

Муретов М. Д. [Очерки из новейшей истории экзегеза и критики Нового Завета:] Гегельянство, Новая Ортодоксія и предшественники Страусса // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 9. С. 319–360 (2-я пагин.). (Продолжение.)

Гегельянство, Новая Ортодоксія и предшественники Страусса.

Болѣ шумною и стремительною, но менѣ продолжительною и дѣйственною бурею пронесся въ западномъ богословіи Гегельянство, создавшій кратковременное, но рѣзко опредѣлившееся отрицаніе. Если Шлейермахеръ продолжалъ еще вращаться въ области вопросовъ школьнаго богословія, то Гегель окончательно порвалъ всѣ связи съ формулами раціонализма и супранатурализма и создалъ такую философію, которая такъ или иначе, болѣе или менѣе, отразилась на всѣхъ гуманистическихъ наукахъ. Въ богословіи же вообще и въ наукѣ Писанія онъ породилъ Страусса и Ново-Тюбингенскую школу.

Вопреки внѣшне-механическому деизму раціоналистической и супранатуралистической школы и неподвижному, въ себѣ замкнутому, мертвому, безъ процесса и развитія, пантеизму Шлейермахера, Гегель во главу угла положилъ идею саморазвитія Абсолютнаго Духа въ живомъ процессѣ универса. Гегель поставилъ божество не только во внутреннее и постоянное (имманентное), какъ Шлейермахеръ, но и въ движущееся и органически-развивающееся единеніе съ міромъ. Богъ — это міръ въ идеѣ, въ своей духовной сущности, — а міръ — это Богъ въ саморазвитіи, въ процессѣ, въ жизни. Въ началѣ стоитъ Абсолютный Духъ, какъ основная субстанція и сила всего бытія; въ концѣ — абсолютное самосознаніе, какъ цѣль бытія; а въ срединѣ — міръ, какъ живой процессъ саморазвитія Божества изъ Абсолютнаго Духа въ абсолютное самосознаніе. Этотъ вѣчный про-

цессъ саморазвитія и самоосуществленія божества обнимаетъ собою, какъ мы сказали, всю исторію универса со всѣми ея частными моментами, начиная неодушевленной природою и неорганическимъ царствомъ и кончая человѣкомъ и его самосознаніемъ. Въ исторіи человѣчества, какъ въ высшей ступени своего саморазвитія, божество, по Гегелю, постепенно самоосуществляется до полного и безусловнаго самосознанія. Это саморазвитіе Божества переживаетъ три стадіи какъ во всемъ вообще міровомъ процессѣ, такъ и въ исторіи человѣчества. Въ первомъ состояніи человѣчества міровое сознаніе или Абсолютный Духъ или Богъ стоитъ еще въ безразличномъ единствѣ съ вышней природою. Затѣмъ слѣдуетъ стадія религій, когда это сознаніе или Духъ выражается въ формѣ представленія. Наконецъ, третью ступень составляетъ наука и философія, когда Абсолютный Духъ сознаетъ себя уже въ формѣ понятія, идеи, научнаго закона и принципа, т. е. достигаетъ самосознанія. Изъ всѣхъ религій, по Гегелю, самая совершенная и абсолютная есть христіанство ¹⁾. Здѣсь въ Иисусѣ Христѣ Абсолютный Духъ или Божество творитъ и абсолютную форму религіознаго сознанія. Здѣсь человѣчество и божество сознаютъ свое вѣчное и нераздѣльное (имманентное) единство, раскрываются въ сознаніи идеи богочеловѣчества или богосыновства или боговоплощенія ¹⁾.

Раскрывая свои философскія созерцанія, Гегель весьма осторожно обращается съ христіанско-ортодоксальными понятіями о религій, благодати, чудѣ, триничности Лиць, боговоплощеніи и проч. Ближайшее примѣненіе своей философіи къ христіанству и богословію Гегель вообще не раскрывалъ и маскировалъ неопредѣленною фразою. Однакожь не трудно видѣть, что съ начала и до конца пантеизмъ Гегеля стоитъ въ отрицательномъ отношеніи не только къ

¹⁾ Какъ Кантъ, Шлейермахеръ и др. Ср. Baur, *ibid.* 350—355, Doerner, *Entwicklungsgeschichte et cetera*. II. 1896 далъ

²⁾ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 1832. Bd. 2 (Werke Bd. XII). S. 204—256. Ср. *Phänomenologie, Abschn. Die offenbare Religion. Geschichte der Philosophie* III. 100—108 (Werke Bd. XV) *Philosophie der Geschichte* S. 328 ff. (Werke IX) по Doerner'у *Entw. der Lehre v. d. Person Chr.* II. 1096, Anm. 26.

тогдашнему ортодоксальному богословію, но и вообще ко всему христіанству, даже ко всякому религіозному теизму.

Но утомленная продолжительною борьбою съ рационализмомъ и оказавшаяся не въ силахъ защищать Слово Божіе на почвѣ тогдашняго суиранатурализма, богословская мысль, въ лицѣ нѣкоторыхъ своихъ представителей, устремила взоры на спекуляцію Гегеля, надѣясь найти въ ней пристанище отъ волнъ невѣрующаго скепсиса и средство къ примиренію религіи съ философійю, вѣры съ разумомъ, христіанства съ наукою. Образовалась *Правая Гегельянская*, старавшаяся свести философію Гегеля къ церковно-ортодоксальной догматикѣ. Въ неопредѣленныхъ фразахъ философа, въ не до конца развитыхъ положеніяхъ, въ неясно сознанныхъ мысляхъ богословы постарались найти точку соприкосновенія христіанства съ гегельянствомъ, открытую дверь для входа религіи въ философію.

Идея имманентнаго и живаго самораскрытія божества въ міровомъ процессѣ была истолкована въ смыслѣ христіанско-теистическаго ученія о вездѣприсутствіи и вседѣйственности Бога, *въ Которомъ мы живемъ и движемся и есмь, Который есть начало и конецъ универса и въ Которомъ все состоитъ*. Отсюда сдѣланъ былъ дальнѣйшій выводъ, что различіе между естественнымъ и сверхъестественнымъ имѣетъ только условное значеніе, *ad hominem, sed non ad Deum*, ибо для Бога все естественно, а для человѣка все сверхъестественно. Это положеніе въ свою очередь послужило мостомъ къ церковно-ортодоксальной идеѣ чуда, какъ непосредственнаго и внутренняго дѣйствія божества въ мірѣ тварномъ. Имманентно и лично присутствуя въ мірѣ, Богъ непосредственно управляетъ исторією человѣчества и производитъ въ ней такія явленія, которыя для Бога совершенно естественны или законосообразны, а для человѣка сверхъестественны, сверхъопытны и непонятны. Между тѣмъ наоборотъ: пантеистическое отождествленіе Бога съ міровымъ процессомъ или погруженіе Божества въ исторію условныхъ и частныхъ явленій у Гегеля предполагаетъ отрицаніе не только чуда, но и теистическаго представленія о Богѣ какъ живой вѣдмѣрной личности. Только въ концѣ міроваго процесса Абсолютный Духъ достигаетъ полнаго самосознанія и полной личности, слѣдовательно только

въ необходимой связи съ міромъ и въ самомъ мірѣ, а не внѣ его, не въ себѣ самомъ. Отсюда и чудо, какъ явленіе для человѣческаго сознанія сверхъопытное, въ спекуляціи Гегеля оказывается совершеннѣйшею невозможностію. Существуетъ истинно и дѣйствительно только разумное, т. е. что прошло чрезъ человѣческое сознаніе, что оказывается законосообразнымъ и необходимымъ для этого сознанія. А какъ не только міровой процессъ, но и самъ Абсолютный Духъ только въ человѣческомъ сознаніи достигаютъ своей высшей дѣйствительности, то Богъ, міръ и человѣкъ у Гегеля должны представлять дѣйствительное (реальное) тожество и только отвлеченное (абстрактное) различіе. Законы міровой жизни, открываемые и опредѣляемые научно-философскимъ сознаніемъ человѣка, суть и законы Абсолютнаго Духа,—божественное есть и міровое,—чуда, слѣдовательно, какъ превышенія или даже парушенія этихъ законовъ, какъ сверхъразумнаго и сверхъ-сознательнаго для человѣка явленія, быть не можетъ.

Столь же невозможно оказывается въ философіи Гегеля и христіанская идея троичности Божественныхъ Лицъ. Если единый и неразличимый въ себѣ Абсолютный Духъ развивается и осуществляется до личнаго самосознанія только въ безконечномъ туманѣ конца міровой жизни: то какая же можетъ быть рѣчь о трехъ лицахъ премірнаго Божества, о воплощеніи Втораго Лица (Логоса-Сына) въ историческомъ лицѣ Богочеловѣка Иисуса и о дѣйственности Третьяго Лица (Бога-Духа) въ исторіи новозавѣтнаго человѣчества (церкви)? Между тѣмъ спекулятивное богословіе нашло возможнымъ исголковать въ смыслѣ христіанскаго догмата Гегелево ученіе о діалектическомъ развитіи абсолютной идеи по тремъ стадіямъ или моментамъ, именно: безразличнаго и чистаго *бытія идеи въ себѣ* самой (тезисъ, простое бытіе); самопротивопоставленія и самоосуществленія идеи въ міровомъ процессѣ (антитезисъ, инобытіе, бываніе); наконецъ, полнаго примиренія всѣхъ частныхъ различій и совершеннаго единенія всѣхъ условныхъ противоположностей въ безусловномъ единствѣ божественнаго самосознанія (синтезъ). Ясно: Божество у Гегеля если и можетъ быть мыслимо личностію, то только единоличною, - и при томъ

въ концѣ безконечнаго процесса его саморазвитія, т. е. въ сущности никогда.

Далѣе. Положеніе Гегеля, что религія или вѣра отличается отъ философіи или разума только по формѣ, а не по содержанію и не по сущности, — что наука и философія сознають въ формѣ идеи или понятія тѣ истины, какія для религіи даны въ формѣ представленія, — и что изъ всѣхъ религій христіанство есть наивысшее, подлиннѣйшее и послѣднее выраженіе Абсолютнаго Духа: всѣ эти положенія Гегелевой спекуляціи, очевидно, усвояютъ христіанству только условное, второстепенное и временное значеніе предъ философіей. Это — временная только стадія саморазвитія Абсолютнаго Духа, которая упраздняется высшею стадіею — философскою. Это — одна изъ высшихъ формъ самоопредѣленія и самосознанія Духа, которая, какъ таковая, теряется и растворяется въ высшей и всеобъемлющей формѣ. Не видя или не желая видѣть этого, совершенно естественнаго и необходимаго, заключенія изъ основоположеній Гегелевой философіи, правая Гегельянская приняла одні только послышки, — и въ такомъ преднамѣренно-произвольномъ презрѣніи Гегелевой логики думала найти способъ къ примиренію безусловности христіанства съ абсолютизмомъ философіи.

Едва ли, наконецъ, надо указывать на то, что Гегелевская пантеистическая идея самовоплощенія Божества въ условныхъ явленіяхъ міра, — идея самоосуществленія, саморазвитія и самосознаванія Абсолютнаго Духа въ историческомъ процессѣ человѣчества — исключаетъ всякую возможность единоличнаго или индивидуальнаго Бога и человѣка въ христіанскомъ смыслѣ. Если-бы въ исторіи человѣчества появился такой Богочеловѣкъ, въ которомъ Абсолютный Духъ достигъ бы безусловнаго божественнаго сознанія, — тогда міровой процессъ долженъ бы прекратиться, ибо въ этомъ Богочеловѣкѣ Божество достигло бы конечной цѣли своего саморазвитія. И если-бы дѣйствительно, съ точки зрѣнія Гегелевой философіи, былъ возможенъ такой Богочеловѣкъ, то развѣ только въ безконечной дали конца міровой жизни, ибо, повторимъ, въ такомъ Богочеловѣкѣ Божество прекратило-бы свою жизнь и все обратилось бы въ невозможное ничто. Идея саморазвитія Божества въ чело-

вѣществѣ необходимо предполагаетъ только частное и преходящее воплощеніе Бога въ каждомъ историческомъ лицѣ (индивидуумѣ), — и только количественное различіе между ними въ этомъ отношеніи (геніи). Богочеловѣкъ есть болѣе или менѣе каждый человѣкъ, но истинный Богъ и истинный человѣкъ, по Гегелю, есть только все человѣчество in abstracto, во всѣхъ моментахъ своей жизни и исторіи.

Не желая принимать и этого, совершенно необходимаго и яснаго, вывода изъ философіи Гегеля, богословы предпочли насильственно втиснуть въ нее христіанскую идею искупленія человѣчества воплотившимся Сыномъ Божиимъ, — идею личнаго и историческаго богочеловѣчества Искупителя Іисуса Христа ¹⁾.

Въ такой-то карриатурѣ Гегелевой философіи, если и не болѣе слабыя, то болѣе фантастическія головы воображали найти спекулятивно - философскій якорь спасенія для христіанской догматики, хотя посылки этой спекуляціи уничтожали тѣ выводы, какіе изъ нихъ дѣлались. Но неискоренимая въ человѣкѣ потребность религіи, ослабленной протестантскимъ резонерствомъ и отсутствіемъ соборности въ церкви, искала удовлетворенія себѣ повсюду, даже и тамъ, гдѣ вмѣсто хлѣба ей бросали камень и вмѣсто рыбы давали змѣю.

Рядомъ съ Шлейермахеріанствомъ и Гегелианствомъ тотъ же самый Берлинскій Университетъ, предъ появленіемъ книги Страусса, имѣлъ и представителя такъ называемой *Новой Ортодоксіи*, — не школьнаго и схоластическаго супранатурализма, основывавшагося на отвлеченностяхъ и силлогизмахъ, но направленія совершенно новаго, болѣе практическаго, чѣмъ теоретическаго. Правда, въ послѣдствіи это направленіе старалось уяснить различіе между пантеистическимъ и христіанскимъ ученіемъ о живомъ и имманентномъ общеніи человѣка съ божествомъ, въ которомъ мы живемъ и движемся и есмы, — много изъ богослововъ этого

¹⁾ См. Doerfer, Entwicklungs-geschichte der Lehre von der Person Christi, 1854; Н. S. 1084 сл. и Вагг, V, 348 дал. Главные представители. Маргэйнеке, Гёшль, Росенкранцъ, Конради и др.

направленія старались положить философію Шеллинга и Фихте во главу угла и образовали Повошелленгіанство. Но то было уже послѣ появленія Страуссовой *Das Leben Jesu*. Сначала-же это было скорѣе братство, чѣмъ школа, — религиозно-практическое общество, а не ясно формулированное богословское направленіе.

Представителемъ этой Новои Ортодоксіи былъ Генгстенбергъ, — тотъ самый Генгстенбергъ, который въ 1824 году, въ качествѣ приватъ-доцента Берлинскаго Университета, началъ-было блестящій курсъ чтеній, но потомъ оставилъ Университетъ и снова явился сюда въ 1826 году уже экстраординарнымъ профессоромъ, а въ 1828 году получилъ ординатуру, на 26 году своей жизни, съ двумя только казенными и ничѣмъ не выдающимися опытами: „объ отношеніи внѣшняго слова къ внутреннему“ (1825 г.) и „о мистицизмѣ, піэтизмѣ и сенаратизмѣ“ (1826 г.) Этотъ двадцатилѣтній ординарный профессоръ рядомъ съ Шлейермахеромъ, Неандеромъ, Маррйнеке! ¹⁾ А въ 1827-мъ году онъ дѣлается редакторомъ журнала *Evangelische Kirchenzeitung* и самъ становится главаремъ новой партіи ²⁾

Какъ ни удивительно видѣть двадцатилѣтнюю научно-философскую неизвѣстность вождемъ партіи, враждебной такимъ философскимъ школамъ, во главѣ которыхъ стояли Гегель и Шлейермахеръ (послѣдній еще былъ живъ, а Гегель умеръ въ 1831-мъ году и его представителемъ въ университетѣ былъ Маррйнеке), однакожь это было совершенно естественнымъ и характернымъ явленіемъ того времени. Тайна Генгстенберга заключалась въ томъ же, въ чемъ лежала и причина вліянія Шлейермахера и Гегеля на богословскую мысль. Врожденная религиозность искала удовлетворенія и сама создала пищу и средства для своей жизни. Генгстенбергъ есть порожденіе той-же силы, которая создала Неандеровъ, Евальдовъ, Примирительную Теологію и Правую Гегельянскую.

Мы говорили уже, сколь искусственны были эти Шлей-

1) Schwarz, 77 — 78. Ранѣе-же онъ готовился быть ориенталистомъ въ Боннскомъ Университетѣ. Ср. Bachman, E. W. Heggenberg I Bd. II Buch, S. 172 flg.

2) Bachmann, II Bd. 3 Buch. 2-3 cap. S. 61—146.

ермахеріанскія полудороги и какое самопротиворѣчіе заключалось въ Гегельянскомъ христіанствѣ. Люди болѣе прямые и болѣе религіозные искали и болѣе прямого пути къ выходу изъ полуневѣрія, — въ религіи непосредственно вложенной въ природу человѣка. Они-то и создали Генгстенберга. Требовались только качества главаря, каковыми юный профессоръ переполненъ былъ черезъ край. Всесторонняя ученость по библиологіи, виртуозность діалектики и экзегеса, смѣлость и рѣшительность вождя-полемиста, дипломатическая прозорливость и глубокое пониманіе истиннаго положенія религіи и философіи того времени, увѣренность въ собственныхъ силахъ и въ глиняныхъ ногахъ тогдашнихъ философскихъ колоссовъ (Гегеля и Шлейермахера), увлекательный и сильный, доходящій до поэтическаго воодушевленія, тонъ, наконецъ, надо думать, крѣпкая и живая вѣра во Христа и въ несокрушимость Его церкви: вотъ качества, благодаря которымъ, и безъ славнаго философско-научнаго прошлаго, Генгстенбергъ сталъ главою всѣхъ, искавшихъ опоры противъ невѣрія и полувѣрія. Требовалось только смѣло и открыто заявить свою вѣру во Христа, чтобы все христіанское, пониженное внѣшне-блестящимъ, дерзкимъ и хвастливымъ невѣріемъ, подняло голову и заявило свою несокрушимую силу.

Главная-же сила Генгстенберга состояла въ глубокомъ пониманіи несокрушимости религіознаго чувства съ одной стороны, и въ истинно-геніальномъ прозрѣніи внутренняго безсилія и скорога затмѣнія такихъ философскихъ свѣтилъ, какъ Шлейермахеръ и Гегель съ другой стороны. Вотъ почему, когда книга Страусса какъ громомъ поразила почти всѣхъ невѣровъ, полувѣровъ и либераловъ того времени, которыхъ она была прямымъ историческимъ дѣтищемъ, — одинъ Генгстенбергъ спокойно и радостно встрѣтилъ ее, какъ давно желанный и ожидаемый врачомъ кризисъ болѣзни, за которымъ должно было послѣдовать исцѣленіе. Правда, пророчества и мечты Генгстенберга на этотъ счетъ не сбылись. Гамлетовскимъ *быть или не быть* и безсильнымъ полуневѣріемъ протестантизмъ остался и послѣ Страуссовой книги, каковымъ онъ пребываетъ и до днесь. Но радость Генгстенберга имѣла для себя глубочайшее основаніе въ томъ прозрѣніи, что послѣ Страуссовой книги свѣтъ отдѣлится отъ тьмы и пройдетъ

яркая черта между истинно вѣрующимъ христіанствомъ и научно-разсудочнымъ полуневѣріемъ.

Генгстенбергъ, затѣмъ, былъ выразителемъ народной религіи и потребностей вѣры простеца. Истинное религіозное чувство никогда не можетъ жить ни пустымъ и мертвымъ богословскимъ резонѣрствомъ, ни безформеннымъ и бездѣлительнымъ мистицизмомъ, ни, наконецъ, практичностью религіозно-правственнаго дѣльца. Религіозное, какъ и эстетическое чувство ищетъ наглядныхъ и осязательныхъ формъ для своего обнаруженія. Оно имѣетъ неискоренимую потребность не только въ богослуженіи, но и въ соборно-общественной жизни Церкви, во взаимообщеніи любви и братства. Генгстенбергъ понималъ это и потому искалъ средствъ къ возвращенію древляго Лютеранства. Даже болѣе: онъ готовъ былъ создать свой особый протестантскій католицизмъ и, если угодно, пализмъ, культъ народно-религіознаго вождя въ лицѣ представителя политической власти (короля).

Самого Генгстенберга, правда, не было основаній заподозривать въ неискренности. Но это *новое писство* во главѣ съ королемъ и полиціей привлекло къ партіи Генгстенберга многихъ интригановъ и практикановъ, не знающихъ Христа служителей мамоны, — и легло темнымъ пятномъ на памяти протестантскаго *Отца Церкви*, какъ звали Генгстенберга его приверженцы.

Такимъ-же пятномъ лежитъ на немъ и неразборчивость средствъ въ борьбѣ съ врагами, — неумѣнье всегда примѣнить къ дѣлу правило: „будите убо мудри яко зміи и цѣли яко голубіе“, — а еще болѣе — непониманіе Христовой и апостольской заповѣди *не сопротивляйтесь злу зломъ*. Азартъ борьбы завлекалъ Генгстенберга до того, что въ своемъ *Evangelische Kirchenzeitung* онъ не стѣснялся дѣлать открытые доносы на профессоровъ-либераловъ, полувѣровъ и невѣровъ. Особенно выдающимся случаемъ было нападеніе Генгстенберга въ 1830-мъ году на двухъ представителей рационализма въ Галльскомъ университетѣ — Вегшейдера и Гезеніуса, — хотя для такого нападенія не было данныхъ въ печатныхъ трудахъ этихъ профессоровъ, и Генгстенбергъ воспользовался только тетрадами и устными сообщеніями студентовъ. На упрекъ Неандера, что не бла-

говидно пользоваться противъ профессора тетрадами или устными сообщеніями студентовъ, такъ какъ этимъ разрушается довѣріе между учителемъ и учениками, Генгстенбергъ съ полною откровенностью отвѣтилъ: „довѣріе христіанскаго студента богословія къ раціоналистическому учителю его есть не обязанность, а грѣхъ“. Шварцъ называетъ этотъ отвѣтъ достойнымъ ученика Лойолы ¹⁾.

Но худа не было безъ добра. Съ того времени борьба Генгстенберга съ невѣріемъ началась открытая, вѣдѣнная, политическая, что повело за собою полное раздѣленіе полувѣрія отъ ортодоксін. Приставленіе — было сначала къ Генгстенбергу Неандеръ, Стѣйдель, Ульмапъ, Бретшнейдеръ, Шоттъ, Баумгартенъ — Крузіусъ и др. теперь отдѣлились отъ него.

Многіе годы Генгстенбергъ стоялъ во главѣ Ортодоксін и былъ свидѣтелемъ торжества вѣры надъ Гегельянствомъ Страусса и Баура. Сторонники его партіи видѣли въ немъ *Отца Церкви* и новолютеранскаго *Исаію*. „Въ то время какъ преждевременно объявленный мертвымъ и погребенный Христосъ явилъ въ Себѣ признаки жизни, — тогда, говоритъ біографъ и панегиристъ Генгстенберга, онъ — Генгстенбергъ, — подъ знаменемъ Его креста вывелъ на сраженіе противъ раціонализма сомкнутую фалангу съ боевымъ кличемъ: здѣсь Иммануэль“ ²⁾.

Иначе смотрѣли на дѣло въ тѣхъ кругахъ, гдѣ появилась Страуссова *Жизнь Иисуса*. Журналъ Генгстенберга былъ для нихъ ein Bureau geheimer Nachrichten ³⁾, журнальная и крикливая полемика противъ всего, что не было ортодоксально въ духѣ Генгстенберга, — безнощадное, чисто полицейское отношеніе не только къ взглядамъ, но и къ лицамъ, — іерархическія тенденціи къ церковному абсолютизму, при помощи и даже во главѣ политической государственной власти, — принципъ священной власти свѣтскаго главы государства, его божественныхъ правъ и бе-

1) Ib. 82.

2) Bachmann. Ib. I Bd. S. 172.

3) Выраженіе Баура, Geschichte der Christischen Kirche. V. 228.

зусловнаго рабскаго послушанія ему какъ образу божественнаго величія ¹⁾).

Такъ въ отношеніи политико-государственной власти. А въ отношеніи церковной Генгстенбергъ защищалъ главенство регентовъ надъ церковію и рѣшительно протестовалъ противъ отдѣленія церкви отъ государства, какъ и противъ синодальнаго устройства церкви, вообще противъ всякаго представительства и соборности. Духъ Святый прежде всего просвѣщаетъ одного, главу страны, какъ высшаго правителя церкви, а не многихъ, напр. избирателей и избранныхъ представителей. Бауръ между строкъ читаетъ тутъ намекъ на самого Генгстенберга, какъ главаря ортодоксальной партіи, котораго ортодоксы считали отцомъ церкви и пророкомъ ²⁾).

Шварцъ ставитъ новую ортодоксію въ связь съ политическою раставраціонною идеєю, перенесенною на почву Церкви, --- съ стремленіемъ ограничить свободу личности какъ въ государственной, такъ и въ церковной жизни ³⁾). Все это направленіе весьма опредѣленно напоминаетъ собою Шварцу „католическій іезуитизмъ, котораго жизненная мудрость состоитъ преимущественно въ томъ, что онъ облекается въ формы повѣйшей образованности, чтобы тѣмъ вѣрнѣе и совершеннѣе въ ея содержаніи можно бы было ее уничтожить. Всѣ великія и классическія произведенія искусства и науки, до которыхъ нѣмецкій гений возвысился, должны были обратиться въ прахъ и съ точки зрѣнія церковнаго ученія о наследственномъ грѣхѣ okazaгься только блестящими пороками ⁴⁾). Это была попытка возстановить старое лютеранство со всею его символическою ⁵⁾). Это направленіе *государственной религии и государственной теологии* (Staatsreligion und Staatstheologie) шло противъ стремленій къ эмансипаціи церкви отъ государства, — къ органическому, на основаніи синода и пресвитерія построен-

1) Die Lehre von göttlichen Recht der Obrigkeit und vom unbedingten Gehorsam in der servilsten Weise... die Könige als den Abglanz der Majestät Gottes darstellte... Baur. V. S. 428.

2) 429.

3) Schwarz, ib. S. 61.

4) Ib. S. 64.

5) Id. S. 68.

ному устройству, церкви, къ уничтоженію свѣтскаго верховнаго епископата и литургическаго права князей ¹⁾). Генгстенбергъ съ наивною откровенностію заявляетъ, что ортодоксальной партіи гораздо лучше живется при свѣтскомъ главенствѣ надъ церковью и подъ консисторіальнымъ управленіемъ, причемъ никогда не возможны нападенія на вѣроисповѣдныя книги. Напротивъ, отъ синодальнаго управленія надо ожидать всего худшаго и всего болѣе отъ самаго синода, который будетъ состоять изъ этого *раціоналистическаго духовенства, которое какъ исполинская змѣя обовьетъ тѣло церкви* ²⁾). Въ качествѣ искоренителя ереси и уничтожителя всего раціоналистическаго направления ³⁾) Генгстенбергъ печатаетъ доносы на Гезеніуса и другихъ профессоровъ. Разсчитывая на поддержку свѣтской власти, не боится обозвать Шлейермахера „*dialektischer Taschenspieler und Jesuit*“ предъ самымъ концомъ его жизни“ ⁴⁾).

Предчувствуя такую силу повонарождавшейся партіи Шлейермахеръ уже 1829-го года въ *Studien und Kritiken* говорилъ, не называя прямо Генгстенберга и его *Evangelische Kirchenzeitung*: „почва пропадаетъ подъ нашими ногами тамъ, гдѣ выползаютъ эти черныя маски изъ тѣсно сплоченныхъ религіозныхъ кружковъ, которые всякое изслѣдованіе кромѣ окоповъ древней буквы объявляютъ за сатанинское“ ⁵⁾).

Вотъ какое впечатлѣніе и какое опасеніе возбудилъ 27-лѣтній Генгстенбергъ даже въ такомъ авторитетѣ и въ такой силѣ, какимъ былъ тогда престарѣлый Шлейермахеръ!

„Въ научно-философскомъ отношеніи только позднѣйшая ортодоксія старалась примкнуть частію къ Фихте, но главнымъ образомъ къ Шеллингу. Въ началѣ же Генгстенбергъ ограни

¹⁾ Ib. S. 73.

²⁾ Ib. 74.

³⁾ Ib. 80.

⁴⁾ 82—83.

⁵⁾ *Der Boden hebt sich schon unter unsern Füßen, wo diese düstern Larven auskriechen wollen, von Enggeschlossenen religiösen Kreisen, welche alle Forschung ausserhalb jener Umschätzungen eines allen Buchstaben für satanisch erklären*. Baur, V. 231.

чивался простымъ только осужденіемъ супранатурализма, который не зналъ имманентнаго единенія Бога съ тварью и не понималъ, что мы „въ Немъ живемъ и движемся и есмы“, — и фразами, въ родѣ такой: „Anknüpfen des Uebernatürlichen an das Natürliche“¹⁾). Но дальше фразы это практическое направление не шло. Въ догматикѣ онъ сдѣлалъ поворотъ отъ умѣренного супранатурализма къ строгому лютеранству, — къ теоріи совершенной грѣховности человѣка и его полной неспособности къ добру. Отсюда — опять эта роковая для протестантизма *механическая теорія богодухновенности* во всей ея прежней силѣ, ибо чѣмъ темнѣе и грѣховнѣе человѣческая душа, тѣмъ свѣтлѣе лучи божественнаго откровенія, — чѣмъ менѣе способно человѣчество къ самодѣятельности, тѣмъ исключительнѣе и безусловнѣе божественное дѣйствіе. Отсюда также исключеніе всего индивидуально-человѣческаго и *обожествленіе* (Vergötterung) канона, безусловная неприкосновенность и богодухновенность *буквы* Писанія, — *ненависть и изгнаніе всякой исторической критики*. Посредствующее направленіе было объявлено еретическимъ и поставленъ девизъ: *или все спасти, или все потерять*. Разъ допущено сомнѣніе относительно хоть одной буквы, одного слова, — тогда потеряна грань между человѣческимъ и божественнымъ, ракъ невѣрія безощадно истребитъ все остальное, разрушенъ фундаментъ вѣры. Такимъ образомъ дѣло уже шло не о противорѣчій христіанству той или другой философіи, того или другаго способа критики, но всякаго рода философіи и всякой попытки критики. Истинная критика только та, которая уже не есть критика, которая принимаетъ и вѣритъ, вмѣсто того чтобы излѣдывать, только та философія терпима, которая преклоняется предъ божественнымъ словомъ и своею задачею имѣетъ подтвержденіе и уясненіе вѣры. Не только Рёръ, Вегшейдеръ, Гезеніусъ, — но даже Гёте и Шиллеръ, Іакоби и Шлеймахеръ привлечены были въ рубищѣ грѣшниковъ предъ судилище вѣры²⁾). Направленіе это, конечно, имѣло свою основу въ пародно-религіозномъ сознаніи и религіозныхъ потребностяхъ грубыхъ и невѣжественныхъ на-

¹⁾ Schwarz 62.

²⁾ Schwarz *ib.* S. 63—66.

турь. Но натуры болѣе тонкія и духовныя, обладающія развитыми органами къ истинѣ, напротивъ, тѣмъ сильнѣе отталкивались отъ внутренней грубости и пустоты, отъ недостатка научной совѣсти, который явно давалъ себя знать во всемъ направленіи этой партіи ¹⁾. Нельзя отрицать у Генгстенберга, продолжаетъ Шварцъ, необычайной учености и своеобразнаго талмудическаго остроумія, чтобы доказать напередъ уже данные результаты. Но эта ученость имѣетъ въ собѣ столько страннаго и это остроуміе—столько адвокатскаго, тривіальнаго, — притомъ научная совѣсть такъ потемнѣла партійными интересами, что безъ преувеличенія должно сказать: изъ всѣхъ этихъ ученыхъ изысканій по Ветхому и Новому Завѣту, кромѣ отрывочныхъ частностей и странной учености, не останется для потомства никакого продолжительнаго плода ²⁾. Этотъ *General-Pächter-Bewusstsein theologischer Autorität*, какъ назвалъ Генгстенберга Куртцъ, съ своимъ раввинскимъ экзегезомъ и преувеличеннымъ понятіемъ богодухновенности Писанія, съ полнымъ притупленіемъ научной совѣсти ко всѣмъ историко-критическимъ изслѣдованіемъ настоящаго времени, заставилъ избрать другую дорогу всѣхъ, кто былъ еще способенъ къ свободному движенію; онъ имѣетъ рѣшительность находить въ Писаніи только то, что онъ желаетъ найти въ немъ по своимъ предположеніямъ, теоріямъ и предразсудкамъ ³⁾. Доказательства, продолжаетъ Шварцъ, такой полной неестественности (*der vollendeten Unnatur*), уродливыхъ толкованій цѣлыхъ книгъ и отдѣльныхъ мѣстъ имѣются въ такомъ безчисленномъ множествѣ, что трудно выбрать частныя примѣры. Какъ на классическій примѣръ онъ, вмѣстѣ съ Бауромъ, указываетъ на толкованіе апокалипсическаго тысячелѣтняго царства примѣнительно къ царству, начатому Карломъ Великимъ и кончившемуся около 1800 года, — на вербально-раввинское толкованіе Гога и Магога примѣнительно къ революціямъ и демагогии (*де-ма-гогъ*) повѣйшаго времени, послѣ которой надо ждать, что огош-

1) Ib. 67.

2) 88.

3) 89—90.

съ неба истребить демагоговъ¹⁾. И онакожь, при всей своей „*рѣшимости*“, какую славился Генгстенбергъ, иногда онъ самъ, конечно безсознательно, дѣластъ уступки критикѣ и ударяется въ раціонализмъ. Псалмы Асафа, напри- мѣръ, онъ приписываетъ позднѣйшему потомку Асафа. Книгу Екклесіаста онъ считаетъ произведеніемъ послѣ—плѣн- наго автора, написавшаго слова и мысли въ духѣ Соло- мопа. Вещи, взятыя Евреями при выходѣ изъ Египта, по мнѣнію Генгстенберга, были подарены самими Египтянами. Іефеай только посвятилъ свою дочь Богу, въ качествѣ мо- нахини, а не припосиль ея въ жертву. Слова ослицы Ва- лааму онъ считаетъ за простую только визию пророка. Сюда-же Шварцъ относитъ: во 1-хъ теорію Генгстенберга, по которой пророчества суть образное представленіе, въ которомъ будущее изображается по образу настоящаго; и во 2-хъ стремленіе возвести пророчества въ „*идею*“ и объ- яснить ихъ въ видѣ суммарно-идеальнаго изображенія всѣхъ однородныхъ и сходственныхъ событій послѣдующаго вре- мени; напр. предсказаніе Іоіа о саранчѣ онъ относитъ ко всѣмъ вообще наказаніямъ Божиимъ отступавшей отъ своего призванія теократіи іудейской и христіанской, — или пророчество Христа у Мо. 24 гл. примѣняетъ не только къ разрушенію Іерусалима и страшному суду, но и ко всему промежуточному времени. Такой способъ толкованія, оканчи- ваетъ Шварцъ, давалъ въ руки удобное средство открывать без- численныя заднія двери, сглаживать различіе между надеж- дами пророка и дѣйствительнымъ явленіемъ Христа, уда- лять признаки позднѣйшаго происхожденія Писаній, однимъ словомъ отворять двери и ворота всякому произволу тол- кованія. И такой-то, до безсовѣстной игры содержаніемъ Писанія доходящій произволь, такую необузданную субъ- ективность называетъ сей смиренный мужъ „углубленіемъ въ Писанія“, „преклоненіемъ предъ словомъ Божиимъ“, „сня- тіемъ обуви тамъ, гдѣ земля свята“²⁾!!

Нарочито мы выписали съ буквальною точностію суж- денія о Генгстенбергѣ двухъ лицъ враждебнаго другъ другу, но одинаково антихристіанскаго направленія —

1) Baur. ib. V, 429; Schwarz. ib. S. 90.

2) Schwarz. 91—92.

Шлейермахерианца Шварца и Гегельянца Баура. Сужденія эти для насъ важны не потому, чтобы они заключали въ себѣ долю правды ¹⁾, но тѣмъ, что изображаютъ намъ отношенія къ Генгстенбергу и къ Новой Ортодоксіи, господствовавшія въ тѣхъ кругахъ, гдѣ появилась Страуссова „*Жизнь Иисуса*“. Если для партіи ортодоксовъ это былъ столпъ христіанства, отецъ церкви, пророкъ, Иммануиль и пр., то для всѣхъ другихъ Генгстенбергъ представлялся журнальнымъ крикуномъ, будто бы игравшимъ со всею своею партіею только на певѣжествѣ и грубыхъ инстинктахъ народа, — государственнымъ теологомъ, — главаремъ папизма на лютеранской почвѣ, — защитникомъ консисторіи и гонителемъ церковнаго собора, — инквизиторомъ науки и искоренителемъ мысли, — хулителемъ поэзіи, тайнымъ агентомъ полиціи и доносчикомъ на своихъ сотоварищей-профессоровъ, — человѣкомъ не обладавшимъ въ достаточной мѣрѣ не только научнымъ тактомъ, но и научною совѣстью, — политическимъ сервилитомъ, — теологомъ безъ философско-спекулятивной закваски, нерѣдко ударяющимся въ область той же самой критики и того же раціонализма, какіе громить онъ всѣми перунами своего беззащитнаго журнальнаго слова, и т. д. Трудно было бы составить полный лексиконъ всѣхъ тѣхъ бранныхъ эпитетовъ, какіе посылались по адресу Генгстенберга отъ раціоналистовъ и невѣровъ.

Но что въ особенности любопытно для насъ, такъ это, характерныя для Генгстенберга какъ протестантскаго ортодоксала и дававшія сильное орудіе въ руки Страуссова отрицанія, самопротиворѣчія нашего богослова-апологета въ способѣ толкованія Библии, — эти невольныя уклоненія въ сторону раціонализма и критики, — эта визія пророка въ отношеніи къ ослицѣ и грома-молніи на подобныя же визіи раціоналистовъ, — это позднѣйшее происхожденіе и неподлинность нѣкоторыхъ псалмовъ и екклесіаста, и геенна на тѣхъ, кто отрицалъ апокалипсисъ, синоптиковъ и пр.

Все это показывало молодому Тюбингенскому репетенту,

¹⁾ Это какъ и большинство другихъ обвиненій Генгстенберга совершенно ложны съ точки зрѣнія истинно-вѣрующаго христіанина и имѣютъ силу только для критиковъ отрицательнаго направленія.

что принцип „или все спасти, или все отвергнуть“, на почвѣ протестантскаго рационализма, скорѣе можетъ быть выдержанъ въ послѣднемъ смыслѣ: *все отвергнуть*.

Какъ бы то ни было, но возможность одновременнаго существованія въ одномъ и томъ-же университетѣ трехъ представителей совершенно враждебныхъ другъ другу направлений служила показателемъ того, что „слабыя богословскія головы“ были тогда явленіемъ не исключительнымъ, а всеобщимъ и характернымъ для стариннаго протестантства. Одновременное существованіе Гегеля, Шлейермахера и Генгстенберга было возможно только при тѣхъ условіяхъ, что въ этихъ *слабыхъ богословскихъ головахъ* раздѣльная межа тогдашнихъ философско-богословскихъ направлений, несмотря на страстность полемики, была всетаки совсѣмъ не ясна, — и что представленіе объ этихъ вождахъ отрицательнаго, средняго и положительнаго направления были крайне туманны. Въ самомъ дѣлѣ. Если Генгстенбергъ бранить школьный супранатурализмъ за то, что онъ не понимаетъ христіанской идеи имманентнаго „*въ немъ живемъ и движемся и есмь*“, — если Правая Гегелева находила у Гегеля всю христіанскую догматику, — если Шлейермахеръ говоритъ о чудесахъ Евангельскихъ и чудѣ богочеловѣчества Христова, — и если даже Неандеръ сначала присягаетъ Генгстенбергу ¹⁾: то о чемъ другомъ это свидѣтельствуетъ, какъ не о хаотической путаницѣ, овладѣвшей тогдашними богословскими умами и о спекулятивномъ туманѣ, окутывавшемъ слабую богословскую мысль?

Такая же неразбериха, незаконченность и шаткость царятъ въ критикѣ Новаго Завѣта вообще и Евангелія въ частности.

И прежде всего, критическія работы (Грисбахъ и др.) по библейсеому тексту должны были значительно поколебать

¹⁾ Въ числѣ самыхъ первыхъ сотрудниковъ Генгстенберга въ *Ev. Kirch.* 1827 за Юнь поименованы: Неандеръ, Толюккъ, Мейеръ, Стейдель, Ольсгаузенъ, Баумгартенъ-Крузіусъ, Ультавиъ, Шоттъ и др. *Varig.* ib. V. 228. Но послѣ дѣла съ Гезеніусомъ и Вегшейдеромъ отдѣлились, Неандеръ, Ульманъ, Баумгартенъ-Крузіусъ, Шоттъ и пѣк. др. *Varig.* ib. V. 230. Кромѣ того, партію Генгстенберга составляли: Гуэрике, Гарлесъ, Вильмаръ, Круммахеръ и др. мн.

научный авторитетъ древне-протестантской теоріи богодухновенности буквы Писанія. И это потому, что буква такъ называемаго *textus receptus*'а или церковно-богослужебнаго, критически непровѣреннаго печатнаго изданія эльзевирскаго, оказалась несогласною съ буквою древнѣйшихъ церковныхъ кодексовъ и съ текстомъ святоотеческимъ. Возникать вопросъ: какая-же буква, какого изданія, какой рукописи должна быть богодухновенною? Мѣсто ея у многихъ заняла Семлерова теорія богодухновенности общаго содержанія Писанія, или нравственно-религіозной истинности ученія, заключающагося въ Слово Божіе. Теорія эта, какъ и всѣ вообще тогдашнія умствованія богословско-догматическія, якобы спасавшія научное положеніе христіанства среди сильныхъ волнъ невѣрія, въ своихъ частнѣйшихъ сторонахъ и конечныхъ выводахъ грѣшила неясностью, безрезультатностью, недосказанностію и неопредѣленностью.

Не въ лучшемъ положеніи находился и новозавѣтный канонъ. Уже Лютеръ показалъ примѣръ субъективной произвольности въ сужденіи о каноническомъ достоинствѣ священныхъ книгъ своимъ „соломеннымъ посланіемъ“. Но дѣйствительнымъ основателемъ повѣйшей критики канона должно признать профессора (съ 1788 г.) Гёттингенскаго университета І. Г. Эйхгорна, рационалиста по экзегесу и по догматико-философскимъ воззрѣніямъ ¹⁾. Онъ первый, со всюю научною строгостью и основательностью, обратилъ вниманіе на буквальное сходство въ нѣкоторыхъ оригинальныхъ оборотахъ, даже въ цѣлыхъ отдѣлахъ, между нашими синоптическими евангеліями, при перѣдкихъ уклоненіяхъ ихъ другъ отъ друга какъ въ словахъ и предложеніяхъ, такъ и въ большихъ отдѣлахъ. Изъ этого наблюденія Эйхгорнъ вывелъ предположеніе, что въ основѣ трехъ первыхъ нашихъ евангелій лежитъ общій, до насъ недошедшій, первоисточникъ — арамейское письменное первоевангеліе Маттея, о которомъ свидѣтельствуютъ Папій и другіе церковные писатели ²⁾. Но совпаденія именно въ греческихъ и притомъ оригинальныхъ оборотахъ уже самого Эйхгорна заставили предположить нѣсколько греческихъ обработокъ арамейскаго

¹⁾ См. выше.

²⁾ Allgemeine Bibliothek der Biblischen Litteratur. Bd. V. 1794 S. 759 дал.

первоевангелія, посредствовавшихъ между первоевангелиемъ и нашими синоптиками. Однакожъ гипотеза оказывалась безсильною при точнѣйшемъ опредѣленіи этихъ первичныхъ греческихъ обработокъ арамейскаго первомаѳея, — и неспособною объяснить всѣ особенности синоптического текста безъ крайне искусственнаго предположенія большаго числа такихъ обработокъ ¹⁾.

Другую теорію развили: ученикъ Семлера *Грисбахъ*, Іенскій профессоръ въ 1775—1812 г. и католическій ученый *Гугъ*. По ихъ теоріи, первымъ творцомъ которой надо считать Августина, синоптики пользовались другъ другомъ. При этомъ Грисбахъ ²⁾ считаетъ первоевангелистомъ Матѳея, а Марка извлеченіемъ изъ Матѳея и Луки (epitomator, какъ называетъ его Августинъ). Напротивъ Гугъ ставитъ евангелистовъ въ томъ же порядкѣ, въ какомъ они имѣются въ канонѣ, т. е. Маркъ пользовался Матѳеемъ, а Лука Матѳеемъ и Маркомъ ³⁾. Но и эта теорія *взаимнаго пользованія*, при дальнѣйшей обработкѣ и при ближайшемъ примѣненіи къ объясненію синоптического текста, встрѣчала весьма серьезныя возраженія, напримѣръ: почему Маркъ опустилъ первыя главы Матѳея? почему одинъ синоптикъ называетъ двухъ, другой — одного слѣнца или бѣсноватаго? Почему въ первыхъ главахъ Лука разнствуетъ съ Матѳеемъ? и пр.

Рядомъ съ гипотезами письменныхъ первоисточниковъ и взаимнаго пользованія существовала третья теорія — *устнаго первоевангелія*, составленная Гизелеромъ ⁴⁾. Происхождение нашихъ синоптиковъ онъ объясняетъ по способу, сходному съ тѣмъ, какой Вольфъ предполагаетъ при образованіи Гомеровыхъ поэмъ. Сначала Апостолы, какъ из-

¹⁾ Такъ Mairsch предполагаетъ до 12-ти такихъ обработокъ. Ту же гипотезу раздѣляетъ Гратцъ—Gratz, neuer Versuch die Entstehung der 3 ersten Ev. zu erklären, Tüb. 1812.

²⁾ Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur. 1789.

³⁾ Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments, II. 166 дал. 1808.

⁴⁾ Gieseler, Historisch-Kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien. Leipzig. 1818. За нимъ слѣдуютъ: Гуерике, Креднеръ, Неудеккеръ и др. А ранѣе Гизелера этой гипотезы держались Эккерманъ, Гердеръ, частію Павлюсъ и др.

вѣстно, жили всѣ вмѣстѣ въ Иерусалимѣ. Предметомъ ихъ постоянныхъ бесѣдъ между собою были, конечно, воспоминанія о дивныхъ дѣлахъ и словахъ Великаго Учителя. Частое повтореніе рассказовъ о словахъ и дѣлахъ Господа образовало нѣкоторый общій стереотипный рассказъ о жизни Христа или устное первоевангеліе, которое Апостолы унесли съ собою въ своей памяти для проповѣди въ разныхъ странахъ. Этотъ текстъ устнаго первоевангелія и лежитъ въ основѣ нашихъ синонтикоръ, служа ихъ общимъ первоисточникомъ и объясняя ихъ совпаденія между собою. Что же касается до разностей, то онѣ объясняются независимымъ другъ отъ друга написаніемъ синоптиковъ, разнымъ назначеніемъ ихъ, разными авторами и проч. Но и эта гипотеза встрѣчала три главныхъ затрудненія: *первое* — существенное уклоненіе отъ этого устнаго первоевангелія у Луки относительно первыхъ главъ Матфея и пропускъ этихъ главъ у Марка, — *второе* — сравненіе синоптическаго текста предполагаетъ письменный, а не устный источникъ; *третье* — неестественность предположенія, что апостоло-очевидцы паизустъ заучили рассказъ о томъ, что сами видѣли и слышали, — и несогласіе гипотезы съ сохранившимися въ Новомъ Завѣтѣ (Дѣянiяхъ и Посланiяхъ) данными касательно объема и характера первоапостольной проповѣди.

Такая запутанность вопроса дала Шлейермахеру ¹⁾ поводъ соединить гипотезы Эйхгорна и Гизелера вмѣстѣ, прибавивъ ко нимъ свои новыя предположенія. По его гипотезѣ, сначала образовалось въ Палестинѣ устное евангельское преданіе (Гизелеръ), но преданіе это имѣло двѣ, такъ сказать, редакціи: одна возникла въ Иудеѣ и Иерусалимѣ, а другая въ Галилеѣ, около береговъ Геннисаретскаго озера. Отъ различія мѣста зависитъ различный характеръ и содержаніе преданій. Первая редакція содержала преимущественно рассказы объ иудейской дѣятельности Христа и Его столкновенiяхъ съ книжниками. Вторая воспроизводила исключительно галилейскую жизнь Христа и Его ученіе

¹⁾ Уже ранѣ Павлюсъ въ *Introductio in Novum Testamentum* 1799 и въ *Exegetisches Handbuch* предполагалъ короткія записи Маріи, Захаріи, Иоанна и пр.

рыбарямъ и поселянамъ. Вскорѣ это устное евангельское преданіе стало записываться (Эйхгорнъ); но не въ видѣ цѣльнаго евангелія, а небольшихъ эпизодовъ или діэгезъ, какъ называетъ ихъ Шлейермахеръ греческимъ терминомъ Луки I, 1 (*διηγήσεις*). Эти-то коротенькія и отрывочныя записи на греческомъ языкѣ и объединены были потомъ въ цѣлостныя творенія, какими являются наши синоптики. Евангеліе по Матѳею названо такъ потому, что въ него вошли записанныя Матѳеемъ на арамейскомъ языкѣ логи (*τὰ Λόγια*) Христа, о которыхъ свидѣлствуетъ Папій, — съ дополненіемъ этихъ логій изъ галилейскаго устнаго преданія. Напротивъ, въ Евангеліи по Лукѣ обработана іерусалимская записанная традиція. Маркъ-же пользуется тѣмъ и другимъ источникомъ. Основаніями для такой гипотезы Шлейермахеру послужили: 1) свидѣтельство Папія Герапольскаго, сохраненное у Евсевія въ церковной исторіи III. 25, что „Маркъ, толмачъ Петра, не въ порядкѣ записалъ также неупорядоченно сообщавшіяся извѣстія Петра о дѣлахъ и словахъ Господа“, -- и о томъ, что „Матѳеи на еврейскомъ языкѣ составилъ словеса (*τὰ Λόγια*)“; 2) свидѣтельство пролога Евангелія по Лукѣ о предшествовавшихъ Евангелисту попыткахъ къ составленію евангельскихъ діэгезъ или, по толкованію Шлейермахера, короткихъ и отрывочныхъ записокъ евангельскаго устнаго преданія; 3) сравнительный анализъ синоптическаго текста, предполагающаго какой либо общій первоисточникъ для синоптическаго разсказа ¹⁾.

Эта комбинація гипотезъ, какъ показала то позднѣйшая исторія вопроса, только затянула узелъ, который доднесь остается нераспутаннымъ въ западной наукѣ. Такую-же путаницу вносили въ вопросъ и другія, позднѣйшія комбинаціи гипотезъ, какъ доказываютъ это примѣры Де Ветте ²⁾ и Креднера ³⁾.

¹⁾ Ueber die Schriften des Lucas 1817, Werke, Berl. 1836. 2-ter Band, S. 1—220 — и статья о свидѣтельствѣ Папія въ Theologische Studien und Kritiken 1832. Также по смерти его изданія Vorlesungen über die Einleitung ins Neues Testament, Werke 8-ter Band, Berl. 1845, §§ 61—79.

²⁾ De-Wette, Einleitung in d. N. T. 1826.

³⁾ Credner, Einl. in d. N. Testam. 1839, ср. объ этомъ нашу статью въ Приб. къ тв. св. отцевъ за 1881 г. III кн. „Къ вопросу о происхожденіи и взаимномъ отношеніи синоптическихъ Евангелій“.

Такая запутанность вопроса и цѣлый лабиринтъ гипотезъ развязывали Страуссу руки по отношенію къ синоптикамъ. Особенно сильно еще было впечатлѣніе отъ небольшой, но поразившей ученый міръ статьи Шлейермахера о свидѣтельствѣ Папія въ *Studien und Kritiken* 1832-го года. Во всякомъ случаѣ тогдашнее ортодоксально церковное представленіе о первыхъ трехъ евангелистахъ, какъ непосредственныхъ свидѣтеляхъ евангельской исторіи, было разшатано, что давало возможность Страуссу, вслѣдъ за Шлейермахеромъ, предполагать въ нихъ разныя міеологическія образованія.

Независимо отъ вопроса о взаимномъ отношеніи синоптиковъ, противъ каждаго изъ нихъ представлялись отдѣльныя возраженія. Такъ Шульцъ выставилъ основанія, которыя говорятъ противъ принадлежности перваго евангелія Матѳею, въ 1824 году ¹⁾. Потомъ тоже дѣлали Кленеръ (1832), особенно Зиффертъ (1832) и Шнеккенбургеръ въ 1834 ²⁾. Двѣ послѣднія работы побудили даже молодого Страусса взяться за перо и написать статью въ *Jahrbücher für wissenschaftliche Theologie*, за годъ до изданія своей *Leben Jesu*. Вопреки Шлейермахерскому рѣшенію дилеммы *или Иоаннъ или Матѳей* — въ пользу Іоанна, Страуссъ уничтожаетъ самую дилемму и оба евангелія считаетъ неподлинными. Что Матѳей не былъ свидѣтелемъ евангельской исторіи, это доказывалось, вслѣдъ за Шлейермахеромъ, краткостью разсказа, недостаткомъ наглядности и проч. Страуссъ соглашается съ этимъ, но притомъ утверждаетъ, что въ большей мѣрѣ тѣ же признаки ³⁾ неподлинности имѣются и въ 4-мъ евангеліи. Что первое евангеліе есть позднѣйшая, не апостольская обработка преданія, Страуссъ считаетъ это твердо доказаннымъ; но онъ не видитъ ни малѣйшихъ основаній въ неподлинности одного произведенія (Матѳея) видѣть доказательство подлинности другаго (Іоанна).

Сужденіе о евангеліи Марка стояло въ зависимости отъ

¹⁾ *Bemerkungen über den Verfasser des Evangeliums nach Matthäus*“.

²⁾ См. Bleek, *Einleitung in das Neue Testament*, 3-te Aufl. v. Mangold, Berlin, 1875 § 43 S. 124.

³⁾ Конечно мнимые.

синоптического вопроса, т. е. защитники устного и письменного первоевангелия отвергали апостольский авторитет Марка.

Наконец, для суждения о каноническомъ достоинствѣ Луки былъ важенъ уже Семлеромъ поставленный вопросъ объ отношеніи 3-го каноническаго евангелия къ еретической рецензій Маркіона. Самъ Семлеръ (1776 г.) и Лёфлеръ (1788) считали Луку и Маркіоническое евангеліе за двѣ, независимыя одна отъ другой, рецензій болѣе древняго источника. Другіе признавали Маркіонитское евангеліе даже за первоисточникъ Луки, какъ напр. Корроди (1792), Шмидтъ, Эйхгорнъ, Бертольдъ и др. Напротивъ древнее Тертуліановское возрѣніе защищали: Стоппъ (1786), Павлюсъ (1822), Гугъ, Арнетъ (1809), Гратцъ (1818), Ольсгаузенъ (1823) Ганъ (1823), Де-Ветте (сначала не раздѣлявшій церковнаго взгляда). Съ особенною страстностью рѣшался этотъ вопросъ и при томъ не въ церковномъ смыслѣ, незадолго до Страуссовой книги. Такъ Шульцъ въ *Teolog Stud. u. Krit.* 1827 г. рѣшительно возстаетъ противъ Гана и Ольсгаузена, доказывая, что Маркіонитское евангеліе есть произведеніе не стоящее въ зависимости отъ Луки, хотя не дѣлая и обратнаго заключенія. Также Шлейермахеръ, не входя въ обстоятельное изслѣдованіе дѣла, высказываетъ свои сомнѣнія относительно того, чтобы Маркіонъ зналъ нашего Луку и искажалъ его — и въ качествѣ *быть-можетъ* онъ готовъ былъ Маркіоническое евангеліе счесть за раннѣйшую редакцію ¹⁾.

Вопросъ о подлинности и достовѣрности евангелия по Іоанну, не смотря на особенныя симпатіи Шлейермахера къ этому именно евангелію также былъ уже поставленъ и имѣлъ отрицательныя рѣшенія. Сначала (въ 1796 году) англичанинъ Эвансонъ (Evanson), а потомъ въ (1796) нѣмецъ Эккерманнъ (Eckermann) сдѣлали, хотя и незначительныя въ научномъ отношеніи, возраженія противъ истинности евангелия. Обстоятельнѣе поставилъ вопросъ Фогель въ 1801 году, указавъ на мнимыя противорѣчія этого евангелия синоптическимъ ²⁾. Еще серьезнѣе поставили дѣло

¹⁾ См. выше. (Bleek § 52. S. 150—152).

²⁾ *Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht.* Leipzig. 1801—1804.

отрицанія евангелія Горстъ (1803), Клюдіусъ (1808) и Валленстедтъ (1812) ¹⁾. Последнее слово критики тогда принадлежало Карлу Готтлибу Бретшнейдеру, издавшему свои *Probabilia* въ 1820-мъ году, которыя полнотою и обстоятельною точностію изслѣдованія отрицательныхъ датъ превосходятъ всѣ предшествовавшія работы того-же направленія ²⁾ и въ которыхъ рядомъ съ евангеліемъ отрицаются и посланія Іоанна. На основаніи внѣшнихъ и внутреннихъ датъ, частію изъ свойствъ самаго евангелія, а частію изъ отношенія его къ синоптикамъ, авторъ выводитъ заключеніе, что какъ евангеліе, такъ и посланія не могутъ принадлежать Іоанну Богослову, писателю Апокалипсиса, — и что они написаны неизвѣстнымъ авторомъ и изданы съ именемъ Іоанна Богослова въ началѣ или срединѣ 2-го вѣка. Правда Гемсенъ и другіе дали не менѣе серьезные отвѣты на эти возраженія и указали многіе признаки подлинности 4-го евангелія, такъ что поколебали самого Бретшнейдера и уже въ 1822 году заставили его отречься отъ своей критики. Но это не воспринятствовало Страуссу, конечно ей, въ его личныхъ интересахъ, принять одни только отрицательные выводы Бретшнейдера и другихъ.

Сюда же надо присоединить отрицаніе подлинности начальныхъ двухъ главъ въ евангеліяхъ отъ Матоея и Луки ³⁾, заключенія евангелія отъ Марка (о вознесеніи Христа) ⁴⁾ и пр.

Не лучше было научное положеніе и всего вообще новозавѣтнаго конона. Исключая посланія къ Коринѳянамъ, Галатамъ, Римлянамъ, и частью къ Солуніянамъ — противъ всѣхъ прочихъ новозавѣтныхъ книгъ высказывались сильно или слабо, прямо или косвенно, ясно или скрытно, разныя сомнѣнія Семлеромъ, Клюдіусомъ, Эйхгорномъ, Шлейермахеромъ, Устери, Де-Ветте, Шмидтомъ и др. Англичанинъ

¹⁾ Объ этихъ сочиненіяхъ см. De-Wette Einl. § 108 Anm. a и Bleek. Einl. 62. S. 181.

²⁾ *Probabilia de Evangelii et epistolarum Johannis Apostoli indole et origine eruditarum iudiciis modeste subjecti* C. S. Bretschneider. Leipzig. 1820.

³⁾ *Künöl*, *Prolegomena in Matthäum* § 3; in *Lucam* § 6.

⁴⁾ Ammon, *Ascensus I. Christi in coelum historia biblica*, въ *Opuscula nova*. Rötzt, *Brief über den Rationalismus* S. 238 дал. 337 дал.

Евансонъ сдѣлалъ-было попытку заподозрить даже и посланіе къ Римлянамъ, но успѣха въ наукѣ не имѣлъ.

Въ такомъ же наконецъ недоказанномъ, вѣрнѣе же замаскированномъ видѣ находилось отрицаніе достовѣрности евангельскихъ повѣствованій и примѣненіе къ нимъ теоріи мифа.

Положеніе Гейне: *a mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit* въ принципѣ признавалось законнымъ для библейской исторіи въ такой же мѣрѣ, какъ и для гражданской. Уже Семлеръ говорилъ о чемъ-то въ родѣ іудейской мифологіи и называлъ мифами ветхозавѣтные рассказы о Самсонѣ и Есеири ¹⁾. Потомъ Габлеръ, Шеллингъ, Эйхгорнъ, Вегшейдеръ, Фатеръ, Де Ветте, анонимъ въ журналѣ Бертольда, Бауеръ и др. ²⁾ даютъ не только теоретическія опредѣленія мифа, но и примѣняютъ эту теорію къ ветхозавѣтнымъ рассказамъ о твореніи міра, о раѣ, о грѣхопадѣніи прародителей, о бракѣ ангеловъ (сыновъ Божіихъ) съ дочерьми человѣческими, о Лотовыхъ дочеряхъ, объ Авраамѣ, египетскихъ казняхъ, чудесахъ во время странствованія Евреевъ по пустынѣ, о занятіи Евреями обѣтованной земли, о чудесахъ при Исусѣ Навинѣ, во времена судей и царей.

Переходъ отъ ветхозавѣтной мифологіи къ новозавѣтной хотя и былъ совершенно естественъ и даже необходимъ, но здѣсь развязность критики стѣснялась тѣмъ, что новозавѣтныя Писанія произошли въ эпоху не мифическую (уст-

1) *Ausfürische Erklärung über theol. Censuren. Vorrede. Von freier Untersuchung des Kanon 2 Th. S. 282 y Strauss. Das Leben Jesu, 4-te Aufl. Tüb. 1840. § 8. S. 27—28.*

2) *Gabler* въ *Einführung* къ Эйхгорновой *Urgeschichte* (1792) 2. 481 сл. *Schelling* въ *Memorabilien* Павлюса S. Stück, S. 1 сл. (1793), *Bauer*, *Hebr. Mythologie d. Alten und Neuen Testaments*; *Wegscheider*, *Institutiones theologiae chr. dogmaticae* § 42) *Vater*, *Comm. über den Pentat.* 3 Bd. S. 670 сл. *De-Wette*, *Krit. der Mosaisch. Geschichte* 11 сл. *Krug* въ *Henke's Museum*'ѣ 1. 3. 5. 395 сл. (1803) *Berthold*, *Krit. Journ.* S. Bd S. 235 сл. Подробности см. у *Strauss'a* *Leben Jesu* § 8. Изъ рационалистовъ одинъ только Павлюсъ былъ вѣрнѣе своей школы и предлагалъ толкованіе греческихъ мифовъ по той-же рационально-естественной методѣ, по какой онъ объяснялъ и новозавѣтныя чудеса.

ныхъ преданій), а литературную. Сознвая это затрудненіе, Шеллингъ бросаетъ замѣчаніе, что миической обработкѣ можетъ подвергнуться и такая исторія, которая хотя и совершалась въ литературную эпоху, но долго хранилась въ устахъ народа. Дверь такимъ образомъ для вторженія мифа въ евангельскую исторію была открыта и ею воспользовались многіе. Вышеупомянутые Бауеръ и Габлеръ говорятъ о миической идеализаціи евангельской исторіи въ устахъ народа. Даже раціоналистъ Эйхгорнъ, вопреки основному принципу своей школы, предполагаетъ многія легендарныя прибавки къ арамейскому первоевангелію, каковы: вся евангельская первоисторія, искушеніе Господа въ пустынѣ отъ діавола, нѣкоторыя изъ чудесъ Христа, возстаніе давно умершихъ мертвецовъ при смерти Христа и проч. ¹⁾.

Еще развѣнчѣе примѣняетъ къ евангельской исторіи теорію мифа Шлейермахеръ въ своихъ лекціяхъ о „Жизни Иисуса“, читанныхъ имъ въ послѣдній разъ въ Берлинѣ въ 1832-мъ году. Онъ не стѣсняется объявить за поэтическую обработку тѣ изъ синоптическихъ чудесъ, которыхъ нѣтъ въ евангеліи Іоанна и которыя не мирились съ понятіемъ Шлейермахера о чудѣ, особенно начало евангельской исторіи у Матѳея и Луки (первыя главы) и конецъ (вознесеніе Господа на небо). Также искушеніе Христа въ пустынѣ отъ діавола онъ считаетъ притчею Господа, превращенною въ миическую форму историческаго происшествія ²⁾. А ученикъ Шлейермахера Устери посвящаетъ этому разсказу Евангельскому нарочную статью въ *Theologische Studien und Kritiken* ³⁾, гдѣ откровенно заявляетъ, что при религіозномъ воодушевленіи и религіозныхъ идеалахъ, народъ, если онъ хоть немного поэтъ, легко могъ наложить поэтически-миическую и сверхъестественно-чудесную окраску, какъ на дѣйствительныя евангельскія событія, такъ и придумать небывалыя символическія происшествія въ родѣ искушенія ⁴⁾.

¹⁾ Eichhorn. Einleitung in das N. Testament, I. 222 сл. 408. 453 дал. и др.

²⁾ D. Leben Jesu S. 46 дал. 203 дал. 248 дал. 494 дал.

³⁾ Ib. S. 153 дал.

⁴⁾ 1832, 4 Heft. Beitrag zur Erklärung der Versuchungsgeschichte. Cp. Strauss'a Leben Jesu, § 9.

Теорія міѳа, какъ видимъ, въ зародышѣ уже существовала задолго до Страусса и примѣнялась какъ къ Вѣтхому, такъ и къ Новому Завѣту. И самъ Страуссъ ни мало этого не скрываетъ, если свою *Das Leben Jesu* предваряетъ подробнымъ изложеніемъ міѳическихъ теорій у своихъ предшественниковъ ¹⁾.

Но молодой тюбингенскій репетентъ дѣлаетъ упрекъ своимъ предшественникамъ въ томъ, что въ отношеніи къ Библии вообще и къ Новому Завѣту въ частности они *понимали міѳъ не чисто* (*weder rein gefasst*) и *примѣняли его въ неподлежащемъ объемѣ* (*noch in gehörigem Umfang angewendet*).

Во 1-хъ: *понимали міѳъ не чисто*, т. е. путемъ разныхъ отвлеченностей ступевывали различіе между міѳическимъ и раціоналистическимъ толкованіемъ, такъ что міѳологисты обращались и къ раціоналистическимъ приѣмамъ, а раціоналисты, не отказываясь отъ своей методы, допускали въ Библии и историческіе міѳы. Различіе сводилось только къ словамъ и къ несущественнымъ отвлеченностямъ, подставлявшимся на мѣсто священныхъ повѣствованій, а именно: раціонализмъ имѣлъ дѣло съ субъективными прикрасами рассказчика-очевидца, а міѳологистъ — съ поэзією неочевидца или безличнаго преданія. Отсюда смѣшеніе раціоналистическаго и міѳологическаго толкованія Библии, напримѣръ: обѣтованіе Бога Аврааму есть историческій міѳъ, котораго реальнымъ зерномъ служитъ оживленіе въ престарѣломъ Авраамѣ надежды на безчисленное потомство при созерцаніи усѣяннаго звѣздами неба (Бауеръ). Тоже и по отношенію къ Новому Завѣту. Все чудесное въ благовѣстіи о рожденіи Крестителя считается за міѳъ, а нѣмота Захаріи принимается за историческую основу (анонимъ въ музеумѣ Генке). Родители Предтечи дѣйствительно были неплодны долгое время; ангелы при рожденіи Христа явились изъ какого-то огненнаго феномена; при крещеніи Христа были громъ и молнія съ пролетѣвшимъ случайно бѣлымъ голубемъ; при преображеніи главную роль играла гроза; ангелы при гробѣ Господа были ничто иное, какъ

1) *Leben Jesu*. Вышецитованные параграфы 8 и 9.

полотно: такія толкованія принадлежатъ вышеупомянутому автору ветхозавѣтной и новозавѣтной міеологіи (Бауеръ). Разсказъ о поклоненіи волхвовъ объясняется случайнымъ прибытіемъ къ тому времени въ Іерусалимъ восточныхъ купцовъ у Круга, который однакожь порицаетъ раціоналистовъ за то, что они объясняютъ *самую исторію* (т. е. рѣшаютъ вопросъ: какъ происходило и могло происходить событіе естественнымъ образомъ?), между тѣмъ какъ надо объяснить происхожденіе (міеическое) разсказа объ этой исторіи (т. е. рѣшить вопросъ: какъ могъ образоваться и образовался извѣстный разсказъ?). Кайсеръ ¹⁾, упрекающей естественное толкованіе во многихъ неестественностяхъ, заявляетъ однакоже, что все чудесное въ Новомъ Завѣтѣ нельзя объяснять одинаковымъ способомъ. Отсюда у него являюся: *физическо-историческое* толкованіе, напр. знаніе Христомъ близкаго окончанія проказы, — *психологическое* — объясненіе напр. довѣрія ко Христу больныхъ, а вслѣдствіе этого подъемъ силъ и выздоровленіе, — *случайность*, напр. при появленіи Христа мнимо-умершіе вставали случайно, сами собою, а не вслѣдствіе чудотворной силы Христа по отношенію къ смерти, — *міеологическія прикрасы* дѣйствительныхъ событій, напр. монета во рту рыбы, возникшая отъ простой продажи пойманной рыбы, — превращеніе воды въ вино, явившееся изъ дружеской шутки на свадебномъ пиру. *Габлеръ*, трактующей объ историческомъ (т. е. возникшемъ изъ прикрасъ событія) и философскомъ (возникшемъ изъ возрѣній и идей, безъ всякаго историческаго зерна) міеѣ и незаконности апріорнаго предпочтенія одного предъ другимъ, однакоже на дѣлѣ мало понимаетъ это различіе, смѣшивая методу Павлуса съ историко-міеическимъ толкованіемъ. Наиболѣе рѣшительнымъ защитникомъ міеической теоріи въ примѣненіи къ Новому Завѣту является вышецитованный анонимъ Бертольдова журнала (какъ къ Ветхому Завѣту — Де Ветте), который находитъ невозможнымъ въ настоящее время выдѣлить міеическую оболочку отъ историческаго зерна. Такимъ образомъ среди міеологистовъ были три партіи: одни считали легкимъ отдѣлить міеѣ отъ исторіи, другіе это считали невозможнымъ,

¹⁾ Kaiser, Biblische Theologie, 1813. 1 Th. S. 194 сл.

третьи старались занять невозможную середину между крайностями ¹⁾).

И эта путаница въ миеологической школѣ, очевидно, зависѣла отъ недостаточно *чистаго* пониманія миаа. До Страусса миеисты не ясно опредѣляли и не отчетливо сознавали: что такое миеа? Чѣмъ онъ отличается отъ легенды? По какимъ критеріямъ можно выдѣлять въ евангеліяхъ миеическое и легендарное отъ историческаго?

Во 2-хъ: *миеа примѣнялся къ евангельской исторіи не во должномъ объемѣ*, т. е. не ко всей исторіи, а только къ началу ея и къ концу. „Въ евангельскую исторію, такъ характеризуетъ Страуссъ своихъ предшественниковъ словами анонима въ Бертольдовомъ журналѣ ²⁾, входили парадною дверью миаа и выходили изъ нея чрезъ такую-же дверь, по въ промежуткѣ довольствовались кривыми и трудными тропками естественнаго объясненія“. Миеологисты, правда, старались установить тутъ различіе между началомъ (рожденіе и дѣтство Господа) и концомъ (вознесеніе) евангельской исторіи съ одной стороны, и ея серединою — съ другой, основываясь на образцахъ евангельской проповѣди въ книгѣ Дѣяній (1, 22), на евангеліяхъ Марка и Іоанна и на различіи источниковъ для общественаго служенія Христа и для семейной, тайной исторіи. Габлеръ нѣсколько расширилъ область миаа: онъ дѣлитъ чудеса Христа на такія, которыя совершалъ *Онъ* (die Jesus that) и которыя совершены *при Немъ* или *надъ Нимъ* (die an Ihm vorgingen), примѣняя къ первымъ естественное объясненіе, а ко вторымъ миеологическое. Самъ Габлеръ ограицился только рожденіемъ Христа, но Бауеръ отнесъ сюда крещеніе, преображеніе, ангела въ Геесимани и ангеловъ при гробѣ. Отвергая крайнія сужденія анонимовъ Бертольдова и Габлерова журналовъ, самъ Страуссъ укоряетъ своихъ предшественниковъ въ непослѣдовательности и случайности примѣненія ими теоріи миаа къ евангельскимъ повѣствованіямъ. Разъ допущена возможность миаа для начала и конца евангельской исторіи, нѣтъ основаній исключать эту возможность въ срединѣ. Разказы объ

¹⁾ Strauss Leben Jesu, § 10.

²⁾ Bd. V. S. 248.

общественномъ служеніи Христа такъ сходны съ разсказами въ началѣ и концѣ евангелій, что невозможно отрицать мѣоъ въ одной части и признавать въ другой. Тамъ и здѣсь есть разсказы о чудесахъ, явленіи ангеловъ, пророчествахъ, — вездѣ одинъ и тотъ-же духъ и одинаковый тонъ въ изложеніи. Различіе можетъ быть только количественное, а не качественное, т. е. мѣоъ существенно и внутренне проникаетъ всю евангельскую исторію и въ самое сердце евангельскаго разсказа, хотя въ срединѣ евангелія присутствіе мѣоическаго элемента оказывается въ меньшемъ объемѣ, чѣмъ въ началѣ и концѣ ¹⁾).

Такъ опредѣляетъ самъ Страуссъ историческое мѣсто своей книги въ нѣмецкомъ богословіи, справедливо указывая на невыясненность и незаконченность теоріи у своихъ предшественниковъ. Насколько обстоятеленъ и правдивъ этотъ очеркъ дострауссовскаго состоянія мѣоической теоріи и какъ вѣрно Страуссъ опредѣлилъ свое къ ней отношеніе, самымъ лучшимъ и достовѣрнѣйшимъ показателемъ этого можетъ служить то, что не только старинные нѣмецкіе историки-богословы (Бауръ, Шварцъ, Дорнеръ и др.), но и новѣйшій спеціальнѣйшій біографъ Страусса и историкъ современнаго ему богословія Гаусратъ ²⁾ не находятъ возможнымъ прибавить что-нибудь къ сказанному Страуссомъ о себѣ самомъ. Далѣе мы увидимъ, что Страуссъ не только точнѣе опредѣлилъ понятіе, роды и критеріи мѣоа, но и послѣдовательнѣе примѣнилъ ихъ къ евангельской исторіи, то есть, говоря словами самого-же Страусса, далъ *болѣе чистое* (reiner) *понятіе о мѣоѣ* и *болѣе широкое* (umfassender) *примѣненіе мѣоа къ объясненію евангелій*.

Наконецъ однимъ изъ главнѣйшихъ производителей Страуссовой книги надо признать тогдашнюю полемику противъ мѣоической теоріи, и именно полное безсиліе этой полемики, на что выразительно указываетъ Страуссъ въ 12-мъ параграфѣ введенія къ Das Leben Jesu.

Наиболѣе сильнымъ врагомъ теоріи долженъ былъ оказаться раціонализмъ, такъ какъ мѣоическое объясненіе од-

1) Strauss. Leben Jesu § 11.

2) A. Hausath, David Friedrich Strauss und die Theologie seiner Zeit. Heidelberg. 1876. S. 102 сл. 138 сл.

нимъ разомъ упраздняло какъ ненужный трудъ разныя эти невѣроятныя вѣроятности, невозможныя возможности и страшныя случайности рационалистическаго прагматизма. Но этотъ врагъ оказывался безсильнымъ уже тѣмъ, что въ лицѣ Эйхгорна, Габлера и др. сознавалъ искусственность односторонняго и исключительнаго пользованія рационалистическою методою для объясненія всѣхъ евангельскихъ чудесъ. Большинство рационалистовъ готово было на уступки въ пользу мифа, хотя и съ разными условіями и ограниченіями. Болѣе послѣдовательныхъ рационалистовъ было не много. Такъ знаменитый Павлюсъ, сознавая ясно, что мифическая метода совершенно упраздняетъ рационалистическую, объясняетъ послѣднюю просто лѣнью ученыхъ богослововъ — отыскивать естественныя объясненія трудностямъ евангельской исторіи и желаніемъ отдѣлаться отъ этихъ трудностей при помощи темнаго слова *миѳъ*. Вмѣсто того, чтобы выдѣлать естественное отъ сверхъестественнаго, объективно-историческій фактъ отъ субъективнаго сужденія о немъ рассказчика --- весь рассказъ, говорилъ онъ, цѣликомъ отдають въ камеру-обскуру древне-священной саги ¹⁾. Это замѣчаніе Павлюса конечно не могло имѣть научнаго значенія противъ мифической теоріи. Сильнѣе въ научномъ отношеніи другой рационалистическій полемистъ Грейлингъ ²⁾, возстающій противъ совѣта Круга --- объяснять не рассказываемое событіе, а образованіе рассказа о немъ. Но почти всѣ удары Грейлинга, замѣчаетъ Страуссъ, которые онъ мечтаетъ нанести противнику, обращаются на его же собственное естественное объясненіе. Изъ всѣхъ попытокъ, говоритъ Грейлингъ ³⁾, къ объясненію темныхъ мѣстъ Писанія самая навредная для историческаго объясненія, для реальныхъ фактовъ и для правильнаго ихъ разумѣнія (т. е. которая наноситъ наиболѣе вреда претензіямъ рационалистическихъ экзегетовъ) это — попытка объяснить историческій рассказъ съ помощію поэтическаго воображенія (можно понимать такъ: человѣкъ съ воображеніемъ, то есть есте-

1) Paulus. Exegetisches Handbuch 1 Bd. 1 Abth. S. 1. 4. 71.

2) Greiling, въ Henke's Museum'ъ 1 Bd. 4 Heft S. 621 сл.

3) Излагаемъ буквально по Страуссу; въ скобкахъ поставлены замѣчанія Страусса. Strauss, Leben Jesu § 12.

ственный толкователь, вводящій частныя обстоятельства, на которыя нѣтъ ни малѣйшаго указанія въ текстѣ; а экзегетъ миѳическій не созидаетъ фикцій и его роль ограничивается открытiемъ и дознанiемъ фикцій). Объяснять чудеса, продолжаетъ Грейлингъ, по способу, которымъ образовались рассказы о нихъ, это значить прибѣгать къ бесполезнымъ и произвольнымъ изобрѣтенiямъ воображенiя (присоединимъ сюда ограниченный разсудокъ и получимъ точное изображенiе естественнаго объясненiя). Много фактовъ, говоритъ Грейлингъ, которыхъ реальность можно сберечь при миѳическомъ толкованiи, или отсылаются въ страну басенъ или замѣняются выдумками толкователя (возраженiе можетъ имѣть силу только противъ посредствующаго историко-миѳическаго толкованiя, которое позволяетъ себѣ подобныя выдумки, — и это потому, что оно не есть чисто миѳическое, но смѣшанное съ естественнымъ). Объясненiе чудесъ, по Грейлингу, не должно измѣнять факта: посредствомъ толкованiя фокуснически подставлять на его мѣсто другой фактъ (что и дѣлаетъ только естественное объясненiе) значить не объяснить соблазнительный для разума объектъ, но отрицать предложенный фактъ, чѣмъ вопросъ конечно не рѣшается (ложно то утвержденiе, что объясненiю предлежитъ фактъ, — непосредственно предлежитъ одно только извѣстiе, о которомъ надо узнать, лежалъ-ли фактъ въ основѣ его, или не лежалъ). Такимъ образомъ Грейлингъ желаетъ объяснять совершенныя Христомъ чудеса естественно, точнѣе — психологически: въ такомъ разѣ, говоритъ онъ, будетъ всего менѣе причинъ измѣнять рассказываемыя событiя, обрѣзать ихъ и вносить въ нихъ столько фикцій, что сами они становятся фикцiями (но изъ всего доселѣ сказаннаго явствуетъ, какъ мало эти преимущества могутъ принадлежать рационализму).

Эта выписанная нами изъ Страусса критика миѳическаго толкованiя со стороны рационалиста Грейлинга и помѣщенная въ скобкахъ замѣчанiя на нее или антикритика миѳологиста Страусса для насъ любопытны и важны, какъ совершенно наглядное доказательство того, до какой степени разныя эти тогдашнiя примирительныя направленiя затемняли и запутывали представленiе о миѳическомъ и рационалистическомъ толкованiи, при чемъ оставались не уяснен-

ными ни понятие миеа ни понятие естественности въ отношеніи къ евангельской исторіи. Курьезенъ этотъ оборотъ палки другимъ концемъ и обвиненіе миеологистовъ со стороны рационалистовъ въ томъ-же самомъ, въ чемъ обвиняетъ и миеологистъ рационалистическую методу. А это въ свою очередь служитъ очевиднымъ показателемъ не-неизбѣжности рационалистической Спиллы и миеологической Харибды тамъ, гдѣ принципомъ науки служитъ апріорное отрицаніе всего сверхъестественнаго и гдѣ вѣра въ чудо не имѣетъ за собою твердаго философско-созерцательнаго начала.

Тѣмъ-же отсутствіемъ твердаго богословскаго начала для построения возможности и необходимости чуда объясняется слабость и супранатуралистической полемики противъ миеологистовъ. Такъ возраженія Гесса Страуссъ формулируетъ въ слѣдующихъ трехъ положеніяхъ: во 1-хъ миеологисты принимаютъ священную исторію въ несобственномъ смыслѣ, а библейскіе писатели желали быть понятыми въ собственномъ смыслѣ, слѣдоват. они рассказывали не миеы; во 2-хъ — миеология есть нѣчто языческое, а Библия есть христіанская книга, слѣдовательно она не содержитъ никакой миеологии; въ 3-хъ — чудесное не можетъ быть критеріемъ миеическаго, такъ какъ оно встрѣчается какъ въ древнѣйшихъ священныхъ книгахъ (миеической эпохи), такъ и въ позднѣйшихъ (литературной эпохи) ¹⁾. Но что особенно даетъ оружіе въ руки Страусса, такъ это явное со стороны супранатуралиста Гесса предпочтеніе рационалистическаго толкованія миеологическому, когда первое оставляло хоть немного фактичности, даже если бы оно при этомъ низводило священный рассказъ до тривіальной исторіи. Такъ Гессъ миеологическому объясненію предпочитаетъ Эйхгорновъ взглядъ на древо познанія добра и зла, какъ на ядовитое растеніе, при чемъ библейскій рассказъ о грѣхопаденіи прародителей лишаетъ всякаго идеальнаго, слѣдовательно осмысленнаго содержанія, — толкованіе, отъ котораго отказался потомъ самъ-же Эйхгорнъ и перешелъ

¹⁾ Замѣчаніе это, какъ увидимъ, сохраняетъ всю свою силу доселѣ, ибо чудесное можетъ быть критеріемъ миеа только при апріорномъ отрицаніи возможности чуда.

къ миеологическому. „Такіе супранатуралисты, говоритъ Страуссъ, похожи на ребятъ, которые цвѣтистую историческую оболочку, хотя бы и лишенную всякаго божественнаго содержанія, предпочитаютъ богатому (дѣйствительному) содержанію, какъ скоро оно лишено этой пестрой одежды“ ¹⁾. Были и болѣе послѣдовательные супранатуралисты, какъ Стейдель, учитель Страусса въ Тюбингенскомъ университетѣ, хотя въ теоріи отвергавшій какъ миеологическое, такъ и рационалистическое толкованіе. Но ихъ насчитывалось очень мало и они не пользовались большимъ авторитетомъ, такъ какъ въ вѣкъ Шлейермахера и Гегеля принципы супранатурализма не могли имѣть большаго вѣса для нѣмецкаго богословія. Большинство старались только ограничить слишкомъ рѣшительное и послѣдовательное примѣненіе миеа къ священной исторіи, предпочитая Фатеровскіе историческіе миеы, оставлявшіе возможность искать историческія зерна въ миеологическихъ оболочкахъ. Но для этого предписывались, напр. Мейеромъ противъ Де-Ветте въ отношеніи Ветхаго Завѣта, такія правила, подъ которыя могъ подписаться любой рационалистъ. Это была полемика супранатурализма противъ миеологизма, безъ признанія или-же съ ограниченіемъ чуда въ однихъ событіяхъ священной исторіи и съ признаніемъ его въ другихъ событіяхъ и въ теоріи...

Болѣе научный путь для борьбы съ миеологическою методою избралъ Гейденрейхъ, написавшій нарочное изслѣдованіе о непригодности миеическаго толкованія къ Ново-завѣтной исторіи. Указаніемъ на эту работу Страуссъ заканчиваетъ свой параграфъ о полемикѣ противъ миеической теоріи ²⁾. Возраженія эти важны были не столько по своему частному содержанію, сколько по общей постановкѣ дѣла и указанію тѣхъ сторонъ въ немъ, которыя могли дать дѣйствительно серьезные результаты. Таковы: 1) изслѣдованіе вопроса о принадлежности нашихъ евангелій апостоламъ очевидцамъ, — слѣдовательно отнюдь не миеологическое происхожденіе ихъ; 2) внутренній анализъ евангельскихъ повѣствованій и раскрытіе тѣхъ свойствъ ихъ,

1) Strauss, *Leben Jesu* 1 Bd. S. 56

2) S. 60 § 12.

по которымъ они представляютъ полную противоположность миѳу; 3) наконецъ философско-теоретическая возможность чуда, если Богъ представляется какъ личность, или какъ Верховный Разумъ и Абсолютная Любовь, — и если чудо служить выраженіемъ именно этихъ божественныхъ свойствъ, т. е. оказывается необходимымъ и достойнымъ выраженіемъ божественныхъ свойствъ въ исторіи міра и человѣка.

По своему содержанію возраженія Гейденрейха не были сильны, но по своей формѣ и по общей постановкѣ полемики онѣ имѣли серьезную будущность. Это показала анти-страуссовская полемика позднѣйшаго времени, когда изслѣдованіе вопроса о происхожденіи евангелій, анализъ ихъ внутренняго содержанія и спекулятивно-теоретическая идея личнаго Бога нанесли смертный ударъ какъ миеологической, такъ и раціоналистической методѣ. Это показалъ и самъ Страуссъ. Спокойный, насмѣшливый, двумя-тремя замѣчаніями поражающій своего противника, этотъ самый Страуссъ не находить возможнымъ въ упомянутомъ параграфѣ отдѣлаться отъ Гейденрейха иначе, какъ пошлымъ отправленіемъ читателя въ туманную и неопредѣленную даль двухъ томовъ и 150 параграфовъ своей книги. „Эти и подобныя возраженія, такъ говоритъ онъ по поводу критики Гейденрейха, противъ миеологическаго пониманія евангельскихъ разсказовъ, какъ они имѣются въ многочисленныхъ сочиненіяхъ и въ повѣйшихъ комментаріяхъ на евангелія, сами собою *найдутъ въ послѣдующемъ изложеніи свое мѣсто и свое опроверженіе*“¹⁾.

Найдутъ ли?... Увидимъ. *Влад. Липин*

Таковъ въ общихъ чертахъ характеръ богословской науки предъ появленіемъ Страуссовой Жизни Иисуса. Повсюду какая-то половинчатость, полувѣріе, полупринципность. Вездѣ недосказанность, незаконченность, никого неудовлетворяющая посредственность. Низверженная критическимъ изслѣдованіемъ текста въ филологической школѣ супранатуралистическая теорія богодуховенности буквы Писанія замѣнена какимъ то неопредѣленнымъ понятіемъ истинности

1) S. 61. *Гегельянство*

общаго содержанія, ученія и пр., при чемъ ближайшее опредѣленіе этого ученія и этой истины отдавались на произволь каждаго. Повозавѣтный канонъ находился въ неопредѣленномъ положеніи, а синоптической вопросъ имѣеть столько же рѣшеній, сколько было богослововъ, и при томъ такихъ рѣшеній, которыя въ одинаковой мѣрѣ благоприятствовали и вѣрѣ и невѣрію синоптическимъ извѣстіямъ (теорія устнаго первоевангелія и письменныхъ первоисточниковъ) и благоусмотрѣнію каждаго предоставляли рѣшать: чему вѣрить и чему не вѣрить. Характерны эти рационалисты, до фетишизма преклоняющіеся предъ буквою Писанія и невѣрующіе въ чудо, съ ихъ историческимъ прагматизмомъ и безчисленными *чудесами случая*. Столь-же характерны и эти супранатуралисты своими удвоеніями евангельскихъ событій. Но еще характернѣе эти супранатуралистическіе рационалисты и рационалистическіе супранатуралисты, эти Стейдели, обращающіе діавола исторіи искушенія Господа въ миеологическую оболочку и считающіе звѣзды мѣстомъ жительства ангеловъ, — сошествіе Христа во адъ утончающіе до абстракта, вознесеніе Господа толкующіе какъ визию учениковъ, а чудесный даръ языковъ, сообщенный Апостоламъ въ день Пятидесятницы, низводящіе до сердечнаго и теплаго разговора Апостоловъ, подѣйствовавшего даже на чужихъ. Эти Ольсгаусены, объясняющіе ясновидѣніемъ монету во рту рыбы, говорящіе о перелетныхъ птицахъ по поводу чудеснаго лова рыбы Петромъ и объ исцѣленіи природы по поводу укрощенія бури. Эти Генстенберги, высчитывающіе съ математической точностію тысячелѣтнее царство Апокалипсическое, примѣняющіе филологически Гога и Магога къ демагогамъ — и въ тоже самое время трактующіе о визиі и внутреннемъ видѣніи, точнѣе галлюцинаціи пророка по поводу членораздѣльной рѣчи ослицы. Еще удивительнѣе встрѣтитесь съ Гегелемъ, разгуливающимъ въ христіанской тогѣ среди параграфовъ догматическаго богословія Правой Гегелевой. А этотъ церковный ораторъ Берлинскій Шлейермахеръ, трактующій о богочеловѣчествѣ Христа, объ искупленіи, о грѣхопаденіи — и отрицающій личнаго Бога, возможность чуда, сверхъестественное рожденіе, воскресеніе и вознесеніе Христа! Этотъ *втрующій пантеистъ*, этотъ религіоз-

ный человекъ безъ вѣры въ Бога! Нужно-ли наконецъ напоминать о той путаницѣ, какая господствовала въ полемикѣ мнѳологистовъ и рационалистовъ! Объ этихъ рационалистахъ, допускающихъ и мнѳы, — и мнѳологистовъ, пускающихся въ рационалистическія соображенія! Объ этихъ взаимныхъ укорахъ другъ друга въ произвольности, непоследовательности, недоказанности, ненаучности!...

Весь этотъ хаотическій беспорядокъ разныхъ школъ и направлений съ едва уловимыми посредствующими между ними отгѣнками объединялся однакожъ общою примирительною тенденціею и смутными надеждами на миръ между наукою и вѣрою, если и не въ ближайшемъ, то въ болѣе или менѣе отдаленномъ будущемъ. Этимъ объясняется существованіе цѣлыхъ богословскихъ факультетовъ съ супранатуралистическимъ (въ Тюбингенѣ—Стейдель), рационалистическимъ (въ Галле и Гейдельбергѣ—Павлюсъ) и мнѳологическимъ (частію въ Готтингенѣ—Фатеръ, Іенѣ—Газе, Базель-Де-Ветте) направлениемъ. Но еще болѣе нагляднымъ показателемъ такихъ примирительныхъ мечтаній служилъ главный изъ Германскихъ университетовъ Берлинскій, гдѣ мы встрѣчаемъ одновременно и Гегельянство (Марэйнке) и Шлейермахера и Генгстенберга. Такъ подъ покровомъ туманной фразы и недосказанныхъ положеній связывали самыя противорѣчивыя понятія. И богословская мысль, не желая пристальнѣе всматриваться въ эти разнородныя сочетанія, лстила себя надеждою, если не на полный, то все-же на сносный миръ между разумомъ и вѣрою.

Въ такія-то минуты пріятныхъ философско-богословскихъ грезъ и появилась книга Страусса. Спокойный, увѣренный въ себя и отчасти насмѣшливый тонъ книги, — стальная, ни предъ какими выводами не останавливающаяся, логика и проницательный анализъ, — широта и всесторонность осмотра своихъ противниковъ, предъ которымъ не укрывается ни одинъ неясный штрихъ, ни одна темная лазейка для той или другой изъ отрицаемыхъ теорій: все это должно было сильно взволновать доселѣшнее истинно-нѣмецкое благодушіе и возбуждительно подѣйствовать на полуусыпленную примирительнымъ безразличіемъ богословскую мысль. Со всею рѣшительностію и безстрашіемъ Страуссъ снялъ съ протестантскаго богословія эту примирительную дымку

спекулятивнаго тумана. Съ едва вѣроятною сосредоточенностію онъ сумѣлъ раскрыть это искусственное сплетеніе тогдашней нѣмецкой богословской спекуляціи изъ разнородныхъ воззрѣній. Наконецъ съ изумительною ясностію онъ смогъ разложить этотъ хаосъ понятій на его первичные элементы, возстановивъ подлинный образъ перепутанныхъ здѣсь искаженій. Въ области спекулятивнаго богословія онъ неопровержимо доказалъ несовмѣстимость Гегелевой, какъ и Шлейермахеровой идеи имманентной Первопричины съ супранатуралистическимъ представленіемъ о сверхъестественныхъ и чудесныхъ дѣйствіяхъ Бога въ мірѣ, невозможность примиренія между тогдашнимъ философскимъ пантеизмомъ и религіознымъ теизмомъ. Въ сферѣ исторической критики онъ съ возможною отчетливостію выдѣлилъ и со всею рѣзкостію обострилъ перепутанныя въ тогдашнемъ примирительномъ богословіи противоположности супранатуралистической, раціоналистической и миеологической методы. Сравнивъ раціонализмъ и супранатурализмъ по вопросу о чудѣ и опредѣливъ ихъ различіе только формальнымъ превращеніемъ *чуда Бога въ чудо случая* ¹⁾, Страуссъ развилъ ихъ принципы до невозможныхъ нелѣпостей. Обоимъ этимъ направленіямъ, именно какъ научно-богословскимъ школамъ, Страуссъ нанесъ смертельный ударъ. Послѣ Страуссовой *Das Leben Jesu* эти школы уже сдѣлались только достояніемъ исторіи. Напротивъ, миеологическую методу онъ сумѣлъ очистить отъ всѣхъ раціоналистическихъ примѣсей, строже раскрывъ понятіе миеа и последовательнѣе примѣнивъ его къ евангельской исторіи. Не страшась никакой отвѣтственности и не стѣсняясь никакими дипломатическими или нравственно-педагогическими соображеніями, Страуссъ ясно и смѣло показалъ то, чего не хотѣло или боялось видѣть тогдашнее богословіе, то есть, что научное знаніе евангельской исторіи уже полуразрушено самимъ же этимъ полураціоналистическимъ, полусупранатуралистическимъ богословіемъ, что фундаментъ знанія, благодаря невѣрію въ чудо и обращенію въ миеа начала, конца и частью середины евангельской исторіи, уже подконанъ во всѣхъ своихъ углахъ. Конечно книга Страусса

¹⁾ Выраженіе Страусса.

не разрушила Церкви Христовой, которую и врата ада не могут одолѣть, — и тѣмъ менѣе она могла грозить христіанству, которое имѣетъ непоколебимое основаніе въ христіанскихъ тайникахъ человѣческаго духа. Но долгъ правды требуетъ сказать, что тогдашнему протестантскому богословію работа Страусса нанесла смертельный ударъ. Самъ Страуссъ не создалъ ничего новаго и оригинальнаго, но зато онъ подвелъ итогъ всему старому и расчистилъ почву для позднѣйшихъ научныхъ построеній повозавѣтной библейской исторіи, освободивъ науку отъ вѣками накопившагося не научнаго хлама всякихъ апріорныхъ измовъ прежняго протестантизма. Самъ Страуссъ въ послѣдствіи мѣтко охарактеризовалъ значеніе своей книги, сравнивъ дѣйствіе ея со взрывомъ ветхаго и полуразрушеннаго зданія, на мѣсто котораго получалась потомъ возможность постройки новаго храма науки.

Это былъ дѣйствительный и неожиданный ударъ для стариннаго нѣмецкаго богословія, блуждавшаго безъ компаса Церкви и безъ кормила преданія, среди истинно протестантскаго субъективизма вѣры и науки.

„Буря налетѣла, — такъ изображаетъ дѣйствіе книги, съ характерныя особенности и произведенное ею впечатлѣніе современникъ и Шлейсмахеріанецъ Карлъ Шварцъ въ своей классической исторіи новѣйшаго богословія протестантскаго, — „буря, говоритъ онъ, налетѣла съ такой стороны, откуда никто не ожидалъ этого. Молодой ¹⁾ Тюбингенскій магистръ, репетентъ древняго и достопочтеннаго богословскаго заведенія, въ которомъ учили Бенгель, Сторръ, Флаттъ и Стейдель, — человѣкъ, который изучилъ богословіе и философію со всею серьезностію и основательностію своей Швабской натуры, получилъ свое образованіе у Гегеля и Шлейсмахера, — вотъ кто бросилъ зажженный факель критики въ твердыню вѣры. Это былъ человѣкъ, который остался трезвымъ при всеобщемъ опьяненіи Гегелевой спекуляціей, который прошелъ съ яснымъ чувствомъ чрезъ заблужденія и иллюзіи времени, который не потерялъ разсудка предъ чистымъ разумомъ. Это, кромѣ того, былъ художникъ въ созданіи внѣшней формы сочи-

¹⁾ Страуссу было 27 лѣтъ.

ненія, который выставилъ свою работу, какъ произведеніе пластическаго искусства въ эстетической закругленности и законченности при полномъ господствѣ надъ матеріаломъ своего предмета. Безъ сомнѣнія, именно эта-то законченность формы и сдѣлала впечатлѣніе Страуссовой *Leben Jesu* столь потрясающимъ. Она есть столько-же продуктъ прошедшаго, сколько и выходитъ изъ него, служа его заключеніемъ. Здѣсь сходятся во едино нити всѣхъ доселѣшнихъ критическихъ изслѣдованій о жизни Иисуса, но въ тоже время они дополнены, обострены, соединены вмѣстѣ и сведены къ одной главной мысли. Въ этой необходимости судопроизводства, которое совершается какъ процессъ природы, въ этой безстрастной объективности, съ какою сочинитель какъ бы отступаетъ назадъ передъ своею работою и оказывается только главнымъ счетчикомъ, который беретъ единичныя суммы и подводитъ ихъ въ общій итогъ, заключается импонирующее, или вѣрнѣе устрашающее впечатлѣніе книги. Съ жестокимъ равнодушіемъ судьбы въ этой книгѣ подводится окончательный расчетъ съ тогдашней критикою евангельской исторіи, -- и опись гласила: *банкротъ*. Евангельская исторія уже со всѣхъ сторонъ была подтачиваема критикою, а здѣсь (въ книгѣ Страусса) показывалось, что она истреблена до послѣдняго зерна. Дѣйствіе этой книги было необычайное. Электрическій ударъ пробѣжалъ по всему нѣмецкому богословію. Со времени Вольфенбюттельскихъ фрагментовъ богословскій міръ ни разу не приходилъ въ такое возбужденіе. Вниманіе, -- съ какимъ встрѣченъ былъ этотъ трудъ особенно въ Тюбингенѣ и Вюртембергѣ и котораго ближайшимъ результатомъ была отставка Страусса отъ репетентскаго мѣста въ Тюбингенскомъ университетѣ, -- скоро распространилась, все увеличиваясь на подобіе лавины, чрезъ всю Германію и далѣе за ея предѣлами. Не только четыре большихъ изданія въ пятилѣтіе съ появленія перваго (1835—1840), но и еще болѣе невѣроятное число полемическихъ сочиненій доказываютъ всеобщее возбужденіе и участіе. Въ этой огромнѣйшей антистрауссовской литературѣ не отсутствовало ни одно теологическое имя, если оно имѣло хоть какое нибудь значеніе, -- даже незначительные пасторы со всѣхъ концовъ Германіи подали свои голоса и принесли

свои гасильныя ведра вѣры на чудовищный пожаръ, который грозилъ вмѣстѣ съ историческими основами христіанства обратить въ пепель и ихъ самихъ и ихъ сельскія церкви. Опроверженія поэтому были весьма различной научной цѣнности. И Страуссъ не былъ неправъ, когда о значительномъ числѣ этихъ сочиненій выразился такъ, что они стоятъ не больше крика женщинъ, который часто слышится при неожиданномъ выстрѣлѣ, — крика, который вызывается не тѣмъ, что выстрѣлъ едва быть можетъ не удался, но тѣмъ, что вообще раздался выстрѣлъ. Страусса часто упрекали въ томъ, что его книга собственно не содержитъ ничего новаго и представляетъ только точное сопоставленіе всего того, что выработалъ послѣдній періодъ исторической критики (конецъ 18-го и начало 19-го вѣка). По этимъ высказывалась, въ сущности, величайшая похвала. *Видь особенность всѣхъ великихъ и вѣковыхъ (epochmachende) твореній состоитъ именно въ томъ, что они какъ зрѣлый плодъ отпадаютъ отъ древа познанія, что все прошедшее работало въ нихъ и вмѣстѣ съ ними.* Такъ это и въ *Leben Jesu* Страусса¹⁾.

Другіе, напротивъ, приняли и доселѣ принимаютъ книгу Страусса за „*грѣхопаденіе нѣмецкаго богословія*—*Sündenfall der deutschen Theologie*“²⁾.

Зрѣлый плодъ древа познанія и грѣхопаденіе нѣмецкаго богословія! Эти сужденія однако столь-же недалеки другъ отъ друга, какъ древо познанія отъ грѣхопаденія. Прародитель протестантизма Лютеръ увидѣлъ это древо познанія, что оно *добро въ видѣ и красно есть еже разумѣти.* Онъ совершилъ преступное поправленіе соборнаго самосознанія Церкви и отрѣзалъ себя отъ живаго всеединства Церкви, (насколько оно могло выражаться для западнаго христіанства въ Церкви вселенскихъ соборовъ). Сорванный плодъ палъ на тучную почву самоволія и умничанья (резонерства). *И взявше отъ плода его иде... и отверзошася очи и разумѣша, яко нази бѣша.* И вотъ къ тридцатымъ годамъ настоящаго столѣтія протестантизмъ представлялъ уже полную богословско-философскую анархію.

1) Schwarz, ib. 96 сл.

2) Hausrath, ib. 1. 103.

Каждый теологъ имѣлъ свою вѣру и свою науку. Богословій было столько же, сколько богословскихъ головъ. Все это блуждало безъ путеводителя, шаталось изъ стороны въ сторону безъ трезваго самосознанія, двигалось и путалось, представляя какую-то неистовую вакханалію мнимаго разума надъ вѣрою, беспорядочный разгулъ такъ называемаго *общаго*, т. е. посредственнаго, близорукаго, ограниченнаго, — и *здороваго*, т. е. самодовольнаго, тунаго, неподвижнаго *разсудка* надъ *разумомъ*, — надъ всѣми вышними, неукладывающимися ни въ какіе параграфы, порывами человѣческаго духа въ родную ему страну третьяго неба. Все было заключено въ отвлеченныя формулы, вездѣ былъ готовъ извѣстный шаблонъ для примиренія съ христіанствомъ какой угодно философіи, все имѣло стереотипную и однообразную форму, слѣдовательно все давнымъ-давно уже умерло. Страуссъ только произвелъ діагнозу смерти тогдашняго протестантизма, — совершилъ надъ нимъ опытъ, доказывавшій полное отсутствіе въ немъ жизни и движенія.

Да, прародитель протестантизма сорвалъ плодъ съ древа познанія, и его грѣхонаденіе породило Страусса. Нѣтъ Церкви, нѣтъ и Христа — это исторически доказали Лютеръ и Страуссъ ¹⁾.

М. Муретовъ.

¹⁾ Кромѣ вышеуказанныхъ источниковъ и пособій, авторъ при составленіи своего очерка Протестанскаго Богословія до Страусса пользовался работами русскихъ ученыхъ: *В. Д. Кудрявцева* „Религія и ея сущность“ (для богословско-философской стороны дѣла), — Архим. потомъ епископа *Михаила Лукина* „О Евангеліяхъ и Евангельской Исторіи“ (для критико-экзегетической) и „Письмами о нѣмецкомъ богословіи“ проф. Каз. Дух. Акад. *А. И. Греникова*, напечатанными въ Православномъ Собесѣдникѣ за 1879—1882 годы и изданными отдѣльно въ 1882-мъ году подъ заглавіемъ „отъ Шлейермахера до Штраусса“ (для общихъ характеристикъ, особенно Шлейермахера во 2-мъ письмѣ и Новой Ортодоксіи).