

Муретов М. Д. [Очерки из новейшей истории экзегезы и критики Нового Завета:] Протестантское богословие до появления Страуссовой «Жизни Иисуса» // Богословский вестник 1892. Т. 2. № 6. С. 460–482 (2-я пагин.). (Начало.)

Протестантское богословіе до появленія Страуссовой „Жизни Иисуса“.

Аще будетъ отъ человѣкъ совѣтъ сей или дѣло сіе, разорится: аще ли же отъ Бога есть, не можете разорити то, да не како и богоборцы обрящетеся (Дѣян. 5, 38—39). Подобаеть и ересемъ въ васъ быти, да искуснии явлени бывають въ васъ (1 Кор. 11, 19). „Сии же бяху благороднѣйши... иже пріяша слово со веѣмъ усердіемъ по вся дни разсуждающе Писанія, аще суть сія тако“ (Дѣян. 17, 11).

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

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

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

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

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

1) Говоримъ о *протестантскихъ* рационализмъ и супранатурализмъ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁾ Второй томъ вышелъ нѣсколькими мѣсяцами позднѣе.

²⁾ Carl Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie 4-te Aufl. Leipzig, 1869. Цитатъ приведенъ свободно стр. 3—4.

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

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

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

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

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

¹⁾ Эта теорія формулирована классически у Бенгеля такъ: „omnem vocalam a spiritu Dei perfectam spiritualem vim habere, atque dubium non esse, quin omnes litterae Novi Testamenti sint *numeratae*, ut de capillis suorum loquitur Dominus“. См. у Клаусена, *Hermenevtik des N. Testaments*. Leipzig, 1841. S. 296 Anm.

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

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

¹⁾ Ср. объ этомъ у Златоуста въ предсловіи къ толкованію на Евангеліе Матѳея.

¹⁾ Главными представителями протестантскаго супранатурализма, кромѣ самихъ реформаторовъ, были: *Флицій Иллирикъ*, составившій теорію протестантскаго экзегеза (*Clavis Scripturae Sacrae sev de sermone sacrarum litterarum*, 1567), *Хелмицъ* († 1586), *Осиандеръ* (*harmoniae Evang.*) *Беза* († 1605) *І. Бетель* († 1752), *Гессъ* (1768),—въ эпоху Страусса: *Сторръ* (*Storr, Ueber den Zweck der Evang. Geschichte und der Briefen Johannes*), *Толлокъ* (*Tholuck, Comm. zu d. Evang. Johannis*, 1827, Hamb.), *Квинбѣль* (*Kvinobel, Comm. in Evang.*) частію *Люкке*, *Lücke, Comm. Zu Ev. Joh.* 1820—24 и 2-е изд. 1833), *Ольсгаузенъ* (*Olshausen, Bibl. Comm.*), *Зиффертъ* (*Sieffert. Ueber den Ursprung des ersten Kanon. Evangeliums*).

не таже, о которой говорить Матѣей 9, 20 дал., хотя обѣ женщины болѣли по двѣнадцати лѣтъ, обѣ получили исцѣленіе отъ тайнаго прикосновенія къ одеждамъ Христа и съ обѣими это случилось по пути Христа въ домъ отца умершей и воскресенной дочери Гаира ¹⁾.

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

1) Storr, см. предъидущее примѣчаніе.

2) Tholück, Comm. zu Ev. Joh. 1-te Aufl. S. 69.

3) Lücke, Comm. zu d. Evang. Joh. 2-te Aufl. 1 Bd. S. 435 сл. 551 сл. Tholuck Comm. zu d. Ev. Joh. S. 96 сл. 1-te Aufl.

4) Kuinöl, In Matth. p. 687 сл. Tholuck, ib. S. 210.

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

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

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

¹⁾ Schaeckenburger, Ueber den Ursprung des Matthäus S. 60. Впрочемъ Шнекенбургеръ принадлежитъ къ филологической школѣ или къ посредствующему направленію.

²⁾ *Hansrath*, David Friedrich Strauss und die Theologie seiner Zeit, Heidelberg, 1876. I Bd. S. 105 сл.

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

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

¹⁾ Это отчасти доказывается новѣйшимъ *безъисповѣдникомъ* (confessionlos) протестантствомъ, которое мечтаетъ создать общину безъ символа и вообще безъ формуль. Странная община, къ которой можно причислить всѣхъ невѣрующихъ людей всѣхъ религій и всѣхъ исповѣданій!

моизмышленное и слѣдовательно небогодухновенное содержаніе, протестантизмъ, въ сущности, глумится надъ Словомъ Божіимъ. Посему многіе, и изъ русскихъ извѣстный Хомяковъ, совершенно справедливо обвиняютъ протестантизмъ въ фетишизмъ, въ боготвореніи внѣшней фформальной стороны Писанія и въ произвольномъ обращеніи съ его содержаніемъ, наподобіе того, какъ грубый идолопоклонникъ обращается съ своимъ бездушнымъ фетишемъ, воздавая ему почести, когда въ своемъ воображеніи получаетъ отъ него желаемое (протестантизмъ), и наказывая его и даже совсѣмъ уничтожая, когда не получаетъ того, чего эгоистично требуетъ отъ него (раціонализмъ) ⁴⁾.

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

⁴⁾ Чуждое крайностей и истинное ученіе о богодухновенности Писанія находимъ у древнихъ—восточныхъ и западныхъ—экзегетовъ, особенно у Августина и св. Златоуста. По ученію ихъ, Св. Ап. Павелъ, напримѣръ, писалъ не только по внушенію Святаго Духа, но вносилъ въ свои писанія и нѣчто отъ себя лично, какъ и самъ говоритъ это о себѣ въ 1 Кор. 7, 6—12; 7, 25—26. Они допускаютъ также и внѣшнія разности въ Евангельскихъ повѣствованіяхъ объ однихъ и тѣхъ-же событіяхъ, примиряя и объясняя ихъ личными духовными дарованіями Священныхъ Писателей, историческими услвіями происхожденія св. книгъ, ихъ назначеніемъ, особенностями въ стилѣ писателей, предметомъ писаній и пр. Вообще св. Златоустъ, какъ и другіе Отцы и учителя Церкви, иногда и прямо говоритъ, но большею частію ясно предполагаютъ въ своихъ изъясненіяхъ, что внушенія Святаго Духа нельзя считать внѣшне-механическими въ протестантскомъ смыслѣ, что они не уничтожали и даже не насилывали индивидуально-человѣческія свойства священныхъ писателей, но какъ-бы внутренно примѣнялись къ духовной природѣ ихъ, возбуждая ихъ писать истину, потребную для церкви всѣхъ временъ и всѣхъ народовъ, вспоминая имъ оную и охраняя отъ всякаго прирожденія грѣховно-нечистыхъ элементовъ природы падшаго человѣка. Исключенія представлять могутъ только нѣкоторыя апокалипсическія части Новаго Завѣта, но и то не во внѣшне-оуквалистическомъ отношеніи, такъ какъ и въ нихъ рѣчи и образы примѣняются къ наличному состоянію всей духовной стороны Священнаго Писателя (см. напр. Златоуста предисловія къ толкованію на Евангеліе по Маттею, къ посланіямъ Ап. Павла и особенно — къ Римлянамъ, также бесѣды на 1 Коринѣ. въ русскомъ переводѣ изд. 1858 г. т. I, стр.

Иисуса. Стоя ¹⁾ на той-же, чисто протестантской, почвѣ *неприкосновенности* (что въ научномъ отношеніи равняется супранатуралистической богодухновенности буквы Писанія) Библейскаго текста, Эйхгорнъ и Павлюсъ съумѣли вложить въ этотъ текстъ антибиблейское и противохристіанское содержаніе, устранившее изъ Новаго Завѣта все божественное и сверхъестественное.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁾ Ср. Baur, Geschichte der Christlichen Kirche, 5-ter Band, Tübingen, 1862, 5. 100—104.

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

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

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

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

³⁾ Exeg. Handbuch 1. Bd. 1. Abth. S. 375 сл. Leben Jesu 1. Bd. 1. Abth. S. 141 сл.

⁴⁾ Paulus, Leben Jesu 1. Bd. 1. Abth. S. 170.

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

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

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

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

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

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

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

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

7) *Ibid.*

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

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

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

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

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

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

³⁾ Leben Jesu I. 2. 253 сл. Exeg. Handb. III. 795 сл.

⁴⁾ Leben Jesu I. 2. 256 сл. особенно: 276. Exeg. Handb. III. 781 сл.

⁵⁾ Leben Jesu I. 2. 266 сл. особенно 276. Exeg. Handb. III. 824 сл. Ср. Nachtrag: Was die Kreuzigung in 7 bis 8 Stunden gewöhnlich todteud? ib. 929—946.

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

Въ такомъ чистомъ видѣ своемъ рационалистическое невѣріе въ чудо не могло имѣть широкаго распространенія. Такъ какъ послѣднимъ и непреоборимымъ основаніемъ для христіанства служить та сторона человѣческаго существа, по которой всякая душа есть христіанка: то и явный разрывъ съ христіанскою вѣрою въ боговоплощеніе и въ новозавѣтныя чудеса былъ далеко не безопасенъ и во всякомъ случаѣ неудобенъ для ученыхъ теологовъ даже и при полномъ отсутствіи всякой правительственной цензуры. Вотъ эти-то премудрые сыны вѣка сего, призванные однакожъ работать надъ предметами не отъ сего міра, и образовали огромную школу *полуувѣрія* или *замаскированного невѣрія*.

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

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