогда какъ въ дѣйствительности оказывается *эмпирически* данная нужда въ откровеніяхъ и вдохновеніяхъ. Единственное основаніе для вѣры въ Откровеніе и вдохновеніе можетъ быть получено только посредствомъ дедукціи изъ принциповъ не теоретическаго, а практическаго разума ¹⁾.

Вообще же, по мнѣнію Фихте, нельзя съ полною достовѣрностью говорить ни за, ни противъ дѣйствительности откровеній и вдохновеній, и какъ въ ученіи „о вещи въ себѣ“, такъ въ вопросѣ о сущности откровенія никто ничего опредѣленнаго не будетъ знать, кромѣ одного Бога ²⁾.

При такой теоріи откровенія и отношеніе Фихте къ св. книгамъ ~~было~~ рационалистическое. Даже въ послѣдній періодъ своей жизни, когда его философія приняла религіозный оттѣнокъ, онъ писалъ Землеру: „Только съ Іоанномъ философъ можетъ сойтись. Только онъ уважаетъ разумъ и ссылается на внутреннее доказательство, которое можетъ цѣнить философъ... Другіе же проповѣдники христіанства основываются на внѣшнихъ доводахъ чрезъ чудо, которое для насъ, по крайней мѣрѣ, ничего не доказываетъ“ ³⁾.

Вышеизложенная теорія откровенія и вдохновенія, принятая многочисленными представителями канто-фихтевской школы, заключаетъ въ себѣ, какъ и большинство рационалистическихъ теорій, внутреннія противорѣчія.

1. Кантъ и Фихте допускаютъ возможность и въ нѣкоторой степени даже необходимость откровенія, но отрицаютъ, чтобы откровеніе сообщило человѣку что-нибудь недостижимое для его собственнаго разума, превышающее естественную способность человѣческаго познанія, а такое откровеніе не есть дѣйствительное и истинное.

2. Кантъ и Фихте рассматриваютъ откровеніе и вдохновеніе, какъ только подтвержденіе чрезъ высшій божественный авторитетъ понятій естественнаго разума, но въ такомъ случаѣ источникомъ откровеній и вдохновеній является не божественный, а человѣческій разумъ.

¹⁾ Seit 109.

²⁾ Срав. заключеніе у Heinrich Denzinger'a „Vier Bucher von der religioſen Erkenntniſſ“. Wurzburg. 1857. Band II. Seit 296.

³⁾ Anweisung zum sel. Leben S. 155.

3. Если же человекъ вдохновенный и получившій откровеніе, согласно ученію Канта и Фихте, не сообщаетъ ничего въ строгомъ смыслѣ сверхъестественнаго, а только упредждаетъ естественное развитіе человѣческаго духа, то такое откровеніе не превращается ли въ чисто служебное орудіе для распространенія идей человѣческаго ума?

Несмотря на свои внутренніе недостатки, теорія Канта и Фихте приобрѣла необыкновенную славу во всѣхъ частяхъ Германіи и оказала громадное вліяніе на дальнѣйшую судьбу ученій о вдохновеніи и происхожденіи Библии на западѣ. Всюду воздвигались ея алтари на развалинахъ старыхъ богословскихъ и философскихъ теорій. Не сразу, впрочемъ, было понято значеніе такой теоріи, которая нападала одинаково какъ на скептицизмъ, не допускавшій ничего „а priori“, такъ и на догматизмъ, утверждавшійся на собственномъ авторитетѣ. Одни изъ рационалистовъ ставили въ укоръ Канту моралистическій пуризмъ его теоріи, благодаря которому можно было во всякомъ религіозномъ суевѣрїи найти какую-либо нравственную идею ¹⁾. Другіе упрекали его за слишкомъ умѣренно-раціоналистическій характеръ теоріи откровенія, за отсталость отъ успѣховъ современнаго критицизма ²⁾. Супранатуралисты, наоборотъ, находили въ этой теоріи чрезмѣрное возвышеніе разума надъ откровеніемъ и возрожденіе деизма ³⁾. Что касается католическихъ богослововъ, то имъ казалось, что теорія кенигсберскаго мудреца „напоила всю нравственную атмосферу ядомъ своего безбожія и скептицизма“ ⁴⁾.

На самомъ же дѣлѣ теорія Канта воздвигала пьедесталь, на которомъ обосновался особый видъ богословскаго рационализма, который, въ послѣдствіи получилъ названіе „неологизма“

¹⁾ Schulze. Einige Bemerkungen über Kants philos. Religionslehre. 1795. (XVII. 161).

²⁾ Rinteller. Annalen. 1796. 162.

³⁾ Stor. Remerkungen über Kants Religionslehre. 1794; Reinhard „System der christl. Moral“ 1797. Vorrede.

⁴⁾ Справ. Miotti „Über der falschheit un Gottlosigkeit des Kantischen Systems. Ausg. 1802. Zallinger. Disquisitionum philosophiae Kantianae libri duos. Ausg. 1791. Справ. его же „Institutiones juris ecclesiastici“. Stattler. Anti-Kant. München. 1788. В 3.

и былъ гораздо умѣреннѣе крайнихъ обнаруженій невѣрія послѣдней половины XVIII вѣка. Главное его положеніе состояло въ томъ, что *разумъ вездѣ и во всемъ долженъ имѣть высшій авторитетъ*, какъ повѣрочная способность въ религіозныхъ вопросахъ и непогрѣшимый критикъ св. книгъ ¹⁾. Такимъ образомъ, теорія откровенія Канта, раскрытая и объясненная Фихте, еще болѣе обострила борьбу противъ Библии на западѣ и содѣйствовала развитію раціоналистическихъ теорій о ея происхожденіи. Шторръ, Рейнгардъ, Рёръ, Вегшейдеръ, Эккерманнъ, Шмидтъ, Паулюсъ, де-Ветте и многіе другіе писатели находились, подъ вліяніемъ новыхъ идей кантовой философіи.

Д. С. Леонардовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Срав. Lecky. History of the Rise and influence of Rationalism in Europe. Т. I. 289—300 и Farrar. Critical History of Free Thought. 230.

ТЕОРИИ ВДОХНОВЕНІЯ И ПРОИСХОЖДЕНІЯ СВ. ПИСАНІЯ НА ЗАПАДѢ ВЪ XVIII И XIX ВѢКАХЪ (ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

(Продолженіе *).

XIII.

Теоріи высшей критики.

Господство идей канто-фихтевской философіи, сообщивъ раціонализму новое направленіе, вызвало появленіе новыхъ высшихъ формъ раціоналистической критики. Всѣ надежды на пріостановку въ развитіи раціонализма оказались тщетными. Уже нападеніе Реймаруса на Божественное Откровеніе вообще, а св. Писаніе въ особенности могло предупредить раціоналистовъ, что крушеніе близко, что необходимо готовиться къ нему, пока есть еще время. Тѣ нелѣпости, до которыхъ договорились многіе изъ невѣрующихъ критиковъ, могли возбудить охранительныя стремленія. Дѣйствительно, въ развитіи раціоналистическихъ теорій о происхожденіи Библии была нѣкоторая пауза и даже, быть можетъ, были моменты нѣкотораго разочарованія, огорченія и смущенія. Но корабль раціонализма неизбѣжно долженъ былъ потонуть въ волнахъ невѣрія: позади—свирѣпствовала буря, впереди—угрожало страшное крушеніе. Тѣ, которые находились въ передней части карабля, могли, конечно, предвидѣть, какая судьба угрожаетъ судну, но возвратить его назадъ уже были не въ состояніи. Новый вихрь сомнѣній и бурный приливъ невѣрія съ неодолимою

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1903 г. № 14.

силою гнали корабль по направленію къ скаламъ. Только тѣ, у которыхъ сохранились хотя кое-какіе остатки старой вѣры, еще могли останиться, стать на якорь и на нѣкоторое время замедлить неизбежное крушеніе. Большинство же рационалистовъ были всецѣло охвачены невѣріемъ и отчаялись спасти отъ гибели прежнія религіозныя вѣрованія.

Когда были обнаружены фрагменты Реймаруса, то по всей Германіи, какъ извѣстно, поднялась цѣлая буря. Однако опасность потерять вѣру, боязнь потонуть въ пучинѣ сомнѣній не возвратили людей къ старой вѣрѣ въ Библию. Наоборотъ, вслѣдъ за появленіемъ фрагментовъ Реймаруса, началось новое движеніе рационализма, во вредъ авторитету слова Божія. Мы разумѣемъ образованіе новой школы среди германскихъ рационалистовъ, которая извѣстна подъ именемъ „*высшей критики*“.

Вождемъ новаго движенія, равно какъ и виновникомъ самого названія его былъ *Іоаннъ Готфридъ Эйхгорнъ* (1752—1827). Онъ былъ ученикомъ Михаелиса и занималъ кафедру восточныхъ языковъ сначала въ Іенѣ, потомъ въ Геттингенѣ. Въ то время вліяніе философіи и національной литературы Германіи на богословіе все болѣе и болѣе усиливалось. Невѣрующая критика наносила все новые и новые удары старой лютеранской ортодоксіи. По мѣрѣ того, какъ размножались критическія изслѣдованія св. Писанія, стали появляться рационалистическія гипотезы о происхожденіи библейскихъ книгъ. Эти гипотезы были *тенденціозныя*, когда происхожденіе св. книгъ приписывали извѣстнымъ партіямъ; *традиціонныя*, при которыхъ для происхожденія св. Писанія указывали источникъ въ народныхъ преданіяхъ; наконецъ, *миѳическія*, представители которыхъ все содержаніе Библии называли сагой и поэзіей. Чтеніе вольфенбюттельскихъ фрагментовъ произвело на Эйхгорна весьма глубокое впечатлѣніе. Обвиненія св. писателей въ обманѣ и подлогѣ отвергались Эйхгорномъ, какъ невѣроятныя, но, съ другой стороны, ему казалось невозможнымъ допустить прямое посредство Бога въ происхожденіи Библии.

При своей обширной учености, Эйхгорнъ не имѣлъ того духовнаго дара, который необходимъ для правильнаго, глубо-

каго пониманія Слова Божія. По словамъ Эвальда, Библия съ религіозной точки зрѣнія отъ начала до конца была для Эйхгорна книгою „запечатанною“. Дѣйствительно, Библия имѣла для него не большее значеніе, чѣмъ какая-либо индійская или греческая религіозная поэма. Всѣ свои громадныя познанія въ области восточныхъ языковъ и религіозныхъ книгъ разныхъ народовъ Эйхгорнъ употреблялъ, чтобы лишить Библию ея боговдохновеннаго авторитета. Плоды своихъ изслѣдованій онъ изложилъ во многихъ журналахъ ¹⁾, но особенно въ сочиненіяхъ: „Urgeschichte“ 2 тома, „Einleitung in das Alt. Testament“ и „Einleitung in das Neue Testament“. Въ предисловіи къ своему „Введенію въ Ветхій Заѣтъ“ Эйхгорнъ называетъ свою новую гипотезу происхожденія св. книгъ „высшею критикой“ и къ этому названію возвращается снова въ своемъ „Введеніи въ Новый Заѣтъ“.

Между тѣмъ, какъ „низшая критика“ („die niedere Kritik“) изучаетъ главнымъ образомъ текстъ и букву св. Писанія, высшая критика идетъ другимъ путемъ. Для высшей критики недостаточно удостовѣриться въ томъ, что манускрипты, которыми мы обладаемъ, суть подлинныя автографы писателей. Хотя бы мы, дѣйствительно, въ этомъ убѣдились, все же для высшей критики останутся еще не рѣшенными вопросы, какъ же произошли эти автографы, какъ должно судить о ихъ содержаніи, какой смыслъ имѣютъ ихъ рассказы и пр. Эйхгорну казалось, что изученіе Библии въ этомъ отношеніи весьма мало подвинулось впередъ, несмотря на то, что окончился восемнадцатый вѣкъ христіанской эры. Въ то время, какъ въ Новомъ Заѣтѣ низшая критика сдѣлала немало, высшая критика едва начала испытывать свои силы, а въ отношеніи къ Ветхому Заѣту Эйхгорнъ чувствовалъ себя подобно отважному изслѣдывателю, обзрѣвающему новыя неизвѣстныя страны.

Что же руководило Эйхгорномъ въ его новыхъ изслѣдованіяхъ? какъ онъ объяснялъ происхожденіе св. книгъ? По собственному заявленію Эйхгорна, чтеніе фрагментовъ Рейма-

¹⁾ См. Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur. 10 томовъ; Repetitorium für biblische und morgenländische Literatur. 18 томовъ.

руса произвело на него весьма сильное впечатлѣніе. Онъ рѣшилъ, что Реймарусъ „пошелъ слишкомъ далеко“! Фраза—прискорбно фамиллярная! Она сдѣлалась неизмѣннымъ введеніемъ для всѣхъ раціоналистовъ, налагавшихъ свою руку на боговдохновенныя страницы Библии. вмѣсто встрѣчи съ невѣріемъ Реймаруса открытымъ фронтомъ, вмѣсто рѣшительнаго отверженія всѣхъ его крайностей, Эйхгорнъ задумалъ пріобрѣсти его школу чрезъ заключеніе съ ней мировой сдѣлки. Самъ онъ не хотѣлъ допустить, чтобы св. книги были обязаны своимъ происхожденіемъ обману и подлогу, но зато былъ глубоко увѣренъ, что возможно найти такую позицію, на которой мирно можно сойтись съ Реймарусомъ.

Вслѣдъ за Реймарусомъ, Эйхгорнъ объявилъ, что всѣ рассказы Библии о сверхъестественномъ посредничествѣ, о Богѣ, являющемся людямъ, говорящемъ съ ними, посылающемъ одного гонца за другимъ, творящемъ чудеса,—всѣ эти рассказы невѣроятны. „У всѣхъ народовъ“, говорилъ Эйхгорнъ, „все непостижимое, необыкновенное приписывали Божеству. Мудрецы и всѣ высокоодаренные люди во всѣхъ странахъ представлялись находящимися въ сношеніяхъ съ высшимъ Существомъ. Но мы разсматриваемъ факты такого рода, какъ ложныя, какъ легенды, если о нихъ рассказываютъ языческіе писатели. Почему же мы должны дѣлать исключеніе только для евреевъ?“ Но не было ли отрицаніе библейскихъ рассказовъ о чудесныхъ событіяхъ равносильно утверженію Реймаруса, будто Библия обязана своимъ происхожденіемъ обманамъ и подлогамъ? „Не думаю“, отвѣчалъ Эйхгорнъ. Достоинство Библии можно спасти, хотя бы сверхъестественныя элементы ея содержанія были отвергнуты! Это должна была исполнить высшая критика, которая и могла, такимъ образомъ, подобно своимъ раціоналистическимъ предшественникамъ, сдѣлаться другомъ Библии и союзникомъ Откровенія! Но, само собою понятно, послѣдствія были совершенно обратныя. Подобно тому, какъ въ исторіи медицины весьма нерѣдки случаи, когда увлекающіеся неопытные хирурги опрометчиво дѣлають смертельныя надрѣзы на тѣлѣ, такъ и послѣдователи „высшей критики“ пытались спасти достоинство Библии, чрезъ примѣненіе

гипотезы Эйхгорна къ св. книгамъ. Употребляя же истинный и дѣйствительный образъ можно сказать, что „ангелъ тьмы вновь явился людямъ, какъ ангелъ свѣта“! Это отверженіе чудесныхъ разсказовъ Библии было *вторымъ шагомъ* въ борьбѣ раціонализма противъ Библии, послѣ того какъ было отвергнуто вдохновеніе св. книгъ. Съ этого времени отрицаніе вдохновенія и достовѣрности чудесныхъ разсказовъ св. писаній сдѣлались двумя главными догматами раціоналистическаго „*credo*“ и непоколебимыми основаніями отрицательныхъ теорій вдохновенія и происхожденія св. книгъ.

Въ видахъ спасенія достоинства св. книгъ Эйхгорнъ предлагаетъ для объясненія библейскихъ разсказовъ о чудесныхъ и сверхъестественныхъ событіяхъ *три принципа*.

1. Народы древняго міра, особенно греки и восточные, приписывали непосредственному дѣйствию Божества все то, что производило на нихъ впечатлѣніе своимъ величіемъ, или что выходило изъ круга ихъ обыкновенныхъ понятій и представленій. Прежде прилагали этотъ принципъ ко всей древней языческой литературѣ, но дѣлали исключеніе для одной Библии. Эйхгорнъ пришелъ къ мысли, что, именно, вслѣдствіе этого исключенія Библии изъ области чисто натурального истолкованія, произошла большая часть трудностей въ истолкованіи ея. Триумфъ высшей критики въ томъ и состоитъ, что она смѣло примѣнила къ св. книгамъ обыкновенные научные приемы литературной критики и тѣмъ будто бы спасла ихъ высшій авторитетъ, такъ какъ обвиненіе Реймаруса св. писателей въ обманъ падало сразу въ самомъ своемъ основаніи. Вѣдь никто не долженъ помѣщать Геродота въ разрядъ обманщиковъ только потому, что нѣкоторыя событія приписываются имъ прямому дѣйствию боговъ. Почему же мы обвиняемъ въ обманѣ библейскихъ писателей, когда таковъ былъ ихъ обычай думать и говорить, когда таковъ былъ характеръ ихъ времени и общества?

2. Второй принципъ высшей критики требуетъ, чтобы восточныя гиперболы не принимались за научныя объясненія самыхъ фактовъ. Генію семитическихъ народовъ, по самой природѣ ихъ, говоритъ Эйгорнъ, свойственно преувеличивать

все. Должно, поэтому, дѣлать снисхожденіе къ свидѣтельствамъ библейскихъ писателей и сводить ихъ рассказы къ обыкновеннымъ пропорціямъ. Св. писатели, продолжаетъ Эйхгорнъ, весьма часто, какъ напр. въ книгѣ судей, не видѣли событій, о которыхъ они рассказываютъ, а потому преувеличиваютъ ихъ размѣры, но это зависѣло отъ свойствъ ихъ восточнаго воображенія, а не отъ желанія исказить самые факты. Въ такомъ именно духѣ Эйхгорнъ объясняетъ происхожденіе библейскихъ рассказовъ о Ноѣ, Авраамѣ, Моисеѣ и др. Не зная такого свойства писателей Востока, древніе истолкователи Библии постоянно дѣлали ложныя заключенія, но теперь настало время избѣгать ихъ.

3. Третій принципъ высшей критики состоитъ въ слѣдующемъ. Евреи, видя вездѣ Бога и относя всѣ явленія природы къ Его непосредственному дѣйствию, опускали въ своихъ историческихъ рассказахъ многія существенныя подробности. На самомъ же дѣлѣ эти подробности доказываютъ, что то, что евреи почитали сверхъестественнымъ, было самымъ обыкновеннымъ, естественнымъ явленіемъ природы или исторіи.

Таковы были три принципа высшей критики, которые установилъ Эйхгорнъ для объясненія происхожденія св. книгъ. Понятно, что теорія Эйхгорна въ самомъ корнѣ подрывала ученіе о боговдохновенномъ происхожденіи св. книгъ. Эйхгорнъ открыто отвергалъ библейскіе рассказы о сверхъестественныхъ событіяхъ обоихъ Заветовъ, обвинялъ св. писателей въ фантастическомъ преувеличеніи самыхъ событій, въ опущеніи существенныхъ подробностей ихъ и пр. Нѣтъ нужды подвергать подробному разбору гипотезу Эйхгорна о происхожденіи св. письменности, съ цѣлію отдѣлить зерна истины, которыя въ ней содержатся, отъ цѣлой горы ошибокъ. Самъ Эйхгорнъ понималъ, какъ не согласно съ подлинностью и достовѣрностью св. книгъ такое отрицаніе сверхъестественныхъ элементовъ содержанія Библии. Но, когда онъ отвергъ рассказы св. писателей о чудесахъ, ему казалось, что онъ одержитъ побѣду надъ фрагментами Реймаруса и ограничить ихъ утвержденіе, будто эти рассказы суть произведеніе обмана и подлога. Самая чудовищность такого предположенія казалась

Эйхгорну достаточной, чтобы утратить всякаго и отвергнуть его. Какъ! великіе люди древняго міра, оказавшіе столь благотворное вліяніе на свое время, были всѣ обманщиками, и ихъ современники этого не предполагали?! Нѣтъ, это—невозможно. Св. писатели не обманывали насъ, но мы, напротивъ, не понимали ихъ, какъ должно. Если бы они говорили съ философскою точностью нашихъ дней, то невозможно бы было найти въ ихъ рѣчи утвержденіе дѣйствительнаго посредничества Бога, такъ какъ это была бы ложь. Но св. писатели согласовались съ идеями и рѣчью древняго міра, а потому безъ злого умысла, безъ искусства рассказывали о чудесахъ и все приписывали Богу ¹⁾. Теперь мы переводимъ языкъ древности на современную рѣчь, и болѣе уже не удивляемся чуду, какъ будто снимаемъ маску съ обмана!

Эйхгорнъ хотѣлъ самъ показать примѣры, какъ нужно пользоваться его принципами для объясненія *первыхъ трехъ главъ книги Бытія*. Первая глава Библіи, по словамъ Эйхгорна, вовсе не есть вдохновенное произведеніе богопросвѣщеннаго писателя, а обыкновенная поэма, простая символическая картина мірозданія. Разсказъ Моисея о сотвореніи Адама—это только прикрашенная исторія появленія на землѣ перваго челоука. Эйхгорнъ призываетъ на помощь всю силу своего воображенія, чтобы возстановить мнимо-дѣйствительную исторію первыхъ людей. Ева, по его словамъ, явилась въ то же самое время, какъ и Адамъ, но только въ другомъ мѣстѣ. Нѣкоторое время Адамъ жилъ въ обществѣ животныхъ, когда сталъ чувствовать нѣкоторую пустоту въ мірѣ. Среди животныхъ Адамъ видѣлъ по два творенія одного и того же рода; только онъ одинъ жилъ разобщенно. Когда у Адама возникло желаніе общества, онъ ходилъ по Эдему, въ поискахъ подобнаго

1) Штраусъ справедливо замѣтилъ, что первоначальная идея натурального объясненія чудесныхъ разсказовъ Библіи принадлежитъ Реймарусу. „Онъ видѣлъ въ чудесахъ Ветхаго Завета“, говоритъ Штраусъ, „не всегда чистый обманъ, но весьма часто, какъ и Спиноза, ложный призракъ, происходившій изъ „stylus theocraticus“ іудейскихъ писателей, т. е. изъ привычки, все ставить въ прямую связь съ верховною Первопричиною, съ Богомъ и опускать промежуточные, связующіе члены“. *Versuch der Religions-Geschichte*. Такимъ образомъ, Эйхгорнъ только подражалъ Реймарусу.

себѣ существа. Утомленный онъ впалъ въ глубокий сонъ: ему представилось, будто онъ раздѣлился на двѣ части. Когда же онъ пробудился и сталъ изслѣдовать неизвѣстную доселѣ часть Эдема, предъ нимъ предстала Ева. Таковъ, по Эйхгорну, смыслъ словъ св. бытописателя: „И взя (Богъ) едино отъ ребрь его, и исполни плотію вмѣсто его. И созда Господь Богъ ребро, еже взя отъ Адама, въ жену, и приведе ю ко Адаму“ (Быт. 2, 21—22). Слова эти имѣютъ не буквальный, а переносный смыслъ: Адамъ дремалъ и во время дремоты ему показалось, что Богъ взялъ одно изъ его реберь! Отвергнувъ буквальный смыслъ библейскаго разсказа, какъ невѣроятный, Эйхгорнъ увѣряетъ, что со стороны библейскаго писателя не было ни малѣйшаго желанія обмануть читателей. Такъ какъ св. писатель видѣлъ руку Божию во всемъ происшествіи отъ начала до конца, то и разсказъ его вылился въ такую форму, которая вполнѣ соотвѣтствовала духу его времени. Только теперь мы западные европейцы—прозаическіе люди—вложили въ слова восточныхъ писателей такія идеи, которыхъ они собственно не высказывали. Но когда Эйхгорну напоминали, что св. Писаніе раздѣльно говоритъ о созданіи Евы послѣ Адама, онъ и на это отвѣчалъ: такова—манера восточнаго писателя!

Такимъ же точно методомъ Эйхгорнъ объясняетъ происхождение библейскаго разсказа *объ изгнаніи изъ Эдема* Адама и Евы. Дерево познанія добра и зла, несомнѣнно, существовало: это было дерево, плоды котораго были полезны для змѣя, но заключали въ себѣ медленный ядъ для человѣка ¹⁾. Змѣй не разговаривалъ съ Евой: она только наблюдала, какъ животное наслаждалось употребленіемъ плодовъ. Вотъ это-то зрѣлище и образовало въ Евѣ искушеніе, которое писатель, по обычаю Востока, изложилъ въ драматической формѣ. Окончаніе библейскаго разсказа о грѣхопаденіи Эйхгорнъ передаетъ такимъ образомъ. Когда Ева и Адамъ съѣли запрещенный плодъ, то взоры ихъ открылись. Къ вечеру того же дня случилась сильная гроза, вѣроятно, первая, которую наблюдалъ первобытный человѣкъ, со времени своего появленія на землѣ.

1) Позднѣе Эйхгорнъ открыто объявлялъ древо познанія добра и зла мнѣицкою выдумкою.

Адамъ и Ева услышали голосъ Бога, какъ будто Онъ ходилъ по землѣ (III, 8). Голосъ Бога! Кто не знаетъ что это выраженіе тысячи разъ употребляется для обозначенія ударовъ грома? Раскаты грома и были приняты первыми людьми за голосъ Божій, а такъ какъ они долго отражались въ ухахъ Адама и Евы, то имъ и показалось, будто самъ Богъ ходитъ по Эдему. Новый ударъ грома разразился надъ деревьями, и Адаму представилось, будто онъ слышитъ слова Бога: „Адамъ, гдѣ ты“? (III, 9). Послѣдовало оправданіе: Адамъ слагалъ вину на Еву, Ева на змѣя (III, 12—13). Разговоръ Бога съ Адамомъ и Евою, по мнѣнію Эйхгорна, сочиненъ св. писателемъ для лучшаго изображенія раскаянія и мученія совѣсти первыхъ людей, происшедшихъ отъ признанія своего проступка. Такъ какъ громъ продолжалъ гремѣть, то первые люди въ испугѣ оставили Эдемъ, (III, 23). Библейскій писатель говоритъ, что Богъ изгналъ челоуѣка изъ рая, но это—обычная восточная метафора, свойственная необразованнымъ народамъ, которые все приписывали непосредственно самому Богу. Впрочемъ, прибавляетъ Эйхгорнъ, можетъ быть чье-либо воображеніе придумаетъ болѣе естественныя причины для бѣгства Адама и Евы изъ рая, чѣмъ гроза и буря ¹⁾?

Вышеприведенные примѣры приложенія принциповъ высшей критики къ книгѣ Бытія довольно ясно опредѣляютъ, въ чемъ состояла теорія Эйхгорна происхожденія св. книгъ. Такъ какъ теорія эта обнаруживаетъ богатый запасъ воображенія въ кабинетномъ ученомъ филологѣ, то уже одно это говоритъ противъ утвержденія Эйхгорна, будто европейцы—люди прозаическіе, будто они не способны къ пониманію невѣроятныхъ картинъ и произведеній разгоряченной фантазіи восточныхъ писателей. Подобно многимъ другимъ капризамъ отрицательной критики, теорія Эйхгорна оказалась мертворожденною: она не могла долго существовать среди дѣйствительно жизненныхъ произведеній науки. Эйхгорнъ былъ просто одинъ изъ самозванныхъ врачей, которые бросились на помощь разлагавшемуся протестантизму, страдавшему отъ ранъ, причиненныхъ

¹⁾ Eichhorn. Repetitorium für bibl. und morgenländische Literatur. Band 4. Urgeschichte p. 158. 182. 201. 227.

дерзкимъ невѣріемъ. Но положеніе дѣла чрезъ это нисколько не улучшилось. Свой методъ Эйхгорнъ приложилъ къ истолкованію библейскихъ разсказовъ объ избавленіи евреевъ отъ египетскаго рабства, о синайскомъ законодательствѣ, путешествіи по пустынѣ и вообще всей исторіи Ветхаго Завѣта. О всѣхъ библейскихъ писателяхъ Эйхгорнъ рѣшительно утверждалъ, что они только слѣдовали восточной манерѣ, когда объясняли событія непосредственнымъ вмѣшательствомъ Бога.

Въ нерѣшительности остановился Эйхгорнъ предъ св. книгами Новаго Завѣта. Остатокъ благоговѣнія ко Христу воспрепятствовалъ ему наложить руку, примѣнить методъ высшей критики къ исторіи искупленія и свести ее къ уровню обыкновенныхъ событій; но то, что не осмѣлился сдѣлать Эйхгорнъ, то сдѣлали другіе болѣе рѣшительные и дерзкіе раціоналисты... Отецъ натурального объясненія сверхъестественныхъ элементовъ Библии, повидимому, наконецъ понялъ, что, съ устраненіемъ сверхъестественнаго изъ жизни Іисуса, для протестанта не останется ничего болѣе. Это однако не помѣшало Эйхгорну предложить свою гипотезу чисто натурального происхожденія синоптическихъ евангелій. Эйхгорнъ допускалъ существованіе первоначальнаго, „оригинальнаго“ евангелія. Частная рецензія этого первоначальнаго документа (которую онъ называетъ А) послужила основаніемъ для евангелія отъ Матѳея. Второй рецензіи (В) обязано своимъ происхожденіемъ евангеліе отъ Луки. Третья рецензія (С), происшедшая отъ сличенія А и В, составлена евангелистомъ Маркомъ. Кромѣ того, св. Маркъ и Лука пользовались пѣкоторой четвертой рецензіей (Д), съ которою евангелистъ Матѳей не былъ знакомъ ¹⁾. Гипотеза

¹⁾ Einleitung in das N. Testament. 162. 145 и др. Впослѣдствіи Бертольдъ видоизмѣнилъ гипотезу Эйхгорна такимъ образомъ: еванг. Матѳей, вѣроятно, составилъ евангельскую исторію на еврейскомъ или же сиро-халдейскомъ языкѣ, а потомъ перевелъ ее на греческій, сдѣлавъ добавленія въ оригиналу (Berthold's. Einleitung in das N. Testament. III. р. I, 205). А Гердеръ, обладавшій блестящимъ воображеніемъ и восхищеніемъ предъ красотами Библии, составилъ еще болѣе замысловатую теорію происхожденія евангелій: Маркъ, обыкновенно почитаемый за сократителя евангелія отъ Матѳея, возстановилъ его на арамейскомъ нарѣчій; еванг. Лука въ своей исторіи, написанной по-гречески, слѣдовалъ первоначально евангелію, въ которомъ еванг. Матѳеемъ были произведены измѣненія и прибавки; арамейское евангеліе впослѣдствіи было переведено на греческій

Эйхгорна основана не на историческомъ свидѣтельствѣ, а только на нѣкоторомъ сходствѣ между синоптическими евангеліями, особенно въ такихъ частяхъ, которыя излагаютъ евангельскую исторію отъ крещенія Господа до Его вознесенія. Но предлагая свою гипотезу, Эйхгорнь ни однимъ словомъ не обмолвился о томъ, какое же собственно значеніе, при составленіи этихъ рецензій, имѣло вдохновеніе св. писателей, какъ будто это была обыкновенная авторская работа.

Та нерѣшительность, та остановка, котовую обнаружилъ Эйхгорнь, предъ книгами Новаго Завѣта была только временной. Эйхгорнь проложилъ дорогу, другіе скоро пошли по ней. Ученики Эйхгорна стали разсуждать такъ: мы вовсе не имѣемъ нужды въ чудесахъ, чтобы вѣрить въ истину Божественнаго Откровенія; глубоко ошибаются тѣ, которые достовѣрность св. книгъ ставятъ въ зависимость отъ достовѣрности разсказовъ ихъ авторовъ о чудесныхъ событіяхъ; мы можемъ даже пойти еще далѣе, мы можемъ утверждать, что христіанство не зависитъ отъ такихъ или иныхъ мнѣній о евангеліяхъ, передающихъ жизнь Основателя его.

Первый, кто рѣшительно и смѣло сталъ говорить такимъ языкомъ, былъ *Гейнрихъ Эбергардъ Готтлобъ Паулюсъ*, (1761—1851). Давидъ Штраусъ слѣдующими словами характеризуетъ этого раціоналиста: „Докторъ Паулюсъ первый можетъ приписать себѣ славу христіанскаго Евгемера. Въ концѣ прошлаго столѣтія и въ началѣ нашего появились многочисленныя сочиненія, цѣлью которыхъ было натуральное объясненіе чудесъ. Но классическіе памятники этой школы—это „*Commentar der Evangelien*“ Паулюса и „*Das Leben Iesu*“, которую составитель издалъ позднѣе“¹⁾.

Паулюсъ былъ болѣе рѣшительнымъ и фанатичнымъ врагомъ всего сверхъестественнаго въ Библии, чѣмъ его предшественникъ Эйхгорнь. Именно онъ формулировалъ теорію

языкъ, при чемъ переводчикъ пользовался евангеліями отъ Марка и Лукы (См. Herder. Vom Erlöser der Menschen nach drei ersten Evangelien. 1776; Von Gottes Sohn der Welt Heiland nach Iohannis Evangelium. 1797).

¹⁾ Strauß. „*Neues Leben Iesu*“. Band I. p. 13. „*Der Commentar zu den Evangelien*“ явилось въ 1800—1804, а *Das Leben Iesu* 1828.

отрицанія всѣхъ библейскихъ чудесъ и придавъ ей окончательную форму, которая потомъ была усвоена Штраусомъ и всѣми современными ралціоналистами ¹⁾.

Отрицательная теорія Паулюса о происхожденіи и смыслѣ рассказовъ св. писателей о чудесахъ образовалась собственно подъ вліяніемъ идей Спинозы, но главнымъ образомъ Канта. Философскія системы Германіи оказывали необыкновенно сильное вліяніе на библейскую критику. Развитіе ихъ шло параллельно, такъ что онѣ вдохновляли и подкрѣпляли другъ друга. Сомнѣнія Лессинга привели къ рѣшительному отрицанію Штрауса, скептицизмъ Канта—къ пантеизму Гегеля, къ атеизму Фейербаха и Шопенгауера. Главы философскихъ школъ довольно открыто высказывали свои мнѣнія по религіознымъ вопросамъ. Кантъ, напр., заявлялъ, что евангельскіе рассказы о жизни Основателя христіанской религіи, о чудесахъ и пророчествахъ—совершенно бесполезны, что значеніе всякой библейской книги зависитъ исключительно отъ нравственной цѣли ея; что съ этой точки зрѣнія книги Ветхаго Завѣта уже утратили свою силу и пр. ²⁾. Фихте нападалъ на всѣ ветхозавѣтныя писанія, во всѣхъ новозавѣтныхъ книгахъ, исключая евангелія отъ Іоанна, старался отыскать слѣды іудейскихъ религіозныхъ заблужденій, а о вдохновеніи училъ, что всякій человѣкъ, съ религіознымъ настроеніемъ созерцающій міръ, находится въ Богѣ и Богъ въ немъ ³⁾. Вотъ, подъ вліяніемъ разнородныхъ идей Спинозы, Канта, Фихте, Эйхгорна и др., и сложились собственные взгляды Паулюса на Библию вообще, а евангелія въ особенности.

Однако, усвоивъ себѣ философскія идеи своего вѣка, Паулюсъ не находилъ возможнымъ совершенно отвергнуть историческое значеніе библейскихъ рассказовъ о чудесномъ. Онъ только поставилъ себѣ цѣлю объяснять чудесныя событія Новаго Завѣта натуральнымъ образомъ, какъ Эйхгорнъ—факты Ветхаго

¹⁾ См. сочиненія Паулюса *Philolog. Krit. Commentar über der N. Testam.* Lübeck. 1805; *Exeget. Handbuch über die drei ersten Evangelien*; Heidelberg. 1831. *Die drei Lehrbriefe des Iohannes übersetzt.* Heidelberg. 1839. *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte der Urchristenthums.* 1828.

²⁾ *Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft.* Seit. 255.

³⁾ *Doctrina relig.* 155. 142. Berol. 1806.

Завѣта. Онъ, поэтому, немного видоизмѣнилъ методъ послѣдняго, присоединивъ къ *историческому* истолкованію еще *психологическое*. Было бы слишкомъ невѣроятно видѣть въ разсказахъ новозавѣтныхъ писателей о чудесахъ только восточныя метафоры и гиперболы. Паулюсъ надѣялся лишить эти разсказы сверхъестественнаго характера, указавъ для сверхъестественнаго мѣсто не въ дѣйствіяхъ Иисуса и событіяхъ Его жизни, а въ *духѣ и воображеніи* тѣхъ, кто разсказывалъ и объяснял ихъ. Всѣ событія въ евангельской исторіи, говорилъ Паулюсъ, были естественны, но частью писатели, частью истолкователи придали имъ чудесную окраску.

Всѣ силы своего неисчерпаемаго воображенія Паулюсъ употребилъ въ сочиненіяхъ „Толкованіе на евангелія“ и „Жизнь Иисуса“, чтобы свести разсказы евангелистовъ о чудесахъ Господа къ самымъ малымъ пропорціямъ обыкновенныхъ событій. Паулюсъ отвергъ теорію обмана Реймаруса, но не вполне усвоилъ себѣ и гипотезу Эйхгорна о чудѣ, какъ натуральной формѣ описаній совершенно обыкновенныхъ событій, принятой на Востокѣ. Св. писатели, говорилъ Паулюсъ, намѣренно и совершенно сознательно излагали свои воспоминанія о чудесахъ, совершенно сознательно разсказывали, что люди Божіи видѣли ангеловъ, слышали голосъ Бога, были свидѣтелями чудеснаго вмѣшательства Божественной Силы. Библейскіе писатели хотѣли увѣрить насъ въ дѣйствительности всего этого лучшимъ изъ всѣхъ основаній: они сами вѣрили въ чудеса и въ сверхъестественныя явленія, хотя это были только ихъ собственныя иллюзіи!

Съ такимъ-то ключомъ Паулюсъ, съ дерзкою рѣшимостью невѣра, не колеблется приблизиться даже къ тайнамъ Новаго Завѣта. Разсказъ св. писателя, которымъ начинается исторія Новаго Завѣта, по словамъ Паулюса, есть первая иллюзія. Престарѣлый священникъ Захарія, отецъ Іоанна Крестителя, будто бы былъ первою жертвою этой иллюзіи. Ему, возбужденному необыкновенною честью возношенія еиміама въ священномъ мѣстѣ, показалось, будто онъ видитъ въ клубахъ дыма, поднимающагося изъ кадиланицъ въ полумракѣ святилица, образъ ангела. Онъ долго желалъ имѣть сына и былъ

увѣренъ, что явившійся ему во время богослуженія ангель общалъ ему исполнить его желаніе.

Какъ началась, продолжаетъ Паулюсъ, евангельская исторія, такъ она и продолжалась. Великое множество вѣрующихъ, среди которыхъ распространялось царство Божіе, была просто толпой благочестивыхъ визионеровъ. Какъ священникъ Захарія принялъ колебанія возносімаго еиміама за ясное очертаніе ангела Божія, такъ будто бы Дѣва Марія приняла за архангела Гавріила неизвѣснаго посѣтителя.

Голосъ съ неба, при крещеніи Господа, обозначаетъ будто бы только то, что въ сердцѣ Іисуса и Іоанна Крестителя въ это время были одинаковыя душевныя чувствованія. Эти одновременныя душевныя движенія не сознавались ими настолько ясно, чтобы можно было различить, слышатся ли голоса совнѣ, или это только внутреннія волненія духа.

Въ такихъ разсказахъ, гдѣ представляются нарушенными естественные законы природы, по мнѣнію Паулюса, чудо—это только выдумка истолкователей, но не свидѣтельство разсказчика. Такъ комментаторы на евангеліе отъ Іоанна (II, 1—10) утверждаютъ, что Іисусъ превратилъ воду въ вино. Это—изобрѣтеніе толковниковъ. У іудеевъ былъ обычай приносить новобрачнымъ, въ качествѣ подарковъ, вино или елей. Іисусъ пришелъ въ Кану галилейскую, въ сопровожденіи пяти учениковъ, которыхъ Онъ хотѣлъ привлечь къ Себѣ. Онъ предвидѣлъ, что гости принесутъ въ подарокъ вина, а потому запасся и Самъ необходимымъ количествомъ. Но ради шутки Онъ скрылъ свой даръ до того момента, когда вина не достало. Потомъ, для забавы гостей, Онъ вылилъ воду изъ однихъ сосудовъ, но вино оказалось въ другихъ сосудахъ, куда оно заранѣе было помѣщено ¹⁾.

Преображеніе Господа, по объясненію Паулюса, было только рефлексіей лучей восходящаго солнца на Іисусѣ и двухъ одѣтыхъ въ бѣлыя одежды незнакомцахъ, съ которыми происходила бесѣда на вершинѣ горы Ѡаворъ. Какъ ап. Петръ сдѣлалъ ошибочное заключеніе о событіи Преображенія, такъ

¹⁾ Paulus. Philologisch—kritischer und historischer Commentar uber das Neuo Testament. T. IV. 1804. 150—162.

евангелисты Матеей, Маркъ и Лука находились въ заблужденіи, когда рассказывали объ исцѣленіи прокаженныхъ. Прокаженные не просили Иисуса объ исцѣленіи, а только чувствовали въ своемъ организмѣ начало выздоровленія. Изъ частыхъ ихъ восклицаній Иисусъ убѣждался, что кризисъ болѣзни уже миновалъ и обозначалъ это словами: ты—чистъ. Ученики, конечно, скоро увидѣли чудо въ томъ, что Иисусъ дѣлалъ совершенно естественно, хотя малѣйшая рефлексія могла обнаружить ихъ ошибку и извлечь дѣйствительный фактъ изъ области фантастическихъ представленій. Во всѣхъ подобныхъ случаяхъ будто-бы Иисусъ только доказалъ свою способность, какъ врачъ. Онъ исцѣлялъ слѣпоту особенною мазью для глазъ, и глухоту—порошкомъ, всыпаемымъ въ уши больныхъ. Но толпа приняла эти естественныя исцѣленія за чудеса, совершенныя чрезъ прикосновеніе, чрезъ слово или, короче говоря, чрезъ перстъ Божій. Всѣ евангельскіе рассказы о чудесахъ Паулюсъ объясняетъ подобнымъ же образомъ, т. е. сверхъестественные элементы ихъ почитаетъ прибавками или самихъ писателей, или истолкователей ихъ.

Итакъ, Паулюсъ объявилъ всѣ чудесныя событія новозавѣтной исторіи иллюзіями, рассказы о нихъ—произведеніями излишней доврчивости къ свидѣтельскимъ показаніямъ, а св. писателей и свидѣтелей описываемыхъ событій—визіонерами. Хотя теорія Паулюса почти двадцать лѣтъ давала направленіе раціоналистической критикѣ, однако слабость ея была признана всюду еще при жизни ея виновника, такъ что Паулюсъ, можно сказать, пережилъ свою славу раціоналистическаго богослова ¹⁾. О недостаткахъ ея достаточно сказать слѣдующее.

1. Теорія Паулюса о происхожденіи евангельскихъ рассказовъ образовалась не путемъ безпристрастнаго изученія первоисточниковъ, а благодаря навѣянному совнѣ ученымъ *предубѣжденіямъ*. Извѣстно, что Паулюсъ нѣкоторое время увлекался теоріей Эйхгорна, но скоро оставилъ ее, увидѣвъ невозможность примѣненія ея къ св. книгамъ, такъ какъ съ каждымъ

¹⁾ Рѣшительнымъ критикомъ ея явился даже Штраусъ въ своей „Neuen Leben Jesu“. Band 1 p. 15 и др.

шагомъ внутренняя ея пустота дѣлалась все болѣе и болѣе очевидно. Тогда онъ принялся за изученіе Канта и усвоилъ себѣ его идею о *различіи между объективнымъ элементомъ разсказа, или самымъ фактомъ, и субъективнымъ элементомъ, или сужденіемъ разсказчика*. Это различіе кантовой философіи, въ соединеніи съ психологическимъ объясненіемъ разсказовъ Библии Спинозой, и привели Паулюса къ мысли, что сверхъестественное въ св. книгахъ не есть простая форма восточнаго воображенія, какъ думалъ Эйхгорнъ, но имѣетъ свое основаніе въ самой глубинѣ образа мыслей и убѣжденій разсказчиковъ. То, что кажется теперь невозможнымъ для холоднаго западнаго интеллекта: говорить о естественныхъ событіяхъ, какъ о чудесныхъ, было возможно для библейскихъ писателей. Дѣло научной критики—отыскать объективный элементъ разсказа въ области субъективнаго, извлечь иглу дѣйствительнаго факта изъ груди фантастическихъ образовъ Изъ вышесказаннаго слѣдуетъ, что къ вопросу о происхожденіи св. книгъ Паулюсъ приступилъ съ предвзятыми идеями, заимствованными изъ современной философіи и психологіи, а потому его гипотеза не можетъ имѣть объективную научную цѣнность.

2. Но можно сказать еще болѣе, что гипотеза эта обязана своимъ происхожденіемъ *болтзненному воображенію* ея автора. Не безъ основанія нѣкоторые историки раціонализма ставятъ въ связь отрицательные взгляды Паулюса на Божественное Откровеніе и вдохновеніе съ мрачными впечатлѣніями его дѣтства. Шести лѣтъ лишившись матери, Паулюсъ жилъ въ домѣ отца, который отъ горя лишился разсудка, жилъ въ мірѣ фантомовъ, воображая себя окруженнымъ духами, надъ которыми его супруга была королевой... Самъ Паулюсъ впоследствии сознавался, что впечатлѣнія его несчастнаго дѣтства не могли уничтожиться въ его душѣ, что ужасныя галлюцинаціи отца навсегда заронили въ его умъ сомнѣніе въ дѣйствительности сверхъестественнаго міра.

3. Однако, несмотря на изобрѣтательность, иногда оригинальность, несмотря на массу труда, потраченнаго Паулюсомъ для того, чтобы объяснить происхожденіе евангельскихъ разсказовъ и лишить ихъ сверхъестественнаго характера, теорія

его оказалась въ высшей степени сомнительной, ненаучной, прямо—невѣроятной. Въ сущности говоря, Паулюсъ не сдѣлалъ ничего, кромѣ того, что *подмѣнилъ чудо Бога чудомъ простаго случая*. На мѣсто непререкаемаго свидѣтельства Слова Божія: *для Бога нѣтъ ничего невозможнаго*, онъ дерзко поставилъ свое мнимонаучное положеніе: *для случая нѣтъ ничего невозможнаго*. Но съ чисто научной точки зрѣнія положеніе Паулюся не выдерживаетъ ни малѣйшей критики.

4. Теорія Паулюся предполагаетъ собою слѣдующія разсужденія. „То, что происходитъ само собою, что можетъ быть объяснено изъ обыкновенной связи явленій, то натурально. Что не происходитъ само собою, необъяснимо по обыкновеннымъ законамъ бытія и жизни, то сверхъестественно. Библейская критика всегда можетъ восполнить то, что опущено въ первоисточникахъ. Но восполненіе это должно имѣть своею цѣлю разяснить естественную связь событій, сверхъестественная же Первопричина не должна имѣть мѣста“. Недостатокъ такихъ разсужденій—очевиденъ. Въ св. писатели, хотя чудо—есть основная тема ихъ разсказовъ, не всегда указываютъ сверхъестественную Первопричину событій *формально и прямо*, но весьма часто говорятъ просто, какъ самоочевидцы и свидѣтели, предоставляя дѣлать необходимые выводы самимъ читателямъ. Почему же Паулюсъ присвоилъ себѣ право восполнять св. текстъ своими произвольными выдумками, въ духѣ натурализма, съ исключеніемъ всего сверхъестественнаго?

Д. С. Леонардовъ.

(Продолженіе будетъ).

ТЕОРИИ ВДОХНОВЕНІЯ И ПРОИСХОЖДЕНІЯ СВ. ПИСАНІЯ НА ЗАПАДѢ ВЪ XVIII И XIX ВѢКАХЪ (ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

(Продолженіе *).

XIV.

Миѳическія теоріи происхожденія Библии. Аструкъ. Де-Ветте.

Не смотря на всѣ недостатки натурального объясненія повѣствованій Библии о чудесахъ, предложеннаго въ теоріяхъ Эйхгорна и Паулюса, оно было принято раціоналистическими богословами съ весьма большою охотою и слѣпымъ пристрастіемъ, которыя дѣлають мало чести человѣческому разуму. Съ особою настойчивостью прилагалась теорія натурального объясненія къ книгамъ Ветхаго Завѣта, какъ будто возвышенное религіозно-нравственное ученіе и чудная религіозная поэзія ихъ не давала покоя раціоналистамъ. Какъ Эйхгорнъ трактовалъ Ветхій Завѣтъ не выше индійскихъ или греческихъ религіозныхъ поэмъ, а Паулюсъ объяснялъ евангельскіе рассказы, подобно метаморфозамъ Овидія, такъ ихъ послѣдователи святогатственно стали уподоблять Моисея и Авраама Гомеру и Одиссею, а въ св. книгахъ—находить остроумные миѳы, съ которыхъ необходимо снять покрывала, для правильного пониманія ихъ идей. Такимъ образомъ, совершенно естественно, съ логическою послѣдовательностью теорія натурального происхожденія св. книгъ переродилась въ цѣлый рядъ гипотезъ *миѳологическихъ*. Одна за другою накапливались гипотезы, под-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1903 г. № 16.

рывавшія прежнюю вѣру въ божественный авторитетъ слова Божія, разрушавшія старыя понятія о подлинности, образованіи, мѣстѣ и времени происхожденія св. книгъ. Авторы этихъ гипотезъ изошрались въ усиліяхъ произвести надъ Библией такую же точно работу, какую совершилъ Фоссъ надъ Илиадою Гомера и Нибуръ надъ исторіей Рима, т. е. они находили въ св. книгахъ миѳы поэтическіе, философскіе, историческіе или смѣшаннаго характера, смотря по тому, какое направленіе принимала ихъ богатая фантазія. Какъ хищныя птицы, бросались раціоналисты на Библию, соперничая другъ съ другомъ въ клеветахъ на ея достоинство, изобрѣтая въ безсильной ярости всевозможныя богохульства на ея боговдохновенныя страницы.

Идея *миѳическаго* объясненія происхожденія библейскихъ разказовъ зародилась среди германскихъ раціоналистовъ очень рано. Еще гамбургскій профессоръ Реймарусъ дѣлалъ попытку примѣнить миѳическую теорію къ Библии. Онъ смотрѣлъ на устное преданіе, какъ на каналъ, чрезъ который возникло и долгое время распространялась большая часть библейскихъ разказовъ, и въ когоромъ они подверглись существенной перемѣнѣ прежде, чѣмъ были изложены письменно. Въ національной гордости іудеевъ Реймарусъ также видѣлъ источникъ, изъ котораго будто бы произошли многія баснословныя легенды и прославленія библейскихъ лицъ. Въ разказѣ о сновидѣніи, переданномъ въ книгѣ пророка Даніила (гл. 2), онъ видѣлъ простое подражаніе исторіи сновъ Іосифа (Быт. 41), а евангельскій разказъ о звѣздѣ, указывавшей путь волхвамъ (Матѳ. 2. 2. 10), уподоблялъ Моисееву описанію столба изъ огня и облака. Эго—были отдѣльныя, разрозненныя мысли автора фрагментовъ, стоявшія даже въ нѣкоторомъ противорѣчьи со всею его теоріей, но мысли эти сдѣлались сѣменами, изъ которыхъ должны были развиться и дѣйствительно развились настоящія миѳическія гипотезы.

Сѣмена эти, конечно, навсегда были бы погребены въ сочиненіяхъ Реймаруса, если бы геттингенскій профессоръ *Христіанъ Готтлобъ Гейне* (1729—1812) не обратилъ вниманіе раціоналистовъ на мнимыя миѳы, содержащіяся будто бы въ св.

книгахъ. Этотъ ученый профессоръ изучалъ языческую мифологию и смотрѣлъ на мифы, какъ на собраніе символовъ, выражающихъ идеи и нравы тѣхъ народовъ, среди которыхъ эти мифы распространены.

Мифъ, по ученію Гейне, есть просто мифологическая фабула. Эта мифологическая фабула не настолько малоцѣнна, чтобы не заслуживала внимательнаго изученія серьезнаго человѣка. Если мы углубимся во внутренній смыслъ мифовъ, то найдемъ въ нихъ исторію философіи древнихъ религій. Бѣдность первобытнаго языка, неспособность къ правильному пользованію имъ, въ связи съ незнаніемъ причинъ и силъ природы,—все это привело древніе народы къ тому, что они стали одѣвать свои идеи въ образы и метафоры, изъ которыхъ и произошли мифы ¹⁾. Свою теорію происхожденія мифовъ Гейне формулируетъ въ такихъ словахъ: „*A mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit*“ ²⁾, т. е., „изъ мифовъ происходитъ вся какъ исторія, такъ и философія первыхъ людей“.

Гейне приобрѣлъ многочисленныхъ послѣдователей. Одни изъ нихъ находили въ мифахъ истинное знаніе природы и людей. Другіе—религіозный символизмъ, подъ которымъ скрывалась древняя и чистая вѣра. Третьи разсматривали мифы, какъ произведеніе двухъ факторовъ: идеальнаго и реального, и искали въ нихъ историческій смыслъ.

Даже знаменитый поэтъ Шиллеръ въ курсѣ лекцій по исторіи, прочитанныхъ въ Йенѣ, пытался объяснить своимъ слушателямъ миссію пророка Моисея мифомъ ³⁾.

¹⁾ См. Heyne *Opuscula academica* VII. p. 189. 190. 191. Другой ученый Л. Бауеръ въ сочиненіи „*Hebräische Mythologie*“ P. 1; p. 3. опредѣляетъ мифъ, какъ историческую легенду (*historische Sagen*) о древнихъ событіяхъ изъ первобытной исторіи земля и ея обитателей, или какъ историческое повѣствованіе по космогоніи и геогоніи о физическихъ причинахъ происхожденія и существованія міра, облеченное въ чудесныя формы и украшенное разными способами.

²⁾ Гейне употребляетъ безъ различія слова: фабула и мифъ. Его мифическая теорія изложена въ сочиненіи „*Appollodori Atheniensis Bibliothecae libri tres et fragmenta curis secundis illustravit*. p. XVI. Предисловіе.

³⁾ См. его „*Die Sendung Mosis*. Seit 401—427 въ полномъ изданіи сочиненій Шиллера: Stuttgart. 1847. Band. 10. Попытка Шиллера вызвала насмѣшки со стороны слушателей, но совершенно незаслуженныя, такъ какъ даже Ренанъ относился къ его сочиненію съ уваженіемъ.

Извѣстные ученые отдавали дань своему времени и писали сочиненія въ духѣ и направленіи рационалистической критики. Таковъ былъ, напр., знаменитый филологъ, профессоръ восточныхъ языковъ въ кѣнигсбергскомъ университетѣ *Петерсъ Боленъ* 1796—1840) ¹⁾. Онъ написалъ сочиненіе „Das alte Indien“ (2 тома. Кѣнигсбергъ), въ которомъ, доказывая, что индійская цивилизація произошла изъ Египта, въ то же время подвергаетъ критикѣ св. книги Ветхаго Завѣта, чрезъ сравненіе ихъ съ индійскими религіозными поэмами. Кромѣ того, ему принадлежитъ опытъ истолкованія книги Бытія, озаглавленный „Die Genesis“ (1835), и здѣсь вполнѣ отображается его пристрастное отношеніе къ ветхозавѣтной письменности. Съ гордою самоувѣренностью непререкаемаго научнаго авторитета, Боленъ отвергаетъ не только высшее происхожденіе рассказовъ пророка Моисея, но и превосходство излагаемой въ нихъ исторіи міротворенія предъ религіозными космогоніями восточныхъ народовъ, не считая нужнымъ подвергнуть надлежащему разбору единогласныя свидѣтельства объ этомъ древности. Не безъ успѣха кѣнигсбергскій профессоръ пытается возстановить существенныя звенья, которыя соединяли изложенныя въ книгѣ Бытія преданія съ національными чувствованіями и идеями народа іудейскаго. Но все это онъ дѣлаетъ съ предвзятою цѣлью доказать, что всѣ рассказы Пятикнижія о сверхъестественныхъ событіяхъ обязаны своимъ происхожденіемъ воображенію неизвѣстнаго автора, что этотъ авторъ заимствовалъ свою исторію образованія міра и происхожденія человѣка изъ религіозныхъ книгъ восточныхъ народовъ, но только придавъ имъ свою форму и даже извратилъ.

Невозможно, кажется, быть болѣе несправедливымъ къ законодателю еврейскаго народа и въ то же время болѣе предубѣжденнымъ противъ св. письменности, чѣмъ какъ это сдѣлалъ Боленъ. Кому не извѣстно существенное различіе между содержаніемъ книги Бытія и религіозныхъ книгъ Индіи, Персіи или Египта? Возвышенная идея о сотвореніи міра изъ ничего, чистое и простое ученіе о единомъ Богѣ, опредѣленіе цѣли

¹⁾ Боленъ былъ ученикомъ знаменитыхъ филологовъ: профессора В. Шлегеля въ боннскомъ университетѣ и извѣстнаго санскритолога Боппа.

всемірнаго потопа и многія другія страницы Бытія развѣ недостаточно доказываютъ оригинальное происхожденіе боговдохновенной исторіи Моисея? Только ослѣпленный предразсудками умъ гордыхъ раціоналистовъ не въ состояніи принять наиболѣе вѣроятнаго предположенія, что всеѣ космогоніи и геогоніи народовъ заимствованы изъ чистаго источника первобытнаго преданія, хранившагося въ семьяхъ патріарховъ и записаннаго пророкомъ Моисеемъ ¹⁾).

Переходя къ важнѣйшимъ представителямъ миѳической теоріи происхожденія св. книгъ, мы предварительно должны напомнить объ одномъ изобрѣтателѣ такой гипотезы образованія книги Бытія, которой суждено было оказать значительное вліяніе на дальнѣйшее развитіе отрицательной критики. То былъ *Іоаннъ Аструкъ* (1684—1766), французскій медикъ и знаменитый писатель, сынъ пастора-гугенота, перешедшаго въ католичество подѣ вліяніемъ нантскаго эдикта. Обязанный своими вкусами къ изученію богословія своему родителю, Аструкъ приобрѣлъ необыкновенную славу въ мірѣ раціоналистовъ своею гипотезою о іеговистическихъ и элогистическихъ частяхъ книги Бытія. Въ то время происходили горячіе споры между богословами о происхожденіи этой книги. Причины споровъ—понятны. Вѣдь самыя позднѣйшія событія книги Бытія совершились цѣлыми вѣками раньше Моисея, а самыя раннія сокрыты въ неизмѣримой глубинѣ вѣковъ до окончательнаго образованія нашей планеты. Откуда могъ получить Моисей свѣдѣнія обо всемъ этомъ? ВѢра даетъ на это прямой отвѣтъ. Источникомъ для Моисея служили первобытное преданіе и Божественное вдохновеніе. Но Аструкъ, подобно другимъ раціоналистамъ, не удовлетворился такимъ отвѣтомъ. Божественное вдохновеніе казалось ему несогласнымъ съ понятіемъ о Богѣ: Богъ пребываетъ въ совершенномъ отрѣшеніи отъ міра и не вмѣшивается въ жизнь людей. Конечно, такое понятіе прямо противорѣчило ученію слова Божія. Почти каждая страница

¹⁾ Нѣкоторыя изъ миѳній Болена подверглись разбору въ сочиненіи Bleek'a. „De libri Geneseos origine atque indole historica“. Bonn. 1836. Но и этотъ ученый находитъ въ книгѣ Бытія миѳы, которые, если и не занимали въ ней первенствующаго мѣста, то во всякомъ случаѣ не были подчинены исторіи.

Библии говорить намъ о явленіяхъ Бога въ твореніи, провидѣніи и царствѣ благодати, о томъ, что для промышленности Божія нѣтъ ничего недостойнаго, что Богъ печется о птицѣ, строящей себѣ гнѣздо, считаетъ волосы на головѣ человѣка, что, наконецъ, чрезъ Него и въ Немъ мы живемъ, движемся и существуемъ. Но для Аструка всѣ эти свидѣтельства Слова Божія какъ будто не существовали. Такъ какъ Божественное вдохновеніе, по самому понятію о немъ, есть чудо, рассуждалъ Аструкъ; а чудо—невозможно, то необходимо найти натуральное объясненіе для происхожденія рассказовъ Моисея. Безъ сомнѣнія, Моисей получилъ свои свѣдѣнія изъ обыкновенныхъ человѣческихъ источниковъ и, конечно, обладалъ нѣкоторыми древними документами, которые, можетъ быть, были переданы чрезъ Авраама. Принявъ это за исходную точку, Аструкъ поставилъ себѣ цѣлюю найти средство для опредѣленія документовъ, соединенныхъ въ книгѣ Бытія.

Изучая книгу Бытія, Аструкъ остановилъ свое вниманіе на такой чертѣ, которую въ то время съ трудомъ можно было примѣтить. Въ первой главѣ книги Бытія встрѣчается только одно имя Бога: *Elohim*. Въ другихъ частяхъ книги, напротивъ, встрѣчается только имя *Jehovah*. Во второй и третьей главахъ эти имена соединяются вмѣстѣ, и мы читаемъ *Jehovah—Elohim*.

Конечно, для объясненія этого необходимо обратиться къ лексикону еврейскаго языка, изъ котораго и очевидно, что имена Бога имѣли различные смыслы. Имя „*Elohim*“ изображаетъ Бога, какъ Существо, обладающее всякой формой могущества, и можетъ быть передано русскимъ словомъ: Всемогуцій. Имя же „*Jehovah*“ описываетъ Бога, какъ Существо праведное. Св. писатель употреблялъ то или другое имя, смотря по тому, какъ этого требовали цѣли его описаній, т. е. соотвѣтственно проводимому взгляду на свойства Бога. Но человѣкъ часто можетъ найти то, что онъ твердо рѣшилъ отыскать. Такъ и Аструкъ нашелъ здѣсь свои предполагаемые документы. Настойчивое употребленіе одного имени Божія въ извѣстныхъ отдѣлахъ и замѣна его другимъ въ другихъ, по мнѣнію Аструка, можетъ быть объяснено только тѣмъ, что эти

имена указываютъ на руку различныхъ авторовъ! Различіе въ именахъ Божіихъ будто бы всего естественнѣе объяснить именно чрезъ предположеніе, что книга Бытія была составлена изъ двухъ-трехъ ффрагментовъ, соединенныхъ вмѣстѣ. Авторы этихъ ффрагментовъ и давали Богу каждый различныя имена: одинъ—Иегова, другой—Елогимъ, третій—Иегова—Елогимъ.

Таково было происхожденіе теоріи, которая съ удовольствіемъ была принята всѣми раціоналистами и сдѣлалась основаніемъ для дальнѣйшаго развитія высшей критики. Имя Аструка стало почитаться представителями высшей критики какъ имя Ньютона новой науки, а его мнимое открытіе объ именахъ Божіихъ—какъ драгоценный плодъ научнаго изслѣдованія. Упоенный энтузіазмомъ, съ которымъ встрѣчена новая гипотеза, Аструкъ примѣнилъ ее ко всей книгѣ Бытія, а германскіе раціоналисты распространили на все Пятокнижіе.

Гипотеза Аструка дала въ руки раціоналистовъ такое оружіе, владѣя которымъ они могли провозгласить побѣдный кликъ: *divide et impera*. Пятокнижіе было объявлено не боговдохновеннымъ произведеніемъ пророка и законодателя народа еврейскаго Моисея, а собраніемъ нѣсколькихъ, первоначально самостоятельныхъ, но затѣмъ соединенныхъ вмѣстѣ записей неизвѣстныхъ авторовъ, которые переработали эти записи, въ видѣ обширнаго компилятивнаго литературнаго произведенія. Когда единство Пятокнижія было нарушено, и предполагаемыя его части были усвоены различнымъ авторамъ, подорвать его боговдохновенное достоинство и подлинность казалось дѣломъ очень легкимъ. Роль Моисея, какъ составителя первыхъ пяти книгъ Ветхаго Завѣта, все болѣе и болѣе унижалась. Разказы о первобытномъ мірѣ и человѣкѣ, о началѣ исторіи еврейскаго народа были объявлены написанными много раньше Моисея; другіе разказы были приписаны авторамъ, жившимъ послѣ Моисея, а соединеніе всѣхъ ихъ вмѣстѣ и окончательная редакція—это дѣло уже новѣйшаго сравнительно времени.

Насколько справедлива прославленная гипотеза Аструка о происхожденіи книги Бытія?

1. Съ трудомъ вѣрится—но это ффактъ,—что сами же ра-

ціоналистическіе критики молчаливо разрушили и опровергли предположеніе Аструка. Они нашли невозможнымъ признать, что каждый писатель употреблялъ только одно имя Божіе, но допускали, что онъ могъ пользоваться обоими именами, т. е. писатель-іеговистъ могъ употреблять имя „*Elohim*“, а писатель елогистъ— „*Iehovah*“. Но если это вѣрно, тогда не оказывается ли открытіе Аструка—сонной грезой, а всякій выводъ пзъ него построеннымъ на пескѣ?

2. На основаніи филологическаго анализа именъ *Elohim* и *Iehova*, имъ усвоится слѣдующее значеніе. *Elohim* даетъ намъ понятіе о Богѣ, какъ о Существоѣ могущественномъ, внушающемъ трепеть, Которымъ созданъ міръ и управляется по навсегда установленнымъ законамъ. Напротивъ, имя *Iehova* указываетъ на Бога, какъ на Существо исторически вступающее въ жизнь человѣчества, открывающееся ему съ цѣлю спасти его; какъ на Существо, вселяющее въ сердце человѣка не страхъ, а отрадную надежду на непреложность Его великихъ и свѣтлыхъ обѣтованій.

Но какъ употребляются эти имена въ книгѣ Бытія? Когда повѣствуется о твореніи міра и развитіи первобытнаго человѣчества, о паденіи первыхъ людей и началѣ спасенія ихъ, тогда употребляются имена *Elohim* и *Iehova*. При изложеніи же исторіи патриарховъ и данныхъ имъ обѣтованій (напр. Аврааму) почти исключительно встрѣчается имя *Iehova*. При разсказахъ о естественныхъ, такъ сказать, событіяхъ въ жизни патриарховъ чаще употребляется имя *Elohim* ¹⁾.

Какой выводъ слѣдуетъ отсюда? Имена Божіи употребляются въ книгѣ Бытія съ надлежащимъ пониманіемъ ихъ значенія, въ совершенномъ соотвѣтствіи съ содержаніемъ тѣхъ отдѣловъ, въ которыхъ то или другое изъ нихъ употреблено. О чемъ же это свидѣтельствуетъ, какъ не о томъ, что *богословенный авторъ книги Бытія былъ одинъ*, что онъ обладалъ полнымъ и совершеннымъ пониманіемъ смысла божественныхъ

¹⁾ См. прекрасное объясненіе именъ Божіихъ, у Элера: Oehler. Real-Encykl. Aufl. I. Band. VI. 5 455—461. Объясненія Велльхаузена, Дума, Лагарда, Гольцингера (у Marti. Geschichte der israelit. Religion. Aufl. 3. 1897. 61. 62), даже Корнилья (Prophetismus. Seit 19—22)—сочинительны.

именъ, что онъ слѣдовалъ въ употребленіи ихъ одному опредѣленному плану?

Гипотеза Аструка, усвоенная послѣдующими рационалистами, въ весьма значительной степени способствовала подкрѣпленію миѣическихъ теорій происхожденія св. книгъ. Среди представителей такихъ теорій одно изъ первыхъ мѣстъ принадлежитъ *Вильгельму Мартину Леберехту де-Ветте* (1780—1849). Де-Ветте началъ свою ученую карьеру въ Іенѣ и сначала увлекался теоріей Паулюса. Скоро однако онъ оставилъ эту теорію, убѣдившись въ совершенной непреложности ея къ св. книгамъ. Какъ и всякій здравомыслящій человекъ, онъ не могъ повѣрить, чтобы цѣлое собраніе визионеровъ, какими Паулюсъ изображалъ св. писателей, могло не только вращаться среди современнаго имъ общества, но даже пользоваться его полнымъ довѣріемъ. Но если библейскіе рассказы о чудесахъ не выражали собою впечатлѣній мечтателей, то какъ же произошли они? Ужели, съ отверженіемъ теорій Эйхгорна и Паулюса, придется вновь возвратиться къ прежней вѣрѣ въ чудо, откровеніе и вдохновеніе? Были, дѣйствительно, и теперь есть въ западной Европѣ благочестивыя души, исполненныя терпѣливой надежды на возвращеніе рационалистовъ въ домъ вѣры. Увы! этимъ надеждамъ не суждено было сбыться.

Разочаровавшись въ теоріи Паулюса, де-Ветте пошелъ еще далѣе по скользкому пути отрицанія боговдохновеннаго происхожденія слова Божія. Въ то время была въ славѣ новая теорія, которая производила страшныя опустошенія въ области всемірной литературы и исторіи. Многія событія древней исторіи были отвергнуты какъ миѣы, какъ притчи, созданныя воображеніемъ народовъ. Извѣстный классикъ *Вольфъ* (1759—1824) примѣнилъ новую теорію къ поэмѣ Гомера: Гомера совершенно не было; его поэма была произведеніемъ многихъ авторовъ; въ вѣкъ Перикла отдѣльныя пѣсни поэмы были собраны въ одну книгу, которая и была приписана воображаемому слѣпцу—Гомеру. *Нибуръ* (1776—1831) примѣнилъ миѣическую теорію къ римской исторіи. Онъ утверждалъ, что историки совершенно ошибочно приняли за факты фантастическія иллюзіи и чисто народныя легенды. Дѣло ученыхъ—

отдѣлить дѣйствительныя событія отъ легендарныхъ разсказовъ, съ которыми они столь долго были соединены. Духъ сомнѣнія въ фактахъ овладѣлъ учеными историками; туманъ невѣрія окуталъ собою все, что дошло до насъ отъ древнихъ временъ. Въ этой новой критической школѣ и старался де-Ветте найти необходимыя идеи для того, чтобы разрѣшить труднѣйшую проблему о томъ, что такое представляетъ изъ себя Библія?

Асрукъ, Вольфъ и Нибуръ указали *тропинку*, по которой смѣло пошелъ де-Ветте, когда ему нужно было объяснить происхожденіе сверхъестественныхъ элементовъ Библии. Отрицаніе сверхъестественнаго и сходство между библейскою и классическою древностью—сдѣлались краеугольными камнями собственной теоріи де-Ветте.

Божественное Откровеніе, по ученію де-Ветте, —ничто иное, какъ проявленіе вѣчныхъ идей разума во всей ихъ чистотѣ и полнотѣ ¹⁾. Божественное вдохновеніе, какъ особое, чрезвычайное и сверхъестественное воздѣйствіе Духа Божія на св. людей, де-Ветте отрицаетъ. *Вдохновеніе вообще состоитъ въ томъ, что Богъ открываетъ Себя человѣческому сознанию (dem menschlichen Bewusstsein) чрезъ Своего Духа (durch seinen Geist), подъ которымъ онъ разумѣетъ простое содѣйствіе Божіе (den Concurs Gottes), слѣдовательно, чрезъ простое воодушевленіе ²⁾*. Въ высшемъ смыслѣ вдохновеніе происходило чрезъ совершенное объединеніе Божественнаго и человѣческаго духа въ человѣкѣ, въ которомъ божественный Разумъ дѣлается личнымъ. Въ частномъ смыслѣ вдохновеніе есть блистаніе божественнаго Духа въ человѣкѣ, которое производитъ особенное возбужденіе предчувствія, пониманія и воображенія. Вдохновеніе св. писателей есть религіозное предчувствіе (die religiöse Ahnung) божественнаго дѣйствія на природу, или же божественнаго Духа на св. писателей въ отношеніи ихъ вѣры, воодушевленія, а не образованія понятій, и въ отношеніи къ историческимъ истинамъ постольку, поскольку знаніе ихъ зависитъ отъ любви къ истинѣ ³⁾.

1) Relig. und Theologie. Seit 232.

2) Protest. Dogm § 26a; § 40a; 40b. Bibl. Theol. § 143.

3) Protest. Dogm. § 26b.

Трудно разобраться въ этомъ наборѣ туманныхъ выраженій и неопредѣленныхъ сужденій де-Ветте. Несомнѣнно—одно, что вдохновеніе онъ понималъ въ пантеистическомъ смыслѣ, что подъ Духомъ Божіимъ онъ разумѣлъ отвлеченное понятіе, что вдохновеніе для него было естественнымъ проявленіемъ религіознаго сознанія.

На такомъ шаткомъ основаніи построилъ де-Ветте собственную теорію образованія св. книгъ Ветхаго и Новаго Заветъа. Гипотеза о томъ, что св. писатели были визионерами, ложно принимавшими свои фантази за факты, была признана имъ совершенно невѣроятной. Напротивъ, открытіе, сдѣланное Вольфомъ, что Гомеръ вовсе не авторъ Иліады, что она есть только собраніе разныхъ пѣсенъ, что эти пѣсни были объединены въ одну книгу, долгое время спустя послѣ него—казалось для де-Ветте такимъ ключомъ, который подойдетъ и къ объясненію тайны образованія ветхозавѣтной письменности. Воспользовавшись идеями Аструка и Нибура и слѣдуя методу Вольфа, де-Ветте пришелъ къ слѣдующимъ выводамъ: *въ св. книгахъ Ветхаго Заветъа содержатся не воспоминанія современниковъ, не преданія прежнихъ вѣковъ, но обыкновенныя легенды, записанныя, спустя нѣсколько столѣтій послѣ ихъ появленія.* Тогда исторія св. книгъ Ветхаго Заветъа приравнивалась къ исторіи развитія обыкновенныхъ легендъ, и сверхъестественный элементъ изъ нея изгонялся. Комъ слѣга увеличивается въ объемъ по мѣрѣ того, какъ катится впередъ. Такъ точно и легенды о герояхъ древнихъ народовъ принимали все болѣе и болѣе чудесный характеръ, чѣмъ болѣе отдаленныхъ поколѣній онѣ достигали. Тѣ народные герои, на которыхъ сначала смотрѣли съ уваженіемъ и благодарностью, потомъ, когда прошли цѣлыя вѣка между ними и послѣдующими поколѣніями, стали служить предметами религіознаго благоговѣнія и почитанія. Что случилось въ исторіи другихъ народовъ, разсуждалъ де-Ветте, то должно было произойти и, дѣйствительно, произошло среди евреевъ. Вся задача науки теперь и состоитъ въ томъ чтобы разработать и объяснить библейскіе документы, собранные вмѣстѣ издателями, раздѣлить ихъ на іеговистическіе и элогистическіе. Библия, стало

быть, по мнѣнію де-Ветте, не только не есть боговдохновенная книга, но даже не исторія, а просто мифологія, или точнѣе—собраніе израильскихъ народныхъ легендъ, которыя по томъ сдѣлались основаніемъ еврейской религіи.

Въ 1805 году де-Ветте началъ свою критику св. книгъ Ветхаго Завета съ Второзаконія. Онъ рѣшительно доказывалъ, что *Второзаконіе не было написано авторомъ первыхъ четырехъ книгъ Пятикнижія*, что „книга закона“, найденная при царѣ Іосіи, въ 621 году, священникомъ Хелкіей (4 Цар. 22, 3—17), и составляетъ собственно содержаніе пятой книги Моисея. Основаніемъ такого взгляда для де-Ветте служило то обстоятельство, что религіозная реформа, произведенная царемъ Іосіею, будто бы была осуществленіемъ предписаній именно Второзаконія. Время возникновенія „книги закона“, или Второзаконія, съ точностью опредѣленное, конечно, казалось де-Ветте архимедовою опорною точкой для уразумѣнія исторіи священной ветхозавѣтной литературы¹⁾.

Черезъ годъ (въ 1806 г.) де-Ветте обнародовалъ обширный критическій трудъ, подъ заглавіемъ: „Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament“. Это сочиненіе произвело настолько сильное впечатлѣніе въ мірѣ рационалистовъ, что составило, можно сказать, эпоху въ исторіи высшей критики. Въ этомъ сочиненіи отвергнуты всѣ прежнія понятія о боговдохновенности Пятикнижія, о происхожденіи его отъ Моисея и пр. По мнѣнію де-Ветте, Пятикнижіе отъ начала до конца состоитъ частью изъ сказаній, хотя и имѣющихъ долю правды, но разукрашенныхъ элементами чудеснаго и сверхъестественнаго, и иногда и вовсе вымышленнаго; частью изъ мифовъ позднѣйшаго времени, ложно приписанныхъ Моисею и приуроченныхъ къ исторіи его времени. Разсматриваемое въ цѣломъ, Пятикнижіе есть продуктъ поэтической обработки древней исторіи, и, какъ историческій источникъ, не имѣетъ никакой цѣны.

Такъ какъ Пятикнижіе, по мнѣнію де-Ветте, есть только собраніе отдѣльныхъ фрагментовъ, то классификація ихъ—прямая задача высшей критики. Фрагменты, изъ которыхъ

¹⁾ Справ. Cornill. Der israelitische Prophetismus. 1896. 83—84.

образовалась книга Левитъ, вѣроятно, были собраны позднѣе тѣхъ, изъ которыхъ составилаь книга Исходъ. Книга Числь была дополненіемъ къ предыдущимъ книгамъ. Книга „Второзаконіе“ имѣетъ самую позднюю дату, такъ какъ самыя древніе ея отрывки произошли во время царя Давида, а собраны были въ одну книгу въ правленіе Іосіа ¹⁾.

Такимъ образомъ, разрушая старыя преданія о времени составленія первыхъ книгъ Библии, де-Ветте думалъ, что ему вовсе не нужно отыскивать естественныя событія въ библейскихъ чудесахъ, а достаточно только примѣнить къ нимъ правила истолкованія, уже приложенныя къ мифическимъ рассказамъ другихъ народовъ. Такъ какъ Пятокнижіе есть простое собраніе фрагментовъ, соединенныхъ вмѣстѣ въ позднѣйшее сравнительно время, то для правильнаго пониманія его достаточно указать въ немъ идеи еврейскаго народа, какъ въ греческомъ и римскомъ политеизмѣ идеи грековъ и римлянъ. Пятокнижіе—это національный эпосъ дѣтей Израиля, эпосъ, полный чистоты и ясности, воодушевленный могучимъ поэтическимъ дыханіемъ, но этотъ эпосъ не имѣетъ собственно историческаго значенія. Герои, которые воспѣваются въ немъ, суть типы: Авраамъ идеаль религіи, Моисей—идеаль теократическаго вождя. Рассказы, которые содержатся въ этомъ эпосѣ, представляютъ изъ себя или народныя преданія, полныя чудеснаго, но изложенныя безъ послѣдовательнаго порядка и связи мыслей, подобно балладамъ, или же философскіе мѣмы, изобрѣтенныя пророками для объясненія происхожденія міра, или даже мѣмы археологовъ, желавшихъ объяснить себѣ происхожденіе того или другаго имени ²⁾.

Въ отношеніи достовѣрности эпосъ Пятокнижія содержитъ въ себѣ не больше истины, чѣмъ эпосъ Греціи. Какъ Иліада и Одиссея были произведеніемъ рапсодовъ, такъ Пятокнижіе—

¹⁾ De Wette. „Dissertatio critica qua a prioribus Deuteronomium Pentateuchi libris diversum alius cujusdam recentioris auctoris opus esse monstratur“ Iena. 1805

²⁾ De Wette. Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament. Всѣ эти идеи систематически изложены въ его „Lehrbuch der historisch—kritischen Einleitung“. 1817, который сдѣлался настольною книгою рационалистовъ.

трудомъ еврейскаго священства. Авраамъ и Исаакъ, по словамъ де-Ветте, одинаково баснословны, какъ Улиссъ и Агамемнонъ. Ханаанскій Гомеръ не могъ-де изобрѣсть ничего лучше, какъ путешествіе Іакова въ Месопотамію. Исходъ изъ Египта, сорокъ лѣтъ стравствованія по пустынь, семьдесятъ старѣйшинъ, жалобы на Аарона—все это будто бы самостоятельные миѣы. Хотя миѣы видоизмѣнялись въ различныхъ книгахъ, а именно были поэтическіе въ книгѣ Бытія, юридическіе—въ Исходѣ, священническіе—въ книгѣ Левитъ, политическіе въ Числахъ, этимологическіе, дипломатическіе, генеалогическіе, но рѣдко историческіе—во Второзаконіи, однако достовѣрность ихъ вездѣ—одинакова.

За „введеніемъ въ Ветхій Заѣтъ“ послѣдовалъ „комментарій на псалмы“, но, вмѣсто дѣйствительнаго истолкованія, де-Ветте предложилъ въ немъ критику на псалмы. Де-Ветте доказывалъ, что пророческіе псалмы не могли произойти по вдохновенію, что они и не приложимы къ Мессіи. Для происхожденія столь ясныхъ пророчествъ необходимо было предположить чудо, но де-Ветте, подобно другимъ рационалистамъ, отрицалъ его возможность. Де—Ветте даже отвергъ авторство Давида относительно большинства псалмовъ, приписанныхъ „сладкогласному пѣвцу Израиля“, и старался указать позднѣйшія даты для ихъ происхожденія. О книгахъ Царствъ де-Ветте говоритъ, какъ объ исторіи, обработанной, въ интересахъ касты левитовъ.

Позднѣе де Ветте направлялъ это обвиненіе противъ всего вообще канона Ветхаго Заѣта. Историческая точка зрѣнія ветхозаѣтныхъ книгъ—исключительно теократическая. Почти все разсматривается въ нихъ въ связи съ теократіей, въ связи съ отношеніемъ между Богомъ и Израилемъ. Божественный планъ, видимо, проводится во всей этой исторіи: всѣ частныя событія подчиняются ему. Всюду самъ Іегова представляется проявляющимся въ исторіи чрезъ откровенія и чудеса, иными словами: въ исторіи будто бы дается мѣсто миѣологии.

Какъ это ни странно, но де-Ветте находитъ возможнымъ защищать *характеръ* св. писателей, вопреки собственнымъ же взглядамъ на составленіе и изложеніе ими миѣическихъ пре-

даній. Обработка исторіи народа въ пользу священнической касты и теократическая идея объ особенномъ отношеніи Израиля къ Богу—не имъ обязаны своимъ происхожденіемъ. Народныя преданія, къ которымъ св. писатели отнеслись съ полнымъ довѣріемъ, были усвоены ими въ той самой формѣ, какую они приняли, при передачѣ отъ одного поколѣнія къ другому. Точно также св. писатели не выдумывали и описываемыхъ въ ихъ книгахъ чудесъ, а только съ совершенной вѣрой рассказывали преданія о нихъ, хранившіяся среди современниковъ. Если, слѣдовательно, св. писатели и были жертвами обмана, то этотъ обманъ не можетъ быть приписанъ имъ, какъ *авторамъ*. Библейская письменность—это исторія въ повѣи и повѣи въ исторіи; эта повѣи исторіи даже чудеснѣе и поэтичнѣе, чѣмъ обыкновенная повѣи. Де-Ветте, такимъ образомъ, примѣнилъ къ св. книгамъ то, что уже неоднократно дѣлали ученые, изслѣдовавшіе миѳы классической древности. Онъ принялъ безъ всякаго ограниченія теорію миѳовъ, согласно которой миѳы, хотя они и ложны сами по себѣ, однако содержатъ въ себѣ зерна истины, такъ какъ, подобно зеркалу, отображаютъ въ себѣ духовно-нравственный обликъ народовъ, составившихъ ихъ.

Что касается пророческихъ книгъ, то, по словамъ де-Ветте, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ простымъ недоразумѣніемъ. Пророки—это поэты, которые употребляли поэтическія вольности и представляли уже совершившіяся событія, какъ предсказанныя знаменитыми лицами.

Теорія де-Ветте есть *третій шагъ* рационализма по пути отрицанія боговдохновенности Библии и натурального объясненія сверхъестественнаго содержанія ея. Эйхгорнъ утверждалъ, что библейскіе писатели вовсе и не намѣревались писать о какихъ-либо чудесахъ. Если здѣсь и былъ какой-либо обманъ, то *это обманъ—нашъ собственный*: вѣдь мы неправильно поняли стиль св. писателей, такъ какъ руководились прозаическими понятіями Запада; мы приняли восточныя метафоры и гипотезы о рассказы о чудесномъ и сверхъестественномъ, тогда какъ то были описанія всего обыкновеннаго и натурального. Паулюсъ разрушилъ теорію Эйхгорна, но, вмѣсто возвращенія

къ вѣрѣ, создалъ новыя заблужденія. Что библейскіе писатели признають чудеса и относятся къ нимъ съ полною вѣрою, это, по словамъ Паулюса, выше всякаго сомнѣнія. Но св. писатели были введены въ заблужденіе чрезъ свое пылкое и болѣзненное воображеніе: *это—ошибка не наша, а самихъ писателей.* Лицо библейской критики было отвращено отъ Бога, такъ какъ каждый новый шагъ ея былъ новымъ удаленіемъ отъ евангельской вѣры. Явился де-Ветте и на развалинахъ гипотезъ Эйхгорна и Паулюса построилъ собственную теорію: въ библейскихъ книгахъ содержится обманъ, ошибка; но *ошибка произошла не отъ нашего пониманія и не отъ св. писателей, а заключалась въ самомъ матеріалѣ, которымъ св. писатели пользовались.* Если Эйхгорнъ и Паулюсъ, по крайней мѣрѣ, оставили въ Библии неприкосновенной исторію, то де-Ветте самую эту исторію объявлялъ собраніемъ легендъ и мифовъ.

Де-Ветте, подобно Эйхгорну, удержался отъ полного примѣненія своей теоріи къ св. книгамъ Новаго Завѣта, но онъ подготовилъ почву для этого. Онъ утверждалъ, что, подобно всякой другой исторіи, и евангельская исторія явленія Христа. Его жизни и смерти *имѣетъ символическое значеніе*, такъ какъ символизмъ составляетъ существенный признакъ христіанскаго Откровенія. Божественное Откровеніе вообще, а христіанство въ частности есть проявленіе идей разума во всей ихъ чистотѣ и полнотѣ. Поэтому на чудесные рассказы евангелистовъ должно смотрѣть, какъ на простые символы идей, проявившихся въ первобытной исторіи христіанства. Легендарный, или мифическій характеръ первыхъ трехъ евангелій, по мнѣнію де-Ветте, доказывается ихъ противорѣчіями въ описаніи жизни Христа, въ изложеніи Его рѣчей и ученія. Рассказъ евангелистовъ о чудесахъ, сопровождавшихъ крещеніе Господа, де-Ветте объявилъ „чистымъ мифомъ“, а воскресеніе и явленія Христа будто бы происходили болѣе въ мысли св. писателей, чѣмъ въ дѣйствительности. О евангелии отъ Іоанна де-Ветте дѣлаетъ предположеніе, что оно написано въ позднѣйшій періодъ, въ концѣ жизни апостола, когда *вера и чувство* преобладали въ немъ надъ любовью къ фактамъ. Евангелистъ Іоаннъ хотѣлъ написать собственно исторію, но вмѣ-

сто этого предложилъ поэтическое описаніе. Обвиненіе, бросаемое критикомъ, не только противорѣчитъ неоднократному свидѣтельству евангелиста, что онъ излагаетъ истину въ полномъ сознаніи и твердой памяти (21, 24—25; 19, 35), но и совершенно не согласно съ его возвышеннымъ нравственнымъ характеромъ. Не смотря на многочисленныя уступки Штраусу, де-Ветте однако вынужденъ былъ сознаться, что подлинность четвертаго евангелія *не совсѣмъ опровергнута*, потому что, во-первыхъ—форма разсказовъ его болѣе субъективна, чѣмъ легендарна (это замѣчаніе, кажется, произвело глубокое впечатлѣніе на Штрауса!); во-вторыхъ, оно изобилуетъ идеями, достойными Иисуса, хотя и облеченными въ неясныя выраженія¹⁾.

Насколько состоятельна мнѣическая теорія происхожденія св. книгъ въ томъ видѣ, въ какомъ предлагаетъ ее де-Ветте?

1. Нашъ критикъ положилъ начало своей теоріи чрезъ безпощадную критику Пятокнижія, происхожденіе котораго онъ рѣшалъ, съ помощью изслѣдованія о Второзаконіи. Признавъ Второзаконіе заключительнымъ камнемъ въ величественномъ зданіи Пятокнижія, де-Ветте отнесъ возникновеніе этой книги или, по крайней мѣрѣ, обнародованіе къ царствованію Іосіа. Но если Второзаконіе написано такъ поздно, если оно есть произведеніе другого составителя, а не Моисея, то какъ смотрѣть на него? Представимъ, что безвѣстный писатель прикрылъ себя великимъ именемъ Моисея, что, съ помощью этой фикціи, онъ достигъ того, что измышленные имъ законы были приняты и признаны авторитетными. Вѣдь это утвержденіе не только умаляетъ достоинство Второзаконія, какъ части ветхозавѣтнаго канона, но равносильно признанію его подложности, такъ какъ безвѣстный авторъ его долженъ быть обвиненъ въ литературномъ обманѣ, хотя бы самыя лучшія намѣренія руководили имъ, при соединеніи въ одинъ кодексъ постановленій закона и снабженіи его назидательными введеніями и объясненіями, въ духѣ самого Моисея. Одно изъ двухъ: *или Второзаконіе есть подлинное, боговдохновенное произведеніе, возникшее во времена Моисея, составленное самимъ Моисеемъ,*

¹⁾ Kurzgefasstes exegetisches Handbuch. Leipzig. 1836. P. III.

или оно есть подложное сочиненіе позднѣйшаго времени, и безвѣстный авторъ составлялъ его изъ эгоистическихъ и нечестныхъ видовъ! Если боговдохновенное происхожденіе Второзаконія есть чудо и, какъ таковое, невозможно съ точки зрѣнія раціоналистической критики, то другое чудо, чтобы безвѣстный писатель не только составилъ кодексъ законоположеній, прикрывъ себя именемъ великаго пророка, но даже навязалъ его царю Іосіи и всему іудейскому народу, обманувъ множество вѣковъ и поколѣній ловкимъ литературнымъ плагиатомъ, является прямо невѣроятнымъ и, конечно, совершенно ненаучнымъ! Такимъ образомъ, несмотря на всѣ усилія своей критической мысли, де-Ветте оказался въ такомъ же положеніи, какъ Паулюсъ: онъ не далъ прямого и окончательнаго отвѣта на вопросъ о происхожденіи и достоинствѣ Второзаконія, да и не могъ дать его по существу дѣла, такъ какъ не вышелъ изъ области простыхъ предположеній. Между тѣмъ предъ нимъ еще открывалась труднѣйшая, но неразрѣшимая задача объяснить, или, лучше сказать, перетолковать въ свою пользу черты необыкновенной точности свѣдѣній, поразительной живости впечатлѣній автора Второзаконія, равно какъ и древности законоположеній этой книги, все—такія черты, которыя съ большею вѣроятностью могутъ доказывать, что Второзаконіе есть ничто иное, какъ предсмертное завѣщаніе Моисея своему народу.

2. Относительно всего вообще Пятокнижія де-Ветте и его школа предложили гипотезу, что Пятокнижіе возникло гораздо позднѣе времени Моисея, что различныя его части, слитыя теперь въ одну книгу, по тщательномъ изслѣдованіи, обнаруживаютъ свое несомнѣнное происхожденіе отъ различныхъ писателей, что критическое изслѣдованіе, путемъ отдѣленія позднѣйшихъ редакціонныхъ вставокъ, вскрыло во всей полнотѣ рѣзкое противорѣчіе между первоначальными источниками и пр. Однако эта гипотеза натуральнаго происхожденія пяти книгъ Моисея имѣетъ два существенные недостатка, въ корнѣ подрывающіе ея научную цѣнность. Во-первыхъ, эта гипотеза имѣетъ явно субъективный отпечатокъ несомнѣнной предвзятости, такъ какъ ни де-Ветте, ни его ученики не мог-

ли представить *внѣшняго доказательства*, которымъ можно было бы завѣрить правильность и основательность выводовъ критики. Во-вторыхъ, гипотеза эта, вмѣсто прочнаго обоснованія на фактахъ, утверждается на цѣломъ *рядѣ другихъ предположеній*, согласно которымъ Пятокнижіе разлагается будто бы на свои составныя первоначальныя части, въ каждой части находится особый стиль, планъ, цѣль, идеи, и по нимъ опредѣляется время составленія каждой части и принадлежность тому или другому безыменному писателю Такой методъ явно одностороненъ, утомительно однообразенъ и не можетъ удовлетворить идеаламъ безпристрастной научной критики, опирающейся прежде всего на историческихъ свидѣтельствахъ, а уже потомъ на ученыхъ гаданіяхъ!

3. Для объясненія происхожденія всѣхъ вообще св. книгъ Библии де-Ветте и его ученики безъ всякаго ограниченія воспользовались теоріей мифовъ, заимствованной у Гейне, Вольфа, Нибура и др. Но и здѣсь раціоналистическіе критики очень много говорятъ, *еще болѣе предполагаютъ*, но *очень мало доказываютъ*. По этой, конечно, причинѣ въ то время, какъ сравнительная исторія естественныхъ религій Греціи, Рима и Востока сдѣлала громадныя успѣхи въ объясненіи образованія мифовъ, всѣ усилія де-Ветте и его критической школы разбились о невыразимыя трудности пракческаго примѣненія мифической теоріи къ Библии. Даже самъ де-Ветте обнаружилъ нерѣшительность въ пользованіи теоріей мифовъ, когда, сдѣлавъ много уступокъ Штраусу, напр. по вопросу о воскресеніи Христа, вынужденъ былъ сознаться, что сужденіе этого критика, назвавшаго разсказъ о воскрешеніи Лазаря „*чистой фикціей*“, слишкомъ поспѣшно и скороспѣло.

4. Само собою понятно, что, съ примѣненіемъ мифической теоріи къ Библии, для де-Ветте и всякаго вообще раціоналиста невозможно избѣжать грозной *дилеммы*: или признать Библию непрерывною цѣпью обмановъ и подлоговъ, или принять ученіе ортодоксальныхъ богослововъ о высшемъ сверхъестественномъ происхожденіи ея. Ничего не можетъ быть страннѣе, какъ въ одно и то же время объявлять библейскихъ писателей простыми компиляторами мифическихъ преданій, владав-

шими написанное въ уста древнихъ авторитетовъ, и защищать нравственный характеръ ихъ, какъ авторовъ! называть св. книги собраніемъ баснословныхъ легендъ, миеовъ и восторгаться „исторіей въ поэзи и поэзіей въ исторіи“! Не ясно ли, что своими миеическими теоріями де-Ветте и другіе критики не только уклоняются отъ прямого, честнаго отвѣта на поставленную дилемму, но и ставятъ себя въ жалкое положеніе людей, „храмлющихъ на обѣ плеснѣ“ (3 Цар., 18, 21)?

5. Помимо необыкновенныхъ трудностей объясненія разсказовъ Бебліи, въ смыслѣ миеовъ, предъ защитниками миеической теоріи возникаетъ *неразрѣшимая загадка*, какимъ образомъ міръ на пространствѣ многихъ столѣтій могъ находиться въ заблужденіи и принимать за божественныя самыя обыкновенныя преданія еврейскаго народа, хотя и очень искусно переработанныя писателями? ¹⁾ Гдѣ, въ какой литературѣ могли назвать пророками простыхъ поэтовъ только за ихъ поэтическія вольности?!

6. Не излишне, наконецъ, прибавить, что самъ де-Ветте подъ конецъ своей жизни не могъ удовлетвориться миеической теоріей. Вся его жизнь протекла въ бесплодныхъ исканіяхъ истины. Послѣ пантеизма Фихте, онъ перешелъ къ натурализму Эйхгорна и Паулюса, затѣмъ испытывалъ одно духовное лекарство за другимъ—съ Шлейермахеромъ въ центрѣ—пока незадолго до смерти не увлекся въ Швейцаріи мистическимъ ученіемъ моравскихъ братьевъ!

Д. С. Леонардовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Нашелся, впрочемъ, въ школѣ де-Ветте одинъ ученый, рѣшительно заявившій, что весь міръ, дѣйствительно, заблуждался, пока не явились де-Ветте, Кюппенъ и Велльгаузенъ. То былъ ориенталистъ Юсти (Iusti). См. Hommel. Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlichen Beleuchtung. München. 1897. 5. 6—8.

ТЕОРИИ ВДОХНОВЕНІЯ И ПРОИСХОЖДЕНІЯ СВ. ПИСАНІЯ НА ЗАПАДѢ ВЪ XVIII И XIX ВѢКАХЪ (ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

(Продолженіе *).

XV.

Теорія вдохновенія Шеллинга, Якоби и Гегеля.

Благодаря критическимъ работамъ Землера, Аммона, Михаелиса, Эйхгорна, Паулюса, де-Ветте и др. теоріи о вдохновеніи и происхожденіи св. Писанія получили совершенно рационалистическій отпечатокъ. При чтеніи холодно продуманныхъ и полныхъ отрицательныхъ идей сочиненій этихъ невѣрующихъ критиковъ, невольно является предположеніе: кажется, рѣзецъ критики не могъ быть острѣе для болѣе глубокаго надрѣза, такъ какъ идти далѣе этого нельзя. Къ сожалѣнію, развитіе рационализма на этомъ не остановилось. Наступило время, когда критика св. Писанія, руководимая рационалистами, вышла изъ области своего авторитета и нарушила границы всякой умѣренности.

Какъ было въ восемнадцатомъ вѣкѣ, такъ и въ девятнадцатомъ: *вдохновеніе и новое направленіе рационалистическимъ теоріямъ сообщила философія*. Уже Кантъ сдѣлалъ философію соперницею религіи, и, хотя теологи всегда называли философію слугою богословской науки (*theologiae ancilla*), однако на самомъ дѣлѣ никогда не могли избавиться отъ ея помощи. Надменная тѣмъ, что въ каждомъ трудномъ положеніи бого-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1903 г. № 17.

словіе искало убѣжища подъ крылами философіи и нерѣдко получала необходимыя средства для борьбы съ врагами, новѣйшая философія какъ будто поставила себѣ цѣлю доказать, что она не только достойна правъ на независимое существованіе, въ дружественномъ союзѣ съ богословіемъ, но даже можетъ вытѣснить свою союзницу и съ одинаковымъ правомъ и успѣхомъ занять ея тронъ. Такое именно направленіе приняла философствующая мысль запада въ философскихъ системахъ *Шеллинга, Фриза, Якоби и Гегеля*.

Фридрихъ Вильгельмъ Иосифъ Шеллингъ (1775—1854), преемникъ Фихте по кафедрѣ философіи въ Іенѣ, началъ съ примѣненія идеализма этого послѣдняго къ Божественному Откровенію. Человѣкъ пылкаго, сангвиническаго темперамента, Шеллингъ облакалъ свои идеи въ поэтическіе образы своего богатаго живого воображенія. Это былъ не просто философъ, но философствующій поэтъ, который, вмѣсто стиховъ своей лиры, произносилъ и излагалъ красивыя философскія изреченія. Кромѣ идеализма Фихте, въ системѣ Шеллинга замѣтно сильное вліяніе пантеистическихъ идей итальянца Бруно и особенно амстердамскаго философа Спинозы. Несмотря на неоднократную смѣну направленій, философія Шеллинга по существу была пантеистическою, такъ какъ Богъ и природа въ ней отождествлялись. Если и было у Шеллинга что либо новое, оригинальное, то это совершеннѣйшій параллелизмъ между идеальнымъ и реальнымъ, субъектомъ и объектомъ ¹⁾.

Въ противоположность Фихте, Шеллингъ опредѣляетъ Абсолютное, какъ Силу, первоначально не вполнѣ сознательную, но одушевленную непреодолимою потребностью къ самораскрытію, къ самообнаруженію въ мірѣ конечномъ и въ своемъ стремленіи достигающую сознанія особенно въ человѣческомъ духѣ.

Міръ феноменовъ, или природа не есть только рефлексія, или тѣнь, сопровождающая вѣчный Духъ, но это чистая реальность и есть самый Духъ, содѣлавшійся видимымъ.

Хотя міръ духа и міръ феноменовъ—полны противополож-

¹⁾ См. его сочиненія: „Ideen zu einer Philosophie der Natur“. Leipzig. 1797. „Von Weltseele“ Hamburg. 1798. „Bruno“. Berlin. 1802. „Philosophie und Religion“ Tübingen. 1804 и др.

ностей, но трансцендентальная философія и философія природы, взаимно дополняющія другъ друга, могутъ и должны доказать ихъ совершенное тождество.

Выше всякой двойственности, всякой множественности стоитъ Существо, въ Себѣ Самомъ имѣющее основаніе своего бытія, служащее первоисточникомъ всякаго бытія, заключающее въ Себѣ совершеннѣйшее безразличіе: это—Богъ.

Богъ открываетъ Себя чрезъ рефлексію Самого Себя и чрезъ этотъ актъ самооткровенія производитъ единое и многое, конечное и безконечное. Богъ открываетъ Себя въ природѣ и чрезъ природу, въ человѣческой свободѣ и въ исторіи, но самымъ удивительнымъ актомъ самооткровенія Божества было появленіе Того, Кто называлъ Себя Христомъ ¹⁾.

Хотя Шеллингъ, очевидно, былъ чуждъ крайностей пантеистическаго міровоззрѣнія, однако всѣ его старанія примирить свою „Положительную философію“ съ Божественнымъ Откровеніемъ, изложеннымъ въ Библии, не могли увѣнчаться успѣхомъ. Пантеистическія представленія объ Абсолютномъ Шеллинга и возвышенныя идеи Библии о личномъ вѣзмірномъ Духѣ—были внутренно несовмѣстимы другъ съ другомъ. По отношенію къ ученію о божественномъ вдохновеніи и откровеніи слѣдствія, вытекавшія изъ „Положительной философіи“, не могли имѣть положительнаго содержанія, хотя самъ Шеллингъ не рѣшился вывести ихъ.

1. Въ самомъ дѣлѣ, если все реальное есть не только отраженіе, тѣнь Божества, но самъ Богъ, содѣлавшійся видимымъ, тогда и всѣ люди, съ ихъ безконечно разнообразными особенностями, отличіями, способностями и дарованіями, не суть сами по себѣ реальныя существа, а простые модусы Абсолютнаго.

2. Такъ какъ мысль, чувствованіе, желаніе, сознаніе людей, по Шеллингу,—простыя проявленія абсолютнаго Духа, то съ его точки зрѣнія всѣ библейскія свидѣтельства о вдохновеніяхъ и откровеніяхъ личнаго Духа въ людяхъ и чрезъ людей не могли быть ничѣмъ инымъ, какъ простымъ самообманомъ, самообольщеніемъ и иллюзіей.

¹⁾ См. его „Philosophische Schriften. B. 1. p. 497. 429. 456. 457. Landshut 1809. Христа Шеллингъ называлъ простымъ человѣкомъ.

3. Утвержденіе Шеллинга какъ и другихъ пантеистовъ, что Абсолютное какимъ-то непостижимымъ образомъ только въ ограниченныхъ разумныхъ существахъ достигаетъ полнаго самосознанія, что самое бытіе и сознаніе этихъ существъ—простые феномены Божественнаго Духа, ведетъ въ сущности къ челоуѣкообожанію, которое равносильно отрицанію самой необходимости откровенія и вдохновенія.

4. Наконецъ, Шеллингъ утверждалъ, будто Тотъ, Кто называлъ Себя Христомъ, былъ простой челоуѣкъ, будто жизнь Его была обыкновеннымъ, хотя и удивительнымъ, проявленіемъ абсолютнаго Духа. Но въ такомъ случаѣ будетъ ли какое-либо различіе между откровеніемъ Абсолютнаго въ христіанствѣ и обнаруженіемъ Его въ обыкновенныхъ, естественныхъ формахъ религіознаго сознанія челоуѣчества, между возвышенными боговдохновенными страницами новозавѣтныхъ книгъ и удивительными созданіями геніальныхъ писателей всемірной литературы?

Другой замѣчательный представитель германской философіи Якоби (1743—1819) занимаетъ средину между критицизмомъ Канта и идеализмомъ Фихте. Въ противоположность другимъ философамъ, Якоби не настаивалъ, что разумъ есть верховный судья въ вопросахъ вѣры и знанія. Онъ училъ, что чувство имѣетъ столь же важное значеніе, какъ и дедукція разума. Два принципа служатъ ключами къ его философіи: религія основывается на чувствѣ, а чувство—не рефлексивно, а оригинально. Вѣра начинается тамъ, гдѣ кончается разумъ. Въ религіи есть истины, которыя не могутъ быть доказаны, достоверность которыхъ основывается только на фактахъ ихъ сознанія. Хотя для такихъ истинъ единственный судья—религіозное сознаніе и чувство, однако мы столь же твердо можемъ быть убѣждены въ нихъ, какъ если бы онѣ были доказаны ¹⁾.

Соотвѣтственно основоположеніямъ своей философской системы, Якоби училъ объ Откровеніи и вдохновеніи. Соглашаясь съ кенигсбергскимъ философомъ въ томъ, что „чистый ра-

1) См. Jacobi. Von der gottlichen Dingen. 2 изд. Leipzig. 1822.

зумъ“ не способенъ къ познанію Бога, Якоби утверждалъ, что Божественное. Откровеніе происходитъ чрезъ посредство вѣры, при содѣйствіи разума, какъ виѣшнее слово воспринимается нами посредствомъ виѣшнихъ чувствъ. *Способность религиознаго чувства къ познанію религиозно-философскихъ истинъ Якоби и называетъ вдохновеніемъ, чрезъ которое мы постигаемъ сверхъестественное.* Это область непостижимыхъ дѣйствій и чудесъ ¹⁾.

Георгъ Вильгельмъ Гегель (1770—1831) былъ поворотной точкой отъ сомнительныхъ и бесплодныхъ теорій къ болѣе положительнымъ и опредѣленнымъ системамъ мышленія. Сначала послѣдователь Шеллинга, Гегель основалъ потомъ собственную философскую систему, которую, вопреки своему же ученію о безграничномъ развитіи человѣческой мысли, назвалъ окончательнымъ выраженіемъ человѣческаго духа.

Въ нашу непосредственную задачу входитъ опредѣленіе собственно религиозной стороны системы Гегеля. Въ молодыхъ годахъ Гегель былъ рѣшительнымъ рационалистомъ. Тюбингенъ былъ первою сценою нападеній молодого Гегеля, во время религиозныхъ ученыхъ споровъ студенческихъ корпорацій, на библейскіе рассказы о чудесахъ. Гегель отвергалъ свидѣтельства св. писателей о чудѣ, такъ какъ рѣшить вопросъ о возможности чуда чрезъ посредство одного разума, по его словамъ, такъ же не возможно, какъ придать мавру пекрасный цвѣтъ лица европейца. Пристрастный къ философіи, Гегель безбоязненно проводилъ сравненіе между Сократомъ и Христомъ въ пользу превосходства сына Софрониски надъ Сыномъ Дѣвы Маріи. Затѣмъ, отбросивъ свои поверхностныя идеи, заимствованныя изъ натурализма Лессинга и Реймаруса, забывъ о судьбѣ Сократа, Гегель принялся за серьезное изученіе евангелій, съ цѣлію прослѣдить шагъ за шагомъ земную жизнь Христа и найти въ ней то, что философія и богословіе одинаково могутъ принять, какъ истину ²⁾. Послѣдствіемъ этихъ

1) См Ueber eine Weissagung Lichtenbergs und von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, Band III.

2) Срав. журналъ „Literarisch-histor. Taschenbuch, Prutz. Leipzig. 1843 и Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik. 4 изд. 229. Betschneider'a.

занятій было составленіе Гегелемъ „Жизни Іисуса“ („Das Leben Iesu“), которая, хотя и не была обнародована, все же, по свидѣтельству лицъ, читавшихъ ее въ рукописи, несомнѣнно доказываетъ рационалистическое отношеніе къ евангеліямъ. Христость, по мысли Гегеля, это божественный человѣкъ, въ которомъ все чисто, все возвышенно, который пріобрѣлъ вѣчную славу въ исторіи, благодаря своему торжеству надъ порокомъ, ложью, ненавистью и рабскимъ духомъ своего вѣка. Не признавая евангельскихъ рассказовъ о чудесныхъ событіяхъ въ жизни Христа, Гегель изображаетъ Христа во всей полнотѣ человѣческой реальности и, удаляясь отъ священной простоты евангельскаго слова, мечтаетъ чрезъ собственный парафразъ возвысить ученіе Господа на мнимую высоту гордой философской мысли.

Изучая жизнь Христа, изложенную въ евангеліяхъ, Гегель однако не ограничился положительными элементами христіанской вѣры. Онъ поставилъ себѣ цѣлью открыть такой синтезъ, который долженъ объяснить смыслъ христіанства въ мірѣ и его историческаго развитія. Подобно Лейбницу, который для примиренія вѣры и разума старался объяснить всѣ недоумѣнія своего вѣка въ пониманіи истинъ евангелія; подобно Канту, который предлагалъ свою религію разума, въ качествѣ лучшаго противодія натурализму; подобно Фихте, который пользовался четвертымъ евангеліемъ для доказательства, что христіанство удовлетворяетъ потребности людей въ счастіи; подобно Шеллингу, который стремился объяснить для себя историческое значеніе христіанства;—Гегель мечталъ найти такую положительную религію, которая въ то же время была бы философіей. Великій философъ не могъ допустить дуализма религіи и философій.

Философія Гегеля состояла изъ трехъ частей, которыя могутъ быть обозначены какъ логика, или наука объ идеяхъ; какъ философія природы, которая была для него только выраженіемъ перехода къ другому высшему бытію; какъ философія мышленія, которое онъ рассматриваетъ какъ мысль, рефлектирующую на себя и проявляющуюся въ законѣ, въ нравственности, въ государствѣ, исторіи, религіи и искусствѣ.

Религія, которая проповѣдывалась философіей Гегеля, слѣдовательно, состояла въ признаніи объективнаго бытія безконечнаго Разума въ конечномъ, такъ какъ Разумъ, по Гегелю, существуетъ только въ разумѣ, или иначе: Богъ проявляется въ мышленіи и мыслящемъ существѣ. Въ религіи Богъ сознаетъ Себя единымъ съ Самимъ Собою, а, такъ какъ абсолютная идея, или Богъ внѣ человѣческаго духа, не имѣетъ дѣйствительности, то и самая религія есть только форма самосознанія абсолютнаго Духа въ человѣкѣ ¹⁾.

Какія *слѣдствія* вытекали изъ философской системы Гегеля для ученія о Божественномъ Откровеніи вообще и вдохновеніи въ частности?

1. Если абсолютная идея, или Богъ существуетъ только въ человѣческомъ разумѣ и только въ немъ достигаетъ самосознанія, тогда можетъ ли Богъ кому либо открываться и кого либо вдохновлять, кромѣ Себя Самого?

2. Божественное Откровеніе въ христіанствѣ, по ученію гегеліанства, есть единство человѣческаго и божественнаго ²⁾, упраздненіе различія между тою и этою стороною бытія, между человѣкомъ и Богомъ, духовнымъ и чувственнымъ міромъ ³⁾. Но съ точки зрѣнія послѣдовательнаго пантеиста, для котораго абсолютная идея есть все, всѣ эти выраженія получаютъ ложный смыслъ и звучатъ страннымъ противорѣчіемъ. Въ гегеліанствѣ откровеніе и вдохновеніе не могутъ быть понимаемы иначе, какъ *самооткровеніе* и *самовдохновеніе* Бога въ человѣкѣ.

3. Если абсолютная идея, или абсолютный Духъ съ логическою необходимостью самооткрывается не человѣку, а въ человѣкѣ ⁴⁾, если всякое представленіе человѣка о Богѣ возбуждается чрезъ внутреннее самооткровеніе Бога въ немъ, тогда всякая религія—религія откровенная, всякое вдохновеніе—вдохновеніе истинное.

1) Hegel. Religionsphilosophie. 1832. Band I. Seit. 122.

2) Hegel. Phänomenologie. Seit. 570. Religionsphilos. Band II. 249.

3) Geschichte der Philosophie. Hegel. Band. III. Seit. 100; Сравни также Philosophie Geschichte. Seit. 339; Aesthetik. Band II. Seit. 142.

4) Hegel. Religionsphilosophie. Band I. 29; Band II, 158. 1832.

4. Такъ какъ абсолютная идея Гегеля есть не болѣе какъ логическій абстрактъ, а самое бытіе ея можетъ проявляться только подъ формами логическаго мышленія, спекуляціи, діалектическаго развитія или понятія, то всякое ученіе о божественномъ откровеніи и вдохновеніи, о просвѣщеніи или возбужденіи человѣка Божественнымъ Духомъ не только утрачиваетъ свое глубоко жизненное значеніе, но превращается въ отвлеченный призракъ.

Создавъ въ короткое время рядъ философскихъ системъ, на началахъ кантовой философіи, Шеллингъ, Якоби, Гегель и др. хотя и пытались направить дерзкій духъ раціоналистической критики на болѣе серьезный и умѣренный путь изслѣдованія, однако не могли достигнуть своихъ цѣлей, потому что положительное ученіе христіанства мечтали замѣнить собственными религіозно-философскими системами. Да и цѣли, которыя надменно ставила себѣ новѣйшая философія, по самому существу ихъ были не достижимы. Какая тонкость и отвлеченность мышленія нужны для точнаго опредѣленія идей ихъ сложныхъ философскихъ спекуляцій! Сколько въ нихъ остается неразрѣшенныхъ вопросовъ, неудовлетворенныхъ потребностей человѣческаго духа! Нѣтъ, только Божественное Откровеніе, изложенное боговдохновенными писателями на священныхъ страницахъ Библии, только оно одно можетъ успокоить человѣчскій духъ и разрѣшить всѣ вопросы бытія и жизни. Боговдохновенные глаголы св. пророковъ и апостоловъ, изложенные въ простой, но ясной формѣ, всегда были и останутся драгоцѣнною изысканною трапезою для чистыхъ и возвышенныхъ душъ, которую не можетъ замѣнить мутный источникъ отвлеченныхъ спекуляцій и безконечныхъ размысленій философовъ объ Абсолютномъ, о „Я“ и „не—Я“, объ идеалѣ, объ индивидуумѣ, о вещи въ себѣ, о субъектѣ и объектѣ и т. п.

Поэтому, когда поднимается вопросъ о значеніи новѣйшихъ философскихъ системъ для ученія о Библии, отвѣтъ долженъ быть отрицательный: почти всегда въ нихъ отрицался божественный авторитетъ св. Писанія, а разумъ возвышался на

неподобающую ему высоту. Заслуги, напр. Канта—не оспори́мы: онъ направилъ мысль современнаго человѣчества на самосозерцаніе и мощною рукою снялъ оковы съ человѣческаго разума, но въ то же время не указалъ ему надлежащихъ границъ въ отношеніи къ религіи, а самая его философская система была построена, независимо отъ Библіи. Справедливо удивляются неисчерпаемо—богатому символизму въ мышленіи Шеллинга, но плоды его не могли быть на пользу слова Божія, такъ какъ Откровеніе евангелія, по Шеллингу, есть не болѣе, какъ одинъ изъ акцидентовъ вѣчнаго откровенія Бога въ природѣ и исторіи. Если бы Гегель—и подобные ему могучіе умы—не мечтали замѣнить священную простоту евангелія сложною цѣпью своихъ логическихъ построеній и діалектическихъ развитій, то какъ много его философія могла бы способствовать обновленію и оживленію полуразрушенныхъ основъ религіозной жизни протестантовъ, но вмѣсто этого, она обрушилась въ пропасть пантеизма, граничившаго съ атеизмомъ! Было бы однако несправедливо отвергать положительныя стороны новѣйшей философіи: былъ путь, которымъ спекулятивная философія оказывала косвенно пользу Божественному Откровенію. Съ *формальной стороны* она оживила духовную работу человѣческой мысли и изощрила ея способность къ воспріятію истинъ слова Божія. По мѣрѣ того, какъ человѣческая мысль погружалась въ неизмѣримую глубину метафизическихъ спекуляцій, въ людяхъ являлась *потребность въ Божественномъ Откровеніи вообще и Библіи въ частности*, подобно тому, какъ у моряковъ, плывущихъ по морю, потребность въ картѣ—путеводителѣ.

XVI.

Теорія вдохновенія св. Писанія въ трехъ партіяхъ богослововъ и теософовъ гегельянскихъ школъ.

Значеніе идеализма Гегеля для дальнѣйшаго развитія рационалистическихъ ученій о Библіи было столь же велико, какъ и критицизма Канта. Но какъ философія Канта, такъ точно философія Гегеля потребовала немало усилій отъ своихъ

послѣдователей, чтобы быть ими понятой. На первыхъ порахъ даже самыя горячіе и искренніе ученики Гегеля находили труднымъ дать точный отвѣтъ на вопросъ, во что же собственно вѣрилъ ихъ учитель? Его идеи, разсѣяныя на множествѣ страницъ восемнадцати томовъ, были выражены въ различныхъ формахъ. Даже одно и то же сочиненіе подвергалось различному истолкованію. Притомъ же нѣкоторые томы, напр. „Философія религіи“ были изданы два раза. Однѣ изъ страницъ его сочиненій, напр. „Исторіи философіи“ были написаны въ духѣ пантеизма, другія противорѣчатъ имъ. Разнообразіе истолкованія и могущественное вліяніе гегеліанства на всѣ классы Германіи дѣлали невозможнымъ миръ между его послѣдователями. Такъ какъ каждая партія могла защищать свою позицію словами самого Гегеля, то необходимымъ послѣдствіемъ этого былъ *расколъ среди гегеліанцевъ*. Въ скоромъ времени школа Гегеля раздѣлилась на *три партіи*: правую, центръ и лѣвую. Правая гегеліанская партія защищала чистую философію Гегеля и стремилась примирить ее съ религіознымъ міросозерцаніемъ: центръ занималъ позицію, соответствующую самому его названію; лѣвую—составляли раціоналисты крайняго направленія, съ ихъ рѣзкою враждебностью къ христіанству.

Изъ представителей *правой* гегеліанской партіи наиболѣе замѣчательны *Даубъ* и *Маргейнке*.

Даубъ (1836) за тѣ различныя фазы, чрезъ которыя онъ прошелъ прежде, чѣмъ сдѣлаться гегеліанцемъ, справедливо называется *Талейраномъ* германской философіи. Послѣдователь критической философіи Канта, *Даубъ* затѣмъ подчинился вліянію Шеллинга, пока не далъ клятву въ вѣрности ученію Гегеля ¹⁾.

Ученіе *Дауба* о Божественномъ Откровеніи и вдохновеніи Библии раскрывается имъ въ связи съ понятіемъ о религіи. Религію *Даубъ* опредѣляетъ, какъ познаніе Бога, соединенное съ чувствомъ зависимости отъ Него ²⁾. Проходя по ступенямъ постояннаго совершенствованія, подъ вліяніемъ духа времени,

¹⁾ *Даубъ* въ послѣдній періодъ своей жизни былъ профессоромъ въ университетѣ Гейдельберга.

²⁾ Сравни. System. der. Dogmat. В. I. 561—563; срав. В. II, 155.

религія достигаетъ до насъ въ символической формѣ, такъ какъ нашъ разумъ познаетъ божественную природу только въ человѣкѣ.

Библия, по самому существу своего историческаго содержанія, служить основаніемъ для развитія религіи въ символахъ. Если Библия есть исходная точка для религіознаго ученія, то какъ доказать божественность ея разсказовъ? Доказательство это Даубъ указываетъ въ тѣсной, внутренней связи между ученіемъ и фактомъ. Сама по себѣ историческая часть Библии, если на нее смотрѣть, какъ на простую передачу фактовъ, имѣетъ преходящее значеніе; но она пропитана вѣчною сущностью ученія, которое основывается на фактахъ ¹⁾.

На вопросъ о томъ, какое же ручательство истинности ученія Библии, Даубъ указываетъ на вдохновеніе, которое онъ понимаетъ въ смыслѣ *тождества человѣческаго и божественнаго сознанія*. Чтобы доказать истинность и божественное происхожденіе Библии изъ всемірной исторіи, нужно слишкомъ много знанія и учености, но это доказательство не библейское. Доводы, приводимые изъ свидѣтельствъ св. книгъ, образуютъ логическій кругъ въ доказательствахъ. Если будемъ основывать божественное происхожденіе Библии на фактахъ естественной религіи, то это доказательство не будетъ имѣть историческаго значенія. Если соединить всѣ эти доказательства вмѣстѣ, то и этого будетъ недостаточно. Для полнаго убѣжденія въ томъ, что только одинъ Богъ можетъ быть авторомъ Библии, вовсе не нужно быть ни многосвѣдущимъ ученымъ, ни даже историкомъ, а только быть боговдохновеннымъ человѣкомъ, т. е., сознавать свое *тождество* съ божественнымъ Разумомъ ²⁾.

Высшая степень тождества божественнаго и человѣческаго сознанія проявилась въ Лицѣ Христа, въ Которомъ Богъ содѣлался человѣкомъ.

Мы видимъ, что ученіе о вдохновеніи Библии гейдельбергскаго профессора богословія представляетъ изъ себя странную, разноцвѣтную мозаику изъ гегеліанскихъ и христіанскихъ идей.

¹⁾ Daub. Theologumena 5. doctrinae de relig. christ.

²⁾ Dogmat. Theol. jetziger Zeit. 128, 131, 135, 139.

Другимъ виднымъ представителемъ правой гегеліанской партіи былъ *Филиппъ Конрадъ Маргейнеке* (1780—1846), профессоръ университета сначала въ Гейдельбергѣ, потомъ въ Берлинѣ. Маргейнеке поставилъ для себя' цѣлю примѣнить формулы гегелевой діалектики къ христіанскому ученію объ Откровеніи.

Маргейнеке одинаково отрицалъ какъ то, что человѣческій разумъ есть первоначальный источникъ Божественнаго Откровенія, такъ и то, что человѣкъ можетъ воспринимать Откровеніе, безъ употребленія разума. Истины вѣры и жизни, открытыя въ еврейскомъ народѣ, имѣютъ одинъ источникъ въ вѣчномъ Божественномъ Разумѣ, Который среди всѣхъ вообще народовъ посѣялъ сѣмена божественной премудрости прежде, чѣмъ принялъ человѣческую природу.

То, что предполагается во всѣхъ религіяхъ—соединеніе человѣческаго духа съ Божественнымъ,—это и составляетъ существенное содержаніе понятія о вдохновеніи. При опредѣленіи этого понятія, Маргейнеке выходитъ изъ того основного положенія, что *Богъ можетъ открываться только Самому Себѣ, такъ какъ человѣческій духъ безъ божественнаго есть не болѣе, какъ мысль о самомъ себѣ*. Когда человѣческій разумъ возвышается надъ самимъ собою, просвѣщается Божественнымъ Духомъ и достигаетъ яснѣйшаго сознанія истины, тогда происходитъ вдохновеніе. Вдохновеніе въ слоѣ Божіемъ составляетъ необходимую форму его божественнаго содержанія, тождество котораго есть божественный Духъ. Если бы сама по себѣ Библия была одно со словомъ Божіимъ, которое въ ней содержится, тогда она была бы Богомъ (!?), потому что слово Божіе и Богъ—тождественны. Но Библия будто бы есть только недостаточный первоисточникъ для исторіи происхожденія истинной религіи. Въ этой случайности Библии предполагается случайность всего того, что имѣетъ основаніе своего бытія во внѣшнихъ причинахъ. Божественный Духъ, открывающійся въ человѣческомъ духѣ, есть божественный Разумъ. Поэтому, будетъ одно и то же сказать: *сознаніе Бога и божественной истины было въ апостолахъ вдохновеніемъ*, или вдохновеніе было въ нихъ божественнымъ Разумомъ ¹⁾.

¹⁾ Marheineke. Dogmaik. Aufl. 2. Seit. 367 и др.

Изъ учениковъ Гегеля, принадлежавшихъ къ *средней* партіи, самымъ замѣчательнымъ былъ *Розенкранцъ*.

Профессоръ философіи въ кенигсбергскомъ университетѣ *Розенкранцъ* (1805—1879) училъ, что всѣ вообще произведенія человѣческаго духа—такого свойства, что въ нихъ открывается божественный Духъ. Отличіе св. писаній отъ мірскихъ состоитъ только въ томъ, что они содержатъ основаніе и вмѣстѣ историческую норму положительной религіи, благодаря чему получаютъ особенную святость. Въ понятіи о вдохновеніи предполагается, что истинное знаніе о Богѣ происходитъ отъ Него Самого, такъ какъ божественный Духъ проявляется въ человѣкѣ, какъ знаніе о Самомъ Себѣ. Такъ какъ Богъ открывается человѣку только чрезъ Бога, то человѣкъ, во время вдохновенія, вслѣдствіе первоначальной непосредственности божественнаго сознанія, находится въ состояніи совершенной воспріимчивости и страдательности. Божественное знаніе, такимъ образомъ, въ полномъ смыслѣ вдохновлено и внушено Богомъ человѣку. Однако *актъ вдохновенія нельзя понимать механически, но такъ, что божественная и человѣческая дѣятельность составляютъ неразрывное единство*. Страдательность вдохновеннаго человѣка не есть совершенная бездѣятельность, но дѣятельное воспринятіе и воспроизведеніе. Какъ же въ этомъ богочеловѣческомъ актѣ, безъ нарушенія его единства, отличить мѣстное и временное отъ всеобщаго и вѣчнаго? Если цѣль св. Писанія ограничить основаніемъ и учрежденіемъ Церкви, то будетъ указанъ предѣлъ, который воспрепятствуетъ расширенію понятія о вдохновеніи до всеобщности обыкновеннаго воодушевленія ¹⁾.

Въ ученіи Розенкранца встрѣчаются довольно здравыя разсужденія, напр., о состояніи человѣческаго духа въ актѣ вдохновенія, но это только жалкіе обломки прежней церковной вѣры. Вообще же понятіе о вдохновеніи у Розенкранца—слишкомъ широкое и окутано непроницаемымъ туманомъ пантеистическихъ идей.

Главою *твоей* гегелианской партіи былъ, безспорно, *Штраусъ*.

¹⁾ Theolog. Encyclopädie. Aufl. 2, 5, 117.

Давидъ Фридрихъ Штраусъ (1808—1874) былъ тотъ чело-вѣкъ, сочиненіямъ котораго было суждено произвести наибольшее религиозное возбужденіе и возмущеніе въ западной Европѣ. Имя Штрауса навсегда начертано въ исторіи религиозной мысли, какъ смертельнаго врага христіанства. Въ девятнадцатомъ вѣкѣ Штраусъ былъ тѣмъ же, чѣмъ знаменитые софисты Цельсъ и Порфирій въ первыя времена христіанской эры. Въ Штраусѣ, можно сказать, воплотилась вся вражда современныхъ раціоналистовъ противъ священныхъ книгъ Библии. Это было эхо всѣхъ враговъ Божественнаго Откровенія и вдохновенія, цитадель, въ которой собрала всѣ свои силы армія лжеученія. Тѣ раціоналисты, которые предшествовали Штраусу, проложили ему путь, подготовили почву. Тѣ, которые слѣдовали за нимъ, добровольно или невольно смотрѣли на него, какъ на своего предводителя.

Извѣстно, что, со времени появленія фрагментовъ Реймаруса, раціонализмъ, разрушая всѣ преграды, которыя ставили ему католическіе богословы, піетисты и протестантскіе ортодоксалы, все болѣе и болѣе усиливался. Принеся въ жертву критикѣ всѣ понятія объ Откровеніи и вдохновеніи, равно какъ и рассказы о чудесахъ въ св. книгахъ, раціонализмъ ко времени Штрауса сдѣлалъ своимъ основнымъ догматомъ безусловное отрицаніе всего сверхъестественнаго. Оставался только одинъ вопросъ, связанный съ ученіемъ о божественномъ вдохновеніи, котораго не вполнѣ коснулся развѣдающій анализъ раціоналистовъ: *это—вопросъ о подлинности св. книгъ*. Сюда-то и устремилъ всѣ усилія Штраусъ, мечтая въ дерзкомъ безуміи оставить послѣ себя однѣ развалины.

Отрицательная теорія Штрауса о происхожденіи Библии вообще, а евангелій въ особенности образовалась постепенно, въ связи съ обстоятельствами его воспитанія и жизни. Штраусъ оставилъ послѣ себя довольно много подробностей своей жизни. Онѣ показываютъ, что убѣжденія, съ которыми Штраусъ вступалъ въ жизнь, постоянно мѣнялись. Изъ одной пропасти легковѣрія Штраусъ бросался въ другую, пока его религиозное сознаніе не утратило всякую жизненность.

Въ молодости, въ годы своего обученія Штраусъ защищалъ

неумѣренный супранатурализмъ. Въ то время, въ началѣ девятнадцатаго столѣтія борьба рационализма противъ Библіи начала прискучивать германскому народу. Бѣдствія, разразившіяся надъ страной, вслѣдствіе разгрома ея Наполеономъ I, обратили многихъ къ благочестію. Даже въ поэзіи Гете слышалась проповѣдь религіознаго индифференцизма. Настало время, когда чудеса магіи, месмеризма, ясновидѣнія, казалось, готовы были расторгнуть преграды между міромъ видимымъ и невидимымъ. Духъ времени привелъ Штрауса къ піетизму. Штраусъ, тотъ самый Штраусъ, который позднѣе дошелъ до матеріализма, тогда вѣрилъ не только въ невидимый духовный міръ, но даже въ сношенія духовъ съ людьми. Будущій смертельный врагъ христіанства началъ съ крайняго увлеченія магнетизмомъ и сомнамбулизмомъ. Одинъ изъ его странныхъ учителей даже предсказывалъ, что онъ всегда останется вѣрующимъ. Но пророчеству этому суждено было потерпѣть самое позорное опроверженіе ¹⁾. Обманчивыя увлеченія юности настолко повліяли на Штрауса, что онъ, вмѣстѣ съ разочарованіемъ въ магнетизмъ, похоронилъ свою вѣру въ міръ сверхъестественный, считая ее обманомъ, призракомъ, душевною болѣзнью. Это было въ 1829 г.

Затѣмъ Штраусъ подчинился вліянію Христіана Баура, главы критической школы въ Тюбингенѣ.

Съ необыкновенною страстью далѣе Штраусъ началъ изучать „Феноменологію“ Гегеля, философію котораго онъ впоследствии пересадилъ въ область Библіи ²⁾.

Вліяніе Баура и изученіе Гегеля истребили въ немъ послѣдніе остатки вѣры. Штраусъ принялъ мнѣніе Гегеля, что „христіанская религія и философія имѣютъ одно и то же содержаніе; первая—подъ формою представленія, вторая—подъ формою идеи“ ³⁾, и пантеизмъ сдѣлался его окончательнымъ „credo“.

Свое посвященіе въ тайны рационализма и пантеизма Штраусъ закончилъ путешествіемъ въ Берлинъ, гдѣ въ теченіе шести мѣсяцевъ изучалъ чтенія религіи Шлейермахера.

¹⁾ См. Strauss. Gesammelte Schriften. Band I 119—175. 1876.

²⁾ См. Strauss. Versuch einer Religions—Geschichte. 254—256.

³⁾ Ibidem. 225.

Своими лекціями и сочиненіями Шлейермахеръ произвелъ необыкновенно глубокое впечатлѣніе на религіозную мысль Европы. Непостижимое смѣшеніе истины и заблужденія, вѣры и невѣрія, исполненное неопредѣленнаго чувства религіозности и въ то же время пропитанное духомъ пантеизма, дѣлало ученіе Шлейермахера тѣмъ болѣе опаснымъ, что авторъ его обладалъ рѣдкимъ умѣніемъ приводить въ движеніе благородныя струны человѣческихъ сердецъ и избѣгать тѣхъ крайностей, въ которыя впадали другіе рационалисты. Для Шлейермахера церковь была текучей массой, безъ опредѣленныхъ контуровъ, безъ твердой организаціи ¹⁾. Св. книги вошли въ канонъ, какъ боговдохновенныя, исключительно благодаря своему внутреннему достоинству и содержанію, но такимъ же образомъ и всякая другая книга можетъ войти въ составъ Библии ²⁾. Разказы Библии о чудесахъ не имѣютъ приписываемаго имъ смысла: чудо—это только религіозное названіе совершенно естественнаго событія. Для того, чтобы быть христіаниномъ, не нужно безусловно принимать историческіе факты религіи. Богъ и Христосъ открываются въ сердцахъ тѣхъ, которые нашли истину. Самое христіанство, по Шлейермахеру, есть только мистическое единеніе съ Богомъ, о Которомъ мы почти ничего не знаемъ, съ Спасителемъ, отъ Котораго мы не получаемъ никакой помощи. Иными словами: Шлейермахеръ сохранялъ только одно имя сверхъестественнаго, но на самомъ дѣлѣ отрицалъ его. Такое ученіе не могло не понравиться Штраусу ³⁾.

Подъ воздѣйствіемъ вышеупомянутыхъ *вліяній Баура, Гегеля и Шлейермахера*, сложились и развились собственные взгляды Штрауса на достоинство и происхожденіе книгъ св. Писанія вообще, а евангелія въ особенности.

Старо-ортодоксальную теорію Божественнаго Откровенія и вдохновенія Штраусъ подвергъ беспощадной критикѣ. Божественное Откровеніе, согласно этой теоріи, должно проявиться чрезъ внѣшнія объективныя знаменія и чрезъ Субъ-

1) Schleiermacher, Ueber die Religion. 4 Rede. 1868. 136.

2) Ibidem. Rede 5. 196.

3) См. Strauss. Gesammelte Schriften. Band I. 1876. 237—272.

ектъ, существующій отдѣльно отъ него. Происхожденіе откровенія отъ божественнаго Разума должно быть удостовѣрено чрезъ возвышеніе надъ границами конечнаго, или пророчество; а происхожденіе отъ абсолютной Силы чрезъ превосходство надъ силами природы, или чудо. Необходимо въ то же время, чтобы это откровеніе было передано послѣдующимъ поколѣніямъ чрезъ св. писанія, чтобы оно сохранялось въ нихъ во всей чистотѣ, чтобы они были вдохновлены самымъ Авторомъ Откровенія. Но все это составляетъ объективную сторону откровенія, а чтобы оно сдѣлалось понятной идеей, существенно необходима еще и субъективная сторона, т. е. истолкованіе Писанія. Почему же это истолкованіе признаетъ божественное происхожденіе Откровенія? Чрезъ чудеса и пророчества, которыя его сопровождаютъ? Но откуда мы можемъ узнать о дѣйствительности и истинности чудесъ и пророчествъ? Изъ свидѣтельствъ св. Писанія. А кто можетъ доказать намъ, что эти свидѣтельства—достовѣрны? Духъ Божій, вдохновившій св. Писанія, который не можетъ обманывать. Но какъ удостовѣрить это вдохновеніе? *Внутреннее свидѣтельство Святаго Духа*, при чтеніи св. Писанія, убѣждаетъ насъ въ томъ, что оно—произведеніе Духа Божія. Но какимъ образомъ мы можемъ узнать, что это внутреннее свидѣтельство даровано намъ Духомъ Святымъ, а не какимъ-либо другимъ духомъ? Здѣсь порывается нить ортодоксальной системы, такъ какъ, вмѣсто божественнаго свидѣтельства въ пользу Откровенія, получается человѣческое доказательство... Но противъ такого человѣческаго доказательства возникаютъ человѣческія сомнѣнія. Достовѣрность ев. Писанія подвергается нападеніямъ. Возможность, если не произвольныхъ ошибокъ, то, по крайней мѣрѣ, иллюзій или же извращеній исторической истины посредствомъ легендъ и миеовъ, представляется сама собою. Библия является не болѣе, какъ собраніемъ книгъ, различныхъ по своей природѣ и значенію. Пророчества исчезаютъ за отсутствіемъ событий; чудеса объясняются, при помощи теоріи миеовъ, а то, что остается, составляетъ область натурального ¹⁾.

¹⁾ Strauss. Die christliche Glaubenlehre. B. I. § 22.

Вышеизложенная критика ортодоксальной теории откровения и вдохновения несомненно доказываетъ, что, подъ маскою рационалиста, въ лицѣ Штрауса выступаетъ не только невѣрующій язычникъ, каковымъ онъ самъ себя называлъ ¹⁾, но и искусный *софистъ* новѣйшаго типа.

1. Въ самомъ дѣлѣ, внутреннее свидѣтельство Святаго Духа— *не только не единственное, но и не главное* доказательство боговдохновенности св. Писанія; да и свидѣтельство это получило въ протестанскихъ обществахъ неподобающее значеніе и ложный смыслъ, вслѣдствіе крайняго возвышенія правъ личности въ религіи, чего вѣтъ въ греко-восточной и даже въ католической церкви.

2. Достоверность библейскихъ пророчествъ основывается не на однихъ только свидѣтельствахъ св. Писанія, но подтверждается безчисленнымъ рядомъ историческихъ, географическихъ и археологическихъ открытій.

3. При разсужденіи о послѣднихъ основаніяхъ вѣры въ боговдохновенность св. Писанія, необходимо обращаться къ *авторитету Церкви*, которая выразила свой голосъ о каноничности, или боговдохновенности той или другой книги на вселенскихъ и помѣстныхъ соборахъ и которая „имѣетъ назначеніе“, по прекрасному выраженію епископа Антонія, „охранять невреденнымъ сознательное содержаніе новоблагодатной жизни, т. е. божественное ученіе“ ²⁾. А свидѣтельство Церкви не есть свидѣтельство человѣческое, но божественное, такъ какъ „люди, живущіе церковною жизнью, составляютъ вмѣстѣ со Христомъ одно духовное существо, управляемое Имъ, какъ Главою“ ³⁾. Вполнѣ естественно, что утрата здравыхъ понятій о Церкви и совершенное отверженіе Преданія заставили даже ортодоксальныхъ лютеранскихъ богослововъ замѣнить живой голосъ Церкви личнымъ свидѣтельствомъ религіознаго сознания каждаго члена общины въ отдѣльности. Съ такими же

¹⁾ См. Schlottmann, David Strauss, als Romantiker des Heidenthums, 1878. „Theologische Literaturzeitung. 1879. 34 (col).

²⁾ См. статью „Нравственная идея догмата Церкви въ журналѣ „Вѣра и Церковь“. Книга 8. 1901, стр. 386. Москва.

³⁾ Ibidem. стр. 389.

вольными слѣпцами, какъ Штраусъ, которые самихъ себя ослѣпили упорнымъ невѣріемъ и сатанинскою гордостью, разсуждать совершенно бесполезно!

Отрицательная теорія вдохновенія у Штрауса имѣетъ свою исходною точкою именно отрицаніе всего сверхъестественнаго. Какъ у его предшественниковъ, такъ и у Штрауса абсолютная невозможность божественнаго вмѣшательства въ жизнь людей, въ смыслѣ теизма, есть аксіома. „Никакое историческое сужденіе о фактѣ не возможно, коль скоро не признана невозможность чуда“ ¹⁾. Въ столь короткихъ словахъ Штраусъ отвергаетъ возможность чуда, не считая нужнымъ спорить противъ нея. Для такихъ невѣровъ принять за достовѣрныя библейскія свидѣтельства о чудесахъ значило допустить бытіе личнаго Бога, а такъ какъ они отвергали его, то чудо казалось имъ дѣйствіемъ безъ причины, произведеніемъ безъ художника ²⁾. Но пантеистическое ученіе о Богѣ находится въ противорѣчій съ свидѣтельствомъ нашего сознанія, для котораго бытіе личнаго божественнаго Духа столь же достовѣрно, какъ и наше личное. А деистическое отрицаніе чудесъ, откровеній и вдохновеній опровергается тѣмъ, что Богъ только преодолагаетъ, а вовсе не нарушаетъ законовъ природы, подобно тому, какъ и человѣкъ, когда сравниваетъ склоны горы или прорываетъ ея внутренность, чтобы проѣхать съ локомотивомъ. Наша вѣра въ чудеса основывается также на подлинности и достовѣрности св. книгъ, которыя о нихъ разсказываютъ.

Здѣсь Штраусъ отдѣляется отъ тѣхъ, которые предшествовали ему въ борьбѣ противъ Библии. Признавъ вмѣстѣ съ ними невозможность чуда, онъ не хотѣлъ допустить вмѣстѣ съ Реймарусомъ, что библейскіе разсказы о чудесахъ суть произведенія обмана самихъ писателей. Подобно де-Ветте, Штраусъ не хотѣлъ принять гипотезъ Эйхгорна и Паулюса, будто библейскіе разсказы сообщаютъ намъ о совершенно естественныхъ событіяхъ, которыя или *ложно поняты* или *ложно истолкованы*. Какимъ образомъ, спрашиваетъ Штраусъ, Эйхгорнъ и Паулюсъ могли выставлять ложные и невѣроятные

¹⁾ Leben Iesu kritisch bearbeitet. Einleitung.

²⁾ Strauss. Neues Leben Iesu. Band I. 194.

тезисы? Это произошло оттого, что они не порвали окончательно съ прошлымъ, еще вѣрили въ подлинность св. книгъ, вступили въ наслѣдство прошлыхъ столѣтій и не подвергли глубокому изслѣдованію свою вѣру въ историческое достоинство св. Писанія. Прежде всего, конечно, нужно лишить библейскіе рассказы ихъ сверхъестественнаго характера. Тогда не будетъ трудности предполагать, подобно Реймарусу, что рассказы Моисея или четырехъ евангелистовъ содержатъ историческія событія. Если изъ чудесной исторіи Откровенія удалить все сверхъестественное и божественное, тогда отъ нея останется только *carut mortuum*, обманъ. Если не Богъ возвѣщалъ законы съ горы Синая, и тѣмъ не менѣе мы, вмѣстѣ съ послѣдователями естественнаго объясненія чуда, допустимъ, что гремѣлъ громъ, звучали трубы, то должно въ то же время согласиться, что Моисей воспользовался естественною грозою для исполненія своего плана ¹⁾).

Штраусъ не допускалъ обмана въ происхожденіи св. книгъ ни со стороны библейскихъ лицъ, ни со стороны свящ. писателей. Онъ не допускалъ потому, что видѣлъ въ св. книгахъ рассказы о естественныхъ событіяхъ, которыя только окрашены въ цвѣта чудеснаго. Мы не можемъ, рассуждалъ онъ, безъ противорѣчія себѣ самимъ, дѣлать произвольный выборъ въ писаніяхъ. Должно или все принять, или все отвергнуть. Если не Богъ металъ молніи съ горы Синая, то кто же рассказываетъ намъ, что вообще были молніи и громъ? Не тотъ ли именно писатель, который увѣряетъ насъ, что Богъ металъ молніи? Почему же мы въ этомъ пунктѣ должны относиться къ нему съ довѣріемъ, а въ другихъ нѣтъ? ²⁾

Единственное средство избѣжать этихъ противорѣчій—это подвергнуть критикѣ самое историческое достоинство св. Писанія, которое ему будто бы ложно приписывается. Первые критики Библии на первыхъ порахъ не осмѣлились отвергнуть ея подлинность. Штраусъ, наученный примѣромъ своихъ предшественниковъ, рѣшился сдѣлать такой шагъ. Критика, рассуждалъ онъ, возражая противъ рассказовъ о чудесахъ, не въ

¹⁾ Strauss. Das 18. Jahrhundert. und Christenthum.

²⁾ Strauss. Versuch einer Religionsgeschichte, 68—96.

правѣ лишать ихъ сверхъестественнаго характера и въ то же время допускать ихъ историческій характеръ. Чудо не есть только поверхностное покрывало библейскихъ разсказовъ, которое можно удалить безъ всякой церемоніи, но, съ устраненіемъ его, удаляется лучшая часть самой исторіи. Если расширить связь, соединяющую событіе въ разсказѣ, то самый разсказъ можно разсматривать съ различныхъ точекъ зрѣнія ¹⁾).

Нельзя не признать, что указаніемъ существенныхъ, внутреннихъ противорѣчій въ прежнихъ раціоналистическихъ теоріяхъ, критикою отрицательныхъ взглядовъ школъ Эйхгорна, Паулюса и др. Штраусъ оказывалъ большую услугу апологетамъ боговдохновенности св. Писанія. *Это, впрочемъ, обыкновенное явленіе въ исторіи раціоналистическихъ теорій, что послѣдующіе критики подкапывались и разрушали то, что съ большимъ трудомъ строили ихъ предшественники*, уподобляясь въ данномъ случаѣ нѣкоторымъ изъ представителей низшаго зоологическаго царства, пожирающимъ самихъ себя...

Отвергнувъ ортодоксальную систему откровенія и вдохновенія, указавъ существенные недостатки раціоналистическихъ теорій, Штраусъ старался найти такую *руководящую идею*, на которой можно было бы обосновать свою собственную. Такую идею и дало Штраусу гегельянство.

Нашъ вѣкъ, утверждалъ Штраусъ, долженъ покинуть прежнее мнѣніе, что библейская религія—дѣло Бога, а прочія—произведенія лести сатаны и обмана людей. Можно съ одинаковымъ правомъ отклонить мнѣніе, что всѣ религіи произошли отъ обмана, и въ то же время утверждать, что всѣ религіи—божественны, поскольку онѣ выражаютъ развитіе божественнаго сознанія въ людяхъ, и человѣческія, поскольку это развитіе подчинено законамъ человѣческихъ недостатковъ и слабостей ²⁾. Здѣсь знаменитый невѣръ превращается въ жалкаго школьника, слѣпо подчиняющагося указкѣ своего учителя Гегеля. Онъ повторяетъ только азбуку гегельянства: „Нѣтъ ничего истиннаго, нѣтъ ничего ложнаго; все—истинно, все—ложно, потому что все относительное—истинно и ложно“.

¹⁾ Ibidem 69.

²⁾ Strauss. Versuch der Religionsgeschichte, 72.

Ученіе гегельянской философіи о самооткровеніи божественнаго Духа въ человѣческомъ духѣ, о развитіи въ людяхъ божественнаго сознанія и *служитъ ключомъ* къ понятію о вдохновеніи Штрауса. Представленіе о божественномъ вдохновеніи, разсуждалъ онъ, основывается на томъ, что люди не въ состояніи овладѣть абсолютнымъ содержаніемъ божественной идеи, которое живетъ въ человѣчествѣ. Они носятъ его въ себѣ, но какъ темное влеченіе, связь котораго съ ихъ чувственною стороною не нарушается, а потому въ ихъ сознаніи представляется, какъ выраженіе нѣкотораго высшаго начала, находящагося внѣ ихъ. *Мысли, внутреннюю истинность которыхъ люди чувствуютъ, но происхожденіе которыхъ изъ своего внутренняго существа не вполне сознаютъ, и представляются имъ, какъ божественное вдохновеніе.* При этомъ вдохновенные люди чувствуютъ непреодолимую потребность возвѣщать эти истины другимъ, какъ божественное повелѣніе. По особеннымъ свойствамъ индивидуумовъ, а также въ зависимости отъ ихъ временныхъ тѣлесныхъ или душевныхъ настроеній такое происхожденіе мыслей изъ внутренняго существа человѣческаго духа можетъ принять экстатическую и визионерную форму ¹⁾).

Итакъ, для Штрауса—гегельянца и пантеиста—какъ всѣ религіи были одинаково истинны, одинаково божескія и человѣческія, такъ и способы вдохновенія во всѣхъ религіяхъ являлись только выраженіями живущаго въ человѣчествѣ сознанія абсолютной идеи и, какъ таковыя, были одинаково истинны, одинаково божескіе и человѣческіе.

1. Идеи, на которыхъ Штраусъ обосновалъ свою отрицательную теорію вдохновенія и происхожденія св. книгъ, обязаны своимъ происхожденіемъ не тщательному критическому изслѣдованію, не подробному изученію священнаго текста, но *апріорнымъ выводамъ*, и въ томъ числѣ любимой игрѣ въ отрицаніе чудесныхъ разсказовъ Библии. Отвергнувъ возможность чуда, Штраусъ не искалъ доказательствъ неподлинности св. книгъ, но принялъ ее заранѣе, а уже потомъ сталъ искать

¹⁾ Strauss. Glaubenslehre. § 7, 75, 77.

средствъ для защиты. Ни свидѣтельство восемнадцати столѣтій, ни авторитетъ множества ученыхъ толковниковъ не могли остановить дерзости Штрауса, когда онъ называлъ предразсудкомъ предположеніе, что св. писатели сами были свидѣтелями событій, о которыхъ рассказывали ¹⁾).

2. Налагая свою руку на евангелія, Штраусъ даже *избѣгалъ обозначать даты ихъ происхожденія*, но довольствовался простымъ отрицаніемъ того, что они написаны тѣми лицами, которымъ ихъ приписываетъ христіанское преданіе, и что они появились въ очень ранній періодъ христіанской эры. На самомъ дѣлѣ Штраусъ никогда не имѣлъ на этотъ счетъ опредѣленныхъ мнѣній.

3. О колебаніи и нерѣшительности Штрауса въ его мнѣніяхъ можно судить по его отношенію къ вопросу о подлинности евангелія отъ Іоанна. Доказательства, приводимыя въ пользу достовѣрности этого евангелія, казались ему настолько рѣшительными, что въ своемъ введеніи къ третьему изданію „Leben Iesu“ онъ находилъ всю силу своихъ сомнѣній поколебленной. Но, когда ему замѣтили, что такая уступка разрушаетъ всю его систему, онъ въ четвертомъ изданіи взялъ ее назадъ ²⁾).

Свою полупантеистическую, полурационалистическую теорію вдохновенія Штраусъ примѣнилъ къ объясненію происхожденія св. книгъ вообще, а *евангелій* въ особенности. Христіанская Церковь всегда смотрѣла на евангелія, какъ на священное сокровище вѣры и всегда готова была предпринять крестовый походъ противъ темныхъ силъ, подкапывавшихся подъ ихъ достоинство. Но въ разгарѣ споровъ, при повсемѣстномъ усиленіи рационализма и евангелія подверглись столь же суровой критикѣ, какъ и книги Ветхаго Завѣта. Среди множества теорій, предложенныхъ для объясненія евангельскихъ рассказовъ, не было согласія, кромѣ того, что они были признаны болѣе человѣческими, чѣмъ божественными произведеніями. При всемъ томъ евангелія менѣе подвергались нападеніямъ рационализма, чѣмъ другія части св. Писанія, и въ евангеліяхъ—

1) Strauss. Leben Iesu. Band. I. Seit 80. 81.

2) Ibidem Seit 12. Band I.

историческія и пророческія мѣста изъ Ветхаго Завѣта болѣе, чѣмъ тѣ, которыя составляютъ непосредственное содержаніе евангельской исторіи. Но *Библия*—это одинъ цѣлостный организм: когда искажается смыслъ или подвергается нападенію одна книга, то весь организмъ приходитъ въ разстройство. По естественному развитію раціоналистической критики нападеніе на Ветхій Завѣтъ должно было привести къ отрицанію евангелій, и работу эту постарался исполнить Штраусъ въ своей „*Leben Iesu*“.

Отношеніе Штрауса къ вопросу о *подлинности* евангелій чисто отрицательное. Черезъ такое отрицаніе онъ думалъ пролить свѣтъ на то, что было затемнено несовершенною критикою его предшественниковъ. Что можетъ быть хуже, спрашивалъ Штраусъ, какъ приписывать, подобно вульгарнымъ раціоналистамъ и соцініанамъ, евангелія апостоламъ, ученикамъ или просто друзьямъ ихъ, а потомъ спорить о достовѣрности ихъ, или даже навязывать имъ идеи, совершенно отличныя отъ тѣхъ, о которыхъ, дѣйствительно, они говорятъ? Развѣ не достаточно, чтобы сохранилось во всей чистотѣ ученіе христіанской религіи? Зачѣмъ защищать подлинность и достовѣрность многихъ рассказовъ, происхожденіе которыхъ по идеѣ совершенно истинно, но которые служатъ только своего рода тѣломъ, внѣшнимъ выраженіемъ этихъ идей? Для лучшаго обоснованія своихъ взглядовъ Штраусъ подвергаетъ критикѣ внѣшнія свидѣтельства преданія въ пользу подлинности евангелій и пытается уравнивать ихъ внутренними признаками ихъ неподлинности. А для лучшаго убѣжденія тѣхъ изъ своихъ читателей, которые находили разрушительную критику несомвѣстимою съ чувствомъ христіанскаго благочестія, Штраусъ предполагаетъ, что составители евангелій вѣрили во все, о чемъ рассказывали. Они слышали свои исторіи изъ бесѣдъ многотысячной народной толпы или, можетъ быть, имѣли подъ руками много небольшихъ сочиненій, въ которыхъ обыкновенныя дѣйствія, правила, притчи Іисуса были описаны въ яркихъ чудесныхъ образахъ. Цѣль евангельскихъ рассказовъ состояла въ томъ, чтобы возбудить удивленіе въ читателяхъ, подѣйствовать на ихъ чувства и побудить

ихъ къ добродѣтельной жизни, счастливый примѣръ которой былъ данъ Иисусомъ. Но какимъ образомъ составители евангелій могли облечь ихъ такимъ авторитетомъ въ глазахъ читателей? *Лучшее средство—это представить ихъ, какъ произведенія апостоловъ.* Такимъ способомъ, спустя столѣтiя послѣ смерти апостоловъ, были составлены каноническiя и множество апокрифическихъ евангелiй. Но, вслѣдствiе обстоятельство, независѣвшихъ отъ самыхъ составителей, только четыре евангелiя, носящiя теперь имена Маттея, Марка, Луки и Иоанна, были признаны за боговдохновенныя и каноническiя. Если прибавить, что большую часть евангельскихъ разсказовъ, которые натуралисты объявили обманомъ, а послѣдователи Эйхгорна и Паулюса свели къ обыкновеннымъ событiямъ, Штраусъ объявилъ, по примѣру де-Ветте, не болѣе какъ *миѳами*, то мы получимъ полное представленiе о томъ, въ чемъ состояла теорiя Штрауса о происхожденiи евангелiй.

Прежде Штрауса только первые разсказы евангелистовъ до искушенiя Христа и послѣднiе—о событiяхъ послѣ крестной смерти Его, объясняли съ помощью теорiи миѳовъ ¹⁾. Штраусъ вполне примѣнилъ къ евангелiямъ тотъ самый методъ, который доселѣ примѣнялся только отчасти, объявивъ ихъ „роскошнымъ произведенiемъ изъ миѳовъ“. Изъ миѳа, который былъ какъ бы дверью, чрезъ которую можно было входить и выходить изъ области евангельской исторiи, Штраусъ сдѣлалъ эластическое средство и пользовался имъ по своему усмотрѣнiю ²⁾.

Что же такое былъ миѳъ, по опредѣленiю Штрауса? Миѳъ, какъ и народная легенда, былъ для него плодомъ воображенiя, но отличался отъ нея только тѣмъ, что *былъ способомъ воплощенiя народныхъ идей* въ извѣстный данный моментъ времени. Стремленiя извѣстнаго времени, способъ и образъ пониманiя вещей, желанiя, идеи, олицетворенныя въ какомъ-либо существѣ или же изложенныя въ разсказѣ,—это—миѳъ ³⁾.

¹⁾ До Штрауса Даубъ пользовался миѳической теорiей. См. Strauss Charakteristiken und Kritiken, Daub und Schleiermacher. 1839. Herzog. Realencyclopaed. Band III. 601. 1877. Ausgabe 2.

²⁾ A. M. Fairbairn. D. Fr. Strauss. Contemporary Review. 1876. Mai.

³⁾ Cp. I. Georg. Mythus und Sage. Berlin. 1837.

Миѳъ не есть произведеніе какого-либо писателя, того или другого отдѣльнаго индивидуума, но *коллективное, анонимное, безсознательное созданіе известной эпохи*. Такъ и евангелія были составлены народною фантазіей прежде, чѣмъ были написаны евангелистами: религія имѣла своимъ отцомъ чувство, а матерью--воображеніе ¹⁾).

Происхожденіе евангельскихъ разсказовъ Штраусъ ставитъ въ связь съ *духовнымъ состояніемъ* того времени, когда жилъ Иисусъ изъ Назарета.

Та эпоха подъ миѳическими формами евангельской исторіи изобразила не только воплощеніе, рожденіе, дѣтство Иисуса, но и всѣ идеи о Мессіи, которыя возникли въ патріотическомъ экзальтированномъ воображеніи народа еврейскаго, особенно со времени его плѣна.

Вся Палестина тогда была полна ожиданій скорого пришествія Мессіи. Народъ готовился съ восторгомъ привѣтствовать Его воплощеніе. Миѳнія о Мессіи уже окончательно сложились, согласно упованіямъ, унаслѣдованнымъ отъ праотцевъ. Слѣдовательно, тотъ, кто соотвѣтствовалъ имъ, долженъ быть Мессіей. Въ характерѣ и жизни Христа было столь много такого, что вполне совпадало съ предсказаніями и прообразами, которые воображеніе раввиновъ открывало въ Ветхомъ Завѣтѣ! На этомъ основаніи всѣ сердца обратились къ младенцу, родившемуся въ Виолеемѣ, и Его назвали Иисусомъ. Миръ былъ уже приготовленъ, и Иисусъ былъ увѣнчанъ всѣми почестями давно ожидаемаго Мессіи. Всѣ пророчества о воплощеніи Его были чисто историческими явленіями. Но еврейское мышленіе склонно къ мечтательности и аллегоріи. А потому, когда Христосъ явился среди евреевъ, то не трудно было найти сходныя черты между Нимъ и другими замѣчательными лицами ветхозавѣтной исторіи.

Христосъ, слѣдовательно, былъ *созданіемъ современнаго общества*. Дѣйствительность далеко не соотвѣтствовала тому чудесному образу, который начертанъ на страницахъ евангелій. Иисусъ изъ Назарета былъ скромнаго происхожденія, былъ

1) Strauss. Versuch einer Religionsgeschichte. Seit. 74.

крещенъ Іоанномъ, собралъ немного учениковъ, возсталъ противъ фарисеевъ и всѣхъ своихъ враговъ и палъ жертвою ихъ жестокости. Прошли годы послѣ Его смерти. Народное воображеніе быстро стало распространять пересказы и преувеличенія Назарета. Насколько велики были чаянія народа предъ появленіемъ Христа, настолько бесконечно разнообразились рассказы о Немъ въ промежутокъ времени между смертію Его и составленіемъ евангелій.

Евангелія, слѣдовательно, по взгляду Штрауса, не изображали дѣйствительную исторію, но были произведеніемъ народной фантазіи евреевъ. Хотя евангелисты и не имѣли намѣренія обманывать своихъ читателей, но *въ своихъ очеркахъ они только облекали идеалъ въ одежду дѣйствительнаго*. Было бы слишкомъ несправедливо, разсуждалъ Штраусъ, обвинять въ дурныхъ цѣляхъ этихъ простыхъ, бѣдныхъ людей, каковыми были евангелисты, съ ихъ неподдѣльными, чистыми характеристиками. Люди своего вѣка, евангелисты составляли евангелія, подъ вліяніемъ трехъ главныхъ факторовъ. Это были: всеобщее ожиданіе Мессіи въ первое столѣтіе, мессіанскіе элементы въ книгахъ Ветхаго Завета и вѣра въ Иисуса, какъ обѣщаннаго Мессію. Они слышали чудесную исторію во всѣхъ мѣстахъ своей родины, и такъ какъ обладали небольшими способностями къ употребленію пера, то и описали ее, по мѣрѣ своихъ дарованій. Какъ мало они мечтали о томъ почетѣ, о томъ уваженіи, которые ожидали ихъ литературные труды въ будущіе вѣка, среди будущихъ поколѣній! Они едва ли даже сознавали то, что дѣлали: одинъ сообщалъ одну исторію, другой—другую; это были какъ бы прекрасные кусочки мозаики, изъ которыхъ потомъ образовались евангелія. Не удивительно ли, что защитники евангелій не могутъ согласовать ихъ рассказы между собою? Допустимъ, что четыре человѣка, живя среди народа, любящаго легенды, излагаютъ преданія, которыя они слышатъ изъ устъ дѣтства и старости, или же составляютъ описанія на основаніи рассказовъ современной среды, и мы перестанемъ удивляться ихъ несогласію между собою. Могли ли они говорить объ однихъ и тѣхъ же предметахъ одинаково, когда источники у нихъ были различны? А такъ

какъ основою и тканью разсказовъ евангелистовъ были мѣны, то вполне естественно, что въ нихъ не мало преувеличеній, созданныхъ фантазіей.

Все введеніе въ „Leben Iesu“ Штрауса представляетъ собою опытъ практическаго примѣненія теоріи мѣновъ къ объясненію происхожденія *отдѣльныхъ* евангельскихъ разсказовъ. Все, что Господь говорилъ или дѣлалъ, подвергается святотатственному *перетолкованію* Штрауса, въ духѣ излюбленныхъ имъ идей. Вся жизнь Господа—отъ рожденія Его до вознесенія включительно—будто бы не болѣе замѣчательна, чѣмъ другихъ людей той эпохи.

Евангельскіе разсказы о рожденіи Іоанна-Крестителя Штраусъ объясняетъ натуральнымъ методомъ. Видѣніе священника Захаріи и послѣдующая за нимъ нѣмота были дѣйствительными, но совершенно естественными событіями. Захарія, дѣйствительно, имѣлъ видѣніе въ бодрственномъ состояніи или экстазѣ. Въ настоящемъ случаѣ было нѣсколько причинъ для произведенія необыкновеннаго состоянія духа Захаріи. Такими могли быть, во-первыхъ, долго питаемое желаніе имѣть потомство; во-вторыхъ, религіозная экзальтація во время служенія въ святомъ мѣстѣ и вознесенія въ ѳиміамѣ молитвъ къ трону Іеговы; въ-третьихъ, можетъ быть, увѣщаніе его жены, подобное тому, какъ Рахили Іакова (Быт. XXX. 1). Находясь въ возбужденномъ состояніи духа, Захарія молился въ тускло освѣщенномъ святилищѣ и думалъ объ исполненіи своего пламеннаго желанія. Ожидая теперь или никогда, что молитвы его должны быть услышаны, Захарія въ малѣйшемъ обстоятельствѣ готовъ былъ видѣть знаменіе принятія ихъ. Когда мерцаніе лампадъ упало на поднимающіеся клубы ѳиміама и придадо имъ разнообразныя формы, тогда священникъ вообразилъ, что онъ увидѣлъ фигуру ангела. Сначала встревоженный эгимъ видѣніемъ, Захарія потомъ принялъ его за удостовѣреніе отъ Бога, что его молитвы услышаны. Но, такъ какъ сомнѣніе, безпокоившее умъ Захаріи, прошло не скоро, то чувствительно благочестивый священникъ вообразилъ, что онъ—великій грѣшникъ и что ему сдѣланъ ангеломъ выговоръ. Тогда апоплектическій ударъ лишилъ его дара слова, и онъ увидѣлъ

въ этомъ наказаніе за свое невѣріе. Затѣмъ чрезмѣрная радость, испытанная Захаріей во время обрѣзанія сына, возвратила ему способность рѣчи, а временное явленіе нѣмоты было объявлено чудомъ.

1. Легко замѣтить, что объясненіе Штрауса происхожденія разсказа о рожденіи Іоанна Крестителя есть ничто иное, какъ „второе изданіе“ гипотезы Паулюса.

2. Объясненіе это представляетъ собою настолько неестественное сплетеніе случайностей и подробностей, что самая *эта искусственность доказываетъ его недостоверность*.

Далѣе Штраусъ, воспроизводя первоначальныя исторіи Ветхаго Завѣта, проводитъ *сравненія* между ними и евангельскими разсказами, чтобы доказать миѣическое происхожденіе послѣднихъ.

Разсказъ о рожденіи Іоанна Крестителя составленъ изъ соединенія ветхозавѣтныхъ исторій о рожденіи Исаака, Самсона и Самуила. Убіеніе младенцевъ Иродомъ—только поэтический плагиатъ жестокости Нимрода и фараона. Звѣзда, руководившая волхвовъ, напоминаетъ звѣзду, обѣщанную въ пророчествѣ Валаама. Описаніе того, какъ двѣнадцатилѣтній Христосъ объяснялъ св. Писаніе, въ присутствіи книжниковъ и фарисеевъ, напоминаетъ ветхозавѣтныя свидѣтельства о скоромъ развитіи духовныхъ способностей Моисея, Самуила и Соломона. Насыщеніе хлѣбами тождественно съ разсказами о маннѣ въ пустынѣ и о двѣнадцати хлѣбахъ, которыми пророкъ Елисей питалъ народъ. Превращеніе воды въ вино—новая версія на чудо обращенія горькихъ водъ въ сладкія, а крестъ напоминаетъ мѣднаго змѣя. Разсказы евангелистовъ о моленіи въ саду геосиманскомъ, о кровавомъ потѣ, о страданіяхъ на крестѣ—копіи съ книги плача пророка Іереміи. Два разбойника, жажда, послѣднія слова Іисуса,—все это воспроизведеніе шестьдесятъ восьмого и двадцать перваго псалмовъ. Новый Завѣтъ, слѣдовательно, былъ написанъ уже заранѣе въ книгахъ ветхозавѣтныхъ, а энтузіазмъ первыхъ христіанъ только собралъ въ одно цѣлое разнообразныя, разрозненныя черты, чтобы найти идеаль своихъ чаяній: обѣщаннаго Мессію ¹⁾.

1) Strauss. Neues Leben Iesu. Band I. 198; Leben Iesu. B. I. 110.

1. Параллели, указанные Штраусомъ, имѣютъ два существенные недостатка, лишаящiе ихъ необходимой доказательной силы: во-первыхъ, въ нихъ съ предвзятою цѣлью опущены черты *различiя* между книгами обоихъ завѣтовъ; во-вторыхъ, они не выходятъ изъ разряда простыхъ предположенiй. 2. А дѣйствигельная связь между ветхозавѣтными и новозавѣтными повѣствованiями имѣетъ основанiе въ древнихъ пророчествахъ и прообразованiяхъ. 3. Кромѣ того, совершенно необъяснимымъ остается то, какимъ образомъ обыкновенное собранiе компиляцiй, какимъ Штраусъ представляетъ Новый Завѣтъ, могло произвести столь *необычайное впечатлѣнiе* не на одинъ какой-либо народъ, не на одну какую-либо эпоху, но на все человѣчество, на всѣ будущiе вѣка его исторiи.

Съ помощью своей предвзятой миѣической теорiи Штраусъ пытается объяснить и появленiе рассказовъ, непосредственно относящихся къ жизни и дѣятельности Господа. Подобно тому, какъ въ древнемъ мiрѣ многiе великiе люди назывались сынами боговъ, такъ будто бы и евангелисты называли Иисуса Сыномъ Бога; кромѣ того, самое имя Мессii было: „Сынъ Божiй“. Такъ какъ пророчество Исаи (VII, 14) относили обыкновенно къ Мессii (Матѣ. 1, 22), то среди евреевъ преобладала вѣра, что будущiй Мессiя сверхъестественнымъ образомъ родится отъ Дѣвы. Отсюда рассказы евангелистовъ о рожденiи Иисуса, по Штраусу, суть только философскiе и догматическiе миѣы.

Само собою, однако, понятно, что для заключенiя Штрауса *не хватаетъ настоящихъ посылокъ*. Здравая апологетическая наука не отрицаетъ, что идея воплощенiя Бога въ челоуѣкѣ для обновленiя естества его, во всей ея полнотѣ раскрытая боговдохновенными пророками, въ темныхъ очертанiяхъ предносилась сознанию великихъ мудрецовъ и генiальныхъ мыслителей древняго мiра. Но вѣдь изъ этого дѣлается выводъ вовсе *не противъ, а въ пользу* достовѣрности новозавѣтныхъ рассказовъ о богосыновствѣ и сверхъестественномъ происхожденiи Мессii.

Способъ, какъ Штраусъ объясняетъ происхожденiе евангельскаго рассказа о *Преображенiи* Господнемъ, еще лучше по-

казываетъ, въ чемъ состоялъ его миѳическій методъ. По Штраусу, исторія Преображенія—это только отображеніе событія, которое имѣло мѣсто при дарованіи закона, у горы Синая. Въ основѣ евангельскаго разсказа лежитъ объективное событіе, которое было ложно истолковано. Ученики, когда пробудились, обманулись касательно того, что увидѣли. Это было такъ естественно: всѣ они жили въ одной и той же средѣ, были воспитаны съ однимъ и тѣмъ же кругомъ идей, имѣли одинаковые приемы и формы мышленія! Согласно объясненію Штрауса, существенная часть событія Преображенія состояла въ слѣдующемъ. Это была встрѣча Иисуса съ тайными друзьями, свидѣтелями которой Онъ захотѣлъ сдѣлать трехъ самыхъ знаменитыхъ учениковъ своихъ. Кто это были? Паулюсъ не достигъ удачи въ рѣшеніи этого вопроса. Куинель (Kuinel) предполагалъ, что на горѣ были два тайные приверженца Иисуса, въ родѣ Никодима. По Вентурини, это были ессеи, тайные союзники Иисуса. Прежде, чѣмъ они явились, Иисусъ пребывалъ въ молитвѣ, а ученики предались сну. Хотя въ евангеліи Луки ихъ сонъ изображается, какъ дремота, однако предположеніе объ ихъ обманѣ послѣ пробужденія дѣлается еще болѣе вѣроятнымъ. Громкіе голоса двухъ неизвѣстныхъ имъ лицъ, говорившихъ съ Иисусомъ, разбудили учениковъ. Они увидѣли Его, вѣроятно, стоявшаго на болѣе высокой части горы, чѣмъ они, облитаго необыкновеннымъ блескомъ, происшедшимъ вслѣдствіе отраженія солнечныхъ лучей отъ полосы снѣга. При неожиданности момента, этотъ свѣтъ, падавшій на Иисуса, былъ принятъ учениками за явленіе сверхъестественное, а два человѣка, бесѣдовавшіе съ Иисусомъ, были сочтены дремавшимъ ап. Петромъ и вслѣдъ за нимъ другими за пророковъ Моисея и Ілію. Изумленіе учениковъ возросло еще болѣе, когда эти два лица, удаляясь, были неожиданно скрыты въ яркомъ облакѣ, и одно изъ нихъ произнесло громкимъ голосомъ приведенныя въ евангеліяхъ слова... Ученикамъ неизбѣжно показалось, что это голосъ съ неба Самого Бога.

1. Гипотеза Штрауса о способѣ происхожденія евангельской исторіи Преображенія—*чужда даже тѣни какой-либо оригинальности* и есть чисто искусственное соединеніе фанта-

стическихъ догадокъ и выдумокъ множества предшествующихъ рационалистовъ.

2. Въмѣсто дѣйствительнаго истолкованія даннаго разсказа, гипотеза эта предлагаетъ рационалистической критикѣ *новую загадку* и скрываетъ непроницаемою завѣсою тайны предполагаемое ею атмосферическое явленіе.

3. А что касается душевнаго состоянія учениковъ, по изображенію его Штраусомъ, то объ этомъ едва ли стоитъ говорить что-либо болѣе, кромѣ того: ненаучныя поверхностныя предположенія, однѣ только предположенія...

Составленіе разсказовъ о воскресеніи Христа Штраусъ представляетъ явленіемъ *психологически необходимымъ*. Разсказы эти были сочинены съ цѣлю, во-первыхъ, разрѣшить противорѣчіе между послѣднею судьбою Іисуса и прежними мнѣніями о Немъ; во-вторыхъ, чтобы распространить идею Мессіи, жизнь котораго оканчивается страданіями и смертію Его.

Старая критическая школа дѣлала о воскресеніи Христа два предположенія: воскресеніе или дѣйствительно имѣло мѣсто, или нѣтъ. Въ первомъ случаѣ разсказъ евангелистовъ достоинъ, во второмъ—нѣтъ. По Штраусу, возможенъ *средній членъ* въ этой дилеммѣ между дѣйствительностью самаго событія и ложью евангельскихъ разсказовъ: это—миѡ. Предположеніе дѣйствительности воскресенія не можетъ быть принято, такъ какъ чудо—невозможно. Предположеніе обмана въ высшей степени сомнительно. Кто можетъ доказать, что апостолы знали, что Іисусъ не воскресъ? Но кто также докажетъ, что народное воображеніе не могло создать миѡ о воскресеніи Мессіи, и что апостолы не вѣрили въ него? А если апостолы имѣли такую вѣру, тогда всякое противорѣчіе между сознательною ложью и живою вѣрою ихъ, которая была въ состояніи преобразовать весь міръ, совершенно исчезаетъ. По вѣрованію христіанской Церкви, Іисусъ воскресъ чудеснымъ образомъ; по мнѣнію деистовъ—тѣло Его было украдено учениками; для рационалистовъ смерть Іисуса была кажущаяся, и Онъ естественнымъ образомъ возвратился къ жизни. На самомъ дѣлѣ только воображеніе апостоловъ, въ высшей степени возбужденное горячею любовью къ Іисусу, не хотѣло допу-

стить смерти Учителя и представило Его вновь возвращеннымъ къ жизни. Въ теченіе перваго вѣка, рассуждалъ Штраусъ, воскресеніе Иисуса почиталось чисто внѣшнимъ событіемъ, потомъ чудеснымъ, далѣе ложнымъ, просто натуральнымъ и, наконецъ, теперь обыкновеннымъ психологическимъ явленіемъ. Это произведеніе воображенія народа, это—миѳъ ¹⁾.

Какъ только идея воскресенія Иисуса, продолжаетъ Штраусъ, образовалась такимъ способомъ, народное воображеніе евреевъ не могло допустить, чтобы это событіе случилось просто, но окружило его внѣшнимъ блескомъ. Лучшимъ украшеніемъ для этой цѣли могли быть ангелы. Поэтому ангелы открываютъ гробъ Иисуса, охраняютъ мѣсто Его погребенія, передаютъ женщинамъ о происшествіи и пр. Такъ какъ Галилея была той страной, гдѣ потомъ Иисусъ являлся ученикамъ, то самое путешествіе ихъ туда, точнѣе возвращеніе домой, вѣроятно, поспѣшное изъ за страха, было связано съ руководствомъ ангела... Когда же рассказы о воскресеніи стали распространяться чрезъ преданіе, то различіе между мѣстомъ воскресенія и мѣстами явленій Возставшаго было признано неудобнымъ. Но мѣсто смерти и воскресенія Иисуса было извѣстно, а потому и центромъ явленій Его былъ сдѣланъ Иерусалимъ съ его окрестностями.

Рассказъ о вознесеніи также, по объясненію Штрауса, имѣетъ миѳическое происхожденіе, и основанъ на описаніяхъ восхищенія Еноха, вознесенія Иліи и апоѳеозахъ Геркулеса и Ромула.

1. Противъ миѳическаго происхожденія рассказовъ евангелистовъ о воскресеніи, подробно разобраннаго во многихъ отдѣльныхъ монографіяхъ—русскихъ и заграничныхъ, достаточно замѣтить, что *никакого средняго члена въ вышеозначенной дилеммѣ нѣтъ и быть не можетъ.*

2. Понятіе же миѳа у Штрауса и другихъ служитъ только искусно придуманнымъ средствомъ для уклоненія отъ рѣшительнаго отвѣта на проблему о воскресеніи, такимъ средствомъ, которое похоже на отчаянную попытку вырваться изъ круга

¹⁾ Strauss. Versuch einer Religionsgeschichte, 75 и др. Leben Iesu. B. I. 116.

неразрѣшимыхъ противорѣчій натуральнаго истолкованія этого величайшаго чуда.

Мы изложили взгляды Штрауса на вдохновеніе св. писателей вообще и связанные съ нимъ частные вопросы о подлинности евангелій, о способахъ образованія евангельскихъ повѣствованій, о достоинствахъ ихъ, объ авторитетѣ ихъ составителей и пр. Книга Штрауса, въ которой были изложены эти взгляды, произвела огромную научную сенсацію во всей Европѣ. Впечатлѣніе, произведенное ею на нравственное чувство челоувѣчества, было какъ бы землетрясеніемъ. Умножаемое посредствомъ дешевыхъ изданій сочиненіе Штрауса „Leben Iesu“ познакомило съ миѳической теоріей не только богослововъ и ученыхъ, но и студентовъ университетовъ, учениковъ гимназій, путешественниковъ и членовъ частныхъ семействъ... Самыя обыкновенныя малораспространенныя газеты глухихъ провинцій въ западной Европѣ дѣлали извлеченія изъ книги Штрауса и соперничали между собою въ защитѣ или опроверженіи его взглядовъ. Перейдя границы Германіи, книга Штрауса появилась въ переводѣ на главныхъ языкахъ Европы¹⁾.

Однако то спокойное и непреклонное безсердечіе, съ которымъ Штраусъ производилъ разрушеніе на самомъ алтарѣ христіанства, скоро возбудило отвращеніе почти во всѣхъ партіяхъ, смѣшанное съ чувствомъ страха. Даже многіе раціоналисты исполнились ужаса. Они охотно допускали миѳы въ другихъ частяхъ св. Писанія. Они допускали противорѣчія и ошибки даже въ книгахъ Новаго Завѣта. Они утѣшали себя, по крайней мѣрѣ, тѣмъ, что самая жизнь Христа оставалась въ неприкосновенности. Штраусъ не остановился на полудорогѣ. Въмѣсто евангельскаго Христа, онъ представилъ своимъ читателямъ тусклую миѳическую фигуру, окутанную такимъ туманомъ, въ которомъ нельзя ничего разсмотрѣть ясно. Еван-

1) Извѣстно, что правительство Пруссіи думало запретить книгу Штрауса, но этому воспрепятствоваль своимъ авторитетомъ ученый профессоръ Берлина Нейандеръ. Онъ доказываль во 1-хъ, что запретить сочиненіе Штрауса не значить его опровергнуть; во 2-хъ, что чрезъ эту мѣру оно можетъ получить неподобающее значеніе.

гелія были объявлены Штраусомъ собраніемъ мѣговъ, въ которомъ одна подробность прибавлялась за другой до тѣхъ поръ, пока они не приняли настоящую свою форму. Даже разсказъ о воскресеніи Христа былъ, по Штраусу, обыкновеннымъ мѣгомъ. Штраусъ хорошо понималъ, что, если не признать воскресеніе событіемъ мѣическимъ, то все его сочиненіе теряетъ свою цѣну. Разсказъ о воскресеніи имѣлъ своимъ источникомъ мѣвъ, а распространенію способствовали галлюцинаціи ап. Петра, Іоанна, Павла, Маріи Магдалины и др.

Съ какою же цѣлію Штраусъ предлагалъ свою гипотезу мѣического происхожденія евангелій? Подобно другимъ раціоналистамъ, Штраусъ заявлялъ, что онъ уничтожаетъ ложныя понятія о евангеліяхъ, препятствовавшія правильному пониманію ихъ. Онъ выражалъ даже лицемѣрное желаніе спасти достоинство евангелій и ихъ составителей! Евангелисты не были обманщиками, и письменные труды ихъ нельзя обвинять ни во лжи, ни въ обманѣ. Евангелисты не стоваривались выдумывать ложь и не были легковѣрны. Напротивъ, они были прямодушными и открытыми людьми. Такъ какъ въ то время, когда составлялись евангелія, религіозныя вѣрованія первыхъ христіанъ получили уже опредѣленныя формы, то евангелисты только усвоили ихъ и съ полнымъ убѣжденіемъ изложили ихъ письменно.

Такова была услуга, которую Штраусъ оказывалъ евангелистамъ! Это былъ поцѣлуй Іуды, чтобы предать Учителя врагамъ! Подъ рѣжущимъ ножомъ раціонализма, евангелія были лишены своего сверхъестественнаго достоинства. Характеръ евангелистовъ, повидимому, былъ спасенъ, такъ какъ съ нихъ было снято обвиненіе въ обманѣ и лжи. Но это было сдѣлано *въ ущербъ самой евангельской исторіи*, которая все же была признана ложью, хотя сами составители почитали ее за истину.

Насколько же удовлетворяла своей цѣли теорія Штрауса происхожденія библейскихъ книгъ вообще и евангелій особенно?

1. Теорія Штрауса была только *искусной компиляціей* отрицательныхъ мнѣній предшествующихъ раціоналистовъ. Тщательно изучивъ всѣхъ скептическихъ писателей о евангеліяхъ, Штраусъ только изложилъ въ популярной формѣ

взгляды ихъ въ своей книгѣ „Leben Iesu“. Конечно, не безъ цѣли Штраусъ приводитъ немного прямыхъ цитатъ, но, что не одинъ раціоналистъ не обойденъ его вниманіемъ, это не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію. Теорія Штрауса—это кристаллизація обвиненій и нападковъ на евангелія за цѣлый періодъ въ семьдесятъ пять лѣтъ существованія отрицательной критики. Всѣ англійскіе деисты, французскіе натуралисты, нѣмецкіе раціоналисты вновь появляются въ теоріи Штрауса съ своими первоначальными притязаніями. Болингброкъ, Вольтеръ, Лессингъ, Кантъ, де-Мэстръ, Реймарусъ, Эйхгорнъ, Паулюсъ и др. соединились здѣсь въ дружескомъ сообществѣ, независимо отъ различія въ частныхъ мнѣніяхъ. Съ этой точки зрѣнія теорія Штрауса не только не представляетъ „новое слово“ въ исторіи раціоналистическихъ ученій о вдохновеніи св. Писанія, но прямо есть искусный и ловкій литературный плагиатъ...

2. Въ частности понятіе о вдохновеніи св. писателей Штраусъ заимствовалъ изъ философіи Гегеля. Мысль, что евангелія—это копія съ іудейской исторіи, была выражена еще Реймарусомъ ¹⁾. Отцомъ миѳической теоріи по справедливости почитается де-Ветте. Натуральное объясненіе евангельскихъ разсказовъ о чудесахъ—простой вариантъ къ теоріи Паулюса и пр. ²⁾.

3. Теорія миѳовъ Штрауса лишена положительнаго содержанія и ведетъ только къ отрицанію, къ разрушенію. Самъ Штраусъ понималъ это и потому, выходя изъ того, что христіанство—только идеаль гуманности, пытался указать положительныя идеи въ мнимыхъ миѳахъ евангелій. Такъ въ еван-

¹⁾ Срав. Strauss. Leben Iesu. Band I. 114.

²⁾ Такъ какъ въ книгѣ Штрауса были собраны всѣ отрицательныя идеи раціоналистовъ, то защитники евангелій могли изъ нея видѣть куда онѣ ведутъ, равно какъ и узнать характеръ своихъ враговъ. Дѣйствительно, нѣтъ возможности перечислить безчисленный рядъ апологетическихъ сочиненій и періодическихъ статей, написанныхъ противъ теоріи Штрауса. Противъ Штрауса писали Генгстенбергъ (Evangelische kirchliche Zeitung), Толлукъ (Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte. Hamburg ?1837), Неандеръ (Leben der Christ. 1837), Вейссе (Evangelische Geschichte), Дорнеръ (Die Lehre von der Person Christ. 1839), Кунъ (Das Leben Iesu wissenschaftlich bearbeiten. 1838) и мн. др

гельскихъ разсказахъ о воскресеніи, по Штраусу, іудейство или лучше все человѣчество выразило все великое и возвышенное, чѣмъ оно обладало. Подъ этой формой выражены слѣдующія идеи: „То, что вѣчно, существенно и невидимо. Это—не земныя вещи, но небесныя, не плоть, но духъ“¹⁾. Но такое идеальное объясненіе миѳовъ только открывало дверь къ такому же злоупотребленію и произволу, какъ и натуральное истолкованіе разсказовъ о чудесахъ. Самъ Штраусъ былъ вынужденъ признать бесплодность своей теоріи происхожденія евангелій. Всѣ знанія о жизни Іисуса, по словамъ Штрауса, могутъ сообщить намъ, кѣмъ Іисусъ не былъ, а не то, кѣмъ Онъ былъ; Онъ не дѣлалъ ничего сверхчеловѣческаго, ничего сверхъестественнаго, не предсказалъ своей смерти и воскресенія. Рожденіе, крещеніе, искушеніе, всѣ великія событія его жизни—были просто миѳами. Такая теорія происхожденія евангелій, которая—не въ состояніи дать отвѣта на вопросъ, Кто же былъ Основателемъ христіанства, каково было Его происхожденіе, въ чемъ состояла Его дѣятельность, очевидно, не можетъ удовлетворить своему назначенію²⁾.

4. Примѣненіе теоріи миѳовъ къ евангеліямъ лишено у Штрауса какой-либо основательности и твердости, потому что оно не соединялось у него съ достаточнымъ знакомствомъ съ евангельской исторіей и ея первоисточниками. Именно въ своей критикѣ евангелій Штраусъ потерпѣлъ неудачу. Его критика не основана на самыхъ евангельскихъ разсказахъ. Вопросы о вдохновеніи, о происхожденіи, о подлинности евангелій рѣшаются имъ однимъ почеркомъ пера. Штраусъ *предполагаетъ, но вовсе не доказываетъ*, что прошло долгое время прежде, чѣмъ образовались миѳы. Кромѣ того, грубый недостатокъ теоріи Штрауса состоитъ въ томъ, что онъ ни одного слова не говоритъ о значеніи свидѣтельства апостола Павла. Поэтому теорія Штрауса происхожденія евангелій легко подвергается разрушенію, при первомъ прикосновеніи анализа и подъ тяжестью собственныхъ предположеній.

1) См. Strauss. Versuch einer Religionsgeschichte. 76. 77.

2) О послѣдствіяхъ своей теоріи Штраусъ говоритъ въ „Drei Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Iesu. Tübingen. 1838.

5. О Штраусѣ совершенно справедливо говорить Геттингеръ: „Штраусъ—духъ болѣе остроумный, чѣмъ проникающій, болѣе гибкій, чѣмъ глубокій, болѣе ученый, чѣмъ оригинальный, болѣе одаренный памятью, чѣмъ находчивостью, болѣе разрушитель, чѣмъ создатель“¹⁾. Теорія Штрауса вдохновенія и происхожденія Библии вполнѣ, можно сказать, отображаетъ на себѣ черты индивидуальнаго характера его.

Если теорія Штрауса вызвала оживленные споры и сильныя возраженія, то въ то же время она возбудила соревнованіе со стороны другихъ членовъ лѣвой гегельянской партіи, которые пошли еще далѣе Штрауса по пути отрицанія и безбожія. Примѣръ Штрауса былъ какъ бы сигналомъ къ неслыханному наводненію на Европу раціонализма, матеріализма и атеизма.

Одинъ изъ поэтовъ въ Пруссіи, *Фридрихъ фонъ-Саллетъ* (1812—1845) примѣнилъ гегельянскую философію даже къ книгамъ Новаго Завѣта.

Въ 1842 году онъ издалъ въ Лейпцигѣ дидактическое и философское стихотвореніе („Laien-evangelium“), въ которомъ, перелая въ духѣ гегельянства священныи текстъ, на мѣсто Бога, Который „плоть бысть“ (Іоан. 1, 14), ставитъ человѣка, содѣлавшагося Богомъ²⁾. Въ концѣ своего стихотворенія этотъ поэтъ такъ объясняетъ рассказъ о Вознесеніи. „Богъ есть Отецъ. Онъ всѣ творенія призвалъ къ жизни чрезъ слово. Онъ—Духъ, всегда живущій въ Себѣ самомъ, нисходящій съ высоты. Онъ—Сынъ, Онъ живетъ въ насъ, во плоти и костяхъ. Въ Духѣ Сынъ и Отецъ—одно: въ Немъ каждый имѣетъ свое существо. Поэтому отбросьте бремя матеріи, земной призракъ... Посмотрите на то, что составляетъ сущность ученія. Кто понимаетъ ее, тотъ знаетъ, что она будетъ жить въ будущемъ, и онъ будетъ имѣть миръ и покой до того мгновенья, когда каждый человѣкъ на землѣ не сдѣлается вочеловѣчившимся

1) Hettinger. Dr. F. Strauss, ein Leben, und Literaturbild. Freiburg. 1875. Literat. Rundschau. 1876, 411.

2) Laien—Evangelium. Maria Verkündigung. 1845. Ausg. 3, 13.

Богомъ... Тогда произойдетъ великое вознесеніе. Человѣкъ опять обрѣтетъ свое отечество, будетъ сидѣть по правую сторону, приобрѣтетъ силу, Сынъ соединится съ Отцомъ чрезъ Духа¹⁾.

Очевидно, для такого страннаго поэта гегельянизмъ былъ идеаломъ, во имя котораго онъ проповѣдывалъ презрѣніе къ земнымъ вещамъ. По ученію же Гегеля, абсолютный Духъ именно въ человѣкѣ достигаетъ самосознанія и ежедневно принимаетъ новыя и новыя формы въ сознаніи человѣчества. Съ этой точки зрѣнія исторія человѣчества была только развитіемъ абсолютной идеи.

Другимъ замѣчательнымъ представителемъ лѣвой гегельянской партіи былъ *Бруно Бауеръ* (1809—1882), приватъ-доцентъ богословія въ боннскомъ университетѣ.

По свидѣтельству Штрауса и Генгстенберга, Бруно Бауеръ началъ съ крайняго супранатурализма²⁾. Между прочимъ онъ горячо защищалъ сверхъестественное происхожденіе и вдохновеніе разсказа Моисея о твореніи міра и всего вообще Пятикнижія. Тѣмъ удивительнѣе переходъ Бауера на сторону враговъ Библии и крайнихъ рачіоналистовъ.

Бауеръ обвинялъ Штрауса въ непослѣдовательности, такъ какъ не признавалъ евангелія произведеніемъ неумышленно сочиненной саги. Евангелія, по Бауеру, это произведеніе разума, который рефлексировалъ отъ позднѣйшаго общественнаго сознанія и ясно сознаннаго обмана³⁾. Не христіанское общество, а сами евангелисты изобрѣли евангельскіе миѳы, воспользовавшись для этого мессіанскими и апокалиптическими понятіями пророковъ и іудейскаго гносиса⁴⁾. Какъ представители Церкви, евангелисты почитали необходимымъ обезпечить распространеніе и увѣковѣченіе своихъ идей, ввести ихъ

1) Laien—Evangelium. Die Himmelfahrt. 491. Справ. Heinrich Geschichte der deutschen Literatur B. 3. 382—386.

2) Штраусъ въ „Die christliche Glaubenslehre. B. I. 5. 2 упоминаетъ о Бауерѣ, какъ объ одномъ изъ ревностныхъ супранатуралистовъ, который пользуется оружіемъ философіи для отраженія нападокъ на евангелія. А Генгстенбергъ въ „Evangelische Kirchenzeitung“ Іюнь 9. 1842 свидѣтельствуеетъ, что Бауеръ пошелъ еще далѣе его въ защитѣ положительныхъ истинъ Божественнаго Откровенія.

3) См. сочиненіе Бауера „Kritik der evangelischen, Geschichte der Synoptiker. Leipzig. 1841. 2 тома.

4) Ibidem.

въ сознание человѣческаго рода и сообщить имъ простое выраженіе въ евангеліяхъ ¹⁾.

Отвергнувъ боговдохновенность евангелій, Бруно Бауеръ подвергъ критикѣ синоптическія евангелія. Онъ находилъ въ нихъ мнимыя противорѣчія, которыя отказывался примирить даже въ евангеліи Марка, хотя и отдавалъ ему предпочтеніе предъ другими. Впрочемъ, обвиняя евангелистовъ въ обманѣ, Бауеръ нѣсколько ограничивалъ свою теорію: философія Гегеля, прибавлялъ онъ, весьма хорошо объясняетъ такія галлюцинаціи, которыя содѣйствовали прогрессу человѣчества ²⁾.

Изъ четырехъ евангелій Бруно Бауеръ отдаетъ предпочтеніе евангелію отъ Марка. Доказательствамъ изъ церковнаго преданія онъ, конечно, не придаетъ никакого значенія. Бауеръ находилъ только, что евангеліе отъ Марка—весьма просто по своему содержанію, что въ немъ меньше чудеснаго, что въ немъ мало прибавокъ къ оригинальному тексту, вызванныхъ послѣдующими нуждами Церкви. Это однако далеко не означаетъ, что Бауеръ соглашался признать вдохновеніе или подлинность второго синоптического евангелія. Нѣтъ, онъ горячо возставалъ противъ утвержденія богослововъ (напр. Вейсее и др.), что евангелія отъ Марка и отъ Маттея—это геркулесовы столбы для критики, что это дѣйствительныя, а не искусственныя произведенія апостольскаго вѣка.

Что касается евангелія отъ Іоанна, то Бауеръ отрицалъ не только вдохновеніе, но и подлинность его на томъ основаніи, что идеи, въ немъ выраженныя, будто бы были чужды тому періоду, въ который жилъ апостоль. Особенно Бауеръ настаивалъ на различіи между христологіей ап. Іоанна и синоптиковъ. „У перваго“, говорилъ онъ, „мы находимъ Христа въ безконечности Его историческаго самосознанія, у вторыхъ—только въ ограниченной рефлексіи членовъ церкви, которая послѣдовала за церковью синоптическихъ евангелій“ ³⁾.

Самымъ передовымъ, а слѣдовательно и самымъ крайнимъ гегельянцемъ былъ *Людвигъ Андр. Фейербахъ* (1804—1872).

¹⁾ Kritik. Band I Seit XIV; Band II. Seit 108. 409.

²⁾ Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Leipzig. 1841. 80.

³⁾ Ср. Hallische Literatur—Zeitung. 1841. № 115.

Въ своемъ сочиненіи „Das Wesen des Christenthums“, Leipzig 1841, Фейербахъ дѣлаетъ послѣдніе выводы изъ философіи Гегеля. Система Гегеля, говоритъ Фейербахъ, это ветхій завѣтъ философіи. Гегель не былъ откровененъ: онъ употреблялъ двусмысленный языкъ, когда разсуждалъ о религіи. Его ученикъ Конради критиковалъ ученіе Церкви, но почиталъ евангелія; Штраусъ, другой ученикъ, нападалъ на евангелія, но уважалъ религію, а онъ (т. е. Фейербахъ) всякую религіозную идею объявляетъ произведеніемъ фантастическаго воображенія. Религія для Фейербаха была просто діалектической иллюзіей мышленія. Тожество человѣческаго существа съ божественнымъ—есть только тождество человѣческаго существа съ самимъ собою. Человѣкъ есть высшее существо: „homo sibi Deus“. „Человѣкъ есть то, что онъ ѣсть“.

Съ точки зрѣнія Фейербаха, который Божественное Откровеніе почиталъ иллюзіей и притомъ опасной, а самое религіозное знаніе не теологіей, а антропологіей, ни о какомъ вдохновеніи не можетъ быть рѣчи. Это была для него безграничная область суевѣрій. Этому—мало. Такъ какъ христіанство призываетъ людей къ небу, отрѣшаетъ ихъ отъ земныхъ надеждъ, то Фейербахъ обвиняетъ книги Новаго Завѣта въ томъ, что онѣ лишаютъ человѣка разума и *прекрасныхъ идеаловъ земной жизни*. Напротивъ, онъ отдаетъ предпочтеніе книгамъ ветхозавѣтнымъ, которыя будто бы говорятъ только о землѣ и земныхъ благахъ.

Очевидно, что въ лицѣ Фейербаха гегельянскій идеализмъ впадаетъ въ бездну самаго грубаго матеріализма.

Д. С. Леонардовъ.

(Продолженіе будетъ).

ТЕОРИИ ВДОХНОВЕНІЯ И ПРОИСХОЖДЕНІЯ СВ. ПИСАНІЯ НА ЗАПАДѢ ВЪ XVIII И XIX ВѢКАХЪ (ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

(Продолженіе *).

XVII.

Общій характеръ теорій вдохновенія Св. Писанія въ XIX в. Шлейермахеръ.

Во время разрушительной борьбы, которую велъ библейскій рационализмъ съ старой протестантской ортодоксіей, супранатуралистическое понятіе о боговдохновенности было отвергнуто. „То, что не потонуло въ пучинѣ нехристіанскаго просвѣщенія, предпочитало строить такую хижину, которой глиняныя стѣны смывалъ ближайшій ливень“.

Однако величайшая религіозная проблема о вдохновеніи св. писателей не могла быть ни рѣшена, ни опровергнута ограниченными силами и слабыми основаніями человѣческаго разума. Неискоренимая потребность времени, глубокое влеченіе человѣческаго сердца, ненасытная жажда духа къ питанію „глаголами живота вѣчнаго“, боговдохновенными словами пророковъ и апостоловъ,—все это должно было вызвать новую реакцію въ исторіи ученій о Библии.

Рационализмъ просвѣщенія XVIII-го вѣка еще сохранялъ свое господство въ первые два-три десятилѣтія девятнадцатаго вѣка. Затѣмъ онъ былъ побѣжденъ, какъ мы видѣли, вліяніемъ Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, которые преобразовали его

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1903 г. № 18.

въ нѣкоторый *высшій спекулятивный раціонализмъ*. Выступивъ съ высокоповелительною и презрительною миною противъ вульгарнаго раціонализма, раціонализмъ XIX вѣка указаль своему предшественнику нѣкоторое подчиненное мѣсто въ міросозерцаніи высшаго порядка и даже распространиль свои права на христіанскій супранатурализмъ. Раціонализмъ прошлаго столѣтія поставилъ себѣ задачу постигнуть и раскрыть тайну всего первоначальнаго, геніальнаго и въ извѣстномъ, условномъ смыслѣ сверхъестественнаго. Черезъ это онъ пріобрѣлъ могущественное средство болѣе или менѣе, иногда до непримѣтности приблизиться къ супранатурализму, хотя самъ былъ только натурализмомъ высшаго стили. Пересаженный въ область богословія, этотъ спекулятивный раціонализмъ обнаружилъ необыкновенную *эластичность*, являясь то въ одеждѣ раціоналистическаго богословія, то подъ формою ортодоксальной теологіи. Кромѣ того, онъ принималъ частью логическое, частью этическое, частью теософическое направленіе. Поэтому теоріи вдохновенія св. Писанія составлялись частью въ духѣ гегелевскаго логизма или же шеллингова теософизма, частью подъ вліяніемъ этическаго теизма или же чувствительнаго направленія Якоби, Фриза и Шлейермахера.

Противъ новой формы раціонализма выступила оппозиція съ двухъ сторонъ: отрицательной и положительной; съ отрицательной—въ *мистицизмъ тюбингенской школы*, а съ положительной—въ особаго рода библейскомъ, *символическомъ супранатурализмъ*.

Съ двухъ сторонъ раздавался крикъ: прочь отъ всякихъ ложныхъ союзовъ, прочь отъ всякихъ примирительныхъ теологій! Съ одной стороны раздавался возгласъ: прочь отъ философіи, которая является только подъ маскою ортодоксіи, не будучи таковою, прочь отъ всякаго богословія въ философской мантии! Съ другой стороны—прочь отъ богословія, состоящаго въ рабскомъ подчиненіи философіи, забывшаго о своемъ призваніи и достоинствѣ!

Мистицизмъ тюбингенской школы представлялъ изъ себя только послѣдовательное развитіе протестантскаго принципа. Онъ разрывалъ Библию, Новый Завѣтъ на тенденціозные памятники воображаемой борьбы между апостолами Петромъ и

Павломъ. Съ этой точки зрѣнія о вдохновеніи ср. книгъ, собственно говоря, можно было и не разсуждать.

Что касается второго направленія, то въ немъ были *три отдѣльныя фракціи*: школа Шлеймахера, строго-ортодоксальная и положительная отъ Филиппи и до Гофманна

Во всѣхъ этихъ направленіяхъ преобладаетъ стремленіе объяснить происхожденіе Библии, въ связи съ историческимъ теченіемъ событій спасенія людей. Отказавшись отъ глубоко жизненнаго посредствуемаго вѣроу авторитета церковнаго, протестантскіе богословы, чтобы установить связь между событіями Откровенія и содержаніемъ Откровенія, опредѣляли и самое вдохновеніе, какъ чисто субъективное расположеніе духа въ самыхъ свидѣтеляхъ спасенія. Въ противоположность супранатуралистамъ XVIII вѣка, они строго стали *дѣлать различіе между Откровеніемъ и источниками Откровенія, между словами Откровенія и словами св. Писанія, вдохновеніемъ Откровенія и вдохновеніемъ Писанія*. При этомъ въ доказательствахъ божественности перваго они еще не видѣли доказательствъ боговдохновенности послѣдняго. Доказательство божественности содержанія св. Писанія еще не означаетъ доказательства божественнаго происхожденія св. Писанія. На этомъ основаніи даже такіе положительные богословы, какъ Филиппи, смотрѣли на Библию, только какъ на единственный источникъ богословскихъ знаній, если даже не единственную норму вѣры.

Христіанская религія не превращается въ христіанство св. Писанія, и *не зависитъ отъ всевозможныхъ перемѣнъ исторической критики Библии*: таковъ основной тонъ современныхъ теорій вдохновенія. Божественное Откровеніе сводятъ частью къ нѣкотораго рода опытному мистическому знанію, „per testimonium Spiritus Sancti“, въ духѣ старо-протестантскихъ догматиковъ, частью—на историческій путь, а именно на обѣтованія Господа. По содержанію Божественное Откровеніе не понимается болѣе въ строгомъ смыслѣ старыхъ лютеранскихъ или реформатскихъ вѣроисповѣданій или же просто въ библейскомъ смыслѣ вообще. Божественное вдохновеніе первоисточниковъ Ветхаго и Новаго Завѣта теперь не стараются возвысить мистическимъ путемъ выше простой вѣроят-

ности къ знанію, въ духѣ старой протестантской ортодоксіи, но доказываютъ историческимъ путемъ, на основаніи данныхъ апостоламъ обѣтованій Господа. Весьма часто, даже по большей части такое вдохновеніе простираютъ на содержащіяся въ библейскихъ первоисточникахъ *ученіе о спасеніи*, а не на просто-историческое, географическое и естественно-историческое содержаніе. Это дѣлаютъ съ тою цѣлію, чтобы поставить вѣру въ независимое положеніе отъ измѣнчивыхъ результатовъ и выводовъ „библейской критики“. Свобода „отъ погрѣшностей, отъ недостатковъ въ области предметовъ естественнаго знанія“ почти всѣми протестантскими богословами приносится въ жертву, вслѣдствіе ложнаго страха предъ отрицательной критикой. *Вербальное вдохновеніе* находитъ приверженцевъ только въ немногихъ представителяхъ строго-ортодоксальной партіи. Даже Филиппи дѣлаетъ различіе между „вдохновеніемъ словъ“ (Wörterinspiration) и „дословнымъ вдохновеніемъ“ (Wortinspiration)

Въ ряду разнообразныхъ теорій вдохновенія св. Писанія, вызванныхъ реакціей противъ высшихъ формъ современнаго рачіонализма, нѣкоторыя построены на философскихъ началахъ и носятъ смѣшанный характеръ. Это—теоріи не чисто рачіоналистическія, но и не строго супранатуралистическія, не чисто пантеистическія, но и не вполне совпадающія съ началами строгаго теизма, чужды крайняго мистицизма, но и не лишены значительной его примѣси.

Такова—теорія Шлейермахера. *Фридрихъ Даніиль Эрнстъ Шлейермахеръ* (1768—1834) пытался въ своемъ ученіи смягчить крайности рачіоналистическихъ и односторонне—супранатуралистическихъ выводовъ по вопросу о вдохновеніи, какъ и по другимъ вообще вопросамъ. Однако Шлейермахеру не удалось возстановить истиннаго понятія о вдохновеніи, разрушеннаго его предшественниками. При шаткости теистическихъ началъ и чрезмѣрномъ субъективизмѣ, въ міровоззрѣніи Шлейермахера не было прочной опоры для понятія о вдохновеніи, какъ о сверхъестественномъ въ строгомъ смыслѣ явленій.

Прошедшій школу философіи Канта, хорошо знакомый съ Платономъ, Спинозой и Фихте, Шлейермахеръ вдался въ пан-

теизмъ, который мечтавъ примирить съ христіанствомъ. Поэтому въ его системѣ замѣчается постоянное колебаніе между абсолютнымъ *Духомъ пантеизма и личнымъ Богомъ теизма*, между „Христомъ гернгутеровъ и Христомъ евангелій“. Какъ для пантеиста, Богъ былъ для него абсолютнымъ единствомъ, которое можетъ быть постигаемо только въ чувствѣ. *Чувство* было для Шлейермахера особеннымъ органомъ религіи, а благочестіе оное повималъ въ смыслѣ простой зависимости отъ Бога. Христосъ былъ для Шлейермахера только первообразный человекъ, въ которомъ совершеннѣйшимъ образомъ выразилось богосознаніе и который искупилъ міръ чрезъ происшедшую изъ Него жизнь. Какъ чувство зависимости отъ Бога, вѣра образуется въ насъ чрезъ внутренній мистическій опытъ нашей потребности во спасеніи. А самая христіанская вѣра есть „ничто иное, какъ начавшееся испытываніе удовлетворенія этой духовной потребности чрезъ Христа“ ¹⁾ и нѣкоторая внутренняя увѣренность въ этомъ. Уваженіе къ св. Писанію не можетъ служить основаніемъ для вѣры во Христа, но скорѣе эта послѣдняя должна предполагать первое ²⁾. Таковы—основныя черты міровоззрѣнія Шлейермахера.

Въ богословской системѣ Шлейермахера были *два основныя черты*, противоположныя раціонализму.

У раціоналистовъ сферой, въ которой двигалась вся религіозная жизнь, была голова, и главная роль усвоялась разуму. Напротивъ, Шлейермахеръ переносилъ религіозную жизнь въ сердце, а средоточіемъ ея почиталъ чувство. Слѣдовательно, благодаря Шлейермахеру, въ новое время какъ бы возобновлялась старая противоположность схоластики и мистики.

Другая черта теологіи Шлейермахера заключается въ его отношеніи къ Лицу Искупителя. У раціоналистовъ христологіи давалось такое же мѣсто, какъ въ пелагіанизмѣ, но только изъ уваженія къ христіанскому догмату. У Шлейермахера же ученіе о Христѣ занимаетъ господствующее мѣсто.

Однако между теологіей Шлейермахера и раціонализмомъ есть не мало общаго. По примѣру Канта, Шлейермахеръ подвергалъ кричкѣ догматы христіанской религіи, лишалъ ихъ

¹⁾ Schleiermacher. Der christliche Glaube. § 14.

²⁾ Ibidem, § 128.

божественнаго величія, чтобы потомъ возстановить какъ постулаты субъективнаго религіознаго сознанія. А это былъ именно методъ, которому слѣдовали многіе изъ раціоналистовъ. Но система Шлейермахера была, пожалуй, еще опаснѣе раціонализма. Она носила на себѣ отпечатокъ бурной и свѣжей юности, между тѣмъ какъ раціонализмъ имѣлъ призваніи дряхлой, шатающейся старости.

Теорія вдохновенія св. Писанія у Шлейермахера имѣетъ связь не только съ его общимъ міровоззрѣніемъ, но и съ ученіемъ объ *Откровеніи*.

Всякое первоначальное и новое обнаруженіе какой-либо сокровенной до того времени для людей и новой стороны во внутренней жизни вселенной (Universus—Weltalls), сознательно ими воспринятое есть для Шлейермахера Откровеніе ¹⁾. Всякое новое чувство, впервые возникшее въ душѣ человѣка, всякая новая мысль, впервые озарившая сознаніе, словомъ, все первоначальное въ области человѣческихъ воззрѣній, ощущеній, понятій, по Шлейермахеру, можетъ быть включено въ область Откровенія ²⁾.

Особенно же значеніе откровеній Шлейермахеръ приписываетъ *новымъ необходимымъ* обнаруженіямъ религіознаго воодушевленія въ цѣлыхъ обществахъ, въ жизни цѣлыхъ народовъ, потому что такіе моменты открываютъ собою новыя эпохи религіозной жизни. Съ этой точки зрѣнія Шлейермахеръ смотритъ и на христіанское Откровеніе. *Откровеніе*, говоритъ онъ, *есть результатъ дѣйствія силы развитія, присущей человѣческой природѣ*, какъ роду. Эта сила обнаруживается по сокровеннымъ отъ насъ, но богоустановленнымъ законамъ въ отдѣльныхъ людяхъ, чтобы чрезъ нихъ способствовать дальнѣйшему развитію и прочимъ ³⁾.

Какъ изъ этихъ, такъ равно изъ другихъ поясненій Шлейермахера ⁴⁾ видно, что онъ *не отличаетъ откровеній отъ естественныхъ обнаруженій гения*, который также открываетъ новыя стороны въ познаніи истины, начинается собою новыя фа-

¹⁾ Schleiermacher. Reden über Religion. Aug. . 1. Red. 2. 116.

²⁾ Ibidem, 249.

³⁾ Schleiermacher. Glaubenslehre. § 13 п. 1. 2. § 88.

⁴⁾ Ibidem. § 10.

зисы въ исторіи развитія общества въ то время, когда онъ живеть. Въ явленіи отъ времени до времени такихъ гениевъ Шлейермахеръ видитъ не сверхъестественное, а законосообразное выраженіе человѣческой природы въ ея высшемъ значеніи. Гении въ своемъ воодушевленіи оплодотворяются изъ того неисчерпаемаго источника жизни, который у Шлейермахера носитъ названіе универса.

Но никакое изъ откровеній подобнаго рода не можетъ похвалиться тѣмъ, что только оно одно—истинно: самыя несовершенныя, какъ и болѣе совершенныя формы религіи, одинаково, по Шлейермахеру, обязаны своимъ происхожденіемъ откровенію.

Различая два рода откровенія, Шлейермахеръ опредѣляетъ *внѣшнее* откровеніе, какъ внѣшнее воздѣйствіе вселенной на человѣка, насколько оно возбуждаетъ въ немъ сознаніе безконечнаго дѣлаго ¹⁾. А *внутреннее* откровеніе получается человекомъ изъ глубины его собственнаго духа, чрезъ таинственное внутреннее общеніе его съ Безконечнымъ, соединенное съ полнымъ отрѣшеніемъ отъ всего земнаго, отъ всего конечнаго и внѣшняго ²⁾

Очевидно, въ своей теоріи откровенія Шлейермахеръ старался держаться *средины* между раціоналистами и супранатуралистами, взгляды которыхъ онъ почиталъ крайними ³⁾. Но что изъ этого вышло? Собственная его теорія получила отпечатокъ странной *нестроты*. Она была полумистическая, полупантеистическая; несомнѣнныя черты полунатурализма какъ-то соединились въ ней съ слабыми оттѣнками супранатурализма.

Итакъ, откровеніе, по ученію Шлейермахера, составляютъ важнѣйшія историческія событія, чрезъ которыя религіозное сознаніе человѣчества, т. е. чувство зависимости отъ Бога, получало новыя опредѣленія. Эти событія состояли *въ выступленіи оригинальныхъ религіозныхъ личностей*, или религіозныхъ гениевъ, производившихъ дотолѣ небывалое впечатлѣніе на религіозныя чувства того общества, въ которомъ они являлись. Всѣ такія гениальныя личности, по Шлейермахеру, были „сверхъестественны“ (*obernaturliche*), поскольку происхождение ихъ не

1) Reden über Religion. Ausg. 2. 190. 200. 285.

2) Ibidem. Seit. 301

3) Glaubenslehre. Ausg. 3. § 22.

объяснимо изъ современной имъ среды; но и „естественны“ (natürliche), въ той мѣрѣ, въ какой служили выраженіемъ силы развитія, присущей человѣческому роду.

Легко замѣтить, что, хотя дѣйствіе духовной силы, присущей человѣческой природѣ, Шлейермахеръ возводитъ къ вѣчному божественному акту, однако то же вѣдь можно сдѣлать со всякимъ другимъ конечнымъ явленіемъ. А такъ какъ понятіе о Божественномъ Откровеніи чрезъ это уничтожается въ самой его основѣ, то и теорія Шлейермахера превращается въ фантастическую химеру.

Всѣ основныя черты и недостатки теоріи Шлейермахера объ Откровеніи отразились, какъ въ зеркалѣ, въ его ученіи о божественномъ вдохновеніи. Необыкновенная пестрота, неопредѣленность, искусственное примиреніе противоположностей характеризуютъ это ученіе.

Между откровеніемъ и вдохновеніемъ Шлейермахеръ дѣлаетъ различіе. Въ первомъ больше выступаетъ восприимчивость (Receptivität), во второмъ производительность, творчество (Productivität). Оба они объединяются въ понятіи благодатнаго дѣйствія: первое означаетъ больше благодать, послѣднее больше дѣйствіе ¹⁾. При этомъ Шлейермахеръ не выходитъ изъ границъ пантеистическо-раціоналистическаго понятія о божественномъ вдохновеніи. Онъ смотритъ на вдохновеніе не какъ на явленіе сверхъестественное, а какъ на обычное, общее, необходимо принадлежащее къ существу религіи.

Впрочемъ, между „рѣчами о религіи“ и „ученіемъ о вѣрѣ“, т. е. двумя главными сочиненіями Шлейермахера, есть противорѣчіе въ понятіи о вдохновеніи. Въ первыхъ вдохновеніе иногда представляется, какъ нѣчто особенное, во второмъ — какъ только относительно — супранатуралистическое.

Въ какомъ смыслѣ Шлейермахеръ понималъ вдохновеніе, это раскрывается изъ его ученія о Св. Духѣ. Христіанское ученіе о Св. Духѣ, какъ Лицѣ, какъ третьей Упостаси св. Троицы, Шлейермахеръ не принимаетъ, какъ не принимаетъ и догматъ о троичности Лицъ въ Богѣ. Св. Духъ, по ученію Шлейермахера, не есть премірный Духъ, а просто *духъ хри-*

¹⁾ Reden über Religion. Прямѣч. 17. Ausg. I. 117; 2 Ausg. 250.

христіанской общины (Gemeingeist), внутренно присущій христіанской Церкви, источникъ всѣхъ духовныхъ даровъ и благихъ дѣлъ. Собственно воплѣвъ опредѣленно о взаимномъ отношеніи этого общиннаго духа къ третьему Лицу св. Троицы Шлейермахеръ не говоритъ, но во всякомъ случаѣ о тождествѣ не можетъ быть рѣчи. Этому духу „причастенъ болѣе или менѣе каждый христіанинъ, но не какъ избранный органъ божественной благодати, а просто какъ членъ христіанской общины, какъ *часть цѣлаго*“¹⁾. Слѣдовательно, св. Духъ для Шлейермахера—это только единство божественнаго существа съ человѣческой природою въ формѣ общиннаго духа, одушевляющаго цѣлую жизнь вѣрующихъ²⁾.

Духъ общины дѣйствуетъ одинаково во всякое время во всякомъ вѣкѣ, съ самаго того мгновенья, когда онъ излился на всякую плоть во Христѣ. Но особенно этотъ духъ проявляется въ живыхъ воспоминаніяхъ о Христѣ непосредственныхъ учениковъ Его, которые должны были передать послѣдующимъ вѣкамъ правило вѣры. Такъ какъ въ отдѣльныхъ людяхъ этотъ духъ проявляется только какъ духъ общины, а въ цѣломъ обществѣ какъ сознаніе Божества, то Шлейермахеръ придаетъ рѣшающее значеніе человѣческому фактору³⁾.

Въ великомъ кругу разнообразныхъ духовныхъ дарованій Шлейермахеръ различаетъ *два направленія*, какъ бы два противоположные полюса. Одно—стремленіе къ разнообразію, къ множеству, къ чувственному и внѣшнему; другое—стремленіе къ единству, къ отвлеченному. Тѣхъ людей, въ которыхъ оба эти стремленія жизненно, гармонически объединяются и взаимно проникаютъ другъ друга, Шлейермахеръ выдѣляетъ изъ разряда другихъ. Это—люди свыше одаренные, или достигніе совершенства чрезъ настойчивое самоусовершенствованіе, это—посредники между Богомъ и людьми.

Вслѣдствіе такого ученія о св. Духѣ и о духовныхъ дарованіяхъ *понятіе Шлейермахера о вдохновеніи является слишкомъ широкимъ*. Вдохновеніе по Шлейермахеру, это только свободное творческое дѣйствіе духа, которое не зависитъ отъ

¹⁾ Schleiermacher. Glaubenslehre. 2 Ausg. 280.

²⁾ Glaubenslehre. § 123. 1.

³⁾ Glaubenslehre § 116. 3.

какого-либо внѣшняго повода, но происходитъ изъ самаго внутренняго существа человѣка. *Вдохновеніе служитъ только религіознымъ названіемъ человѣческой свободы* ¹⁾, общимъ названіемъ самаго чувства истинной свободы. А самое это чувство удостовѣряетъ насъ въ томъ, что извѣстное дѣйствіе объяснено своимъ происхожденіемъ внутренней силѣй человѣческаго духа ²⁾. Свободное выраженіе религіознаго представленія, религіознаго чувствованія, каждое свободное религіозное дѣйствіе,—все это происходитъ по вдохновенію. Здѣсь универсъ чрезъ одного человѣка дѣйствуетъ на другихъ ³⁾. Такое вдохновеніе, по Шлейермахеру,—существенная и необходимая принадлежность религіи, а отсутствіе его—равносильно уничтоженію всякой религіи. Кто, при созерцаніи красотъ видимаго міра, не сознаетъ внутреннихъ откровеній въ глубинѣ собственнаго духа, кто въ наиболѣе замѣчательныя минуты жизни своей не проникается убѣжденіемъ, что его влечетъ божественный духъ, кто, наконецъ, не замѣчаетъ, что чувства его возникаютъ изъ непосредственныхъ воздѣйствій безконечнаго цѣлаго (Weltalls), хотя въ нихъ есть нѣчто свое, нѣчто собственное, тотъ не имѣетъ никакой религіи ⁴⁾.

Изъ такого опредѣленія вдохновенія Шлейермахеромъ слѣдуетъ, что его понятіе о вдохновеніи, какъ дѣйствіи универса въ людяхъ, и церковное понятіе объ особомъ чрезвычайномъ дарѣ Св. Духа, существенно между собою различны. Такъ какъ Богъ, по Шлейермахеру, есть абсолютное единство тройнаго акта воли, то его духъ общины, очевидно, отличается имъ отъ Духа Божія, какъ Лица. А такъ какъ самое вдохновеніе есть только дѣятельность этого духа общины въ отдѣльныхъ индивидуумахъ, то о чрезвычайномъ писательскомъ вдохновеніи не можетъ быть никакой рѣчи ⁵⁾. Дѣйствительно, Шлейермахеръ не выдѣляетъ „актъ составленія св. книгъ и предшествующее, лежащее въ его основѣ произведеніе мыслей

¹⁾ Reden über Religion Ausg. I. 116. Was heist Gingebug? Es ist nur der religiöse Name für Freiheit.

²⁾ Reden über Religion 2 Ausg. 249. 250.

³⁾ Ibidem.

⁴⁾ „Der hat keine Religion“ Seit 250. 251.

⁵⁾ Der christlich. Glaube. Band II. 426; cp. 364.

въ душѣ писателей“ *изъ разряда обыкновенныхъ дѣйствій универса* ¹⁾).

Чистѣйшимъ и первоначальнѣйшимъ выраженіемъ происшедшей отъ Христа жизни, продолжаетъ Шлейермахеръ, являются *каноническія книги Нового Завета* ²⁾). Но эти книги, эти писанія суть не болѣе, какъ первое звено въ цѣпи послѣдующихъ изложеній христіанскаго ученія и правило для ихъ всѣхъ. Но это не значить, оговаривается Шлейермахеръ, что позднѣйшія изложенія христіанскаго ученія въ новозавѣтныхъ писаніяхъ имѣютъ свое основаніе и зародышъ и лишены признака истинно-творческой работы ³⁾. Съ того времени, какъ Духъ излился во Христѣ на всякую плоть, ни одинъ вѣкъ не лишенъ новизны и оригинальности ⁴⁾. Апостолы, конечно, имѣютъ преимущества предъ прочими членами христіанской общины, но не болѣе, какъ только очевидцы и непосредственные свидѣтели дѣлъ Христа. А какъ боговдохновенные люди, апостолы не отличаются отъ всѣхъ другихъ христіанъ, которые до глубины души проникнуты духомъ общины и въ тотъ или другой періодъ времени служатъ выразителями его ⁵⁾.

Чтобы доказать справедливость своей теоріи вдохновенія новозавѣтныхъ писателей, Шлейермахеръ призываетъ на помощь психологію. По его мнѣнію, единство духовной жизни апостоловъ было бы страннымъ образомъ *нарушено*, если бы мы признали, для возвышенія боговдохновенности св. Писанія, что въ другихъ частяхъ ихъ дѣятельности они были воодушевлены менѣе, чѣмъ въ актѣ написанія своихъ книгъ. Еще болѣе, если станемъ утверждать, что апостолы имѣли высшій способъ вдохновенія, при составленіи писаній, которыя предназначались быть принятыми въ канонъ, особенно же въ официальныхъ рѣчахъ, сохранныхъ въ книгѣ Дѣяній апостоловъ, чѣмъ во всѣхъ осгальныхъ писаніяхъ. Сознательно или безсознательно это различіе основывается на томъ, что эти рѣчи, эти писанія, помимо своей непосредственной цѣли, предназначались также и для всѣхъ будущихъ вѣковъ. Между тѣмъ вдохновеніе апостоловъ, училъ Шлейермахеръ, не при-

¹⁾ Ibidem. Band II. 426.

²⁾ Der christ. Glaube § 129. Band II.

³⁾ Ibidem § 129.

⁴⁾ Ibidem § 130, ср. § 14.

⁵⁾ Ibidem § 129.

надлежитъ исключительно новозавѣтнымъ книгамъ, но простирается такъ далеко, какъ и должностная ихъ дѣятельность ¹⁾. Дѣятельность духа христіанской общины, по ученію Шлейермахера, простиралась также на то, чтобы изъ многого избрать превосходнѣйшее и сдѣлать различіе между каноническимъ и апокрифическимъ ²⁾. Такъ какъ въ христіанскомъ обществѣ, все, хотя и въ различной мѣрѣ, происходитъ чрезъ этого духа, то необходимо, чтобы онъ принималъ участіе и въ различеніи между областью каноническаго и апокрифическаго. Впрочемъ то и другое, по Шлейермахеру, не находится между собою въ отношеніи совершенной противоположности, но относится другъ къ другу какъ самое великое и самое малое. Не только въ каноническихъ, но и въ апокрифическихъ писаніяхъ, поскольку въ нихъ содержатся еще элементы христіанства, находятся слѣды дѣятельности духа общины ³⁾. Очевидно, понятіе о вдохновеніи у Шлейермахера настолько широко, что онъ не дѣлаетъ существеннаго отличія каноническихъ писаній отъ апокрифовъ.

Сосредоточіемъ Божественнаго Откровенія, по ученію Шлейермахера, былъ Христосъ. Во Христѣ даровано людямъ первоначальное божественное откровеніе о всемъ томъ, что содержится въ св. Писаніи, и изъ Него органически развиваются всѣ отдѣльныя части его. Рѣчи и писанія апостоловъ, побуждаемыхъ св. Духомъ, поэтому были только сообщеніями изъ откровенія во Христѣ. Впрочемъ, въ апостольскихъ писаніяхъ, въ такихъ частяхъ ихъ, которыя относятся къ частной жизни отдѣльныхъ лицъ, весьма замѣтно выступаетъ человѣческая сторона вдохновенія. Напротивъ, тамъ, гдѣ дается руководство христіанскимъ общинамъ, исключительно господствуетъ духъ цѣлаго ⁴⁾.

Что касается *ветхозавѣтныхъ писаній*, то Шлейермахеръ отрицалъ ихъ боговдохновенность. Если ветхозавѣтныя книги имѣютъ мѣсто въ Библии, то, во-первыхъ, потому, что Новый Заветъ имѣетъ ближайшее отношеніе къ Ветхому; во-вто-

¹⁾ Der christl. Glaube. Band II. Seit 365.

²⁾ Schleiermacher. Der christliche Glaube. B. II. 327.

³⁾ Ibidem, Band II. Seit. 427.

⁴⁾ Ibidem, Band II. § 130.

рыхъ, потому, что между христіанскимъ богослуженіемъ и еврейской синагогой есть историческая связь. Такъ какъ Ветхій Заѣтъ „произошелъ отъ духа израильской, а не христіанской общины“, то ветхозавѣтный законъ не имѣетъ божественнаго происхожденія. Мессіанскія же пророчества вдохновлены только „въ несобственномъ смыслѣ“, поскольку возбуждавшій и вдохновлявшій пророковъ духъ общины соединялся съ сознаниемъ потребности спасенія и выражался, какъ предчувствіе будущаго искупленія ¹⁾. На этомъ основаніи Шлейермахеръ унижаетъ достоинство книгъ Ветхаго Заѣта. Онъ даже предлагаетъ не включать ихъ въ св. канонъ, но помѣщать ихъ позади Новаго Заѣта, чтобы нельзя было подумать, что изученіе ветхозавѣтныхъ книгъ есть вѣрный путь къ пониманію новозавѣтныхъ ²⁾. Неудивительно, что отвергъ связь между обѣими половинами Библии такой богословъ, который всю свою систему обосновалъ на пантеистическихъ началахъ и на показаніяхъ своего субъективнаго чувства. Такое раздѣленіе двухъ заѣтовъ, напоминающее ученіе Маркіона, равно какъ отрицаніе личнаго достоинства: вдохновляющаго духа и слишкомъ широкое опредѣленіе самаго вдохновенія ставятъ теорію Шлейермахера въ діаметральную противоположность старымъ ортодоксальнымъ теоріямъ.

Своему времени теорія Шлейермахера дала сильнѣйшее напоминаніе того, что протестантскій принципъ св. Писанія долженъ имѣть основаніе не въ себѣ самомъ, а *утверждаться на внутреннемъ, духовномъ, мистическомъ опытѣ человека*. Поэтому вѣру въ христіанское откровеніе и въ божественное вдохновеніе св. Писанія Шлейермахеръ основываетъ на свидѣтельствѣ Св. Духа (*testimonium Spiritus Sancti*), хотя смотрятъ на это свидѣтельство не какъ на явленіе сверхъестественное, въ смыслѣ старой протестантской ортодоксіи, а какъ на относительно—сверхъестественное. Даже вдохновеніе и достоинство св. Писанія и самое свидѣтельство о немъ внутренняго религіознаго сознанія, по Шлейермахеру, имѣютъ измѣнчивое и слишкомъ общее значеніе. Отсюда и значеніе Св. Писанія, какъ *источника вѣры*, Шлейермахеръ опредѣляетъ

¹⁾ Der christliche Glaube. II. 380.

²⁾ Ibidem, II. 383.

слишкомъ субъективно. Новозавѣтныя писанія, говоритъ онъ, составляютъ совершенно достаточный источникъ и правило вѣры. Этимъ предполагается, что они могутъ точно такъ же, руководить насъ ко всякой истинѣ, какъ духъ общины руководилъ апостоловъ, наслаждавшихся непосредственными наставленіями Христа. Св. Писаніе мы съ полнымъ правомъ можемъ разсматривать, какъ совершеннѣйшее изображеніе жизненнаго богопознанія во Христѣ. Но, въ соотвѣтствіи съ собственнымъ кругомъ мысли и рѣчи каждаго, пониманіе св. Писанія индивидуализируется, а это и есть развитіе первоначальнаго пониманія Христа и Его дѣла ¹⁾).

Теорія вдохновенія, предложенная Шлейермахеромъ, представляетъ собою странное и своеобразное сочетаніе почти непримиримыхъ противоположностей. Изъ соединенія рачіонализма, мистицизма, пантеизма, натурализма и супранатурализма какое могло получиться ученіе, кромѣ въ высшей степени неяснаго по смыслу и неопредѣленнаго по содержанію?

Поэтому опытъ практическаго примѣненія этой теоріи къ св. Писанію необходимо долженъ былъ привести ея автора къ совершенному произволу и угрожалъ нисколько не меньшею опасностью, чѣмъ рачіонализмъ.

Не говоря уже о произвольномъ отверженіи цѣлой половины Библии, въ духѣ старой маркіоновой ереси, даже примѣненіе этой теоріи къ евангеліямъ вело къ страннымъ предположеніямъ. Въ надеждѣ на прекращеніе споровъ о вдохновеніи и образованіи евангелій кружившихъ голову современныхъ богослововъ, Шлейермахеръ настаивалъ на томъ, что только *евангеліе отъ Луки* должно быть свободно отъ нападеній рачіоналистическаго критики. Но его гипотеза о происхожденіи этого евангелія нисколько этого не оправдывала, такъ какъ была составлена въ духѣ рачіонализма. Шлейермахеръ утверждалъ, будто евангеліе отъ Луки написано четырьмя писа-

¹⁾ Schleiermacher. Der christl. Glaube. Band II. Seit 365. „Auf diese Weise entstehen die richtigen Aeusserungen christlicher Frömmigkeit in Gemässheit des eigenthümlichen Denk—und Sprachgebietes eines Jeden als sein individua-lisiertes Schriftverständnis. Und was sich in jedem Zeitraum als durch die Schrift hervorgerufene Auffassung des christlichen Glaubens geltend macht, das ist auch die diesem Moment anmessene Entwicklung der achten und ursprünglichen Auffassung Christi und seines Werkes“.

телями: одинъ передавалъ рассказы о чудесахъ, другой—бесѣды Иисуса Христа, третій—событія, касающіяся Его смерти, между тѣмъ какъ четвертый—это и былъ евангелистъ Лука—собралъ отдѣльные фрагменты въ одно цѣлое. Слѣдовательно, евангеліе отъ Луки—это только собраніе фрагментовъ различныхъ авторовъ, написанныхъ въ различномъ стилѣ, къ которымъ самъ евангелистъ присоединилъ только прологъ и заключеніе ¹⁾. Гдѣ же, можно спросить, свобода отъ критики, гдѣ историческое достоинство и подлинность евангелія, когда самъ евангелистъ былъ только редакторомъ фрагментовъ сомнительнаго достоинства?

Фарраръ въ слѣдующихъ выраженіяхъ опредѣляетъ значеніе *идей* Шлейермахера: „Охваченный вліяніемъ своего времени, онъ углубился въ него и переплылъ его. Если его ученіе было недостаточно опредѣленно по смыслу, если онъ не достигъ совершеннаго обладанія объективной истиной, которая предполагается въ совершенно научной—не говорю: критической—ортодоксіи, то, по крайней мѣрѣ, онъ нанесъ смертельный ударъ старому раціонализму, который ни съ эмпирической, ни съ раціональной точки зрѣнія не приносилъ пользы философіи религіи, превращая ее въ нравственность ²⁾“.

По нашему мнѣнію, такой отзывъ о Шлейермахерѣ страдаетъ преувеличеніемъ, а въ отношеніи къ ученію о вдохновеніи св. Писанія онъ—прямо ошибоченъ.

1. Въ самомъ дѣлѣ, заслуги Шлейермахера опредѣляются протестантскими учеными (напр. Кремеръ, Фойгъ) въ томъ, что онъ научилъ разсматривать боговдохновенность того или другого автора, *въ связи съ исторіей*. Однако нельзя не признать, что чрезъ это теорія Шлейермахера получала совершенно раціоналистическій отпечатокъ. Въдѣ появленіе религіозно-вдохновенныхъ людей онъ сравнивалъ съ появленіемъ обыкновенныхъ гениальныхъ личностей въ известной средѣ, въ тотъ или другой періодъ исторіи, а самое вдохновеніе называлъ выраженіемъ силы развитія, присущей человѣческому роду.

¹⁾ Schleiermacher. Die Schriften des Lucas, ein kritischer Versuch. Berlin 1817.

²⁾ Farrar. A. S. A critical History of Free Thought in Reference to the Christian Religion. London. 1863 p. 249. „He at least gave the death-blow to old Rationalism“.

2. Шлейермахеръ, говорятъ далѣе, обратилъ вниманіе на оцѣнку *человѣческаго фактора* въ дѣлѣ устной проповѣди и письменнаго изложенія откровеннаго ученія. Но, кажется, этимъ сказано слишкомъ мало. Такъ какъ духъ общины у Шлейермахера—принципъ болѣе естественный, соціальный, чѣмъ сверхъестественный и божественный, то, очевидно, въ его теоріи не долженъ имѣть мѣсто никакой другой факторъ, кромѣ *человѣческаго*, какъ и въ теоріяхъ чистаго натурализма.

3. Въ теоріи Шлейермахера, продолжаютъ защитники его, вдохновеніе *включено въ кругъ* разнообразныхъ дѣйствій Духа Божія. Но въ этомъ нельзя усматривать никакой заслуги, потому что Шлейермахеръ не только не указалъ существенно-отличительнаго свойства библейскаго вдохновенія, но даже свелъ его къ разряду *естественныхъ* духовныхъ дарованій, въ которыхъ объединяются стремленія къ множеству и единству.

4. Наконецъ, Шлейермахеръ распространилъ боговдохновенность *на всю апостольскую дѣятельность* св. писателей Новаго Завѣта. Эта защита протестантскихъ богослововъ съ точки зрѣнія греко-восточной православной теоріи является прямымъ обвиненіемъ. Если апостолы въ актѣ написанія находились въ состояніи обыкновеннаго религіознаго воодушевленія, охватывавшаго всю ихъ жизнедѣятельность, если вдохновеніе апостоловъ и обыкновенныхъ вѣрующихъ было по существу одинаково, тогда ученіе о библейскомъ вдохновеніи, какъ особомъ дарѣ, должно быть отвергнуто.

5. Такимъ образомъ, теорія вдохновенія, изложенная въ сочиненіяхъ Шлейермахера, не только не могла быть и на самомъ дѣлѣ не была „*смертельнымъ ударомъ*“ для рационализма, но даже по существу подрывала ученіе о чрезвычайной благодати св. писателей въ самомъ корнѣ.

XVIII.

Теорія вдохновенія св. Писанія направленія Шлейермахера.

Цѣль, которую поставилъ для себя Шлейермахеръ, а именно преобразовать ученіе христіанства вообще и двухъ протестантскихъ обществъ особенно, при посредствѣ доказательствъ, заимствованныхъ изъ сокровеннаго источника религіознаго чув-

ства, цѣль эта оказалась выше его силъ. Неудача Шлейермахера доказывается всеобщей оппозиціей противъ его системы, тѣмъ фактомъ, что отъ защитниковъ самаго вульгарнаго рационализма до представителей высшихъ спекуляцій гегельянскоѣ философіи, всѣ соперничали въ нападеніяхъ на того человека, который, повидимому, былъ склоненъ къ принятію положительнаго ученія христіанства, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ оказался послѣдователемъ мистическаго пантеизма, въ духѣ Спинозы, Фихте и Гегеля.

Но, если у Шлейермахера было много противниковъ, то и защитники не замедлили явиться. Пользуясь широкой свободой, предоставленной имъ самимъ Шлейермахеромъ, его послѣдователи не только предприняли защиту его ученія, но и продолжали его труды, вліяніе которыхъ чувствовалось уже въ большей части Германіи.

Собственно говоря, Шлейермахеръ не имѣлъ намѣренія сдѣлаться основателемъ особой школы. Но многіе изъ выдающихся протестантскихъ богослововъ—въ томъ числѣ де-Ветте,—подчинились его вліянію просто потому, что находили свои мнѣнія сходными съ мнѣніями Шлейермахера. Къ нимъ принадлежатъ *Твестенъ* въ Берлинѣ, *Даме*, *Ничшигъ*, *Заккъ*—въ Боннѣ, *Ульманнъ*—въ Гейдельбергѣ, *Мартенсенъ*—въ Даніи, *Газе*—въ Іенѣ, даже *Августъ Неандеръ*, *Толлукъ* въ Галле и многіе другіе ¹⁾).

Августъ Христіанъ Твестенъ (1789—1876), преемникъ Шлейермахера на профессорской кафедрѣ въ Берлинѣ, старался смягчить ево мнѣнія о вдохновеніи св. Писанія. Между дѣйствиємъ Духа въ апостолахъ и въ прочихъ вѣрующихъ Твестенъ признавалъ различіе только *по степени*. Просвѣщеніе и вдохновеніе въ апостолахъ было первоначальное и совершенное ²⁾. Если то, что первоначально въ строгомъ смыслѣ, говоритъ Твестенъ, исключительно приписывать божественной Причинѣ, тогда конечное уже не будетъ причиной, а только условіемъ. Если, напротивъ, принципъ новаго явленія уже

¹⁾ Одинъ изъ нихъ даже называлъ Шлейермахера „*unsern geistigen Vater*“ См G. G. Lucke. Commentar. B. I. Предисловіе ко второму изданію.

²⁾ Twesten. Vorlesungen uber die Dogmatik. der evang. luth. Kirche. Band I 375. 382. 407

воспринять природой и въ ней и чрезъ нее уже началъ обнаруживать свои дѣйствія, тогда и естественныя причины должны принимать участіе въ произведеніи этого явленія. Такимъ образомъ, первый моментъ оживотворенія, конечно, долженъ обуславливаться, а не производиться чрезъ животворную матерію (*durch den zu belebenden Stoff zwar bedingt, aber nicht verursacht*). Дальнѣйшее развитіе уже оживотвореннаго не допускаетъ различія между чисто пассивной матеріей и только активнымъ принципомъ жизни. 'Все это должно быть применимо и къ вдохновенію, въ которомъ Духъ Божій, какъ одушевляющій принципъ, частью производитъ новую жизнь, частью опредѣляетъ и пользуется ею. Мы соглашаемся, поэтому, съ тѣмъ ученіемъ, которое отвергаетъ представленіе, будто воздѣйствіе Духа Божія на человѣка нарушаетъ законы духовной жизни и природы его ¹⁾.

Въ Ветхомъ Завѣтѣ Твестень различаетъ двоякаго рода элементы. Въ сдникъ свѣ родственень, близокъ къ Новому Завѣту, въ другихъ, напротивъ, противоположенъ ему. Вполнѣ естественно, говоритъ онъ, что только первыя, а не вторыя элементы могутъ быть усвоены Духу Христа, т. е. не законъ, а обѣтованія пророческихъ писаній и псалмовъ. Поэтому и ап. Павелъ противопоставляетъ другъ другу оба Завѣта, какъ рожденнаго по плоти сына служанки и какъ рожденнаго по духу сына свободной, какъ законъ буквы и духа. Но, такъ какъ пророкъ Моисей писалъ о Христѣ; такъ какъ законъ имѣлъ типическую, или пророческую часть, то нельзя механически различать, что вдохновлено въ Ветхомъ Завѣтѣ и что — нѣтъ ²⁾. Очевидно, Твестень старался смягчить крайнее отрицаніе Ветхаго Завѣта Шлейермахеромъ, но, принявъ ограничительную теорію, остановился въ недоумѣніи предъ ея непреодолимыми трудностями.

Вдохновеніе, по ученію Твестена, простирается не только на предметы содержанія, но и на самыя слова, поскольку выборъ и употребленіе ихъ стоитъ въ связи съ внутреннею религіозною жизнью. Вдохновенны не только ученіе, но и

¹⁾ Twesten. Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch—lutherischen Kirche. Hamburg. 1826. Band I. 385. 386.

²⁾ Ibidem B. I. Seit 414.

исторія, поско́льку она имѣеть значеніе для христіанскаго сознанія ¹⁾).

По вопросу о непогрѣшимости св. Писанія Твестень также придерживается теорія ограниченного вдохновенія. Многие идутъ слишкомъ далеко, говоритъ онъ, когда всему въ св. Писаніи приписываютъ одинаково безусловную непогрѣшимость. Въ этомъ случаѣ не допускаютъ не только никакой важной ошибки въ предметахъ вѣры и жизни; но даже никакого недостатка памяти въ побочныхъ свѣдѣніяхъ: хронологическихъ, топографическихъ и другихъ. Конечно, Богъ есть Истина и все, что исходитъ отъ Него, тоже есть истина. Но такъ какъ не все вдохновлено одинаково, то и не все одинаковымъ образомъ произошло отъ Бога. Вдохновеніе не уничтожаетъ самодѣятельности библейскихъ писателей, а потому не исключается вліяніе человѣческихъ несовершенствъ на ихъ волю и знаніе ²⁾).

Особенно должно дѣлать различіе въ религіи между главнымъ и второстепеннымъ. Какъ религіозная жизнь вообще, такъ особенно то первоначальное и сильнѣйшее возбужденіе человѣческаго духа, которое происходитъ отъ божественнаго вдохновенія, прежде всего сосредоточивается въ чувствѣ. Чѣмъ чище, чѣмъ сильнѣе чувство, тѣмъ менѣе, конечно, возможна ошибка въ религіозномъ знаніи, которое отъ него отображается. Напротивъ, къ тому знанію, которое не имѣеть никакого религіознаго значенія, чувство относится совершенно спокойно, равнодушно. Никто не скажетъ, прибавляетъ Твестень, что для религіознаго чувства весьма важно знать, одного или двухъ ангеловъ видѣли св. жены на гробѣ Іисуса, а также перепись Квирина или какая другая привела въ Вилеємъ Іосифа и Марію? Почему необходимо настаивать, что даже въ такихъ вещахъ невозможна никакая ошибка, предположеніе которой можетъ запутать истолкованіе св. Писанія въ непреодолимыхъ затрудненія? ³⁾

Итакъ, для происхожденія св. Писанія Твестень признаетъ два фактора: человѣческую, способную къ ошибкамъ самодѣ-

¹⁾ Ibidem. Band I. 414.

²⁾ Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Hamburg. 1826. B. I. 414.

³⁾ Ibidem. Band I. 414.

тельность св. писателей и божественное вдохновеніе, возбуждающее духовныя силы св. писателей и главнымъ образомъ чувство.

Собственно подъ вдохновеніемъ Твестенъ понимаетъ такое возбужденіе благочестиваго чувства, когда Богъ, воздѣйствуя на человѣческое сердце и способность къ знанію, даетъ св. писателю первоначальный поводъ къ написанію св. книги, которое онъ исполняетъ уже своими естественными силами.

Этимъ путемъ, по Твестену, произошли собственно религіозныя части св. Писанія, которыя собственно и боговдохновенны, но не все содержаніе Библіи.

Если, по ученію Твестена, св. Писаніе не свободно отъ ошибокъ даже въ предметахъ вѣры, то тѣмъ болѣе въ нерелигіозныхъ частяхъ своихъ, и почему? потому что безъ такой уступки объясненіе св. Писанія будто бы можетъ запутаться въ непреодолимыя трудности.

Твестенъ готовъ охотнѣе пожертвовать непогрѣшимостью св. Писанія, чѣмъ вступить въ споръ съ непогрѣшимой будто бы наукою по геологическимъ, историческимъ и хронологическимъ вопросамъ.

Подобное же среднее мѣсто, какъ и Твестенъ, въ вопросѣ о вдохновеніи занимаетъ *Йоганнъ Петерсъ Ланге* (1802—1884), профессоръ богословія сначала въ Цюрихѣ, а потомъ въ Боннѣ.

Вдохновеніе св. Писанія, или вдохновеніе Духа Божія, учить Ланге, не должно отдѣлять отъ вдохновенія самыхъ св. людей, связаннаго съ ихъ непосредственнымъ пророческимъ и божественнымъ призваніемъ. Вдохновеніе св. людей, связанное съ ихъ божественною обязанностью, преимущественно предъ писательскимъ вдохновеніемъ, имѣетъ свойства непосредственности, жизненности и мгновенной опредѣленности посланія. Напротивъ, вдохновеніе писательское предполагаетъ особенное напряженіе духа св. писателя и особенное значеніе повода, которому соотвѣтствуетъ и мѣра божественной благодати... Вдохновеніе, конечно, есть *господство Духа Божія* въ св. писателѣ, который служитъ только органомъ божественнаго Откровенія. Мотивъ (*impulsus*), сообщеніе содержанія или внушеніе (*suggestio*) и руководство къ цѣли (*directio*) въ

актъ божественнаго вдохновенія должны быть божественны, т. е. соответствовать цѣли царства Божія ¹⁾).

Всѣ опредѣленія, которыя выводятся изъ непогрѣшимости св. Писанія, должны быть сведены къ тому положенію, что Духъ Божій въ св. Писаніи въ *цѣломъ* имѣетъ абсолютное превосходство надъ человѣческою стороною его (der Geist Gottes in der heiligen Schrift im Ganzen ein absolutes Uebergewicht habe über menschliche Seite derselben), слѣдовательно, надъ всѣми мелочными, подробными частями этой стороны ²⁾. Но можно ли то абсолютное превосходство Св. Духа, о которомъ говоритъ Ланге, понимать въ смыслѣ 'старой ортодоксальной теоріи, что при составленіи св. Писанія св. писатели дѣйствовали только какъ простые писцы (amanuenses), Духа Божія? содержать ли, слѣдовательно, Библия въ собственномъ смыслѣ слово Божіе? Нѣтъ. Абсолютное превосходство Духа у Ланге скорѣе имѣетъ такой же смыслъ, какъ и у Шлейермахера, т. е. обозначаетъ абсолютность только относительную. Именно это *относительное значеніе* вдохновенія (Relativität der Inspiration) отдѣльныхъ частей св. Писанія есть то, что подтверждаетъ абсолютное вдохновеніе св. Писанія въ его цѣломъ" ³⁾. Въ этой относительности вдохновенія предполагается участіе самихъ св. писателей. А если бы Библия во всѣхъ частяхъ своихъ была погружена въ полноту Духа, то ея законченность, вытекающая изъ ея органически обусловленнаго вдохновенія, была бы уничтожена ⁴⁾.

Вдохновеніе св. Писанія есть такое существенное свойство его, которое религіозно обуславливается самою системою этой цѣли, духовно обуславливается постепеннымъ осуществленіемъ этой цѣли, органически обуславливается абсолютнымъ центромъ цѣли, а этически—самою святостію цѣли. Для объясненія и болѣе точнаго выраженія своихъ мыслей Ланге предлагаетъ слѣдующіе четыре тезиса.

¹⁾ Lange. Theolog. homilet. Bibelwerk. Einleitung. Band X. (на Матвѣя) Справ. Philosophische Dogmatik. 540.

²⁾ Dogmatik. Band I. Seit. 579.

³⁾ Gerade diese Relativität der Inspiration der einzelnen Theile der heiligen Schrift ist es, welche die absolute Inspiration der heiligen Schrift in ihrer Ganzheit constituirt. Lange. Philosophische Dogmat. I. 556.

⁴⁾ Ibidem. Справ. Martensen. Dogmatik 453 и др.

1. Библия, какъ боговдохновенная, есть книга религіозная, а не астрономическая, геологическая или научная.

2. Библия отъ несовершенства Ветхаго Заветъа достигла полнаго совершенства въ Новомъ Заветѣ.

3. Единственный центръ Библии—это абсолютное богооткровеніе во Христѣ, данное въ человѣческомъ образѣ и словѣ.

4. Библия не есть плодъ патологическаго ясновидѣнія писателей, а произошла изъ этическаго взаимодействія между личнымъ Богомъ и личнымъ человѣческимъ духомъ.

Духъ Божій, продолжаетъ Ланге, конечно, былъ достаточно могущественъ, чтобы предохранить св. писателей отъ *существенныхъ ошибокъ* (von wesentlichen Irrtümern), отъ ложныхъ положеній и *выраженій* (Aussagen), чтобы обезпечить св. книгамъ печать вѣчной свѣжести, вѣчной юности. Однако Онъ не могъ и не восхотѣлъ говорить чрезъ св. писателей иначе, какъ въ выраженіяхъ ихъ обыкновенныхъ, народныхъ представленій и ихъ духовнаго развитія ¹⁾.

Послѣ этого Ланге рѣшается отвѣтить на современный спорный вопросъ: *есть ли само св. Писаніе слово Божіе или же слово Божіе только содержится въ св. Писаніи?* Если мы будемъ разсматривать Библию, говоритъ Ланге, по ея отдѣльнымъ частямъ, въ ея мелочныхъ подробностяхъ, тогда мы должны сказать: Слово Божіе содержится въ Библии. Но Библию можно разсматривать и изучать въ ея органической цѣльности (nach ihrer organischen Totalität), поскольку всё отдѣльныя части ея относятся къ Иисусу и изъ Него происходятъ. Тогда мы должны признать, что св. Писаніе отъ книги до книги, отъ стиха до стиха (von Buch zu Buch, von Vers zu Vers) есть собственное слово Божіе ²⁾.

Въ духѣ системы Шлейермахера излагаетъ ученіе о вдохновеніи Карлъ Иммануиль Ничицъ (1787—1868), профессоръ богословія въ Боннѣ, перешедшій потомъ въ Берлинъ. Во всей

¹⁾ Dogmatik. 540. „Wenn er sie auch nicht bestimmen konnte und wollte, anders, als in den Ausdrücken ihrer Volksvorstellung und Geistesentwicklung zu reden“.

²⁾ Lange. Theolog.—homilet. Bibelwerk. Введеніе къ евангелію отъ Матѳея. Band X. Sp Dogmatik. 540.

своей богословской системѣ Ничшъ обнаруживаетъ несомнѣнные, ясные слѣды вліянія своего учителя Шлейермахера. Неоднократно Ничшъ выражаетъ убѣжденіе, что, благодаря вліянію и силѣ Бога, св. Писаніе содѣлалось нѣкоторымъ единственнымъ, само по себѣ понятнымъ и совершеннымъ средствомъ для передачи слова Божія. Это весьма вредно для вѣры въ Библию, разсуждаетъ Ничшъ, когда вѣра во вдохновеніе ея механизмуется, когда, изъ страха предъ возраженіями іезуитовъ противъ протестантскаго принципа св. Писанія или изъ боязни критики, предлагается такая теорія вдохновенія, въ которой оставляется безъ вниманія жизненный историческій путь происхожденія первоисточниковъ Божественнаго Откровенія ¹⁾.

Если хотять, чтобы здравая вѣра народа въ Библию была вновь оживлена и утверждена, послѣ того, какъ она подверглась разрушенію въ вѣкъ просвѣщенія (т. е. въ XVIII), то не должны смѣшивать два элемента библейскаго содержанія. Въ Библии должно различать, во-первыхъ—то, что непосредственно называется словомъ Божиимъ, которое производитъ непосредственное одушевляющее и животворное дѣйствіе на нравственное сознаніе человѣка; во-вторыхъ, то, что служить внѣшней оболочкой слова Божія, въ которой оно сообщается людямъ. Хотя все Писаніе съ полнымъ правомъ можетъ быть названо „Словомъ Божиимъ“, даже первоисточникомъ „Откровенія“, однако есть большая разница, будемъ ли мы или не будемъ включать въ область богооткровеннаго содержанія тѣ ступени научнаго знанія, ступени знанія о природѣ и исторіи, къ которымъ Богъ приспособлялъ различныя ступени своего Откровенія. Безконечно вредятъ авторитету св. Писанія и вѣрѣ въ Библию, увѣряетъ Ничшъ, тѣ, которые астрономію, физику, географію, этнографію, словомъ весь научный элементъ одинаково включаютъ въ область богооткровеннаго содержанія, какъ и то, что служитъ къ утверженію спасительной вѣры... Но кто будетъ виноватъ, если гдѣ-либо естествознаніе вступить въ споръ съ изображеніемъ природы въ первобытной библей-

¹⁾ Nitzsch. Akademische Vortrage uber die christl. Glaubenslehre. 1858. Seit. 57. 58.

ской исторіи, или если различные библейскіе первоисточники окажутся противорѣчащими въ этнографическомъ и историческомъ отношеніи, хотя бы даже они рассказывали объ одномъ и томъ же фактѣ? Кто будетъ отвѣчать, когда скажутъ: или въ Библии нѣтъ ничего истиннаго, или мы должны сначала разрѣшить этотъ споръ, это противорѣчіе? Можетъ быть, предполагаетъ Ницшъ, въ основаніи св. Писанія лежитъ совершенно *дѣтскій взглядъ* на природу, но такъ, что онъ нисколько не препятствуетъ Божественному Откровенію выполнять свое назначеніе ¹⁾).

Въ истинной теоріи, учить Ницшъ, не должно имѣть мѣсто ни такое вдохновеніе, которое возвышается надъ Откровеніемъ и не зависитъ отъ него, ни такое, въ которомъ исключается самодѣятельность св. писателей ²⁾. „Богъ вдохновляетъ, посредствомъ обнаруженія (mittels der Manifestation) и усвоетъ посредствомъ вдохновенія (mittels Inspiration) то, что уже сдѣлалось извѣстно ранѣе“ ³⁾. Какъ обыкновенныя событія всегда происходятъ въ связи съ природою и исторіей, такъ и при возникающемъ чрезъ вдохновеніе объективномъ созданіи имѣютъ мѣсто, свобода и самодѣятельность, для которыхъ и созданъ человекъ ⁴⁾.

Карлъ Гейнрихъ Заккъ (1790—1875), также принадлежащій къ направленію Шлейермахера, не различаетъ слово и предметъ въ Божественномъ Откровеніи ⁵⁾. Подъ вдохновеніемъ, въ отличіе отъ Откровенія, онъ понимаетъ религіозное назначеніе и способность сообщать то, что открыто сверхъестественнымъ образомъ ⁶⁾. Далѣе Заккъ дѣлаетъ различіе между Божественнымъ Откровеніемъ и свидѣтельствомъ „Св. Духа“ ⁷⁾. Подъ откровеніемъ онъ понимаетъ собственно историческое явленіе, или, по его выраженію, форму Откровенія. Подъ свидѣтельствомъ же Духа—пониманіе самаго содержанія Откровенія и увѣренность въ истинности и спасительности

1) Ibidem Seit 61 и др.

2) Nitzsch. System der christlichen Lehre. Bonn. Ausg. 8. 1837. § 402. Seit 100.

3) Ibidem. Seit 73.

5) Sack. Apologetik. 130. 255.

6) Sack Apologetik 241.

4) Ibidem Seit 73.

7) Sack. Apologetik. Seit. 134.

сти его. Однако всякій разъ, когда Заккъ говоритъ о свидѣтельствѣ св. Духа и о вдохновеніи, онъ возвращается къ понятію объ откровеніи, по скольку оно выражено въ словѣ. Откровеніе, говоритъ онъ, не есть просто сверхъестественное, исключющее все временное и земное, явленіе ¹⁾. *Слово Откровенія, воспринятое духомъ чловѣка, есть живой источникъ и новый начальный пунктъ для естественнаго развитія мыслей*, такъ какъ усвоеніе Откровенія предполагаетъ вообще естественную воспримчивость чловѣческаго разума. Слово Откровенія постольку воспринимается духомъ чловѣка, поскольку онъ самъ охватывается творческою и откровенною дѣятельностью Бога. Это непосредственное присутствіе и дѣятельность Бога, какъ содержитъ весь міръ, такъ можетъ и должно имѣть мѣсто въ духѣ вдохновеннаго чловѣка, поскольку онъ отъ своей естественной непосредственности, отъ своей грѣховной неволи достигаетъ до познанія Бога. Такъ какъ далѣе Откровеніе, какъ дѣятельность Бога въ духѣ чловѣка, необходимо связывается съ самой высшей духовной дѣятельностью чловѣка, поскольку воспринятіе возвышеннаго содержанія Откровенія предполагаетъ самую высшую дѣятельность духа, то изъ этого слѣдуетъ, что Откровеніе возбуждаетъ духъ вдохновляемыхъ лицъ до высшей степени религіозной воспримчивости, т. е. оно проявляется въ чловѣкѣ какъ слово, какъ дѣйствительное слово ²⁾.

Къ направленію Шлейермахера примыкаетъ *Гансъ Лассенъ Мартенсенъ* (1808—1884), епископъ Зеландіи въ Даніи. Онъ разумѣетъ подъ вдохновеніемъ необходимое дополненіе къ чуду воплощенія, которое для него есть объективное откровеніе во Христѣ. Усвоенное чловѣческимъ родомъ, это вдохновеніе должно излить на него новый Духъ, Духъ Христа, какъ начало новаго развитія въ сознаніи чловѣчества, какъ абсолютно новое начало, изъ котораго происходитъ новая общественная жизнь, новое общественное сознаніе ³⁾. Только, какъ вообще въ христіанствѣ, такъ въ частности и во вдохновеніи

¹⁾ Sack Ibidem. Seit. 131.

²⁾ Sack Apologetik. Seit. 133.

³⁾ Martensen. Christliche Dogmatik. 1856. § 16. 185.

природа и чудо, природа и откровеніе другъ друга не исключаютъ. То, что мы называемъ природою, не есть самозаклученная система, но вѣкоторое находящееся въ телеологическомъ развитіи продолжающееся твореніе или созданіе, въ которомъ постоянно выступаютъ новыя силы, которыя, хотя и не могутъ быть объяснены изъ прежнихъ силъ, но, однако, готовятся ими. Соединительная точка естественнаго и сверхъестественнаго лежитъ въ телеологическомъ назначеніи природы для царства Божія и въ данной чрезъ это воспріимчивости ея къ сверхъестественной дѣятельности Творца. *Вдохновеніе не вноситъ никакого дуализма въ міръ.* Откровеніе Христа служитъ къ совершенству и искупленію міра, а оба Откровенія какъ созидающее міръ, такъ и искупляющее, происходятъ изъ одного Божественнаго Логоса. Со стороны субъективной единство заключается въ томъ, что человѣческій духъ воспріимчивъ для Духа Христа ¹⁾.

Какъ орудія Духа, созидающаго Церковь, апостолы находятся къ Нему въ глубочайшемъ отношеніи зависимости и въ то же время свободы. Какъ орудія Духа, апостолы столь мало теряютъ свою собственную личность, что скорѣе являются постоянными свидѣтелями своей личной силы. Поэтому, если опредѣлять вдохновеніе съ точки зрѣнія свободы, слѣдовательно развитія, то о немъ можно сказать, какъ о продолжающемся сообщеніи Духа чрезъ продолжающееся развитіе свободы и сознанія. Но Откровеніе Духа подается апостоламъ только для того, что полезно. Поэтому и апостольское вдохновеніе обусловливается историческими условіями и ходомъ развитія апостольской церкви. Только для удовлетворенія нуждъ апостольской должности, только по мѣрѣ того, какъ возникали и образовывались задачи апостоловъ въ отношеніи къ ученію или организаціи Церкви, Духъ подавалъ, внушалъ имъ извѣстныя рѣшенія, которыя, какъ сообщались свыше, такъ происходили и изнутри, изъ глубины ихъ самосознанія. „Изволися Д ху Святому и намъ“—вотъ слова апостольскаго собора въ Іерусалимѣ, слова, въ которыхъ выразилось свобод-

¹⁾ Martensen Ibidem § 17, 18.

ное сознание вдохновенія. Поэтому можно сказать, что не сознание отдѣльныхъ апостоловъ, но цѣлое апостольское сознание служило выраженіемъ Божественнаго Откровенія. Это апостольское сознание въ то же время было совершеннѣйшимъ выраженіемъ сознанія самой Церкви въ ея отношеніяхъ ко Господу, къ Духу, къ міру и самой себѣ. Какъ представители матери—Церкви, апостолы выражали самосознание не какого-либо отдѣльнаго времени, но всей христіанской Церкви на всѣ времена ¹⁾).

Вдохновеніе, по ученію Мартенсена, начинается такимъ воздѣйствіемъ Духа Божія на человѣка, при которомъ сознание какъ бы не дѣйствуетъ. Слѣдовательно, *начальный актъ вдохновенія—это родъ экстаза и восхищенія*. Это—могучее возбужденіе въ глубинѣ человѣческаго духа, носящее отпечатокъ болѣе натурального духовнаго состоянія, чѣмъ ясной сознательной жизни. Но изъ такого духовнаго состоянія, столь возбуждающаго основныя силы человѣческой природы, затѣмъ постепенно возникаетъ ясное историческое сознание Божественнаго Откровенія ²⁾).

Взаимное отношеніе между устнымъ словомъ апостоловъ и св. книгами ихъ Мартенсенъ представляетъ такимъ образомъ. Св. Писаніе заключаетъ въ себѣ богатство устнаго слова, выраженное въ твердой основной формѣ. Оно является окончательнымъ, объясненнымъ чрезъ тщательное размышленіе, твердымъ выраженіемъ одухотворенной мысли, такъ что мы имѣемъ въ св. книгахъ зрѣлый плодъ вдохновенія ³⁾).

Поэтому, не достаточно доказать ученіе вѣры изъ св. Писанія, но должно всегда обосновать его философское значеніе изъ разума ⁴⁾. Если кто основательно углубится въ св. Писаніе, то для него откроются человѣческія стороны св. книгъ. Онѣ состоятъ въ томъ, что у библейскихъ писателей встрѣчаются тѣ или другія несовершенства, *несовершенства въ сти-*

¹⁾ Martensen. Christliche Dogmatik. § 188.

²⁾ Martensen. Christliche Dogmatik. 315. 1856. Справ. Katholizismus und Protestantismus. 1874. 138.

³⁾ Christliche Dogmatik. 378.

⁴⁾ Martensen. Christliche Dogmatik. Seit. 50.

ль, несовершенства въ рѣчи, неточности и неопредѣленности во второстепенныхъ частяхъ содержанія и пр. Тамъ, гдѣ св. писатели говорятъ о такихъ предметахъ, которые относятся къ области мірскаго сознанія, а вовсе не касаются отношеній человѣка къ Богу, тамъ они говорятъ, въ духѣ представленій ихъ времени. Но въ этихъ человѣческихъ несовершенствахъ узнается совершенство евангелія ¹⁾.

Среди класса спекулятивныхъ богослововъ, подчинявшихся влиянію идей Шлейермахера, былъ одинъ теологъ, пытавшійся, хотя совершенно неудачно, занять независимое положеніе среди множества протестантскихъ сектъ и направленій. Это былъ *Карлъ Августъ Газе* (1800—1890), профессоръ богословія въ іенскомъ университетѣ. Газе бесплодно и совершенно напрасно искалъ середины между раціонализмомъ и супранатурализмомъ. Богословская система его носитъ на себѣ слѣды влиянія всевозможныхъ философскихъ и богословскихъ ученій, которыя въ то время оспаривали другъ у друга пальму первенства, хотя авторъ ея не былъ чуждъ стремленія къ оригинальности. Особенно замѣтно отразилось на Газе влияніе изъ философовъ Шеллинга, а изъ богослововъ—Шлейермахера.

Въ своей теоріи Газе дѣлаетъ попытку объяснить способъ и путь, какъ образовалось понятіе о вдохновеніи. Обычный образъ представленія древности состоялъ въ слѣдующемъ. Въ Ветхомъ Заветѣ отъ Духа Святаго произошли рассказы о священныхъ событіяхъ, отдѣльныя мысли и понятія, но такъ, что при этомъ нисколько не исключалось человѣческое благоразуміе, свободное вдохновеніе или дѣло (Иуд. 14, 6; Исаія 6; Іезек. II, 5) ²⁾. Поэтому боговдохновенная мысль облекалась въ человѣческую форму. Пророческое вдохновеніе не всегда было непогрѣшимой истиной, такъ какъ возможны намѣренные обманы или даже отверженіе самой истины (I Цар. 22, 11; Іон. 3). Послѣ того, какъ религіозная геніальность погасла съ пророками, и св. Писаніе приняло окончательную фор-

¹⁾ Ibidem.

²⁾ Hase. Lehrbuch der evangelischen Dogmatik. Leipzig. 1838 Ausg 2 § 196 197. Ср. его же Gnosis, oder evangelische Glaubenslehre für die Gebildeten Leipzig. 1827.

му, образовалась вѣра, что св. книги всецѣло были продиктованы Богомъ чрезъ своего Духа. Переходъ отъ прежняго поэтическаго къ догматическому понятію о вдохновеніи образовала греческая практика въ оракулахъ и платоническое ученіе о священномъ экстазѣ, о священномъ изступленіи. Въ Ветхомъ Завѣтѣ экстатическое вдохновеніе приписывали себѣ ложные и злонамѣренные пророки. Филонъ училъ о состояніи вдохновенныхъ пророковъ, въ которомъ отсутствуетъ сознание. Во время Христа догматическое понятіе о вдохновеніи было окончательно принято, какъ показываетъ все употребленіе Ветхаго Завѣта въ Новомъ. Мысль о существенномъ отличіи Духа Божія въ апостолахъ отъ ветхозавѣтнаго вдохновенія не замѣчается въ образѣ представленій апостольской Церкви. Хотя св. писатели апостольскаго вѣка глубоко вѣрили, что они передаютъ божественныя истины чрезъ Духа Святого, однако они не считали себя, поѣтому, стоящими выше всякой человѣческой ошибки ¹⁾. Такимъ образомъ, по мнѣнію Газе, въ христіанскую Церковь перешло догматическое понятіе о вдохновеніи *платонической* философіи, объединенное съ представленіями Ветхаго Завѣта объ экстазѣ.

Такъ какъ для Газе Христосъ былъ только безгрѣшный идеальный человѣкъ, а Духъ Святой не имѣлъ личнаго бытія, то всякое ученіе о Св. Духѣ, предполагающее совершенную свободу вдохновляемыхъ Имъ лицъ отъ человѣческихъ ошибокъ, онъ почиталъ лишеннымъ основанія ²⁾. Это однако не мѣшаетъ Газе, въ противорѣчіе самому себѣ, соглашаться, что поэтическое понятіе о вдохновеніи пророческихъ частей св. Писанія имѣло твердыя основанія и права у древнихъ супранатуралистовъ ³⁾.

Газе даже утверждаетъ, что Новый Завѣтъ по истинному своему значенію произошелъ отъ Духа Святого, такъ какъ по сознанію христіанской Церкви онъ, по полнотѣ Духа и по

¹⁾ Hase. Lehrbuch der evangel. Dogmatik. Ibidem.

²⁾ „Jede Berufung auf den heil. Geist in der Art, dass die Erhebung uber allen menschlichen Irrtum von ihm abgeleitet werde, ohne biblische Begrundung sei“. Hase. Lehrbuch. 1842. Seit 408.

³⁾ Hase. Evangelische Dogmatik. 1842. Seit 408.

близости къ Господу, стоитъ выше всѣхъ другихъ писаній. Впрочемъ, *Духу Святому принадлежитъ собственно религиозное ученіе Нового Завета*. Черезъ Него отдѣльные авторы какъ бы возвышались надъ своею индивидуальностью, такъ что даже слова ихъ вдохновлялись свыше. Но обыкновенные человѣческіе недостатки такъ же мало исключались у св. писателей во время ихъ работы, какъ и у другихъ апостольскихъ мужей въ ихъ жизни. Первоначальное слово Божіе есть Божественное Откровеніе въ человѣческомъ духѣ. Оно открывается въ нашемъ сознаніи чрезъ общинный духъ (Gemeingeist) Церкви. Въ церковномъ обществѣ слово Божіе есть яснѣйшее выраженіе религиозной жизни, такъ что чрезъ него узнается и возбуждается самое это общество. Какъ чрезъ разумное слово узнается разумный человѣкъ, такъ чрезъ слово Божіе—человѣкъ религиозный. Слово Божіе не заключено въ букву, но есть могучее орудіе религиозной жизни, и оно всегда съ первоначальной силой говоритъ въ духѣ каждаго религиозно-настроеннаго человѣка. На это слово Божіе и ссылались всегда учителя народа ¹⁾).

1. Подъ искусно обработанной оболочкою мистико-супранатуралистической фразеологіи, на самомъ дѣлѣ, у Газе скрывается несомнѣнный рационализмъ. Духъ Святой, о которомъ онъ говоритъ, не есть Лицо, а отвлеченное понятіе общественной жизни.

2. Теорія вдохновенія у Газе есть только *блѣдная копія* съ теоріи Шлейермахера. Духъ Христа у Газе, какъ и у Шлейермахера, есть только духовная религиозно-нравственная сила, развивающаяся въ жизни народовъ всѣхъ временъ. Этотъ Духъ представляется въ теоріи Газе совершенно такъ же, какъ и у его учителя. Съ одной стороны, этотъ общественный духъ (Gemeingeist) основываетъ и управляетъ церковью; съ другой—какъ духъ отдѣльныхъ людей, онъ имѣетъ свое собственное свободное развитіе ²⁾).

3. Самое понятіе Газе о вдохновеніи, поэтому, лишено жизненнаго смысла и даже превращается въ простую *метафору*. Вдохновеніе для него есть только поэтическое понятіе, на-

¹⁾ Hase. Dogmatik. Ibidem.

²⁾ Dogmatik. § 33, 202. 196. 197. 188.

родное представленіе о Духѣ, точно соотвѣтствующій народный образъ духовной полноты св. Писанія ¹⁾.

Вліяніе идей Шлейермахера замѣтно также въ полурационалистической теоріи вдохновенія *Фридриха Августа Толукка* (1799--1877), профессора богословія сначала въ Берлинѣ, потомъ въ Галле.

О взаимномъ отношеніи Божественнаго Откровенія и вдохновенія Толуккъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ: „Мы исповѣдуемъ вѣру въ богооткровенное содержаніе закона и пророковъ, ученія Христа и апостоловъ. Сверхъ того, каждый можетъ признавать и, несмотря на это, чувствовать себя вынужденнымъ отвергать вдохновеніе Писанія въ общеупотребительномъ смыслѣ“ ²⁾. По мнѣнію Толукка, признакомъ вѣрующаго богослова служить только то, что онъ признаетъ Божественное Откровеніе. Вдохновеніе же св. Писанія для него не имѣетъ существеннаго значенія.

Однако, съ своей стороны, Толуккъ далеко не безразлично относится къ понятію о боговдохновенности старой протестантской ортодоксіи. Онъ говоритъ о немъ совершенно опредѣленно, что старое ученіе о вдохновеніи не твердо и что отверженіе его не опасно“ (*die alte Inspirationslehre unhaltbar ist, und ein Aufgeben derselben ungefährlich ist*) ³⁾.

Въ своей теоріи вдохновенія Толуккъ желалъ бы найти совершенно новую точку зрѣнія, построить совершенно новое ученіе. Исходя изъ этого, онъ указываетъ въ Библии много трудностей, которыя препятствуютъ принятію прежнихъ ученій о вербальномъ вдохновеніи ея. Но эти трудности раздуваются имъ до чудовищныхъ размѣровъ. Такъ онъ насчитываетъ до пяти тысячъ мнимыхъ разночтеній въ Библии, изъ которыхъ однако большая часть не существенна, и только нѣкоторыя (какъ напр. 2 Іоан. 5, 7) имѣютъ болѣе существенное значеніе. Многія изъ своихъ доказательствъ Толуккъ выводитъ изъ самыхъ свойствъ св. Писанія. Такъ онъ указываетъ на несовершенства въ рѣчи, на мнимыя историческія и

¹⁾ Deutsche evangelische Zeitung. 1887. Nr. 30 в Dogmatik. Ausg. 3. Seit. 408.

²⁾ D. Aug. Tholuck. Die Inspirationslehre. Artikel II Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. 1850. Nr. 42. 44. Seit. 329.

³⁾ Ibidem. 329.

географическія ошибки, на индивидуальный характеръ разсказа св. писателей. Не опускаетъ безъ вниманія Толуккъ и различіе въ стилѣ, въ образѣ представленій св. писателей, особенно апостоловъ Павла, Іоанна и Іакова и др. Кромѣ того, Толуккъ обвиняетъ переводъ семидесяти толковниковъ во многихъ недостаткахъ, въ фактическихъ ошибкахъ, настаивая особенно на мнимой разницѣ евангелій Матѳея и Луки (Лук. 6 и Матѳ. 5—7; Лук. 6, 29. 44 и Матѳ. отъ 5, 4 до 7, 16 и пр.). А въ заключеніе онъ восхваляетъ странное и фантастическое разсужденіе о вдохновеніи англичанина Самуила Колериджа ¹⁾.

Насколько основательна критика Толуккомъ старой ортодоксальной теоріи вдохновенія, показываетъ напр. то, что онъ забылъ или, можетъ быть, намѣренно опустилъ изъ вниманія, что цитаты изъ Ветхаго Заветъа весьма часто приводятся новозавѣтными писателями не по переводу семидесяти, а прямо съ еврейскаго оригинала ²⁾, отчего и произошли мнимыя различія.

Собственной теоріи вдохновенія св. Писанія Толуккъ предпосылаетъ *историческій очеркъ*. Въ немъ онъ старается доказать, что смягченное, умѣренное понятіе о боговдохновенности, въ смыслѣ ограничительной теоріи, во всѣ времена имѣло для себя защитниковъ, что оно не есть произведеніе рраціоналистовъ и будто бы даже находило выраженіе въ символическихъ книгахъ различныхъ вѣроисповѣданій. Можно было бы ожидать отъ ученаго протестантскаго профессора, что въ своихъ „Catena historica“ онъ предложитъ наукѣ богатое и полное собраніе матеріала. Но ожиданія эти не оправдались, такъ какъ историческій очеркъ Толукка страдаетъ весьма многими недостатками и существенными пропусками.

1. Слѣдуя современному ложному и совершенно неисторическому методу, усвоенному большинствомъ протестантскихъ богослововъ, Толуккъ въ своемъ историческомъ изложеніи уче-

¹⁾ Samuel Coleridge. Confessions of an enquiring spirit. London. 1840.

²⁾ Возраженія Толука изложены въ „Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliche Leben. 1850. Seit 331“. Самъ Толукъ признавалъ такую цитацию у ев. Матѳея и у ап. Павла. Другія мѣста подобной цитации указаны, напр., у L. Gaussen'a. Théopneustie ou Inspiration plénière des Saintes Ecritures. Deuxième Edition. Paris. 1856. 236.

ній о боговдохновенности отцовъ и учителей греко-восточной Церкви перескакиваетъ отъ Оригена прямо къ Іоанну Златоусту. Онъ опускаетъ св. Аванасія Великаго, опускаетъ александрійскую школу, а главное—трехъ знаменитыхъ отцовъ Церкви, трехъ великихъ каппадокійцевъ. Между тѣмъ для опредѣленія ученія о вдохновенности отцовъ греко-восточной Церкви безусловно необходимо уяснить точку зрѣнія александрійцевъ, такъ какъ они особенно настаивали на *божественномъ величїи* боговдохновеннаго слова Божїя.

2. Еще другое возраженіе необходимо сдѣлать противъ выводовъ, которые дѣлаетъ Толуккъ изъ своего историческаго очерка. Очеркъ этотъ—поверхностный и неполный, потому что выраженія св. отцовъ и учителей приводятся въ немъ *безсвязно, отрывочно и случайно*. Между тѣмъ у тѣхъ же отцовъ и учителей Церкви встрѣчается немало другихъ выраженій, изъ которыхъ очевидно, что отношеніе ихъ къ Библии было совершенно иное, болѣе глубокое, чѣмъ какъ предполагаетъ это Толуккъ. Поэтому высказанное Толуккомъ убѣжденіе, будто теорія ограниченнаго вдохновенія имѣла защитниковъ среди отцовъ и учителей греко-восточной Церкви, является предвзятымъ, преждевременнымъ и далеко недоказаннымъ ¹⁾. Вообще же догматическая студія Толукка производитъ впечатлѣніе труда, основанаго не на глубокомъ и добросовѣстномъ изученіи первоисточниковъ, а на обыкновенномъ извлеченіи изъ другихъ богословскихъ сочиненій и энциклопедій.

По мнѣнію Толукка, только въ нѣкоторыхъ реформатскихъ символическихъ книгахъ выражено строгое понятіе о божественномъ вдохновеніи; лютеранскіе же символы предоставляютъ въ этомъ отношеніи богословамъ полную свободу.

Вдохновеніе, или воодушевленіе (срав. 2. Тим. 3, 16), по самому буквальному значенію этого слова, предполагаетъ, что

¹⁾ Горячій протестъ противъ теорїи Толукка выразили и многіе протестантскіе богословы. Особенно должно отмѣтить *Рудольфа Штира* (1862). (См. D. Rudolph Stier. Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft. 1851. Seit. 172). По признанію самого Толукка, его противникъ стоялъ близко „не къ ложно сформулированной древней догматикѣ, а къ зерну древняго исповѣданія“ Tholuck. Inspirationslehre. 345). Св. Писаніе для Штира—естъ, дѣйствительно, *ὑραφὴ θεόπνευστος*, совершенно цѣлостный организмъ Слова Божїя, хотя и съ различными ступенями вдохновенія.

содержаніе св. Писанія какъ бы произошло изъ дыханія Св. Духа. Но откуда у читателя является убѣжденіе въ высшемъ происхожденіи этого вдохновеннаго Писанія? Изъ убѣренности, что произведенное чрезъ содержаніе св. Писанія вліяніе на знаніе, волю и чувство человѣка приводятъ его къ религіозно-вравственному самоудовлетворенію, самоусовершенствованію. Св. Писаніе—это только сосудъ для боговдохновеннаго содержанія изъ божественныхъ событій, изреченій и истинъ. Но непосредственное религіозное сознаніе метанонимически переноситъ свойства самаго содержанія на сосудъ Ясное доказательство этого даютъ сами же св. писатели, когда св. Писанію приписываютъ пророческій даръ (напр. Гал. 3, 8), потому что оно содержитъ пророчество. Но вдохновеніе, продолжается Толуккъ, не всецѣло, а только отчасти относится къ содержанію Библии. Однако, ошибки памяти, ложныя цитаты, погрѣшности въ историческихъ, хронологическихъ, географическихъ и астрономическихъ подробностяхъ,—все это будто бы нисколько не говоритъ противъ высшаго божественнаго достоинства Библии. *Библия имѣетъ зерно и скорлупу.* На первое было вліяніе Св. Духа положительное и прямое, на вторую—только относительное непрямо. Тѣ части св. Писанія, въ которыхъ излагаются родословныя или указываются мѣсторожденія, не находятся, очевидно, въ прямой связи съ истинами, касающимися спасенія людей. Но для непосредственнаго религіознаго сознанія, которое еще не развилось до рефлексіи, понятіе вдохновенія расширяется и на всѣ составныя части св. Писанія, хотя и ему не чуждо смутное представленіе, что дыханіе божественное, т. е., св. Духъ не все здѣсь проникаетъ одинаковымъ образомъ. Что такое представленіе какъ бы дремлетъ въ каждомъ читателѣ Библии, это доказывается тотчасъ же, какъ только рефлексія обратится къ нѣкоторымъ отдѣльнымъ выраженіямъ случайнаго свойства. Такъ многимъ покажется вѣроятнымъ, что ап. Павелъ допустилъ ошибку памяти, когда писалъ о 23,000 павшихъ въ однѣ день (1 Кор. 10, 8): въ соотвѣтствующемъ разсказѣ Ветхаго Завѣта (Числ. 25, 9) упоминается о 24,000. То же предположеніе возможно и относительно евангелиста Маттея, который приписалъ выраженіе о тридцати сребренникахъ

(Матѣ. 27, 9, 10) пророку Іереміи, тогда какъ оно принадлежитъ Захаріи (11, 12, 13). Даже ап. Павелъ, хотя писалъ боговдохновенныя посланія, по увѣренію Толукка, будто бы не говорилъ о непгрѣшимости своей памяти въ подробностяхъ ихъ (1. Кор. 1, 16) ¹⁾.

Переходя отъ общаго понятія о вдохновеніи къ рѣшенію частнаго вопроса о *происхожденіи св. книгъ Новаго Завѣта*, Толуккъ и здѣсь проводитъ ограничительную теорію. Мѣсто вдохновенія у него замѣняетъ „религіозный тактъ“ (ein religiöses Taet). Мы признаемъ, разсуждаетъ онъ, у апостоловъ нѣкоторый религіозный тактъ. Имъ руководились апостолы, когда изъ элементовъ образованія своего времени и народа удерживали только то, что нисколько не препятствовало правильному изложенію христіанской истины, а другое отвергали и отбрасывали. Если не будетъ препятствія къ принятію этого выраженія: „религіозный тактъ“, то мы охотно дали бы ему мѣсто и въ области науки для обозначенія такого правила, которое воспринимается чувствомъ, но еще не совсѣмъ вступило въ сознаніе ²⁾.

Прежніе теологи рѣшительно настаивали, что все содержаніе Библии въ одинаковой мѣрѣ и съ одинаковымъ правомъ должно быть признано боговдохновеннымъ. Толуккъ, какъ бы въ противовѣсъ старой ортодоксіи, съ безбоязненною рѣшимостью утверждаетъ совершенно противное: предлагаемая намъ Библия ни въ какомъ случаѣ не вдохновлена дословно (wörtlich inspiriert), а потому и достоинство ея во всѣхъ частяхъ не можетъ быть удостовѣрено ³⁾.

Даже объясненіе Ветхаго Завѣта новозавѣтными писателями Толуккъ подвергаетъ критикѣ и только въ крайнемъ случаѣ признаетъ въ немъ извѣстную вѣроятность. То обстоятельство, что слова книги Исходъ (3, 6) удостовѣряются самимъ Господомъ, не удерживаетъ однако Толукка отъ замѣчанія, что объясненіе ветхозавѣтнаго текста дается здѣсь не безъ вліянія раввинской тонкости и изобрѣтательности ⁴⁾.

¹⁾ Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliche Leben. Pr. 16. 1850. Berlin. Tholuck. Die Inspirationslehre. Erster Articlel. Seit. 126. 127.

²⁾ Tholuck. Commentar zum Briefe an d. Hebräer. 1836. 90.

³⁾ Tholuck. Deutsche Zeitschrift. 1850. Inspirationslehre. Seit 346.

⁴⁾ Tholuck. Das Alt. Testament im Neuen. Testament. 1861. Seit 8. 24. 42 и др.

Если писанія апостоловъ не чужды ошибокъ, если вдохновеніе св. Духа не простиралось на отдѣльныя слова и выраженія ихъ, тогда какими же правилами руководилась христіанская Церковь, при принятіи новозавѣтныхъ писаній въ канонъ? Какъ относительно вдохновенія апостоловъ, такъ точно въ исторіи св. канона Толуккъ предполагаетъ тотъ же самый „религіозный тактъ“ и ничего болѣе. Первобытная Церковь, принимая то или другое новозавѣтное посланіе въ канонъ, руководилась безсознательнымъ историко-религіознымъ тактомъ. Существованіе подобнаго такта доказывается уже тѣмъ, что ни одно изъ апокрифическихъ евангелій, ни „Пастырѣ“ Ерма, столь высоко цѣнимый первыми христіанами, не были приняты въ канонъ. Та же участь постигла посланіе ап. Варнавы. Даже посланія Климента римскаго, обращавшіяся въ столь широкихъ кругахъ первобытной Церкви, столь близкія по духу къ посланіямъ ап. Павла, оказались внѣ канона ¹⁾.

Заканчивая изложеніе теоріи Толукка ²⁾, мы должны сдѣлать о ней слѣдующія замѣчанія.

1. Теорія Толукка не имѣетъ признаковъ ни новизны, ни оригинальности, на которыя настойчиво предъявлялъ права ея авторъ.

2. Критика вербальной теоріи старой ортодоксіи у Толукка нигдѣ не выходитъ изъ границы ходячихъ и заурядныхъ возраженій предшествующихъ раціоналистовъ.

3. Существенною чертою этой теоріи скорѣе можно признать н. обыкновенную, доходящую прямо до виртуозности, изворотливость ея составителя между крайностями вербалистовъ и вульгарныхъ раціоналистовъ ³⁾.

Д. С. Леонардовъ.

1) Tholuck Commentar zum Briefe an die Hebr. Einleitung. 1836. Глава VI Seit 84.

2) Теорія Толукка изложена также въ статьѣ „Protestanische Realencyclopädie. Aufl. I; а также: „Literarischer Anzeiger“ 1842.

3) Несмотря на всѣ старанія, Толуккъ не далеко ушелъ отъ вульгарныхъ раціоналистовъ. Называть его теорію „halb supranaturalistische Anschauung“, только на основаніи ученія о „религіозномъ тактѣ“, какъ дѣлаетъ Даушъ (Die Schriftinspiration. Freiburg. 1891. 131), совершенно неосновательно.

ТЕОРИИ ВДОХНОВЕНІЯ И ПРОИСХОЖДЕНІЯ СВ. ПИСАНІЯ НА ЗАПАДѢ ВЪ XVIII И XIX ВѢКАХЪ (ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

(Продолженіе *).

XIX.

Теорія Тюбингенской школы богослововъ.

Особый разрядъ теорій вдохновенія и происхожденія Библии обязанъ своимъ происхожденіемъ такъ называемой „*тубингенской школы*“ (die Tübinger Schule), которая, подобно школѣ Шлейермахера, въ теченіе полустолѣтія сообщала направленіе раціоналистической критикѣ.

Происхожденіе тубингенской школы находится въ тѣсной связи съ критикой евангельской исторіи Штраусомъ. Книга Штрауса „*Leben Iesu*“ послужила причиною образованія новой школы, сообщила ей сильнѣйшій импульсъ и сосредоточила ее на почвѣ критики Библии и первоначальной исторіи христіанства ¹⁾. Принявъ основной выводъ Штрауса о сомнительномъ достоинствѣ евангелій, тубингенская школа отвергла его крайнія сужденія, но въ то же время рѣшила отдѣлить въ евангеліяхъ истину отъ мнимой лжи и болѣе научно объяснить ихъ происхожденіе.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1903 г. № 18.

¹⁾ Историкъ этой школы Н. Schmidt называетъ именно появленіе *Leben Iesu* Штрауса начальнымъ пунктомъ появленія и образованія ея. См. *Real-Encyclopadie für deutsche protest. Theologie*. Herzog. Band 20, Seit 767.

Основателемъ и главою этой школы былъ профессоръ исторической теологіи въ Тюбингенѣ *Фердинандъ Христианъ Бауръ* (1792—1860).

Старый учитель Штрауса, Бауръ, составилъ свою богословскую систему подъ одновременнымъ вліяніемъ идей Гегеля и Шлейермахера.

Бауръ принадлежитъ къ числу такихъ протестантскихъ богослововъ, которые причинили глубокой вредъ вѣрѣ въ божественный авторитетъ Слова Божія. О своей точкѣ зрѣнія на Библию Бауръ совершенно откровенно говоритъ слѣдующее. „Моя точка зрѣнія—чисто историческая (*der rein geschichtliche*): она состоитъ въ томъ, чтобы исторически данное понимать, насколько возможно, въ его чистой объективности“¹⁾.

Принявъ такую точку отправления, Бауръ старался объяснять происхожденіе св. книгъ изъ общихъ историческихъ и личныхъ отношеній, какъ это обыкновенно дѣлаетъ научная критика съ обыкновенными произведеніями всемірной литературы. Но небесное нельзя измѣрять земною мѣркою, и вѣчные законы священной исторіи не справедливо разсматривать по категоріямъ времени. Если не принять христіанскаго ученія объ Откровеніи и вдохновеніи (*ἀποκάλυψις* и *θεοπνευστις*, *revelatio* и *inspiratio*), то разрѣшеніе проблеммы, представляемой св. Писаніемъ, сдѣлается прямо невозможнымъ. Отрицаніе того, что составляетъ внутреннее существо св. Писанія, есть основной грѣхъ протестантскаго раціонализма. Откровеніе или не—Откровеніе—вотъ та главная дилемма, изъ которой вытекаетъ или супранатурализмъ съ его вѣрою въ міръ сверхъестественный, или грубый раціонализмъ, низвергающій людей въ бездонную пропасть невѣрія²⁾.

Объяснить происхожденіе, характеръ, ученіе, историческую

1) Baur. Das Christenthum und die christliche Kirche. Tübingen. 1853. Предисловіе. Seit V.

2) Благоразумные протестантскіе богословы признаютъ справедливость этой дилеммы. См. Vilmar. Theologie der Thaten gegen Theologie der Rhetorik 1856.; ср. Rob. Kübel. Ueber den Unterschied zwischen der positiven und liberalen Richtung in der modernen Theologie. Nordlingen, 1881.

среду, хронологическую дату, мѣсто въ литературѣ первыхъ двухъ столѣтій каждаго изъ новозавѣтныхъ писаній,—вотъ та цѣль, которую съ рѣдкимъ терпѣніемъ и безспорною ученостью пытался достигнуть Бауръ въ своихъ критическихъ трудахъ.

Такъ какъ Бауръ предполагалъ больше созидать, чѣмъ разрушать, т. е., ставилъ для библейской критики иную задачу, чѣмъ Штраусъ, то онъ искалъ такую идею, которая могла бы служить ему базисомъ. Эта основная идея, которая составила ему имя въ исторіи библейскаго критицизма, состояла въ предположеніи, что въ допѣ христіанства существовали двѣ партіи: евіонитская или ап. Петра, происшедшая отъ ессеевъ, и партія ап. Павла.

Борьба между главами этихъ двухъ партій: ап. Петромъ и Павломъ открываетъ ту дверь, которая до сихъ поръ была закрыта для библейской критики. Это и есть разрѣшеніе проблемы происхожденія христіанства.

На такомъ-то базисѣ обосновалась новая теорія происхожденія св. книгъ, явившаяся въ исторіи подъ именемъ критики тюбингенской школы! *Это былъ въ сущности тотъ же раціоналистическій произволъ, только подъ новою фантастическою одеждою.* Бауръ, какъ и его предшественники, не могъ освободиться отъ неисцѣлимой болѣзни всѣхъ вообще раціоналистовъ прибѣгать къ помощи своей фантазіи, когда недоставало фактовъ. Штраусъ отвергъ гипотезу натурального происхожденія библейскихъ рассказовъ о чудесахъ, предложенную Эйхгорномъ и Паулюсомъ, такъ какъ справедливо видѣлъ въ ней бесплодную игру воображенія. Но и въ миѣической теоріи Штрауса, которою онъ подмѣнилъ гипотезу натуральную, оказалось фантастическаго элемента нисколько не меньше. Съ своей стороны Бауръ справедливо назвалъ миѣю Штрауса выдумкою, но самъ пошелъ почти тѣмъ же самымъ путемъ. *Мѣнялись формы раціоналистическихъ теорій о происхожденіи Библии, но существо ихъ оставалось всегда одно и то же.* Не идеалъ былъ созданъ въ исторіи человѣчества, разсуждалъ Бауръ, но изъ обломковъ, изъ обрывковъ составленъ былъ такой типъ, который не имѣлъ основанія. Христіанская Церковь первыхъ вѣковъ не была произведеніемъ какого-либо заранѣе

составленнаго идеала, а только продуктомъ различныхъ факторовъ, синтезомъ разнородныхъ элементовъ, которые, послѣ борьбы между собою, наконецъ, объединились въ гармоническое цѣлое. Евангелія и посланія апостоловъ были рафлексіей не отъ объекта, который они отражали, а только отъ враждебныхъ или примирительныхъ стремленій, которыя были свойственны ихъ составителямъ. Они передаютъ намъ не столько ученіе и исторію Иисуса, сколько исторію различныхъ партій первобытнаго христіанства.

Со времени появленія вольфенбюттельскихъ фрагментовъ вопросъ о происхожденіи библейскихъ рассказовъ о чудесахъ считался только подготовительнымъ шагомъ къ разрѣшенію главнаго вопроса о вдохновеніи и происхожденіи св. книгъ. *Критики Тюбингена столь же мало допускали возможность сверхъестественнаго, какъ и другіе рационалисты.* Но миѳическая теорія Штрауса, подвергнувъ сомнѣнію хронологическія даты, подлинность и самыхъ авторовъ евангелій, поставила новый вопросъ, на который теперь и устремила все свое вниманіе тюбингенская школа. Новые критики стали разсуждать не о томъ, какъ объяснить сверхъестественныя событія, значеніе которыхъ они стали уменьшать, а о томъ, какъ бы найти тѣ составныя элементы, изъ которыхъ развилось христіанство вообще, а св. письменность въ частности. Но такъ какъ такіе элементы въ самой новозавѣтной исторіи не были указаны, то оставалось опять прибѣгнуть къ неисчерпаемому и неизбѣжному источнику, къ помощи воображенія.

Полный идеями гегельянской философіи, Бауръ приложилъ къ исторіи перво-христіанства и св. письменности свои апріорныя понятія. Теорія Баура, изложенная главнымъ образомъ въ его „Исторіи Церкви въ первые три вѣка“ (*Geschichte der Kirche in den drei ersten Jahrhunderten*), состояла въ слѣдующемъ.

Христіанство не есть произведеніе одного какого-либо духа. Оно не сошло съ неба и не поднялось въ него, вмѣстѣ съ Христомъ. Оно не открыто было и не проповѣдано однимъ только Христомъ. Жизнь Иисуса была только исходной точкой для христіанства. Дѣло Иисуса развивалось медленно, посте-

пенно, не безъ глубокой борьбы и внутренняго разлада. Это было растеніе въ началѣ слабое. Прозябшее на почвѣ іудаизма, христіанство могло погибнуть, могло умереть. Первобытное христіанство это собственно іудео-христіанство или евіонизмъ, представляемые двѣнадцатью апостолами, а главнымъ образомъ апостолами Петромъ, Іаковомъ и Іоанномъ. Христіанство можно бы даже назвать „петринизмомъ“, по имени главнаго руководителя его. Сущность этого измышленнаго Бауромъ первохристіанства была такова. Іисусъ—это Мессія, въ которомъ исполнились всѣ предсказанія пророковъ. Онъ нисколько не порывалъ связи съ іудействомъ. Его дѣломъ было, напротивъ, продолженіе и обновленіе іудейства. Онъ сохранялъ въ неприкосновенности ветхозавѣтній законъ и существенныя обряды.

Если бы не жизненный элементъ, не эластичность ученія, сообщившіе силу расширяемости евіонитской сектѣ, продолжаетъ Бауръ, то первохристіанство задохнулось бы въ томъ тѣсномъ кругу, гдѣ оно возникло. Ап. Павелъ—вотъ кто сообщилъ ему необходимую энергію, жизненность, какъ бы переливавшуюся чрезъ край, духъ прозелитизма и несокрушимую силу. Онъ именно разрушилъ границы, въ которыхъ первоначально заключено было христіанство. Онъ открыто порвалъ съ іудействомъ, съ храмомъ, съ закономъ Моисея. Онъ насадилъ немощное растеніе на почвѣ римской имперіи. А затѣмъ уже это растеніе принялось съ чудесною быстротою, укрѣпилось и пустило прочныя корни.

Когда ап. Павелъ сообщилъ христіанству характеръ *всеобщности*, то первые основатели христіанства будто бы не вполне сознавали величайшую заслугу апостола языковъ. Далекіе отъ того, чтобы усвоить себѣ необыкновенно широкіе планы ап. Павла, чтобы признать необходимость распространенія христіанства за предѣлы Палестины, двѣнадцать апостоловъ всѣми силами возстали противъ его задачи, направленной къ новому расширенію ученія Распятая. Борьба между партіями ап. Петра и ап. Павла и образуетъ оборотную сторону исторіи первыхъ вѣковъ. Но она была гораздо глубже,

жизненнѣе, гораздо продолжительнѣе, чѣмъ какъ передала намъ книга Дѣяній апостоловъ.

Названія: „петровы, павловы, петрова партія, павлова партія“ скоро сдѣлались бы какъ паролемъ Баура и всей тубингенской школы. Нѣкоторое время можно было опасаться, что они приобретутъ такую же извѣстность, какъ и выраженія: іеговистъ и элогистъ, іеговистика и элогистика. На своемъ предположеніи о крайней борьбѣ двухъ партій въ средѣ первохристіанства, о рѣшительномъ столкновеніи противоположныхъ идей и обосновалъ Бауръ свою теорію происхожденія новозавѣтныхъ писаній.

Вся книга Нового Завета Бауръ раздѣлилъ на три класса: писанія партіи двѣнадцати апостоловъ, писанія партіи ап. Павла и писанія партіи средней, партіи соединенія. Последняя партія ставила себѣ цѣлю сгладить различія и затѣмъ примирить двѣ враждующія между собою стороны. Такъ какъ эта партія могла образоваться уже послѣ того, какъ первоначальный пылъ борьбы ослабѣлъ и успокоился, то и писанія ея появились позднѣе другихъ.

Послѣ принятія основного принципа, Бауру и его послѣдователямъ казалось легкимъ дѣломъ опредѣлить время происхожденія, достоинство и содержаніе каждой книги новозавѣтнаго канона. Для этого необходимо было только рѣшить, *изъ какой партіи произошла та или другая книга.*

Отвергнувъ сверхъестественное происхожденіе св. Писанія, Бауръ съ рѣдкимъ умѣніемъ ученаго привелъ въ систему главнѣйшія идеи и выводы современной критики. Основная черта теоріи Баура есть стремленіе свести къ *крайнему минимуму* св. книги новозавѣтнаго канона.

Изъ евангелій Бауръ оставилъ очень немногое. Онъ совершенно отвергъ подлинность евангелія отъ Іоанна и выбросилъ его изъ ряда историческихъ первоисточниковъ ¹⁾. Авторитетъ евангелій отъ Марка и Луки онъ подвергъ рѣшительному отрицанію. А изъ евангелія отъ Маттея оставилъ такъ называемыя „*λόγια*“, какъ они выражены въ нагорной проповѣди ²⁾.

¹⁾ Baur. Das Christenthum und die christliche Kirche. Tübingen. 1853. Seit 23. 24 и др.

²⁾ Baur. Ibidem 25, срав. 34.

Евангеліе, носящее имя ап. Іоанна, по Бауру, появилось сравнительно въ новѣйшее время. Ап. Іоаннъ могъ быть только авторомъ Апокалипсиса, книги іудео-христіанской. Но евангеліе онъ писать не могъ, такъ какъ идеи, въ немъ выраженные, принадлежатъ позднѣйшему времени: чѣмъ когда жилъ самъ апостоль. Евангеліе отъ Іоанна написано по строго методическому плану и производитъ на читателя драматическій эффектъ. Лица, изображенные въ немъ, являются представителями тѣхъ идей и взглядовъ, изъ-за которыхъ шла борьба въ первые вѣка. Вѣроятной датой четвертаго евангелія Бауръ считаетъ эпоху монтанизма ¹⁾.

Евангеліе отъ Луки, по Бауру, составлено, подъ вліяніемъ партіи павловой. Но оно значительно переработано авторомъ, чтобы не охладить партіи двѣнадцати.

Евангелистъ Маркъ—самый юный между синоптиками. Евангеліе отъ Марка наиболѣе возбуждало досаду у главы тюбингенской школы. Въ немъ почти невозможно было найти слѣдовъ ни примиренія, ни борьбы между апостолами Петромъ и Павломъ. О евангелистъ Маркъ Бауръ дѣлалъ предположеніе, будто онъ заимствовалъ свой трудъ изъ другого источника.

Евангеліе отъ Маттея Бауръ почиталъ іудео-христіанскимъ, но и въ немъ находилъ слѣды позднѣйшей переработки, позднѣйшихъ прибавокъ и измѣненій. Собственно въ евангеліи отъ Маттея Бауръ почиталъ подлинными „λόγια“ нагорной проповѣди. Въ нихъ онъ находилъ противоположеніе внѣшняго и внутренняго, дѣла и настроенія, буквы и духа. А это, по Бауру, и есть внутреннее существо христіанской религіи, которая была только нравственной реформаціей въ жизни человѣчества ²⁾.

Центральное положеніе въ евангельской исторіи занимаетъ Лицо Іисуса Христа. Этого не могъ не признать самъ Бауръ ³⁾. Но, подобно Штраусу, онъ указываетъ причину этого исключительно въ ветхозавѣтной идеѣ Мессіи, преобразованной Христомъ ⁴⁾. Поэтому Бауръ заканчиваетъ евангельскую исторію

¹⁾ Baur. Ibidem 23, 24. Срав. опроверженіе Баура у Beischlag. Zur Iohannischen Frage. 1876.

³⁾ Baur. 35.

²⁾ Baur. Ibidem. 28.

⁴⁾ Baur. 36.

смертію Христа ¹⁾. А о воскресеніи дѣлаетъ такое замѣчаніе: что такое было воскресеніе само по себѣ, это лежитъ внѣ области научнаго историческаго изслѣдованія, для учениковъ же оно было только фактомъ сознанія ²⁾.

Что же осталось, вмѣсто евангелій, въ критической теоріи Баура? На это дастъ отвѣтъ слѣдующая таблица:

1. Четыре евангелія, но безъ евангелія отъ Іоанна

2. Три синоптическихъ евангелія, но безъ евангелій отъ Марка и Луки.

3. Евангеліе отъ Маттея, съ исключеніемъ всего того, что Бауру не нравится въ немъ.

4. Наконецъ, нѣкоторыя событія изъ жизни Іисуса Христа, но безъ воскресенія, дѣйствительность котораго состоитъ внѣ круга исторической науки.

Легко видѣть, что этотъ методъ непрерывнаго вычитанія привелъ Баура къ тому, что вмѣсто евангелій въ его теоріи оказались однѣ развалины. Но, конечно, дѣло нисколько не улучшилось оттого, что Бауръ, съ самоувѣренностью ученаго деспота и нѣкотораго раціоналистическаго папы, выставлялъ мнимые результаты своей фантастической теоріи, какъ неопровержимыя научныя истины ³⁾.

Какъ объясняетъ Бауръ происхожденіе евангелій, такъ точно обращается онъ съ апостольскими посланіями. Онъ разсматриваетъ ихъ съ точки зрѣнія рѣзкой противоположности между партіей ап. Петра и ап. Павла.

Посланія ап. Павла Бауръ раздѣляетъ по достоинству на *три класса*: *общепризнанная* (homologumena), *второ-павловы*, (соотвѣтствующія: antilegomena) и *неподлинныя* (pseuda) ⁴⁾.

Къ первому классу причислены имъ посланія къ галатамъ, два посланія къ коринѳянамъ и къ римлянамъ. Во второмъ классѣ показаны посланія къ ефесянамъ, филиппійцамъ, коло-

¹⁾ Baur. 37.

²⁾ Baur. 38—39, 40.

³⁾ Совершенно иначе относился къ евангеліямъ современный Бауру протестантскій богословъ Лехлеръ. Онъ почиталъ евангелія за писанное слово Божіе. D. Gotthard Victor Lechler. Das apostolische Zeitalter. Stuttgart. 1857.

⁴⁾ Baur. Paulus, der Apostel Iesu Christi. Stuttgart. 1845. Справ. Eusebius. Histor. eccles. Lib. III. cap. XXV.

сянамъ, Филемону и оба посланія къ ѳессалоникійцамъ. Къ разряду неподлинныхъ Бауръ отнесъ посланія пастырскія.

Посланія къ римлянамъ, галатамъ и коринѳянамъ написаны, по Бауру, для выраженія идей партіи ап. Павла. Они составляютъ совершенную противоположность евангеліямъ ап. Петра, къ евреямъ, къ евіонитамъ, къ египтянамъ, происшедшимъ изъ среды іудео-христіанъ. Посланія къ ефесянамъ, колоссянамъ, филиппійцамъ, Филемону написаны для примиренія обоихъ враждующихъ партій. Въ нихъ преобладаетъ стремленіе къ примиренію съ ученіемъ ап. Петра, такъ какъ говорится о спасеніи чрезъ дѣла, а не одну вѣру. Пастырскія посланія не принадлежатъ ап. Павлу. Они представляютъ церковь уже благоустроенною и говорятъ уже о епископатѣ. Поэтому они написаны въ позднѣйшее время и, вѣроятно, могутъ быть приписаны Поликарпу смирскому или Игнатію антїохійскому.

Что касается книги Дѣяній Святыхъ апостоловъ, то Бауръ видѣлъ въ ней доказательство своего мнимаго триумфа. Эта книга, по нему, произошла отъ автора, принадлежавшаго къ партіи примиренія. Нигдѣ будто бы не выступаетъ столь ясно стремленіе къ соединенію, какъ въ книгѣ Дѣяній. Чтобы достигнуть легче этого, авторъ книги будто бы нарочно изображаетъ ап. Павла, какъ члена петровой партіи, а ап. Петра, какъ члена павлоу партіи. Вообще составитель Дѣяній воздастъ одинаковую честь обоимъ апостоламъ. Если ап. Петръ воскресилъ изъ мертвыхъ Тавиѳу (Дѣян. 9, 36—41), то и ап. Павелъ долженъ былъ совершить подобное же чудесное дѣло. Отсюда въ книгѣ Дѣяній появляется рассказъ (20, 9. 10) о паденіи одного юноши изъ открытаго окна въ Троадѣ и возвращеніи его къ жизни въ объятіяхъ ап. Павла. Конечно, такое мнимое чистосердечіе Баура не можетъ замаскировать его явнаго богогультва.

Таковы были главныя положенія теоріи происхожденія и составленія Новаго Завѣта, предложенной тубингенской школой. Что Бауръ, чрезъ ограниченіе первоисточниковъ христіанской вѣры только частью евангелія отъ Матѳея и четырьмя первыми посланіями ап. Павла, нанесъ глубокую рану

старой ортодоксальной теоріи вдохновенія у протестантовъ, это само собою очевидно. Свой канонъ, напоминающій канонъ Маркіона ¹⁾, Бауръ не только ввелъ въ богословскія системы учениковъ тюбингенской школы, но и распространилъ въ широкихъ кругахъ раціоналистовъ всѣхъ другихъ направленій. Напрасно нѣкоторые изъ протестантскихъ богослововъ утѣшали себя тѣмъ, что, по крайней мѣрѣ, ученіе о спасеніи прямо или непрямо можно вывести изъ четырехъ посланій ап. Павла. Утѣшеніе это только тогда имѣло бы силу, если бы четыре посланія ап. Павла были для Баура, дѣйствительно, подлинными въ смыслѣ боговдохновенности, какъ дѣйствительное божественное откровеніе Св. Духа чрезъ уста ап. Павла. Но именно въ этомъ послѣднемъ смыслѣ даже четыре первыхъ посланія ап. Павла для Баура не были подлинными. Эти посланія были для него только исторически-истинными свидѣтельствами той формы, которую приняло христіанство въ духѣ и сердцѣ апостола языковъ.

Теорія происхожденія Новаго Завѣта, предложенная Бауромъ, какъ плодъ предзанятыхъ взглядовъ, и сама по себѣ обнаруживаетъ немало крупныхъ недостатковъ и противорѣчій.

1. Приступая къ изслѣдованію св. канона, Бауръ выражалъ намѣреніе быть независимымъ отъ какихъ бы то ни было гипотезъ. Между тѣмъ, на самомъ дѣлѣ, *самъ попалъ въ рабскую зависимость отъ предположенія и притомъ ложнаго*. Противоположности между партіей іудействующей и собственно христіанской во всей глубинѣ и рѣзкости, какъ представляетъ это Бауръ, вообще не могло быть. А поскольку эта противоположность существовала въ болѣе мягкой формѣ, ей не чужды были, быть можетъ, и апостолы. Въ этомъ смыслѣ ей не былъ чуждъ и ап. Іаковъ, который по чисто нравственному характеру своей личности менѣе, чѣмъ другіе апостолы, содѣйствовалъ распространенію идей о всемірномъ значеніи христіанства.

2. Теорія Баура—систематична, но не исторична. Она можетъ служить наилучшимъ доказательствомъ того, какъ тщетны усилія раціоналистовъ—даже самыхъ даровитыхъ и остро-

¹⁾ Baur. Paulus... Seit 249.

умныхъ—пролить свѣтъ на св. Писаніе, безъ предположенія его боговдохновенности. Только ученіе о томъ, что Духъ Святой—истинный авторъ Библии можетъ объяснить намъ особенности отдѣльныхъ земныхъ составителей ея. Конечно, можно и должно говорить о различныхъ формахъ, о различныхъ образахъ ученія апостоловъ Петра, Іакова, Іоанна или Павла. *Но нельзя объяснять это различіе мнимымъ столкновеніемъ идей, жестокою борьбою партій.* Для православнаго богослова посланія св. апостоловъ суть ничто иное, какъ рукописи различныхъ писателей, воспринимавшихъ и отражавшихъ въ своемъ духѣ мысль и слово одного и того же небеснаго Автора. Для православнаго богослова—это только различныя искры одного и того же благороднаго вина, огненная сила котораго рознообразно отражается сквозь стѣнки сосудовъ, неодинаково граненыхъ и полированныхъ. Между этими сосудами, которые такъ хорошо отшлифованы, что отражаютъ на себѣ каждый цвѣтовой тонъ, блескъ и огонь благоуханнаго, благороднаго вина, есть разница по степени. Такъ, напр., образъ ученія ап. Іакова отличается отъ образа ученія ап. Петра, Павла и Іоанна, поскольку въ его посланіи отсутствуютъ догматическая глубина и полнота послѣднихъ. Въ посланіи ап. Іакова мысль Божія движется въ кругѣ вопросовъ болѣе нравственнаго характера, чѣмъ догматическаго. Но посланіе ап. Іакова однако имѣетъ того же самаго небеснаго Автора, какъ и другія каноническія писанія. Мысль, что въ книгахъ Новаго Завѣта—много различныхъ образовъ ученія, если ее развить въ надлежащихъ гравницахъ, подъ точкою зрѣнія православной теоріи вдохновенія, должна привести къ признанію въ св. Писаніи неисчерпаемо богатой, превосходной и многообразной жизни. Но та же самая мысль, неправильно понятая, можетъ разорвать единство св. Писанія, происшедшее отъ одного и того же Автора, на мелкіе атомы. Это и сдѣлала теорія Баура.

3. Въ частности въ теоріи Баура принята совершенно *механическая и безусловно ложная классификація* посланій ап. Павла. Раздробленіе посланій апостольскихъ Бауромъ тѣмъ болѣе не основательно, что самъ Евсевій кесарійскій, терминологіей котораго онъ воспользовался, причислялъ къ обще-

признаннымъ посланіямъ всѣ тѣ, которыя у тюбингенцевъ отнесены къ спорнымъ и неподлиннымъ.

4. Въ своей теоріи Бауръ обнаружилъ рѣдкое ослѣпленіе. Онъ видѣлъ доказательство своей гипотезы въ такой книгѣ, которая лучше другихъ свидѣтельствуетъ о внутренней пустотѣ этой гипотезы. Подлинность ни одной книги Новаго Завѣта не можетъ быть удостовѣрена съ такою очевидностью, какъ книги Дѣяній св. апостоловъ. Она была написана св. Лукою, спутникомъ, ученикомъ и непосредственнымъ свидѣтелемъ всѣхъ подвиговъ ап. Павла, которые онъ описывалъ. Если же онъ, дѣйствительно, изображаетъ ап. Петра, какъ будто онъ былъ послѣдователемъ апостола языковъ, а ап. Павла, какъ сторонника мнимой петровой партіи, то не ясно ли это свидѣтельство, что борьба между двумя апостолами была просто химера, существовавшая въ воображеніи Баура?

5. Чтобы еще болѣе видѣть совершенную беспочвенность теоріи тюбингенской школы, необходимо обратить вниманіе на необыкновенныя разногласія между главою этой школы, Бауромъ и его учениками: *Целлеромъ, Швellerомъ, Фолькмаромъ, Гильгенфельдомъ, Тоблеромъ, Кѣстлиномъ, Планкомъ, Ричлемъ* и др.

Между тѣмъ какъ для Баура евангеліе отъ Марка занимаетъ средній рядъ, у Гильгенфельда—второй, у Фолькмара—первый, у Кѣстлина—вмѣстѣ первый, второй и третій. Послѣдняя теорія пришла къ такому выводу, что евангеліе Маттея не что иное, какъ увеличенное изданіе прото—Марка. Евангеліе отъ Луки—переработанное и видоизмѣненное изданіе того же прото—Марка. Дѣйствительное же евангеліе Марка, какимъ теперь обладаетъ христіанская Церковь, составлено на основаніи другихъ синоптиковъ и, такимъ образомъ, есть исходное начало, середина и конецъ евангельской исторіи.

Гильгенфельдъ, въ противоположность Бауру, посланія ап. Павла къ ессалоникійцамъ, къ филипійцамъ, къ Филемону признавалъ за подлинныя. Если же вѣрить Фолькмару, то Апокалипсисъ—единственно подлинная книга Новаго Завѣта.

По Швеглеру, евангеліе отъ Іоанна написано въ концѣ второго вѣка, по Гильгенфельду—около 130 года, а по Тоб-

леру—даже составлено Аполлосомъ изъ Ефеса еще при жизни самого апостола.

Теорія, которая привела своихъ послѣдователей къ столькимъ разногласіямъ, не нуждается въ опроверженіи.

6. Самое лучшее изображеніе того злоупотребленія, которое допускалъ Бауръ, благодаря своей гипотезѣ о борьбѣ двухъ партій въ первые вѣка. представилъ одинъ изъ учениковъ Тюбингена, Альбрехтъ Ричль въ сочиненіи „Die Entstehung der alt-katholischen Kirche“. Bonn. 1850. Ричль доказалъ, что свои идеи о борьбѣ партій ап. Петра и Павла, о союзѣ евіонитовъ, ессеевъ и апостоловъ глава тюбингенской школы заимствовалъ *изъ апокрифическихъ лжекLEMENTИНОВЫХЪ ГОМИЛІЙ*. Напомнимъ, что самъ Бауръ впоследствии призналъ слѣды воображаемой борьбы между апостолами недостаточно ясными и опредѣленными, и, такимъ образомъ, лишилъ свою теорію необходимаго основанія ¹⁾.

7. Какая же причина продолжительнаго и глубокаго вліянія теоріи Баура на протестантское богословіе? Научныя возраженія Баура противъ подлинности и боговдохновенности книгъ Новаго Завѣта не отличаются ни тщательностью, ни солидностью. Большая часть ихъ отличается беспочвенною поверхностностью, такъ какъ стоитъ на невѣроятно слабыхъ ногахъ. Ключъ для объясненія вліянія Баура, независимо отъ его личности, заключается въ его доходящемъ до виртуозности искусствѣ превращать мнимыя противорѣчія св. книгъ въ кричащіе диссонансы и дѣйствовать чрезъ нихъ на легковѣрныхъ читателей. О смѣлости и неустрашимости Баура въ этомъ отношеніи свидѣлствуютъ слѣдующіе три примѣра. Если въ книгѣ Дѣяній говорится (1, 15) о ста двадцати душахъ, а въ первомъ посланіи къ Коринтянамъ (1 Кор. 15, 6) о пятистахъ, то Бауръ это само по себѣ безвредное и мнимое различіе превращаетъ въ главную квартиру для наступательныхъ дѣйствій прогивъ ученія о вдохновеніи св. Писанія ²⁾. Въ посланіи къ Корин-

¹⁾ Срав. о тюбингенской школѣ у Renan'a. „Les Evangilies“ 1877. p. 33—35; а также Lichtenberger. Histoire des idées en Allemagne. Т. III. p. 95; Fairbairn. Contemporary Review. 1876; июль.

²⁾ Baur. Paulus, der Apostel Iesu Christi. Stuttgart. 1845. 37.

оянамъ (1 Кор. 1, 11) упоминается о нѣсколькихъ группахъ христіанскаго общества, члены которыхъ говорили: я—Павловъ, я—Аполлосовъ, я—Клеинъ, а я—Христовъ. Бауръ съ необыкновенною охотою пользуется этимъ мѣстомъ, видя въ немъ доказательство, что первохристіанство образовалось изъ взаимной борьбы двухъ партій¹⁾. Если, далѣе, въ посланіи къ галатамъ (2, 14) ап. Павелъ рассказываетъ о томъ, какъ онъ противостоялъ ап. Петру, то это мѣсто показываетъ только, что св. апостолы могли дѣлать ошибки въ жизни, будучи не погрѣшны въ самомъ ученіи. Но Бауръ дѣлаетъ изъ него та-ранъ, которымъ напрасно старается разрушить достовѣрность повѣствованія книги Дѣяній объ апостольскомъ соборѣ въ Іерусалимѣ²⁾.

Д. С. Леонардовъ.

¹⁾ Baur. Paulus. 261—281.

²⁾ Baur. Paulus, der Apostel Iesu Christi. Seit. 129



**Издательство православной
богословской литературы
“АКСИОН ЭСТИН”
(Санкт-Петербург)**

Книги издательства “Аксион эстин” — это православные исследования, удачно сочетающие высокий научно-академический уровень и доступную форму изложения. Они будут интересны и полезны преподавателям и студентам богословских и гуманитарных ВУЗов, православных духовных академий и семинарий, и всем верующим, желающим лучше понять христианское вероучение.

Посетите наш сайт в интернете по адресу:

<http://www.axion.org.ru>

На сайте Вы сможете:

- ✓ получить подробную информацию о новоизданных книгах,
- ✓ бесплатно скачать электронные версии многих книг (их текст легко читать, копировать и использовать на любом компьютере),
- ✓ заказать книги для доставки по почте (в том числе и электронные книги, которые высылаются на компакт-дисках).

**Ваши вопросы и пожелания направляйте,
пожалуйста, по электронной почте:**

info@axion.org.ru