

Муретов М. Д. [Очерки из новейшей истории экзегезы и критики Нового Завета:] Экзегеты — филологи и Шлейермахер // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 8. С. 141–170 (2-я пагин.). (Продолжение.)

ЭКЗЕГЕТЫ — ФИЛОЛОГИ И ШЛЕЙЕРМАХЕРЪ.

Для богословов *ex professione* и писателей *ex necessitate* гораздо больше удобствъ представлялъ экзегетическій принципъ *филологической школы*: не касаться не только догматико-философскихъ но и нравственныхъ вопросовъ и ограничиваться выясненіемъ одной только археологической и грамматико-исторической стороны Писанія. По общему складу и направлению своего ума кропотливые филологи, критики и собиратели, а не философы, историки и богословы — многочисленные представители этой школы нашли возможность заниматься научнымъ изученіемъ Писанія независимо отъ христіанской вѣры и нравственности. Главное вниманіе свое они сосредоточиваютъ на изслѣдованіи библейскаго текста, времени и мѣста написанія священныхъ книгъ, историческихъ условій происхожденія ихъ, внутренней и внѣшней связи первохристіанства съ современнымъ ему язычествомъ греко-римскимъ, іудействомъ разсѣянна и палестинскимъ и пр. Вообще Новый Заветъ здѣсь толковался также какъ Гомеръ или Зенд-Авеста у классиковъ и ориенталистовъ, — и христіанство разсматривалось какъ естественное порожденіе совершенно естественныхъ условій. Но хотя такой принципъ и предполагаетъ отрицаніе чудесной и божественной стороны Писанія, однакожь представители этой школы предпочитали не трогать подобныхъ вопросовъ, обходя ихъ благоразумнымъ и во всякомъ случаѣ болѣе безопаснымъ молчаніемъ. Такъ Г. А. Эрнести († 1781), теоретикъ этой школы и знатокъ классической литературы, перенесъ въ новозавѣтную герменевтику правила толкова-

пія греческихъ и римскихъ писателей ¹⁾). Въ Новозавѣтныхъ Писаніяхъ, какъ и у классическихъ авторовъ, по Ернести, можетъ быть только одинъ смыслъ — буквальный, историческій, грамматическій или логическій ²⁾). Опредѣлять и изыскивать этотъ смыслъ должно такимъ-же способомъ, какъ это дѣлается при толкованіи свѣтскихъ писателей ³⁾). Не слѣдуетъ смыслъ словъ выводить изъ анализа предметовъ, а наоборотъ — должно предметы опредѣлять изъ словъ и дознаннаго изслѣдованіемъ грамматическаго ихъ значенія ⁴⁾). Аналогія вѣры и ученія (догматика) при объясненіи Писанія должна употребляться лишь въ той мѣрѣ, въ какой она можетъ содѣйствовать точнѣйшему опредѣленію словъ не ясныхъ или по своей многозначности, или по словосочетанію, или по другимъ причинамъ, — и въ какой (мѣрѣ) аналогія ученія и воззрѣній, въ коихъ вращается извѣстная книга, можетъ служить къ уясненію темныхъ мѣстъ у свѣтскихъ писателей ⁵⁾). Такимъ образомъ вѣроученіе, по Ернести, не должно быть канономъ экзегеса (какъ у реформаторовъ), или верховнымъ veto, — напротивъ само вѣроученіе должно опредѣляться буквально — грамматическимъ смысломъ словъ Писанія. Что-же до богодухновенности Писанія, то Ернести не задается ближайшимъ уясненіемъ этого понятія. Впрочемъ онъ стоитъ, повидимому, на почвѣ протестантской теоріи боговдохновенности буквы Писанія. Такъ, напримѣръ, онъ рѣшительно утверждаетъ, что, „такъ какъ священныя книги написаны богодухновенными мужами, то въ нихъ не можетъ быть никакихъ дѣйствительныхъ противорѣчій“. Отсюда вытекають слѣдующія правила для согласованія видимыхъ разностей въ священномъ текетѣ:

„Когда съ несомнѣнностію можетъ быть доказано, что въ священныхъ книгахъ два мѣста противорѣчатъ одно другому въ такой мѣрѣ, что не остается уже никакого средства согласовать ихъ (путемъ экзегеса): то необходимо

¹⁾ Johann August Ernesti, *Institutio interpretis Novi Testamenti ad usus lectioem*, Lips. 1761: послѣднее пятое изданіе подъ редакцію Аммона вышло въ 1809-мъ году.

²⁾ *Ib.* P. I. Sect. 1. Cap. 1 § 6. 15.

³⁾ *Ib.* § 16.

⁴⁾ *Ibid.*

⁵⁾ *Ib.* § 19. 2 cap. 3 § 34.

предположить, что то или другое мѣсто искажено въ обычныхъ изданіяхъ и надо стараться исправить ошибку; — если же подлинность обѣихъ чтеній не подлежитъ никакому сомнѣнію, то, очевидно, тутъ мы имѣемъ только кажущееся противорѣчіе, которое должно быть уничтожено соотвѣтствующимъ цѣли образомъ“¹⁾.

Это правило Ернести простираетъ на все вообще историческое содержаніе Поваго Завѣта. Выходя изъ того же понятія о богодухновенности священныхъ книгъ, Ернести утверждаетъ, что „новыя названія новыхъ предметовъ и понятій“ въ Новомъ Завѣтѣ „отнюдь не были и не могли быть изобрѣтены Апостолами, но даны имъ отъ Духа Святаго (напр. *τέρας, ἀσχυρῶς, ἄδης* и др.), которыя поэтому не могутъ быть объясняемы изъ употребленія ихъ въ древнихъ языкахъ, но требуютъ своего парочитаго изъясненія²⁾; или: „такія слова, которыя употребляются о другихъ предметахъ, не должно разсматривать какъ образныя, но принимать ихъ въ собственномъ смыслѣ, напр. слово *рожденіе* о Сынѣ Божіемъ или повелѣніе ѣсть плоть Господа и пить кровь Его“³⁾.

Герменевтика Ернести хотя и пользовалась огромнымъ уваженіемъ при жизни автора въ качествѣ настольной книги школы и учебнаго руководства, но болѣе послѣдовательнымъ и главнымъ выраженіемъ герменевтическихъ началъ школы былъ *Семлеръ* († 1791)⁴⁾.

Древне-протестантскую теорію богодухновенности библейской буквы Семлеръ рѣшительно отвергаетъ, называя эту теорію ненаучною, нововымышленною, неизвѣстною толкователямъ отеческаго періода и противорѣчащею повѣйшимъ критическимъ изслѣдованіямъ новозавѣтнаго текста по

¹⁾ Ibid. cap. 6. § 1. 2.

²⁾ Ib. Pars. I Sect. 2. § 27. 28.

³⁾ Ib. Pars. I. Sat. 2 cap. 4 § 7. 10. Ср. H. N. Klausen Hermeneutik des Neuen Testaments Leipz. 1841. S. 291—294 и G. W. Meyer, Geschichte der Schrifterklärung, V Bd. Götting. 1809. S. 493—500.

⁴⁾ Joh. Sal. Semler. Главныя сочиненія: Institutio brevis ad liberalem eruditionem theologiae 1765. Apparatus ad liberalem Novi Testamenti interpretationem 1767. Abhandl. von freier Untersuch. des Kanons (1775—1777). Neuer Versuch, die gemeinnützliche Auslegung des N. T. zu befördern 1786. Paraphr. ad I et II epist. ad Corinth.

древне-церковнымъ манускриптамъ и по сравненію текста въ твореніяхъ отеческихъ ¹⁾). Различая божественное содержаніе и человѣческую форму въ священныхъ Писаніяхъ, онъ ограничиваетъ богодуховенность только первую стороною Писанія (содержаніемъ) и не простираетъ этого понятія на вторую (форму). Въ отношеніи формы и буквы Писанія, по Семлеру, возможно взаимное уклоненіе и даже прямыя противорѣчія между священными писателями, поскольку дѣло усвоенія одного и того-же и во всемъ съ собою самимъ согласнаго божественнаго откровенія стояло въ зависимости отъ субъективныхъ (внутреннихъ) условий и индивидуальныхъ (личныхъ) особенностей человѣческихъ писателей священныхъ книгъ. Подобныя явленія встрѣчаемъ и у свѣтскихъ писателей, которые перѣдко объ одномъ и томъ-же предметѣ сообщаютъ разнорѣчивыя показанія и даютъ несходственные сужденія, напр. Платонъ и Ксенофонтъ о Сократѣ, Титъ Ливій и Полибій и др.

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

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

¹⁾ Institutio brevis et cetera. § 53—55. Apparatus et cetera. Prolog pag. 25.

При объясненіи *дидактической* стороны Поваго Завѣта Семлеръ даетъ силу не столько вышнимъ обстоятельствамъ (мѣсту, времени, обычаямъ, поводу), сколько духовному состоянію современниковъ Христа и Апостоловъ, религіозному образу мысленія и способу выраженія Іудеевъ съ одной стороны, — и тому отношенію въ какомъ стоитъ къ нимъ священныи писатель въ своихъ извѣстіяхъ и въ своей обработкѣ повозавѣтнаго ученія (Ап. Павелъ и Ап. Іоаннъ или Іаковъ) -- съ другой стороны. Съ этой точки зрѣнія Семлеръ различаетъ религію отъ теологіи и обычное назидательное употребленіе Писанія отъ научно-богословскаго. Если проповѣдникъ и каждый христіанинъ вычитываютъ въ священномъ Писаніи то, что близко касается ихъ души, удовлетворяетъ ихъ нравственнымъ запросамъ и вообще имѣетъ отношеніе къ современному положенію вещей: то, напротивъ, научному экзегету до этого нѣтъ дѣла; онъ долженъ изыскивать въ Писаніи только то, что Христосъ и Апостолы могли сказать извѣстнымъ лицамъ (іудеямъ или первохристіанамъ), стоявшимъ на извѣстной ступени религіознаго и умственнаго развитія и имѣвшимъ извѣстныя воззрѣнія. Это требованіе Семлеръ ближайшимъ образомъ примѣняетъ къ догматическимъ положеніямъ Поваго Завѣта, изъ которыхъ „большая часть относится къ мнѣніямъ и потребностямъ людей тогдашняго времени“. У евреевъ, на примѣръ было символическое и даже мифологическое представленіе сверхчувственныхъ предметовъ, котораго слѣды имѣются коегдѣ въ священныхъ книгахъ. Таковы представленія о царствѣ мертвыхъ, о смерти какъ властелинѣ и тиранѣ, о раѣ какъ чувственномъ садѣ. Эти образы, часто встрѣчающіеся не только въ священномъ Писаніи, но и во многихъ древнихъ книгахъ восточныхъ, выражаютъ только особенный духъ древнихъ народовъ востока и древнѣйшія преданія, но не составляютъ божественнаго откровенія и не имѣютъ непосредственно-божественнаго происхожденія. Священные писатели не могли отрѣшиться отъ такого образа воззрѣній и слововыраженій, иначе они представляли бы нарушеніе законовъ истинной исторіи и постепенно-историческаго развитія человѣчества, т. е. высказывали бы такія истины и такими словами, какія могли быть понятны лишь спустя нѣсколько вѣковъ послѣ ихъ заключенія въ письмени.

Итакъ, если Христосъ говорить, на примѣръ, что на странномъ судѣ будутъ стоять двѣнадцать престоловъ, что праведники возсядутъ въ царствіи небесномъ вмѣстѣ съ Авраамомъ, какъ это бывасть на пирахъ, — что въ чловѣкѣ могутъ жить бѣсы и въ извѣстномъ числѣ и пр. то все это, очевидно, говорится такъ, какъ говорили и понимали тогдашніе іудеи, примѣнительно къ нимъ, а не такъ, какъ этого требуетъ совершеннѣйшая истина каждаго времени ¹⁾. Такой-же характеръ аккомодаци (примѣненія) имѣеть и употребленіе новозавѣтными писателями ветхозавѣтныхъ цитатъ. Чтобы убѣдить соотечественниковъ своихъ и раскрыть имъ евангельскія истины, Христосъ и Апостолы дѣлають ссылки на такія мѣста Вѣтхаго Завѣта, которыя хотя и имѣли доказательную силу и авторитетъ для тогдашнихъ евреевъ, но которыя не имѣютъ такой силы для другихъ народовъ, т. е. сами по себѣ. Поэтому, чтобы вполне понять и всесторонне уяснить объективный смыслъ (безотносительный, имѣющій значеніе для вѣхъ временъ и народовъ) новозавѣтнаго ученія, требуется обстоятельное знакомство съ воззрѣніями и образомъ рѣчи современныхъ Христу и Апостоламъ іудеевъ, съ ихъ богословіемъ, религіозными представленіями, суевѣрїями, взглядами на природу, на причины вещей, на ангеловъ, бѣсовъ и пр. — и уже сообразуясь съ этими воззрѣніями, толковать ученіе Христа и Апостоловъ.

Въ *историческомъ* содержаніи Писанія Семлеръ обращаетъ вниманіе на то, что „извѣстія о происходившихъ событіяхъ, не имѣя ошибокъ и погрѣшностей въ собственномъ смыслѣ, могутъ быть весьма различны, смотря по различію чувствъ и способностей пониманія у очевидцевъ, наблюдавшихъ событія и сообщавшихъ о нихъ“. Это наблюденіе во всей силѣ прилагается Семлеромъ и къ ново-

¹⁾ Institutio brevior et cct. pag. 515.

²⁾ Ibid. § 9. Apparatus et cct. p. 95. Въ такомъ смыслѣ толкуеть Семлеръ напр. Матѣ 22, 32, т. е. это доказательство воскресенія мертвыхъ имѣло силу только для тогдашнихъ возражателей Христу, но не имѣеть силы для такихъ читателей и изслѣдователей Библии, которые узнали дальѣе тогдашнихъ совопросниковъ. Подобные же примѣры Семлеръ указываетъ въ посланіяхъ къ Галатамъ и Евреямъ. Ср. Apparatus pag. 94. 141. 182 и inst. brev. § 58.

завѣтнымъ священнымъ писателямъ и потому опъ примѣняетъ понятіе богодухновенности къ священной исторіи въ томъ смыслѣ, что „событія, какъ по хронологической послѣдовательности, такъ и по содержанію не могутъ стоять между собою ни въ какомъ противорѣчьи и содержать въ себѣ полную истину“. Но это понятіе о богодухновенности должно ограничиваться по Семлеру, *общимъ содержаніемъ* и при томъ *всѣхъ вообще* новозавѣтныхъ книгъ, т. е. тѣмъ, въ чемъ согласны всѣ новозавѣтныя извѣстія, подобно тому какъ и въ другихъ историческихъ памятникахъ найдостовѣрнѣйшимъ признается то, въ чемъ согласны всѣ памятники, и особенно тогда, когда извѣстія ихъ взаимно восполняютъ себя. Правда, вопреки основному началу своей герменевтики, Семлеръ, повидимому, утверждаетъ въ супранатуралистическомъ смыслѣ, что „въ Писаніи не можетъ быть никакихъ вообще противорѣчій и что если оказываются такія разногласія, которыхъ нельзя примирить никакими научными средствами, тогда надо смиренно сознать слабость своихъ силъ въ пониманіи Писанія, прибѣгнуть къ школѣ вѣры и послушанія и или оба противорѣчяція мѣста считать одинаково истинными, или же избрать одно изъ двухъ, признавъ другое за искаженіе подлиннаго богодухновеннаго текста“¹⁾. Но это есть только замаскированное уклоненіе отъ прямого и рѣзкаго разрыва съ церковно-ортодоксальнымъ экзегесомъ. Самъ Семлеръ не слѣдуетъ этому правилу въ своихъ комментаріяхъ²⁾, какъ и другіе послѣдователи школы, не любившіе вообще пускаться въ теоретическія соображенія по богословско-догматическимъ вопросамъ и особенно по вопросу о сверхъестественномъ и естественномъ.

Благодаря этой неопредѣленной и правственно быть-можетъ не особенно чистой, но весьма выгодной, позиціи по отношенію къ богословскимъ *casus'амъ belli* своего времени, филологическая школа въ числѣ болѣе или менѣе прямыхъ или отдаленныхъ питомцевъ своихъ считала огромное большинство тогдашнихъ профессоровъ богословія³⁾.

1) *Apparat. et cet.* p. 140—143 § 75.

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

3) Кромѣ Ернести и Семлера выдающимися представителями школы, съ

Впрочемъ, этотъ преднамѣренный индифферентизмъ къ философскимъ и богословскимъ вопросамъ своего времени могъ удовлетворять только такихъ ученыхъ педантовъ, у которыхъ грамматика, лексиконъ и цитата заняли мѣсто принциповъ и выжили всякіе проблески живаго религіознаго чувства. Тамъ, гдѣ мысль рвалась къ обобщенію или къ закону или къ идеѣ, гдѣ теплилась хотя слабая искра религіознаго чувства и хранился какой либо зародышъ религіозной жизни—тамъ никакія грамматикѣ и лексиконѣ не могли искоренить Гамлетовскаго *быть или не быть* для божественно-сверхъестественной стороны Писанія. Подъ такимъ вліяніемъ среди супранатуралистовъ и натуралистовъ появились обоюдныя стремленія ко взаимному сближенію путемъ ослабленія рѣзкостей школьной постановки дѣла. Достигнуть этого, казалось бы, тѣмъ было легче, что представляла полную противоположность по вопросу о чудѣ, раціоналисты и супранатуралисты ¹⁾ сходились въ воззрѣніяхъ на Бога, какъ на вѣдѣмую или трансцендентную первопричину бытія, неизмѣющую съ тварью постояннаго и внутренняго единенія (прямой или замаскированный деизмъ). Различіе между школами сводилось только къ вопросу о чудѣ. Выходя изъ этого вѣдѣнно-механическаго разъединенія Творца и твари, раціоналисты послѣдовательно шли къ всѣмъ выводамъ такого представленія о Богѣ, т. е. разъ создавъ міръ и давъ ему законы, Богъ, по ученію раціоналистовъ, уже не вмѣшивается въ теченіе міровой жизни для произведенія въ ней новыхъ и необычайныхъ явленій (чудесъ),—и міръ, какъ совершеннѣйшее созданіе совершеннѣйшаго Творца, не имѣетъ никакой нужды въ этихъ новыхъ явленіяхъ или въ какихъ либо исправленіяхъ. Напротивъ, школьные супранатуралисты, желая дать философское основаніе христіанской догматикѣ, допускали, что, какъ трансцендентная личность, Богъ можетъ отдѣльными актами входить въ

средины 18-го вѣка и до 30-хъ годовъ 19-го были: Ветштейнъ, Гуго Гроцій, Захаріа, Морусъ, Іанъ, Шмидтъ, Габлеръ, Бауеръ, Бретшнейдеръ, Грисбахъ, Рюккертъ, Михаэлисъ, Розенмюллеры отецъ и сынъ, частію Де Ветте и др. мн. См. Klausen, *ibid.* S. 298, 306—309. Ср. Reuss, *Gesch. d. N. Schr.* §§ 572—575.

¹⁾ Разумѣемъ богословско-философскую школу, а не общехристіанское ученіе (догматы).

міровую жизнь и производить здѣсь по временамъ чудесныя явленія, послѣ чего міръ опять предоставляется самому себѣ, пока не появится новая потребность въ сверхъестественномъ вникновеніи непосредственной силы Божества въ міровую жизнь.

Несмотря на такое сходство въ ученіи о Богѣ, примиреніе между рационализмомъ и супранатурализмомъ было невозможно. Какъ это ни странно, но то несомнѣнно, что легче обратить нехриста, чѣмъ воссоединить раскольника, — и труднѣе сдѣлать христіаниномъ еврея или магометанина, чѣмъ язычника. Самое это единство возрѣній на Бога и дѣлало невозможнымъ достигнуть примиренія между обоими школами на почвѣ естественно-логической, ибо все сводилось къ простымъ *можетъ или не можетъ, долженъ или не долженъ*, безъ посредствующихъ логическихъ звеньевъ. Не смотря на то, взаимное стремленіе къ міру и обоюдное утомленіе борьбой побуждало заключить хотя бы искусственно дипломатическое перемиріе и обусловить себѣ хотя бы только временный, болѣе или менѣе сносный, *modus vivendi*. Прибѣгаютъ къ искусственному ослабленію понятій *supra* и *contra naturam*. Не доходя до послѣднихъ выводовъ въ развитіи рационалистическихъ и супранатуралистическихъ началъ, останавливаются на какой-то неудовимой срединѣ и въ нулевой точкѣ безразличія воображаютъ найти искомое единство и желанное рѣшеніе проблемъ. Образуется *раціоналистическій супранатурализмъ* и *супранатуралистическій раціонализмъ* съ какими-то смутными возрѣніями. Въ концѣ кощовъ все сводится только къ неопредѣленной, искусственно сочиненной, дипломатической фразѣ, которая не давала однакожь никакого рѣшенія и не вела къ внутреннему миру между врагами.

Такъ *Сторрз* Семлерову теорію аккомодациі и историческій принципъ экзегеса ограничиваетъ христіанскимъ понятіемъ истинности Писанія. Съ одной стороны онъ указываетъ на то, что сохраненіе общихъ и частныхъ историческихъ отношеній Христомъ и Апостолами въ ихъ ученіи было необходимо и что Писанію не причинить никакого вреда теорія аккомодациі, если только она не коснется истинности Писанія. Съ другой стороны Семлерово утверженіе, что іудейскія возрѣнія и доказатель-

ства Христосъ и Апостолы примѣняли безъ объективной и для всѣхъ имѣющей значеніе истинности, Сторрь подвергаетъ обстоятельной и остроумной критикѣ, при чемъ выставляетъ на видъ различіе между употребленіемъ такихъ *выраженій*, съ которыми современники Христа и Апостоловъ связывали ложныя представленія и пользованіемъ самими этими *представленіями* ¹⁾.

Подобную же попытку объединить религіозные интересы съ научными находимъ въ обстоятельномъ сочиненіи *Сейлера* *Biblische Hermenevtik* (1800). Авторъ не желаетъ лишать Новый Завѣтъ какихъ либо всеобщихъ правилъ экзегеса. Онъ принимаетъ за безспорное, что ложныя воззрѣнія вплетаются безъ всякаго вреда въ рѣчи Христа и Апостоловъ, при этомъ указывая на необходимость различать въ Новомъ Завѣтѣ, и именно въ его чудесахъ, существенное отъ несущественнаго, самый фактъ отъ побочныхъ обстоятельствъ, которыхъ невѣрность не должна ослаблять вѣру въ центральный историческій пунктъ. Христа и Апостоловъ онъ считаетъ безусловно истинными проповѣдниками правды и въ качествѣ принципа библейской герменевтики выставляетъ положеніе: „существенныя стороны религіознаго и нравственнаго ученія въ Библии вполнѣ согласны между собою и ихъ истинность покоится на непоколебимыхъ основахъ, — она не можетъ быть поколеблена встрѣчающимися разногласіями, особенно въ историческомъ содержаніи“. Употребляя выраженія своихъ современниковъ, Христосъ и Апостолы не вносили этимъ лжи въ свое ученіе, ибо въ другое время ясно раскрывали лежащій въ нихъ повый и возвышенный смыслъ и предоставляли тоже дѣлать посредствомъ размысленія и изслѣдованія своимъ будущимъ послѣдователямъ ²⁾. Такъ фактическая сторона въ исторіи рожденія Иоанна Крестителя остается пеложною, хотя бы никакой ангелъ не говорилъ Захаріи приведенныхъ у Луки словъ. Такъ это и въ отношеніи воскресенія Христа и того, что жены видѣли при гробѣ. Точно также исторія зачатія и рожденія Христа остается историческою истиною, дѣйствоваль-ли

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

²⁾ Seiler († 1807), *Bibl. Heimen.* § 262. 274. 322.

туть высшій Духъ, или же видѣніе Маріи Богъ устроилъ какъ либо иначе? ¹⁾).

Подобнымъ же образомъ *Stein*ъ пытается ограничить историко-раціоналистическую методу въ интересахъ религіи и вѣры указаніемъ на то, что нельзя толковать Писаніе только по іудейской догматикѣ и іудейской народной вѣрѣ и отрицать возможность для выдающихся индивидовъ (гениевъ) стоять выше своего вѣка. Потому онъ указываетъ на индивидуальность Христа и Апостоловъ какъ на высшій принципъ толкованія и отсюда получаетъ такое ограниченіе историко-раціоналистическій методы: историческими условіями, т. е. господствовавшими въ то время понятіями, Новый Завѣтъ можно объяснить лишь тогда, когда это согласуется съ интеллектуальнымъ и моральнымъ характеромъ Христа и священныхъ писателей, поскольку этотъ характеръ дознается изъ Писанія, церковнаго преданія и основывающейся на этихъ источникахъ общехристіанской вѣры ²⁾. *Lucke* указываетъ на необходимость духовной симпатіи толкователя съ священными писателями и въ качествѣ конечнаго и высшаго пункта историко-филологическихъ изысканій выставляетъ идею христіанства какъ универсально-историческаго факта; богословскій моментъ долженъ стоять въ органической связи съ Писаніемъ и наоборотъ—историческій экзегезъ не долженъ уничтожать или затемнять богословскій моментъ ³⁾.

Gerhard ⁴⁾ выходитъ изъ положенія, что общія правила толкованія далеко еще не весь экзегезъ Новаго Завѣта, — что толкованіе Писанія должно быть нераздѣльно отъ образованія христіанскихъ понятій, — и что правило — толковать Писаніе совершенно также какъ и другіе памятники историческіе, когда это правило высказывается съ такою неопредѣленною общностію, несогласно съ вѣрою въ христіанство какъ въ божественное откровеніе и въ содержаніе его какъ въ совершенную

¹⁾ Seiler. Bibl. Hermen. Ibid. § 299. Klausen., s. 310. Anmerk.

²⁾ Stein. Ueber den Begriff und obersten Grundsatz der histor. Interpretation des N. T. 1815. Klausen. s. 311.

³⁾ Lucke, Grundriss der Neut. Hermenevtik 1817 и статья въ Studien und Kritiken, 1840. См. Klausen, 311—312.

⁴⁾ Gerhard. Die panharmouische Interpretation der Heil. Schr. 1821.

истину ¹⁾. Отсюда получается такое правило: признавать въ Писаніи за содержаніе божественнаго откровенія то, что стоитъ въ совершеннѣйшей гармоніи какъ со всѣми изрѣченіями Христа, такъ и съ общепризнанными истинами. Гдѣ дисгармонія оказывается неразрѣшимою, тамъ основаніе этому надо искать или въ познаніи и непониманіи толкователя, или въ искаженіи текста, или въ ошибкахъ референта. Но тутъ возникало возраженіе, что предметомъ экзегеса служить не христіанство само по себѣ, но въ Писаніи данная форма его, — не слова Христа, но изложеніе этихъ словъ референтомъ. Въ виду этого возраженія Гермаръ потомъ старался раскрыть, какимъ образомъ вѣра во Христа также воздѣйствовала и на избранныхъ Имъ проповѣдниковъ Своего ученія, — и поставилъ экзегету въ обязанность не жертвовать безъ необходимости пангармоническимъ изъясненіемъ священныхъ книгъ ²⁾.

Рэтице ставитъ высшимъ началомъ экзегеса религіозный смыслъ откровеннаго ученія, который заключенъ въ историческомъ и грамматическомъ содержаніи Писанія: „безъ принципа *абсолютно моральной божественности* Христа экзегетъ всегда будетъ вносить только раціональный смыслъ въ высшій, исключительно Писанію свойственный, который (раціональный смыслъ), при всей внутренней, нравственной и раціональной истинности, все таки никакимъ образомъ не исчерпываетъ спеціальнаго и высшего смысла Писанія“. Отсюда высшимъ началомъ экзегеса герменевтъ ставитъ христіанскій принципъ вѣры, который, опираясь на результаты Шлейермахеровой философіи, онъ выводитъ изъ познанія абсолютной божественности Христа въ относительной человѣческой формѣ, т. е. откровенія абсолютной премудрости, святости и любви во Христѣ суть въ тоже время и откровеніе человѣческой природы въ ея чистотѣ. „Абсолютно божественная любовь, жизнь и дѣло Христа — вотъ что составляетъ высшій принципъ для опредѣленія религіознаго смысла особеннаго (спеціальнаго) ученія, исторіи и событій Нового

¹⁾ Ib. s. 228—263.

²⁾ Beiträge zur allgem. Hermeneutik 1828. Die Mängel der blossen Takt-Interpretation 1834. и поздн. Kritik der modernen Exegese 1839. Klausen, s. 312—313. Cp. Reuss, Gesch. Heil. Schr. d. N. T. §§ 582—584.

Завѣта. Никакое ученіе и никакая исторія Новаго Завѣта не можетъ быть признана за христіанскія, коихъ содержаніе не можетъ быть поставлено въ полное согласіе съ принципомъ христіанской мудрости, святости и любви. Напротивъ, каждое Евангелію свойственное (оригинально-евангельское) ученіе или исторія, которыя содержатъ въ себѣ смыслъ согласный съ моральною любовію и ученіемъ Христа, должны быть признаны за божественныя и истинныя, хотя бы они *повидимому* (увы! всетаки *только повидимому!*...) стояли въ противорѣчій съ физическими законами природы“¹⁾.

Бэкс говоритъ, что вышес, называемое у него шевматическимъ, толкованіе „выходитъ изъ органической связи всей цѣлокупности Писанія; оно изыскиваетъ опредѣленныя черты мессіанско-теологическаго характера въ индивидуальной фізіономіи“,—онъ старается поставить герменевтику между чисто-историческимъ толкованіемъ и аллегорическимъ или богословскимъ²⁾.

Можно, наконецъ, еще упомянуть о современномъ Страусовой книгѣ *критическомъ обзорѣ недостатковъ новозавѣтнаго экзегеса* Маттэи (1835), который не считаетъ за основу толкованія исторію и языкъ, потому что, „при выраженіи религіознаго содержанія, они даютъ только ближайшее, на поверхности лежащее, значеніе словъ и часто въ нерѣшительности колеблются между нѣсколькими одинаково возможными значеніями“; но основной принципъ экзегеса, по нему, должно искать „въ библейскомъ вѣросознаніи, въ содержаніи и объединеніи религіозныхъ мыслей“³⁾.

Таковы экзегетическіе прищипы філологической и примирительной школъ. Во всѣхъ этихъ туманно-широковѣщательныхъ фразахъ о религіи, христіанской вѣрѣ, абсолютно моральной божественности Христа и пр. трезвое религіозное чувство и ясное христіанское вѣросознаніе ничего не увидитъ, кромѣ протестантской личины певѣрія, лицемѣрной вѣры или хромлящаго сѣмо и овамо раціонализма.

1) Rätze, Die höchsten Prinzipien der Schriftklärung 1824. S. 1. 3. III—113 у Klausen'a S. 313.

2) S. T. Beck, у Klausen'a S. 314.

3) Matthäi, Uebersicht der Fehler der Neut. Exegese. 1835. Klausen. S. 314.

Книга Страусса вскорѣ потомъ доказала, что дипломатія въ христіанскомъ вѣросознаніи и началахъ религіи есть дѣло не только бесполезное, но и вредное.

Педантизмъ и резонерство школь, отвлеченности супранатурализма и рационализма, равно и дипломатія примирительнаго богословія: все это не могло, конечно, удовлетворять тѣхъ, кто желалъ найти въ Библии живое и дѣйствіенное Слово Божіе, проникающее до глубины духа и души. Выразителемъ этого протеста школьному толкованію Библии со стороны живаго религіознаго чувства былъ экзегетъ *мистико-поэтический*, коего главнымъ представителемъ является I. Гердеръ († 1803) съ своими полу-поэтическими и полу-научными работами по Новому Завѣту. Это былъ, такъ характеризуетъ Гердера Бауръ, одинъ изъ многостороннѣйшихъ, всеобъемлющихъ, богатыхъ идеями умовъ, которые, какъ немногіе другіе, дѣйствовали возбуждительно и животворно въ самыхъ различныхъ сферахъ. Онъ былъ поэтъ, философъ, изслѣдователь-историкъ, богословъ, проповѣдникъ, практическій дѣятель, педагогъ, — и всѣмъ этимъ онъ былъ сразу. Его величайшая особенность состоитъ въ томъ, что во всемъ, чѣмъ занимался, онъ былъ весь со всею живостію и энергією своего существа, такъ что онъ повсюду выкалъ во внутреннее средоточіе самого предмета, все умѣлъ понимать въ глубочайшемъ корнѣ существа, собственнаго жизненнаго принципа ¹⁾). О серьезно-научномъ значеніи большинства этихъ мистическо-поэтическихъ обработокъ Новаго Завѣта рѣчи конечно быть не можетъ. Но онѣ важны какъ характерныя явленія своего времени и какъ показатели неудовлетворительности тогдашняго школьнаго богословія ²⁾).

„Общимъ характеромъ всего этого богословія, — говоритъ Шварцъ, котораго замѣчательную характеристику позволяемъ себѣ выписать здѣсь всю цѣликомъ, — была безсодержательность и безсвязность. Древняя ортодоксальная си-

¹⁾ Baum, ib. V. 41 ch.

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

стема была во всёхъ пунктахъ разбита и на ея мѣсто не поставлено ничего новаго. Правственно-практическія основы ея, ученіе о грѣхѣ и благодати, заброшены или поставлены въ сторонѣ, напротивъ пролегомены догматикѣ, формальныя вопросы объ откровеніи и богодуховенности, о чудесахъ, пророчествахъ и пр. выступили на первый планъ. Но и здѣсь вездѣ нерѣшительность, колебанія, половинчатость, маленькія препирательства изъ-за мелочныхъ прибавокъ разума и откровенія, о томъ или этомъ чудѣ; трусливое отвращеніе отъ старинныхъ догматовъ, безъ открытой и острой критики; виѣшнее, чисто ученое и кабинетное занятіе священнымъ Писаніемъ, которое называли „библейскою теологіей, библейскимъ супранатурализмомъ“, безъ живой вѣры и безъ содержательной мысли, — при этомъ много морали и много здраваго человѣческаго смысла, но то и другое вяло и заурядно. Таково было это переходное богословіе, которое стояло между древнею ортодоксальною и новѣйшею теологією. Ему недоставало ни надлежащей вѣры, ни надлежащаго разума. У него не было остраго и пронизательнаго историческаго чувства, какъ и способности къ систематическому развитію и построенію мыслей. Все было казенно, виѣшне, лишено сознательности. Теологи уподоблялись бухгалтерамъ, которые ведутъ счета непринадлежащимъ имъ суммамъ, — или любителямъ древностей, которые имѣютъ только чисто ученый интересъ къ довѣряемымъ имъ сокровищамъ; или же тѣмъ разумникамъ и лжемудрецамъ—резоперамъ, которыхъ *умъ можетъ только критиковать, а не понимать прошлое*. Исторія низведена до простаго и случайнаго хлама всякаго рода, а разумъ до плоскаго *sensus communis*... Раціонализмъ хотя и старался поставить во главу угла мораль, естественность, человѣчность и историческій прагматизмъ... Но какая же могла быть мораль, если нѣтъ религіи? Мораль общей выгоды, эгоизма и эвдемонизма! Какая человѣчность! Нѣга и баловство натуры со всёми ея слабостями и дурью, безъ кормила и закона, безъ углубленія и возвышенія духа! И какой это историческій прагматизмъ на мѣстѣ чуда и откровенія? Прагматизмъ мелкихъ личныхъ мотивовъ, отъ которыхъ ставятся въ зависимость великіе и рѣшительные моменты исторіи,—закулисы обычныхъ интригъ, обмановъ,

подлостей, посредствомъ которыхъ будто бы могла быть основана и утверждена религія!.. И не обращается-ли тутъ церковная исторія въ какое-то непонятное для нашего разума собраніе заблужденій, въ исторію человѣческой глупости!.. Да, этотъ разумъ въ сущности есть только *заурядный рассудокъ*, который свою границу имѣетъ какъ въ спекулятивномъ знаніи, такъ и въ непосредственномъ чувствѣ. Это знаніе не есть связанная, съ внутреннею необходимостію развивающаяся наука, но мертвый и безидейный матеріалъ, пизменный и ограниченный здравый смыслъ. Эта историко-критическая ученость есть только внѣшній аппаратъ, безъ истиннаго углубленія въ прошедшее, безъ вкуса и чувства какъ къ религіозному, такъ и къ поэтическому зерну каноническихъ писаній. Такимъ образомъ отнюдь не *слишкомъ велико*, какъ думали супранатуралисты, господство разума въ этомъ раціонализмѣ, но *слишкомъ мало*. Онъ (разумъ) долженъ господствовать всецѣло и неограниченно, но только тогда, *когда онъ не есть только этотъ пошлый bon sens или рассудокъ (Verstand), но когда онъ есть то, чьмъ долженъ быть, то есть истинный разумъ (Vernunft)*. Только тогда, когда онъ поситъ въ себѣ истины откровенія, то есть непосредственныя и творческія силы духа ¹⁾. Только тогда, когда онъ не только теоретическій, но и практический разумъ. Когда онъ, однимъ словомъ, объемлетъ всю цѣлокупность жизни духа, во всей глубинѣ и высотѣ. Таковъ-то древній раціонализмъ, съ его возвеличеніемъ здраваго смысла! Онъ совсѣмъ не слишкомъ разрушительнъ, какъ думали ортодоксы. Нѣтъ, онъ только слишкомъ пошлъ и ординаренъ! *Ему не достаетъ религіознаго чувства, спекулятивнаго чувства и историческаго чувства* ²⁾.

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

Какъ это ни странно, но предъ самымъ появленіемъ

¹⁾ Шварцъ-послѣдователь Шлейермахера и частію Канта.

²⁾ Schwarz. lb. S. 5—14.

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

Богословско-философскія воззрѣнія Шлейермахера не представляютъ вполнѣ законченной и строго-развитой системы. Напротивъ, мы повсюду встрѣчаемся у него съ непонятными противорѣчіями. Главнѣйшее изъ нихъ состоитъ въ соединеніи искренней преданности христіанству, глубокой вѣры и сильнаго религіознаго чувства съ крайнимъ иногда и разрушительнымъ скепсисомъ ¹⁾.

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

Тайна этого вліянія заключается въ томъ, что Шлейермахеръ, по крайней мѣрѣ повидимому и для нѣмецкой природы, сумѣлъ объединить потребности истинной религіозности съ требованіями разума,—примирить религіозное сознаніе съ научнымъ ²⁾.

Вопреки Гегелю, уничтожавшему самостоятельное зна-

¹⁾ Напр. по отношенію къ существованію злаго духа, къ евангельскимъ повѣствованіямъ о рожденіи Предтечи и Христа, о воскресеніи и вознесеніи Господа, о многихъ чудесахъ и проч.

²⁾ Главнѣйшія сочиненія Шлейермахера, для опредѣленія обще-богословскихъ его воззрѣній, суть: *Christliche Glaubenslehre* и *Reden über das Wesen der Religion*; подробнѣе о Шлейермахерѣ см. въ нижецитованныхъ трудахъ.

ченіе религіи предъ философіей, Шлейермахеръ считаетъ вѣру и разумъ или религіозно-практическое и научно-философское сознаніе совершенно равноправными и однаково необходимыми проявленіями человѣческаго духа. Религіозное сознаніе, по Шлейермахеру, не есть только временный и переходный моментъ въ саморазвитіи духа, но есть врожденный ему и неискоренимый фактъ его жизни. И если философія и наука свое послѣднее основаніе имѣютъ въ прирожденномъ человѣку разумѣ—мысленіи, то и религія съ вѣрою точно также даны человѣку въ прирожденныхъ ему религіозномъ чувствѣ и религіозномъ богосознаніи ¹⁾.

Въ чемъ, спросимъ, обнаруживается и чѣмъ живетъ религіозное сознаніе? Обнаруживается оно, по Шлейермахеру, въ чувствѣ или сознаніи человѣкомъ раздора между его индивидуальною, т. е. частною и ограниченою, волею и между общемировымъ единствомъ или божественною, абсолютною волею,—въ чувствѣ безусловной зависимости себя отъ Божества ²⁾. Слѣдуя своей особой волѣ, человѣкъ на каждомъ шагѣ встрѣчаетъ ограниченіе ея въ другомъ, высшемъ законѣ, управляющемъ обще-мировою жизнью. Индивидуальное хотѣніе человѣка дѣлать то, чего требуютъ его потребности и втеченія, сталкивается съ другою абсолютною волею, требующей полного самоотрицанія и подчиненія обще-мировому закону всеобщаго единства и необходимости. Такъ возникаетъ въ человѣкѣ сознаніе борьбы, царящей въ мірѣ между отдѣльными особями и общемировымъ закономъ, между *самосознаніемъ* и *богосознаніемъ*, между своею волею и волею Бога,—между *закономъ грѣха* и *закономъ правды* ³⁾.

Сознаніе это въ свою очередь вызываетъ въ человѣкѣ стремленіе къ выходу изъ противорѣчія и къ примиренію своей личной воли съ волею божественной, своего самосо-

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

²⁾ Ibid. § 55—58.

³⁾ Ib. §§ 59—63.

знанія съ богосознаніемъ, т. е. рождаетъ потребность въ *искупленіи* ¹⁾.

Достигнуть искупленія своими собственными силами человѣкъ однакоже не можетъ. Онъ всецѣло грѣшенъ, т. е. ограниченъ своимъ личнымъ сознаніемъ, а между тѣмъ для искупленія требуется подчиненіе этого самосознанія богосознанію, отреченіе отъ себя и погруженіе въ божество. Поэтому искупленіе требуетъ божественнаго акта, — чудеснаго перерожденія въ человѣкъ личнаго самосознанія въ безусловное богосознаніе. Чтобы быть искупленнымъ, человѣкъ долженъ *сознавать себя богомъ* или существомъ святымъ, безгрѣшнымъ и божественнымъ, — онъ долженъ усвоить себѣ богосознаніе и свою органическую волю возвести на степень неограниченной божественной воли ²⁾.

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

Такимъ образомъ по своей волѣ и своему богосознанію Богочеловѣкъ — Христосъ стоитъ внѣ ограниченій человѣческой личности, — въ Немъ, слѣдовательно, нѣтъ чувства раздора между своимъ Я и Богомъ, — Онъ *безгрѣшенъ* ³⁾.

Но эта безгрѣшность Его *ограничивается* однимъ только *богосознаніемъ* и относится только къ религіозной области, а отнюдь не простирается на всѣ другія стороны Его духовной жизни, въ которыхъ Онъ могъ, развѣ только количественно, превосходить людей своего вѣка. Такъ, напримѣръ, онъ могъ раздѣлять вѣру своего народа въ существованіе злыхъ духовъ, въ возможность вселенія ихъ въ людей, — Онъ не имѣлъ такихъ познаній по философіи, астрономіи, физикѣ и пр., какія сдѣлались достояніемъ позднѣйшей науки ⁴⁾.

Итакъ Христосъ, по Шлейермахеру, воплощаетъ въ себѣ всю полноту богосознанія, — Онъ безгрѣшенъ, слѣдовательно

1) Ib. § 64.

2) Ib. § 65.

3) Ib. § 66.

4) Ib. § 67.

въ немъ на дѣлѣ совершенно *искупленіе* человѣка и примиреніе съ Божествомъ, — Онъ — Богочеловѣкъ. Но какимъ-же образомъ Богочеловѣкъ дѣлается *Искупителемъ* человечества, т. е. не только Самъ безгрѣшенъ и примиренъ съ Богомъ, но и другихъ содѣваетъ таковыми-же? Это, по Шлейермахеру, совершается путемъ *усвоенія* себя каждымъ христіаниномъ богосознанія Иисусова, путемъ *подражанія* Ему ¹⁾).

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

Чтобы уяснить себѣ этотъ творческій актъ искупленія, совершаемаго Христомъ въ душѣ каждаго вѣрующаго, можемъ обратиться къ аналогіи. Появляются отъ времени до времени въ исторіи человечества особыя личности, именуемыя *геніями*. Эти люди отмѣчаютъ собою эпохи человеческого прогресса тѣмъ, что создаютъ новыя идеи, которыя творчески дѣйствуютъ на послѣдующія поколѣнія, перерождаютъ ихъ воззрѣнія, вкусы, наклонности, жизнь. Безъ подобныхъ геніевъ заурядные умы никогда-бы не додумались до такихъ творчески-зидительныхъ идей. Но разъ порожденные, эти идеи, уже въ силу простой естественно психологической необходимости, живутъ и развиваются, такъ или иначе дѣйствуя на остальныхъ людей и прививаясь къ ихъ сознанию. Подъ дѣйствіемъ такихъ идей люди неизбежно перерождаются, образуютъ новыя эпохи и создаютъ новыя цивилизаціи.

Подобное-же значеніе имѣетъ и личность Искупителя въ *исторіи* человечества. Ни одинъ человѣкъ, кромѣ Христа, не могъ осуществить въ своемъ лицѣ полное едшеніе самосознанія и богосознанія, Божества и человечества. По разъ идея Богочеловѣка стала дѣйствительностію въ лицѣ Христа,

¹⁾ Ib. § 68-й.

она, эта осуществившаяся идея, не можетъ умереть для человечества, но живетъ въ немъ и развивается, доколѣ всѣхъ придетъ въ мѣру возраста совершеннаго. Богочеловѣкъ становится душою новаго искупительнаго процесса въ исторіи человечествѣ или *главою Церкви*, которая есть *тѣло Его*, полнота Наполняющаго все во всемъ. Отсюда у Шлейермахера развивается ученіе о Церкви, какъ *тѣлѣ Христова* ¹⁾. Каждый членъ общества Христова или Церкви долженъ усвоить себѣ умъ Христовъ, преобразиться по образу Христа, изъ душевнаго сдѣлаться духовнымъ, изъ врага Богу стать сыномъ Божиимъ и уразумѣть превосходящую разумѣніе любовь Христову, дабы исполниться всею полнотою Божіею. Это и есть *благодатное возрожденіе человека въ новую тварь по Богу и по Христу* ²⁾.

Мы сказали, что богочеловѣчество Христово есть единственное и чудотворное явленіе въ исторіи человечества. Это однакожь не значить, чтобы Шлейермахеръ допускалъ возможность *чуда* въ церковномъ смыслѣ, т. е. какъ дѣйствіе въ мірѣ личной божественной силы. Такая возможность всего менѣе могла-бы мириться съ пантеистическимъ ученіемъ Шлейермахера о *Богѣ* и его отношеніи къ *міру*. Богъ и міръ, по ученіи Шлейермахера, суть два *correlata*, т. е. взаимно себя предполагаютъ и одинъ безъ другаго существовать не могутъ,—они существуютъ одинъ съ другимъ и въ другомъ, т. е. стоятъ въ имманентномъ, внутреннемъ, необходимомъ и постоянномъ отношеніи между собою. Богъ—это міръ въ его живомъ единствѣ или *цѣлостность всего сущаго, какъ единство* ³⁾. А міръ—это Богъ или единство въ многообразіи и множественности частныхъ (индивидуальныхъ) формъ бытія. Если Богъ есть *единство* во множественности частныхъ бытій, то міръ есть *множественность* этихъ бытій въ единствѣ Божества,—тоже, что у Спинозы *natura naturans* и *natura naturata*. Поэтому, хотя Богъ и міръ могутъ быть мыслимы раздѣльно одинъ отъ другаго и хотя можно говорить о Богѣ особо отъ міра и наоборотъ,—но только *in abstracto*, въ отвле-

1) *Ib.* §§ 69—73.

2) *Ib.* § 74.

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

ченномъ умопредставленіи. Въ дѣйствительности Богъ также не отдѣлимъ отъ міра, какъ душа отъ частныхъ проявленій своей жизни или абстрактная (отвлеченная) форма отъ конкретного, т. е. частнаго и дѣйствительнаго содержанія ¹⁾.

Понятно, въ такомъ строго выдержанномъ пантеизмѣ нѣтъ мѣста *чуду*. Вся дѣйственность Божества пещернывается міромъ, совершается въ границахъ природы и движется по ея законамъ. Сверхъестественное и божественное совпадаетъ съ естественнымъ и міровымъ. Богъ есть законъ природы и міръ есть только необходимое раскрытіе этого закона въ частныхъ видахъ бытія. И если историческій Христосъ называется у Шлейермахера *чудомъ*, въ томъ смыслѣ, что „*Его своеобразное духовное содержаніе (богосознаніе и безгрѣшность) не можетъ быть объяснено изъ содержанія той жизненной среды человѣческой, къ которой Онъ принадлежалъ, но только во всеобщемъ источникѣ духовной жизни, въ творческомъ, божественномъ актѣ имѣетъ свое основаніе*“ ²⁾: то къ этому „творческому акту“, говоритъ комментаторъ Шлейермахера Шварцъ, — слабыя и неопытныя богословскія головы легко могли привязать смутныя представленія о единичныхъ и совершенно исключительныхъ дѣйствіяхъ Бога въ мірѣ внѣ и независимо отъ законовъ природы, между тѣмъ какъ вышецитованныя слова, понимаемыя точно, ничего другаго не содержатъ, кромѣ того, что можно сказать о *каждой гениальной*, творящей новое, силѣ, о каждомъ героѣ, создающемъ новую духовную эпоху; причемъ даже и этотъ самый общедуховный источникъ можно разсматривать какъ силу природы и производить отъ творческаго акта Божія не иначе, какъ и всякое дѣйствіе естественной силы“ ³⁾. Такимъ образомъ Христосъ—Богочеловѣкъ у Шлейермахера является „*чудомъ*“ (Wunder) только въ смыслѣ *удивительности* или *неповторяемости* этого богочеловѣчества въ

¹⁾ Ib. I. Th. § 6.

²⁾ „Sein eigenthümlicher geistiger Gehalt aus dem Gehalt des menschlichen Lebenskreises, dem er angehörte, nicht erklärt werden könnte, sondern nur in der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens in einem schöpferischen göttlichen Act seine Begründung hat.“

³⁾ Schwarz 35—36.

религіозной исторіи человѣчества, т. е. въ томъ-же смыслѣ, въ какомъ чудомъ можетъ быть названъ и всякій вообще геній въ какой бы то ни было области человѣческой жизни. Христосъ есть единственное въ религіозной области произведеніе общеміровой духовной или божественной силы, но все же это—*проявленіе обще-міровой силы*, слѣдовательно явленіе совершенно естественное и согласное съ законами дѣйствующей въ мірѣ божественной силы. Это, если угодно, чудо совершенно естественное. Воплощаясь и раскрываясь въ другихъ человѣческихъ особахъ частично и ограниченно, духовно-религіозная сторона общеміровой божественной силы сосредоточилась въ богосознаніи Христа всецѣло, неограниченно, сколько возможно и должно. Богочеловѣкъ-Христосъ, поэтому, превосходитъ богочеловѣчество другихъ людей только *количественно, а не по существу*. Онъ однимъ словомъ есть только *религіозный геній*, правда единственный, превосходящій всѣхъ другихъ религіозныхъ дѣятелей, но все же только человѣческой геній, а не *Богочеловѣкъ* въ христіанскомъ смыслѣ ¹⁾.

Таковъ путь, избранный Шлейермахеромъ для примиренія религіи съ философіей и вѣры съ наукою. Движимый сильнымъ религіознымъ чувствомъ, Шлейермахеръ сознаетъ грѣховность человѣческой природы и потребность искупленія для достиженія нравственныхъ идеаловъ; онъ говоритъ о богочеловѣствѣ Христа, Его безгрѣшности и чудесности. Но въ тоже самое время всѣ эти христіанскія понятія переработаны у него въ рационально-философскомъ духѣ. Грѣхъ есть только слѣдствіе и выраженіе естественной ограниченности личнаго самосознанія и воли человѣка. Искупленіе состоитъ только въ богосознаніи Иисусовомъ и въ усвоеніи его человѣкомъ (субъективная сторона искупленія), слѣдовательно только въ ученіи Христа, а не въ Его чудесахъ, не въ Его сверхъестественномъ рожденіи, Его воскресеніи и вознесеніи на небо, т. е. не въ Богочеловѣствѣ Искупи-

¹⁾ Cp. Baur, V. 85—98. Doerner, *Entwickelungen - Geschichte der Lehre von der Person Christi*, II. S. 1153—1177 и *Geschichte der Protest. Theologie*, V. 793 ff. Ed. Reuss, *Die Geschichte der Heiligen Schriften Neuen Testaments*, 6-te Ausg. 1887, § 587. S. 661—662. Haastath, D. F. Strauss, I. 109—fig. Schwarz, ib. 52 fig.

теля (объективная сторона искупленія, какъ необходимая основа и сила субъективной стороны). Воплощеніе Бога во Христѣ хотя и называется чудомъ и творческимъ актомъ Божиимъ, по въ смыслѣ естественнаго и только неповторяемаго проявленія дѣйствующей въ мірѣ божественной силы. Наконецъ безгрѣшность Христа ограничена одною только религіозною областію и не простирается на всѣ другія стороны дѣятельности нашего духа, слѣдовательно не препятствуетъ смотрѣть на Христа съ одной только естественно-исторической точки зрѣнія, какъ на обыкновеннаго гениа.

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

Прежде всего основныя посланія Ап. Павла Шлейермахеръ могъ признать подлинно апостольскими твореніями, такъ какъ содержаніе ихъ ему легко было истолковать въ смыслѣ своего ученія объискупленія, грѣхѣ, благодати и пр. ²⁾.

¹⁾ Ueber den sogenannten ersten Brief des Paulus an den Timotheus 1807 (Sendschreiben an Gass), Ueber das Evangelium des Lucas, 1817; Abhandlung über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien въ Stud. u. Krit. 1832 г.,—статья, маленькая по объему, но произведшая большое впечатлѣніе силою анализа; тамъ же и въ томъ же году имъ напечатана статья Ueber Kolosser 1, 15—20. Вышепоименованныя работы Шлейермахера помѣщены во второмъ томѣ его *Sämmtliche Werke*, Berlin, G. Reimer, 1836. Потомъ издавшее Люкке по смерти Шлейермахера *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*, herausg. v. F. Lücke, *Sämmtl. Werke*, 7-ter Band, Berlin, G. Reiter 1838; затѣмъ также уже посмертное изданіе Шлейермахеровыхъ чтеній по введенію въ Новый Заветъ: *Einleitung ins Neue Testament*, herausg. v. C. Wolde, *Sämmtl. Werke*, 8-ter. Band, Berl. Reimer 1845; наконецъ уже въ 1864 году изданныя Рютеникомъ (подъ заглавіемъ: *Das Leben Jesu, Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahr 1832*, gehalten von F. Schleiermacher, herausg. von Rüttenik, Berlin, G. Reiter, 1864), по конспекту и запискамъ, лекціи Шлейермахера, читанныя имъ въ 1819, 1820, 1821, 1823—1829 и въ послѣдній разъ въ Берлинѣ въ 1832 г. См. Vorwort.

²⁾ Съ особенною систематичностію примѣнилъ воззрѣнія Шлейермахера къ ученію Ап. Павла Usteri въ *Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffes*, 5-е изданіе, въ Цюрихѣ 1834 г. См. Schleiermacher, *Einleitung* §§ 52—53 и 39—40 и дал.

Евангеліе Іоанна онъ признаеть цѣлостнымъ произведе-ніемъ Апостола и очевидца. Оно во всецѣломъ объемѣ своемъ стоитъ на исторической почвѣ. Мы имѣемъ въ немъ не позднѣйшія обработки устнаго преданія, какъ въ синоптикахъ, но повсюду замѣтно, что пишетъ очевидецъ о пережитомъ, пережитомъ, продуманномъ. Въ пользу этого Евангелія, какъ открывается изъ позднѣе изданныхъ чтеній Шлейермахера по Евангелійской исторіи, располагало философа особенно то, что здѣсь преимущественнѣе, чѣмъ въ другихъ Евангеліяхъ, раскрывается богосознаніе Іисуса Христа, — что въ этомъ Евангеліи вообще мало и почти совсѣмъ нѣтъ необъяснимыхъ для Шлейермахера чудесъ, — что тутъ даже прямо порицается вѣра, основанная на однихъ только чудесахъ (20, 28—29) и усиленное исканіе необычайныхъ проявленій божественнаго всемогущества (6, 26 — 27). Наконецъ здѣсь Шлейермахеръ могъ перетолковать въ духѣ своего пантеизма многія изреченія, напр. о Логосѣ: въ мірѣ былъ, — о единеніи Сына съ Отцемъ и вѣрующими и пр. ¹⁾.

Напротивъ, къ тремъ первымъ Евангеліямъ (синоптикамъ) Шлейермахеръ относится съ меньшею благосклонностію. *Во первыхъ*: въ нихъ много чудесъ, которые не нравились Шлейермахеру и не отвѣчали его понятію о чудѣ, какъ естественномъ и только необычайномъ явленіи. *Во вторыхъ*: богосознаніе Христа въ этихъ Евангеліяхъ стоитъ не на первомъ планѣ, но преимуществуетъ нравственное ученіе или практическія наставленія. Поэтому Шлейермахеръ прибѣгаетъ къ комбинаціи Эйхгорцова предположенія о письменныхъ первоисточникахъ и Визелеровой гипотезы устнаго первоевангелія ²⁾.

При такомъ возрѣніи на способъ происхожденія нашихъ синоптиковъ, Шлейермахеръ открывалъ себѣ возможность предполагать въ нихъ много мифологическаго, образовавшагося въ потокѣ устнаго преданія и въ первоначальной письменной обработкѣ этого матеріала. Такимъ характеромъ, по Шлейермахеру, особенно отличаются начало и конецъ Евангелійской исторіи, именно рассказы о рожденіи и дѣтствѣ

¹⁾ См. Einleitung §§ 83 и 81 стр. 80—84.

²⁾ Einleitung §§ 62. 65. 68. 69. 79 стр. 56—78.

Господа и Его вознесеніи на небо, а также многія изъ синоптических чудесъ. Нѣкоторые чудеса, напримѣръ воскресеніе Христа, Шлейермахеръ склоненъ объяснять рационалистически, т. е. мнимою смертію или обморокомъ, искушеніе Христа діаволомъ въ пустынѣ есть непонятная или искаженная притча и под. Наибольше симпатій философъ оказываетъ чудесамъ Христа въ области человѣческаго духа (сила слова, прозрѣніе и под.) и человѣческаго тѣла (исцѣленіе больныхъ, особенно первныхъ и душевныхъ), — и менѣе всего — къ чудесамъ въ области внѣшней природы ¹⁾.

О другихъ Писаніяхъ Новаго Завѣта Шлейермахеръ высказываетъ такія сужденія: первое посланіе ²⁾ къ Тимоѳею онъ считаетъ позднѣйшею компиляціею изъ двухъ другихъ пастырскихъ посланій (Второе къ Тимоѳею и къ Титу); подлинность посланія къ Ефессянамъ весьма сомнительна ³⁾; посланіе къ Евреямъ рѣшительно не Павлово ⁴⁾ и Апокалипсисъ не принадлежитъ Иоанну Богослову ⁵⁾; сомнѣніе въ подлинности посланій второго и третьяго Иоанна онъ считаетъ трудно побѣдимымъ, напротивъ первое посланіе склоненъ считать подлиннымъ ⁶⁾, какъ и первое Петра ⁷⁾, — посланіе Іакова онъ считаетъ позднѣйшею поддѣлкою, въ которой напечатлѣлся „ein durchaus äusserlicher und wunderlicher Typus ohne einen innern Gehalt und eigentliche Kraft, - cap. 4, 13—15... Jene Worte sind inhaltslos, — vieles ist (5, 1—6) Wortschwalle, — in der bekannten Diatribe über die Zunge 3, 1 flg. ist der Wortschwall und die mangelhafte Anknüpfung besonders auffallend, die Bilder sind gar nicht recht passend und es ist erstaunlich wenig Zusammenhang ⁸⁾. Столь же рѣзко и рѣшительно отрицаются, подобно

¹⁾ Hermeneutik стр. 143 дал. и особ. 169—200 стр. Einleitung §§ 70. 71. 74. 75. 76. u. Leben Jesu см. цитатъ далѣе.

²⁾ Sämtliche Werke Bd. II. S. 221 flg. и Einleitung §§ 49—51.

³⁾ Einleitung, § 48.

⁴⁾ Einleitung §§ 101—104.

⁵⁾ Einleitung §§ 105—109, особ. 109.

⁶⁾ Einleitung §§ 93 - 95 стр. § 100 стр. 429.

⁷⁾ Einleitung § 400 стр. стр. 429.

⁸⁾ Einleitung § 99, S- 427—428.

второму и третьему Иоанна, второе Петра ¹⁾ и Иуды ²⁾. Наконецъ происхожденіе книги Дѣяній Шлейермахеръ объясняетъ сходственно съ образованіемъ синонтиковъ, т. е. позднѣйшею обработкою устнаго преданія и письменныхъ краткихъ записей ³⁾,

Характерна для Шлейермахера и всей его школы эта уклончивость и недосказанность въ сужденіяхъ о чудесахъ евангельской исторіи. Въмѣсто того, чтобы прямо поставить вопросъ: въ томъ или другомъ евангельскомъ повѣствованіи имѣемъ-ли мы дѣло съ дѣйствительнымъ чудомъ, какъ дѣйствіемъ въ мірѣ личной божественной силы, — или же это — дѣйствительная быль, явившаяся въ сверхъестественной оболочкѣ только уже въ евангельскомъ разсказѣ, — или же наконецъ это — просто легенда, мифъ, сказка? — и дать на этотъ вопросъ ясный отвѣтъ, — Шлейермахеръ избираетъ окольные полудороги. То различаетъ онъ чудеса по ихъ виновнику, т. е. такіа, которыя совершалъ Христосъ непосредственно, — и такіа, которыхъ Христосъ былъ только посредникомъ и которыя свою непосредственную причину имѣютъ въ Богѣ, какъ будто это можетъ имѣть хоть какое нибудь значеніе въ сужденіи о дѣйствительности чудесъ ⁴⁾. То прибѣгаетъ онъ къ распредѣленію ихъ по предметамъ — человѣческая душа, тѣло, видимая природа, какъ будто превышеніе законовъ психическихъ или фізіологическихъ есть меньшее чудо, чѣмъ властное распоряженіе законами внѣшней природы! Но главное убѣжище нашему философу представляетъ разсмотрѣніе чудесъ съ точки зрѣнія ихъ значенія для субъективной стороны оправданія человѣка. Такъ наиримѣрь, въ отношеніи чудесъ рожденія, крещенія, воскресенія Господа Шлейермахеръ ставитъ вопросъ: имѣ-

¹⁾ Dies u. a...dient mit zur Bestätigung der Unächtheit des Briefes... wir müßten ihn als deuterocanonische Schrift in Canon lassen. Einl. § 97, S. 413.

²⁾ Dass der Brief nicht in das apostolische Zeitalter gehört, können wir mit Bestimmtheit sagen. Einl. § 97, S. 415—416.

³⁾ Einleitung § 86—90.

⁴⁾ Такъ о воскресеніи Лазаря Шлейермахеръ утверждаетъ, что оно совершено не Христомъ непосредственно, но Богомъ Самимъ при посредствѣ Христа. Ср. подобное же Габлеровское раздѣленіе чудесъ на такіа, которыя совершены Христомъ и которыя объясняются естественно, — и такіа, которыя совершены надъ Христомъ и относятся къ области мифовъ.

ють ли эти чудеса существенное и необходимое значеніе для возгрѣванія въ насъ христіанской вѣры и воспитанія въ насъ религіознаго богосознанія по Христу и по Богу? И даетъ отрицательный отвѣтъ, такъ какъ Апостолы не знали о событіяхъ рожденія и дѣтства Христова и не считали пужнымъ помѣщать ихъ въ Евангелія (Маркъ, Иоаннъ, Петръ въ Дѣян. 1, 22),—такъ какъ всѣ Апостолы и ученики Господа до Его смерти уже были вѣрующими въ Него, — такъ какъ, наконецъ, Шлейермахеръ понимаетъ искупленіе только какъ субъективное усвоеніе каждымъ вѣрующимъ ученія Христова, а не какъ вѣру въ историческое боговоплощеніе и вознесеніе имманентно (т. е. внутренно и нераздѣльно) соединеннаго съ Божествомъ человѣчества Христова въ лоно Отца ¹⁾).

Ясно, что только „слабыя богословскія головы“ могутъ считать Шлейермахера примирителемъ супранатурализма и рационализма, вѣры и разума, христіанства и науки. Этотъ раздвой человѣка съ сильнымъ религіознымъ чувствомъ и человѣка съ холоднымъ разсудочнымъ мышленіемъ навсегда оставался непримиреннымъ ни въ натурѣ, ни въ философіи Шлейермахера. Но въ этомъ раздвоѣ и заключается тайна какъ самого Шлейермахера, такъ и его вліянія на богословскую мысль. Новѣйшій протестантъ ослѣпленъ, какъ бы приниженъ поразительными и бросающимися въ глаза успѣхами естествознанія, свидѣтельствующими о строгой законосообразности въ природѣ и не оставляющими среди себя никакого мѣста чуду. Но и та врожденная религіозность, по которой каждая душа человѣческая есть христіанка, настолько сильна, что не позволяетъ протестанту, такъ сказать, спокойно ежечь всѣ свои религіозные корабли и обратиться въ полнаго атеиста. Съ одной стороны слабость богословско-философскаго созерцанія, подавляемаго и развлекаемаго практическимъ строемъ современной жизни, отнимаетъ у западнаго человѣка крылья, чтобы взлетѣть выше этой естественнo-натуральной, внѣшне-механической и *дѣйствительно незнающей чудесъ* области законовъ безсознательнаго бытія,—чтобы съ этихъ третьихъ небесъ посмот-

¹⁾ См. особенно Das Leben Jesu S. 46—77. 139—164. 172. 203—240. 471. 494—511.

рѣтъ на наше небо съ землею и въ законахъ духовной, премірно-личной и сверхъестественной жизни Божества увидѣтъ тайныя силы тѣхъ чудныхъ явленій, о которыхъ читаемъ въ Библии. Съ другой стороны религіозность протестанта, при сухости культа, даже при полномъ почти отсутствіи его, не только не возгрѣвается, не питается и не укрѣпляется соборною жизнію въ Церкви, ощущеніемъ братской любви между собою, общеніемъ вѣрующихъ и духовнымъ единеніемъ во взаимномъ подъемѣ религіозно-правственнаго чувства, а наоборотъ—ослабляется сухимъ, уже съ дѣтства, въ семьѣ, начинающимся безжизненнымъ и педантичнымъ резонерствомъ, этимъ гибельнымъ умпичаньемъ надъ живымъ и дѣйственнымъ Словомъ Божиимъ, такъ что она—эта врожденная религіозность—оказывается безсильною противостоять напору практицизма и эффектности естествознанія. И если въ католичествѣ и православіи мы встрѣчаемъ самую глубокую, дѣйственную, даже чудотворную вѣру, рядомъ съ послѣдовательнымъ и рѣшительнымъ атеизмомъ, то протестантизмъ *in magna parte* осужденъ на роль религіознаго Гамлета съ постояннымъ и неразрѣшимымъ: *быть или не быть? Христосъ или Велиаръ? Богъ или Мамона?*

И это понятно, ибо при тѣхъ средствахъ религіознаго воспитанія, коими владѣтъ православіе и католичество въ богослуженіи и общемъ строѣ церковной жизни, какъ положительное, такъ и отрицательное направленіе въ отношеніи религіозности неизбѣжно должно получать рѣзкое, рѣшительное и яркое выраженіе. Если сильна вѣра, то здѣсь нѣтъ мѣста безсилію и вялости религіознаго чувства. Наоборотъ: возобладала холодная и безидейная, туная разсудочность—такъ не найдете ужъ ни одной искры теплаго религіознаго чувства, — свѣтлой, надѣющейся и любящей вѣры, — доброй и искренней, принципиальной или самосознательной и самоопредѣлительной нравственности. Не то у протестанта. Отсутствіе перевѣса между религіозностью и разсудочностію дѣлаетъ всѣхъ ихъ Штейермахерами въ большей или меньшей мѣрѣ. Только протестантъ можетъ серьезно защищать Христіанство и вообще религію, не вѣруя въ чудо, считая мифомъ безмужное рожденіе, воскре-

сеніе и вознесеніе Христа на небо,—наконецъ не зная даже Искупителя—Богочеловѣка!

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

Такихъ *слабыхъ богословскихъ головъ* среди нихъ большинство ²⁾. Въ этомъ тайна новѣйшаго Шлейермахеріанства!

М. Муретовъ.

¹⁾ См. Hausrath. ib. I, 184.

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