



БОГОСЛОВСТВОВАНИЕ ШЕНКЕЛЯ ¹⁾.

Въ 1864 и 65 годахъ, въ великомъ герцогствѣ Баденскомъ происходило сильное церковное движеніе, соединенное съ именемъ Шенкеля, великогерцогскаго совѣтника церковнаго, директора семинаріи, профессора богословія и перваго университетскаго проповѣдника. 119 лицъ изъ духовенства баденскаго, собравшись въ Карсруэ въ іюнѣ 1864 г., составили протестъ противъ Шенкеля, въ которомъ исчисляли всѣ религіозныя заблужденія его. Къ протесту они присоединили прошеніе на имя баденскаго верховнаго Совѣта церковнаго, въ которомъ просили Совѣтъ ходатайствовать предъ гражданскимъ правительствомъ о лишеніи Шенкеля директорской должности въ семинаріи и назначеніи на его мѣсто человека, который бы твердо стоялъ на почвѣ принятаго исповѣданія евангелико-протестантской церкви. Въ противоположность карсруэской конференціи не замедлила составиться другая конференція — въ Дурлахѣ; она протестъ первой конференціи объявила несовременнымъ и самую эту конференцію признала мѣшающеюся не въ свое дѣло.

¹⁾ Составлено по руководству сочиненія *Acht apologetische Vorträge über die Person Jesu Christi*, von Jul Schekopp Königsberg 1866 См. 1-ю часть, стр. 104—158.

Верховный церковный Совѣтъ, получивъ протестъ и прошеніе карсруэской конференціи, отнесся къ нимъ въ духѣ конференціи дурлахской. Именно: онъ не принялъ прошенія, на томъ основаніи, какъ говорилъ онъ, что правительственное учрежденіе церковное не есть какой либо судебный дворъ ученыхъ, и потому не считаетъ себя компетентнымъ судить о научныхъ изслѣдованіяхъ и воззрѣніяхъ Шенкеля; не одобрилъ и протеста, а вмѣсто того сдѣлалъ увѣщаніе протестовавшимъ, чтобъ они слушались своего начальства и не производили безъ нужды раздѣленія въ церкви ¹⁾. Но такое рѣшеніе Совѣта не удовлетворило протестовавшихъ духовныхъ. Въ октябрѣ они опять собрались (въ числѣ уже 72) въ Дурлахѣ, и написали объясненіе относительно своего протеста и прошенія и противъ послѣдовавшаго на нихъ рѣшенія верховнаго Совѣта. Они писали, что Шенкель переступилъ границы евангелической свободы ученія, и что рѣшеніе по его дѣлу церковнаго Совѣта противно церковнымъ законамъ баденскимъ и угрожаетъ разрушеніемъ церкви въ Баденѣ. Совѣтъ, по сношеніи съ генеральнымъ синодомъ, опять отвѣчалъ протестующимъ, такъ же какъ и прежде, отрицательно и паставительно. Объясненіе ихъ онъ назвалъ «непозволительнымъ», въ которомъ—какъ писалъ онъ въ своей резолюціи—«нѣтъ ничего новаго, кромѣ нѣсколькихъ ложныхъ толкованій нашего рѣшенія», и въ заключеніе прибавилъ угрозу, что подписавшихся на объясненіи онъ «признаетъ ответственными за всѣ дурныя послѣдствія ихъ шага». Но протестовавшіе и теперь не успокоились: въ январѣ 1865 г. они еще разъ обратились къ церковному Совѣту съ запискою. Въ запискѣ

¹⁾ Это рѣшеніе Совѣта между прочимъ напечатано въ нѣмецкомъ журналѣ *Die Predigt der Gegenwart*, Leipzig, 1864. книга 10-я, стран. 644 и слѣд. Журналочъ этихъ пользовались коегдѣ и мы, и имѣли слѣд книжками его: 1864, кн. 6 (стр. 379—384); кн. 7 (стр. 552—454); 1865, кн. 7 (стр. 429—434).

они просили Совѣтъ—указать точнѣе, въ чемъ же именно должно поняли и истолковали они его рѣшеніе, какъ говорить Совѣтъ, и напротивъ, изъ подходящихъ параграфовъ «Инструкціи для церковныхъ Совѣтовъ», доказывали, что ихъ прошеніе было юридически-законно и что Совѣтъ совершенно иначе долженъ былъ бы отнестись къ нему; рѣшительно отвергали обвиненіе Совѣта, что якобы они противятся церкви и ея начальству, и тотъ шагъ свой, о дурныхъ послѣдствіяхъ коего упоминаетъ Совѣтъ, объясняли своимъ нравственнымъ долгомъ, а отвѣтственность за дурныя послѣдствія его переносили съ себя на тѣхъ, кто подготавливаетъ паденіе церкви, особенно же на самого Шенкеля, который, воспитывая будущихъ служителей церкви, проповѣдуетъ полнѣйшее безвѣріе. Совѣтъ оставилъ эту записку безъ отвѣта; однакожъ въ рѣшеніи, представленномъ епархіальнымъ синодамъ, объявилъ, что хотя онъ и не раздѣляетъ мнѣній Шенкеля, но относительно увольненія его считаетъ нужнымъ спросить генеральный синодъ, имѣющій быть въ 1866 году, а дотолѣ—прекратить всѣ споры.

Но споры не прекращались, а только болѣе еще разрастались, и отъ духовенства перешли къ мірянамъ. Дѣло Шенкеля было обсуждаемо на 26 евангелическихъ синодахъ Бадена, изъ коихъ впрочемъ только 9 согласились съ протестомъ и требовали увольненія Шенкеля, а остальные 17 были противъ протеста и за Шенкеля. Церковный Совѣтъ въ этомъ обстоятельстве увидѣлъ еще большее основаніе для того, чтобъ оставить Шенкеля на его директорскомъ мѣстѣ. Но и это еще не все: дѣло Шенкеля скоро сдѣлалось общимъ почти для всего евангелико-протестантскаго міра. Протестовавшее духовенство не замедлило, посредствомъ печати, обнародовать главнѣйшіе документы, относящіеся къ этому дѣлу ¹⁾,

¹⁾ Actenstücke von den evangelischen Pfarrconferenz in Karlsruhe, 1864.

и сообщило ихъ высшимъ вѣдомствамъ церковнымъ евангелической Германіи, равно и высшему церковному совѣту Пруссіи, прося ихъ посредничества и братскаго участія въ этомъ дѣлѣ. Въ слѣдствіе этого явилось въ герцогствѣ Баденскомъ множество адресовъ и посланій—изъ Берлина, Виттемберга, Тильзита, Мскленбурга, Ганновера, Богеміи, Австріи и проч.,—адресовъ и посланій, обвиняющихъ Шенкеля и требующихъ отставленія его отъ директорства. Изъ двухъ только мѣстъ, по крайней мѣрѣ сколько извѣстно, получены были отзывы въ пользу Шенкеля и противъ протестовавшаго духовенства. Такіе отзывы сдѣланы были берлинскимъ Союзомъ уніи, подъ предсѣдательствомъ доктора Краузе, и франкфуртскимъ Союзомъ реформы (Reformvegein), подъ предсѣдательствомъ Ронге.

Между тѣмъ, въ ожиданіи генеральнаго синода 1866 г. и въ видахъ приготовленія къ нему, посланы были дѣльными сотни петицій, подписанныхъ тысячами просителей, къ великому герцогу баденскому,—петицій о защитѣ церковнаго вѣроисповѣданія и увольненіи Шенкеля. Замѣчательнѣе другихъ была петиція отъ мірянъ Баденскаго герцогства, подписанная девятыю тысячами человекъ. Во главѣ подписавшихся стояло имя знаменитаго фабриканта Метца изъ Фрейбурга, затѣмъ имя начальника сиротскаго дома Фигадо изъ Динглингена, потомъ имена бароновъ фонъ-Бекклинь и фонъ-Геммингенъ, имена весьма многихъ церковныхъ старостъ и проч. Въ петиціи этой указывалось главнымъ образомъ на то, что въ борьбѣ по дѣлу Шенкеля вопросъ идетъ о бытіи или не бытіи символа апостольской вѣры въ баденской церкви. Метцъ и Фигадо хотѣли представить эту петицію лично великому герцогу; но онъ не принялъ ихъ, и они все-таки подали ему ее чрезъ тайный Кабинетъ. Легко можно представить, какое дѣйствіе произвели эти петиціи, особенно послѣдняя,



въ кругахъ свободномыслящей партіи, преимущественно въ большихъ городахъ. Въ Мангеймѣ, въ мартѣ 1865 г., нарочно по этому поводу собралось общественное собраніе, и большинствомъ голосовъ рѣшило—открыто выступить на борьбу за свободу вѣры и изслѣдованія. «Мы ни на волосъ не отступаемъ отъ права, даннаго намъ нашимъ правительствомъ»—писало собраніе; «мы стоимъ за свободу, какъ заповѣдалъ апостолъ и какъ дѣлали наши отцы. Темная сила возстала изъ гроба, и хочетъ распространиться въ нашей землѣ и попратъ ногами взошедшія сѣмена мира евангелическаго просвѣщенія и свободы: это религіозный фанатизмъ. Мы вооружаемся противъ него во имя нашихъ отцевъ, которые всѣмъ пожертвовали въ борьбѣ противъ него, во имя нашего добраго церковнаго права» и т. д. За собраніемъ въ Мангеймѣ, черезъ четыре дня, послѣдовало такое же собраніе въ самомъ Гейдельбергѣ—мѣстопребыванія Шенкеля. Здѣсь университетскій товарищ Шенкеля, профессоръ Гольцманъ, торжественно защищалъ его и «свободное направленіе» вообще, и желчно порицалъ протестовавшихъ противъ Шенкеля вѣрующихъ. «Прусскій церковный Совѣтъ»,—говорилъ между прочимъ Гольцманъ,—«вывелъ на поле противъ насъ цѣлую кучу пасторовъ, которые не мало хлопчуть о томъ, какъ бы своими свидѣтельствами подать сигналъ къ очищенію гнѣзда баденскихъ еретиковъ... Быть не въ состояніи дѣлать зло другимъ, заправлять ими и излагать ихъ, сколько душѣ угодно,—это, по ихней логикѣ, значитъ терпѣть преслѣдованіе, нести позоръ, быть угнетенными; не имѣть возможности топтать другихъ ногами,—это, по той же логикѣ, значитъ быть подъ крестомъ» и т. д. Партія свободномыслящихъ мало по малу взяла, наконецъ, верхъ: протестовавшіе вѣрующіе признаны были общественнымъ мнѣніемъ невѣжами, обскурантами, стремящимися держать общество въ средневѣковомъ

варварствѣ, боящимися свѣта науки, останавливающими свободное изслѣдованіе, прогрессивное движеніе впередъ и т. п. Мы не знаемъ, спрашивался ли церковный Совѣтъ у генеральнаго синода 1866 г. относительно дѣла Шенкеля; но знаемъ, что Шенкель спокойно остался на своемъ мѣстѣ, при всѣхъ своихъ должностяхъ, и благополучно занимаетъ ихъ донныѣ.

Причиною всего этого движенія противъ Шенкеля, какъ мы сказали, были его религіозныя заблужденія, его невѣріе. Эти заблужденія, это невѣріе свое онъ высказалъ въ своемъ сочиненіи *Das Charakterbild Jesu*, вышедшемъ въ 1864 году почти сряду двумя изданіями, а въ 1865 г. напечатанномъ и третьимъ изданіемъ. Для знакомства съ богословствованіемъ Шенкеля достаточно было бы передать содержаніе и одного этого сочиненія; но мы считаемъ не безынтереснымъ предварительно сказать нѣсколько словъ и о самомъ Шенкелѣ, и его прежнихъ богословскихъ сочиненіяхъ.

Даніель Шенкель—родомъ швейцарецъ, ученикъ де-Ветте и вначалѣ послѣдователь такъ-называемаго посредствующаго направленія шлейермахеровской школы, былъ вызванъ, по рекомендаціи Ульманна, въ герцогство Баденское, въ гейдельбергскій университетъ, и сдѣланъ въ немъ преподавателемъ богословскихъ наукъ. Его энергія, краснорѣчіе, ученые труды, либеральныя идеи доставили ему почетное мѣсто и сдѣлали однимъ изъ передовыхъ дѣятелей не только въ университетѣ, но и во всемъ небольшомъ герцогствѣ.

Въ 1846 г. появился первый ученый трудъ его «О существѣ протестантизма» (окончательно обработанный въ 1862 г.), въ которомъ Шенкель высказалъ свой собственный, отчасти новый взглядъ на протестантизмъ. По этому взгляду оно не



есть прошедшій, совершившійся фактъ, но великое, живое, все еще продолжающее дѣйствовать начало, которое въ созданіи протестантской церкви проявило только свое первое, несовершенное дѣйствіе, но постоянно и все совершеннѣе проявляется и будетъ проявляться въ созданіи свободы вѣры и совѣсти каждаго. Оно есть принципъ свободы вѣры и совѣсти въ обширнѣйшемъ смыслѣ слова, и имѣетъ своимъ назначеніемъ обновить и преобразовать въ такомъ духѣ всѣ народы и государства, всѣ общества, всѣ частныя кружки, наконецъ всѣхъ и каждаго вообще. Поэтому оно не терпитъ никакихъ опредѣленныхъ религіозныхъ ученій и учреждений, никакихъ положительныхъ опредѣленій, формулъ, уставовъ, предписаній, никакихъ виѣшнихъ границъ и оковъ, и должно все сильнѣе и рѣшительнѣе проводить въ жизнь идеи свободного христіанскаго изслѣдованія, свободныхъ церковныхъ учреждений, свободного церковнаго устройства, свободного развитія общественной жизни, и т. п.

Уже изъ такого слишкомъ широкаго пониманія протестантства, изъ этой фантастической идеи абсолютной свободы можно было предвидѣть, что Шепкель зайдетъ когда нибудь съ нею слишкомъ далеко. Тѣмъ не менѣе однакожъ онъ, хотя, по всей вѣроятности, не искренно, а лишь ex officio, все еще держался въ границахъ вѣрующаго христіанина, и даже явилъ своего рода ревность по вѣрѣ. Въ 1848 г., во время демократическаго правленія въ Бременѣ, былъ выбранъ проповѣдникомъ въ одну бременскую церковь приверженецъ либеральной партіи, пасторъ Дулонъ. Какъ пантенистъ и социалистическій демократъ, онъ съ такою энергіей принялся за осуществленіе стремленій своей партіи и съ такимъ жаромъ проводилъ съ церковной кафедрой свои идеи, что подвергъ серьезной опасности самую жизнь представите-

лей партіи консервативной. Въ такомъ положеніи бременскій сенатъ обратился къ богословскому факультету гейдельбергскаго университета съ слѣдующими вопросами: 1) можно ли, Дулона, который дѣлаетъ то и то, учить такъ и такъ, считать христіаниномъ, или онъ уже не принадлежитъ къ христіанству и есть врагъ его; 2) если Дулонъ не христіанинъ, то какія мѣры можно принять противъ него по общепризнаннымъ законоположеніямъ протестантской церкви? Факультетъ поручилъ Шенкелю составить отвѣтъ на эти вопросы,—и онъ въ 1852 г. составилъ его. На первый вопросъ, перечисливъ и обсудивъ всѣ заблужденія Дулона, Шенкель отвѣчалъ, что Дулонъ не можетъ быть признанъ христіаниномъ и есть врагъ христіанства; на второй вопросъ отвѣчалъ, что такъ какъ реформатская церковь уполномочена составлять исповѣданія, формулировать свою вѣру въ опредѣленныхъ положеніяхъ и обязывать къ принятію ихъ своихъ проповѣдниковъ, то она также имѣетъ право и объявить, что кто не хочетъ стоять на однихъ съ нею основахъ вѣры, тотъ не принадлежитъ болѣе къ ея обществу и не можетъ отправлять въ ней должность проповѣдника.... Конечно, такой отвѣтъ менѣе всего согласовался съ проповѣданнымъ самимъ же Шенкелемъ «существомъ протестантства», съ его абсолютною свободою вѣры и совѣсти; но все же онъ показывалъ въ Шенкелѣ человѣка положительнаго, даже ревностнаго въ вѣрѣ.

Въ 1853 и 54 гг. Шенкель говорилъ въ университетской церкви рядъ проповѣдей, подъ заглавіемъ «Евангельскія свидѣтельства о Христѣ», и проводилъ въ нихъ строго-христіанское воззрѣніе на лицо Богочеловѣка, даже нападалъ на современное невѣріе, на гордость и слѣпоту разума человѣческаго, взимающагося на разумъ Божій. Но вотъ въ 1858 и 59 гг. является его «Христіанская догматика съ точки зрѣ-

нiя совѣсти»,—и въ ней нельзя уже узнать бывшаго университетскаго проповѣдника. Судя по названiю этого сочиненiя, можно подумать, что ученый авторъ его постарался въ немъ оправдать и утвердить положительные догматы христіанства тѣмъ общечеловѣческимъ нравственнымъ чувствомъ, которое обыкновенно называется совѣстію; но на самомъ дѣлѣ мы видимъ въ этомъ сочиненiи совершенно другое. И во-первыхъ, совѣсть Шенкелевой догматики не есть то, что мы называемъ совѣстію: это какая-то совѣсть *общинная*, т. е., точнѣе, общественное *сознаніе*, или *общее мнѣніе* христіанской общины. Во-вторыхъ, эта общинная совѣсть или общественное мнѣніе признается единственнымъ *источникомъ* и верховнымъ *судіею* всякаго знанiя христіанскаго, всей совокупности такъ-называемыхъ догматовъ христіанства. Отсюда, въ третьихъ, какъ начало субъективное и свободное, эта совѣсть ставится въ оппозицію всему объективному, положительно-данному въ христіанствѣ, и въ концѣ концовъ является чистымъ *отрицаніемъ всякаго преданiя, всякаго авторитета вообще*. «Не принадлежность извѣстнаго писанiя къ библейскому канону и не имя писателя рѣшаетъ божественность его содержанiя»,—говоритъ здѣсь между прочимъ Шенкель; «нѣтъ, о содержанiи его и въ цѣломъ и въ частяхъ, на высшей инстанціи, рѣшаетъ только совѣсть: ей одной принадлежитъ окончательное мнѣніе о томъ, содержатъ ли извѣстная часть писанiя дѣйствительное откровеніе Божіе, и что 'остается въ ней божественнаго по устраненiи изъ нея всего человѣческаго». «Всякое традиціонное начало»,—писалъ Шенкель еще гораздо раньше своей догматики, въ газетѣ *Allgemeine kirchliche Zeitschrift*, которой, кажется, онъ былъ и редакторомъ,—«всякое традиціонное начало имѣетъ характеръ закона и несовмѣстимо съ свободою совѣсти и самоотвѣтственностію евангелическаго духа.... На голосъ совѣсти большею частію



здѣсь не обращаютъ никакого вниманія; свободное изслѣдованіе писанія и ученія церкви заподозриваютъ и отвергаютъ... Первая и священнѣйшая обязанность богослова—не пугаться никакого вывода, который слѣдуетъ изъ серьезнаго и совѣстливаго изслѣдованія истины» (6-й годъ газеты, кн. 1). Расположенность Шенкеля къ собственному свободному изслѣдованію доходитъ до того, что онъ не задумываясь утверждаетъ: «не открытая истина возбуждаетъ къ изслѣдованію, но изслѣдованіе влечетъ къ ея открытію» (тамъ же). Такимъ образомъ, говоря просто и прямо, Шенкелева «совѣсть» есть право каждого—изслѣдуя все, что угодно припимать и что угодно отвергать. Послѣ этого, въ этой «совѣстливой» догматикѣ его нечего и искать того, что христіане называютъ *догматомъ*,—тѣмъ болѣе, что самъ Шенкель говоритъ, что въ христіанской церкви самое главное—«не въ ученія, но въ жизни» и что «никакая форма ученія не можетъ имѣть въ ней притязанія на исключительное значеніе» (тамъ же), т. е. никакой догматъ не можетъ быть догматомъ въ собственномъ смыслѣ. Самый первый и главный догматъ христіанства, догматъ о лицѣ Богочеловѣка, если не вполне еще отвергнуть въ этой догматикѣ, то крайне затемненъ и обезображенъ суетными измышленіями Шенкеля. Совѣсть уже подсказала ему, что Іисусъ Христосъ—не Богъ, и онъ представляетъ Его собственно только человѣкомъ; но все еще, почему-то, не рѣшается назвать Его *простымъ* человѣкомъ, а старается возвысить Его до божественнаго достоинства. Іисусъ Христосъ—это идея, или совершенный первообразъ человѣчества. Эта идея отъ вѣчности присуща была уму Божію; потомъ по времени она осуществилась въ человѣкѣ, полнѣйшимъ же и совершеннѣйшимъ образомъ она воплотилась въ Іисусѣ Христѣ. Онъ вѣченъ, поколину идея человѣчества отъ вѣчности стояла предъ сознаніемъ Божіимъ; онъ божественъ, поколину эта идея



стояла предъ сознаніемъ Божиимъ какъ такой предметъ, которому Богъ имѣлъ вполнѣ сообщить свое существо, похотѣнію она была какъ бы другимъ Я въ Богѣ. Христосъ соединялъ себя съ одной стороны Богомъ, потому что Богъ весь сообщился ему; съ другой стороны—человѣкомъ, потому что Богъ соединился ему только ради всего человѣчества. Чтобы, при воплощеніи этого вѣчнаго, божескаго и человѣческаго первообраза, тѣлесная натура не взяла въ немъ чувственнаго и грѣховнаго перевѣса,—самъ Богъ долженъ былъ создать се по своему типу, и такимъ образомъ Иисусъ Христосъ долженъ былъ родиться чудеснымъ образомъ, и пр. Вотъ какъ ухитрился Шенкель перетолковать общехристіанское представленіе о Богочеловѣкѣ!

Въ 1860 г. Шенкелю представился случай приложить къ практикѣ, хотя, конечно, только въ самой ограниченной мѣрѣ, а далеко не во всей, никогда неосуществимой полнотѣ, нѣкоторыя изъ своихъ идей, о которыхъ онъ мечталъ въ своемъ сочиненіи «О существѣ протестантизма». Въ это время, по особымъ историческимъ обстоятельствамъ, въ герцогствѣ Баденскомъ подняты были вопросы о положеніи церкви въ государствѣ, объ отношеніи ея къ власти гражданской, о внутреннемъ ея управленіи. Много было совѣщаній по этимъ вопросамъ, разсужденій, проектовъ, плановъ, споровъ,—и Шенкель во всемъ этомъ принималъ горячее участіе; наконецъ онъ написалъ свой проектъ церковнаго устройства, который и былъ принятъ всѣми въ Баденѣ¹⁾. Шенкель далъ баденской церкви самостоятельное, независимое положеніе, утвердивъ ее на общинныхъ началахъ и предоставивъ ей полную свободу внутренняго саморазвитія и самоуправления

¹⁾ Подробности объ этомъ см. въ Трудахъ Киев. Дух. Акад. 1861. т. I въ статьѣ: «Церковное движеніе въ Баденѣ».



Нечего и говорить уже о томъ, что въ этой свободно-общинной церкви какъ нельзя болѣе умѣстною оказалась и Шенкелева догматика общинной совѣсти: только такая именно догматика и могла быть принятою въ ней. — Конечно, понятіе свободы часто граничитъ и смысливается съ понятіемъ необузданнаго произвола, — общинныя начала легко переходятъ въ грубой демократизмъ, — догматика совѣсти, хотя бы и общинной, *иногда можетъ дойти до самаго безсовѣстнаго* отрицанія и поправленія всего священнаго, самой даже совѣсти... Все это очень легко могло случиться и съ баденскою церковію, — и оно точно случилось, только не со всею церковію, въ которой, какъ оказалось, есть еще много истинно-вѣрующихъ во Христа Спасителя, а лишь съ нѣкоторыми высшими представителями ея, и первѣе всего съ самимъ Шенкелемъ. Онъ первый, какъ и слѣдовало передовому и глубоко-проникнутому своими принципами дѣятелю, на себѣ показалъ печальный опытъ того, куда могутъ завести эти либеральныя принципы.

Въ 1864 г. вышелъ его «Характеристическій образъ Іисуса» (Das Charakterbild Jesu), — книга, которая возбудила такое сильное движеніе вѣрующихъ евангелической церкви. Въ этой книгѣ Шенкель досказалъ уже все до конца, что слѣдовало само собою изъ его абсолютной свободы протестантства и его догматики совѣсти. Протестовавшее духовенство писало, что въ этой книгѣ докторъ Шенкель «отрицаетъ воплощеніе Сына Божія, сверхъестественное рожденіе Іисуса, Его безгрѣшность, Его чудеса, искупительную силу Его крестной смерти, дѣйствительность Его воскресенія, Его вознесеніе, Его будущее пришествіе», — что «вмѣсто царственнаго владычества» въ церкви, «стяжаннаго Христомъ, Его страданіями, смертію, воскресеніемъ и восшествіемъ ко Отцу, онъ знаетъ только о какомъ-то духѣ Христовомъ, живущемъ въ

общинѣ», — что онъ «ничего не знаетъ объ установленіи Христомъ св. крещенія» и проч. Скажемъ нѣсколько подробнѣе объ этой книгѣ.

Ближайшимъ поводомъ къ появленію этой книги послужила Ренанова «Жизнь Ісуса» и тотъ громадный успѣхъ, какой она имѣла въ обществѣ. Это «живо напомнило» Шенкелю, «какъ необходимо выйти на встрѣчу глубокой нуждѣ нашего времени въ истинно-человѣческомъ, дѣйствительно историческомъ изображеніи жизненнаго образа Ісуса» (стр. IV); и вотъ онъ и выходитъ на встрѣчу этой глубокой нуждѣ, и издаетъ свое сочиненіе единственно для ея удовлетворенія, а не въ видахъ рѣшенія какой либо научной задачи, и назначаетъ ее не для богослововъ по ремеслу, но именно для общества, для народа. Но это не значитъ, впрочемъ, чтобы до Ренана Шенкель не сознавалъ этой глубокой нужды общества; нѣтъ, Ренанъ своею книгою только «живо напомнилъ» Шенкелю о томъ, что онъ самъ давно видѣлъ и сознавалъ. Онъ самъ видѣлъ и сознавалъ, какое глубокое распадѣніе образовалось между преданнымъ ученіемъ церкви и сознаниемъ современнаго христіанскаго общества, и какъ необходимо поэтому возстановить истинный образъ Ісуса — этого средоточнаго пункта и основанія всего христіанства.

Ни одна религія, — разсуждаетъ онъ, — не связала такъ тѣсно свою судьбу и успѣхи съ лицомъ своего основателя, какъ религія христіанская: важнѣйшія положенія христіанскаго ученія образовались изъ ряда представленій о лицѣ Ісуса Христа, который постепенно появлялись, развивались и прижились въ христіанскомъ обществѣ. И замѣчательно, что въ этой исторіи развитія христіанской церкви и христіанскаго ученія въ существѣ дѣла идетъ одна и та же борьба: это борьба между направленіемъ строго-іудейскимъ, признаю-

*



нимъ Иисуса Христа только человѣкомъ, и направленіемъ язычески-христіанскимъ, надѣляющимъ Христа божественною силою и достоинствомъ. Это послѣднее направленіе вначалѣ (до 4-го вѣка), по крайней мѣрѣ, подчиняло его высочайшему Богу и Творцу міра; но потомъ оно надѣлило его и единосущіемъ съ Богомъ, признало его самого истиннымъ и высочайшимъ Богомъ; при этомъ его истинное человѣчество нисколько не помѣшало этому направленію приписать ему и всѣ свойства истиннаго божества. Но «что Иисусъ Христосъ желъ между людьми какъ истинный человѣкъ и истинный Богъ», это такое положеніе, которое возбуждаетъ самыя серьезныя сомнѣнія. Какъ въ самомъ дѣлѣ личность, владѣющая неограниченными свойствами божественными, могла бы въ тоже самое время подвергнуться тѣмъ ограниченіямъ, которыя свойственны собственно человѣку?.. Богъ, который бы ограничивъ самъ себя, былъ бы Богомъ, который пересталъ быть Богомъ... Христіанское богословіе, принявъ это противорѣчивое положеніе, «возвратилось назадъ—на степень языческихъ представленій о Богѣ» (2, 3).—И реформаторы приняли это противорѣчивое ученіе и не смѣли прикоснуться къ нему; но, усиливаясь на этомъ, отъ времени ставшемъ уже хрупкимъ, основаніи построить новое зданіе, они сдѣлали грубую ошибку: вмѣстѣ съ нимъ они внесли неразрѣшимое внутреннее противорѣчіе и въ свои символическія книги, и въ свои учебники. Тогда какъ въ понятіи всякой вообще личности первѣе всего лежитъ то, что она въ корнѣ своемъ существа образуетъ нѣчто единое, и только подъ этимъ условіемъ она можетъ быть понята исторически,—въ понятіи личности Искупителя міра это единство уничтожается, потому что, по общему ученію, онъ—и Богъ и человѣкъ въ одномъ и томъ же лицѣ. Конечно, такое сочетаніе противорѣчій въ лицѣ Христовомъ можетъ быть защищаемо и объяснено

какъ непостижимая тайна, какъ чудо, превосходящее всякое разумѣніе; но указаніе на тайну и чудо тамъ, гдѣ дѣло идетъ объ объясненіи историческаго факта, очевидно, не имѣетъ никакого достоинства, и показываетъ только неспособность богословской мысли—противорѣчивое сдѣлать удобопредставляемымъ, исторически-немыслимое понятнымъ. Далѣе, это противорѣчивое ученіе вредно отразилось и на церковной жизни. Подъ христіанскою вѣрою обыкновенно разумѣютъ вѣру именно въ это противорѣчивое ученіе, и первымъ условіемъ христіанской религіозности поставляютъ принятіе въ отношеніи къ Иисусу Христу самаго противорѣчиваго за возможное и самаго безмысленнаго за дѣйствительное... Благодаря этому, «разсудокъ и умъ поставлены вѣдѣ всякаго отношенія къ христіанству, и христіанскому благочестію дано направленіе, радикально враждебное духовному образованію и культурному развитію народовъ» (3). Конечно, религіозность есть непосредственное отношеніе человѣческаго духа къ безконечному и вѣчному; безъ сомнѣнія, вѣчное и божественное само въ себѣ непостижимо, и человѣкъ въ основѣ своего духа вполне зависить отъ Бога: но тамъ, гдѣ мыслительная дѣятельность касается содержанія и жизни этой религіозности, тамъ дѣло идетъ уже не о непосредственномъ и первоначальномъ отношеніи къ безконечному и вѣчному; здѣсь уже не религіозное дѣло; здѣсь мы находимся при *конечной* дѣятельности образующаго идеи ума и обыкновенномъ трудѣ размышляющаго разсудка. И здѣсь-то приказывать молчать уму и разсудку—и неразумно и безразсудно.

Рационализмъ—первый попытался выйти изъ этого противорѣчія, заключающагося въ ученіи о богочеловѣчествѣ Христовомъ, и вывести изъ него протестантство. «Съ давняго времени привыкли,—говоритъ Шенкель,—съ какими-то самодержавнымъ презрѣніемъ трактовать о такъ-называемомъ



раціоналізмъ; и однакожъ онъ былъ первымъ необходимымъ шагомъ на пути самоизволенія (*Selbstbestimmung*) и самоосвобожденія противорѣчащаго съ самимъ собою протестантизмъ и уже только вслѣдствіе этого шага протестантизмъ прямо и рѣшительно отрѣшился отъ прежней связи своей съ римскимъ католицизмомъ. Ключъ къ разумѣнію раціонализма лежитъ въ ученіи о лицѣ Христа». Онъ не распуталъ тѣсно этого узла; но онъ разсѣкъ его хотя довольно неуклюжими ударомъ меча; онъ не отдалъ должнаго величію и исключительности образа Іисусова, ни въ религіозномъ ни въ историческомъ отношеніи, но онъ это двойное существо, полное противорѣчій, которому обыкновенное церковное ученіе дало имя Христа,—онъ привелъ это существо къ простому представленію, сдѣлавъ попытку понять его человѣчески, хотя только на основаніи философскихъ предположеній, безспорно, скудныхъ и неудовлетворительныхъ. «Христіанство есть религія, а раціонализмъ—ипоконное понятіе» (*Schulbegriff*). Поэтому раціоналистическій образъ Христа чувствомъ оставляетъ холоднымъ, фантазію пустою, умъ (*Gemuth*) неподвижнымъ, и дѣло Христа, какъ основателя міровой религіи непонятнымъ. Его лицу недостаетъ здѣсь первоначальнаго общенія съ божественнымъ, вѣчнымъ; божественное является въ немъ не присущимъ на дѣлѣ (*gegenwärtig*); оно только сверхмірно. Поэтому со Христомъ не открылось, значитъ никакого новаго откровенія, не дана никакая новая творческая точка исхода въ исторіи міра; собственно и нельзя говорить въ раціоналистическаго Христа. «Если онъ, на раціоналистической точкѣ, есть только человѣческій носитель религіозно-нравственной ступени сознанія, то этой точкѣ недостаетъ не только понятія церкви, но и еще болѣе общины. Каѳедра обращается здѣсь въ учительское кресло община—въ аудиторію».

Нѣсколько совершеннѣе раціоналистическаго Шлейермахеровъ образъ Христа,—продолжасть Шенкель. По Шлейермахеру, въ лицѣ Христовомъ для человѣка присутствуетъ по-человѣчески само вѣчное; живенное общеніе со Христомъ есть общеніе человѣка съ самою божественною жизнію; Христосъ—правственный идеаль человѣческаго сердца. Самая главная заслуга этой теологіи Шлейермахера—та, что онъ сумѣлъ понять вѣру какъ лично-свободную преданность осуществленной въ лицѣ Іисуса Христа святой идеѣ; образъ же Іисуса и у него имѣетъ весьма важный недостатокъ: онъ не есть образъ дѣйствительно-историческій. «Шлейермахеровъ Христосъ—скорѣе художественное произведеніе благороднѣйшаго и чистѣйшаго новѣйше-религіознаго чувства, нежели созданный по источникамъ характеристическій образъ Іисуса изъ Назарета, какъ онъ жилъ между народомъ, училъ, боролся, какъ онъ страдалъ за народъ и пошелъ на смерть». Поэтому Шлейермахеръ могъ основать только богословскую школу, но онъ не могъ воззвать къ жизни обновленную народную церковь, чего такъ неотступно требуетъ нынѣшнее время. Шлейермахеровъ образъ Іисуса разбить тюбингенскимъ критикомъ (Штраусомъ); но онъ, въ своей жизни Іисуса, вооружился противъ всѣхъ доселѣшнихъ представленій о лицѣ его, и преданный въ евангеліи образъ Искупителя разрѣшилъ въ пестрый рядъ наполовину безчувственныхъ (bewusstlosen) вымысловъ. Задача нынѣшняго времени, такимъ образомъ,—возстановить «по существующимъ письменнымъ источникамъ *дѣйствительный* образъ Христа—подлинно-исторической истины и первоначальной вѣрности», и Шенкель беретъ на себя эту задачу. Отъ рѣшенія ея Шенкель ожидаетъ рѣшенія почти всѣхъ современныхъ вопросовъ относительно христiанства, отъ возстановленія дѣйствительнаго образа Христа, ^идумаетъ онъ, прямо и рѣшительно зависитъ всегда



желательное «новое и живое проищновеніе всей народной жизни духовными и нравственными силами христіанства». «Преданныя формы и формулы,—пишетъ онъ,—въ которыхъ христіанское общество, въ продолженіе столѣтій, привыкло выражать свое религіозное сознаніе, болѣе или менѣе уже изжились... Темный ужасъ предъ сверхъестественнымъ, какъ его насадила и распространила средневѣковая церковь своими постановленіями и учрежденіями; рабскій страхъ предъ гражданскимъ уголовнымъ закономъ, защищающимъ власть церковную; надежда на потустороннюю награду и страхъ тамоншняго мученія: эти старинныя опоры христіанства уже сослужили свою службу и сдѣлались дряхлыми. Вѣра въ Спасителя міра должна почнуть теперь на болѣе крѣпкихъ основахъ, чѣмъ основы суетвѣрія, пресвитерскаго господства и исполненной свѣтлыми или мрачными образами фантазіи. Довѣріе, любовь, добровольная преданность членомъ общины,—вотъ столбы и стрѣлы, которыми въ будущемъ должна поддерживаться эта вѣра. Она должна держаться всеобщимъ убѣжденіемъ, духовною и нравственною потребностію народовъ, образовательными элементами времени; отъ нея культура должна получить свое освященіе, цивилизація—свою глубину». Такая вѣра будетъ «высочайшею и благороднѣйшею ускорительною силою, при помощи которой впервые полнымъ плодомъ созрѣетъ все истинно-достоинное человѣка,—въ государствѣ все общепольное, въ обществѣ все споспѣшествующее культурѣ, въ народной жизни все доброе, благородное, прекрасное» (8, 9). Нужно ли говорить, что все это однѣ лишь модныя фразы и ничего болѣе? Вѣра въ такого Іисуса, какого представляетъ Шенкель въ своей книгѣ, не только не способна произвести ничего того, о чемъ мечтаетъ онъ, а скорѣе способна развѣ убить въ обществѣ все истинное, доброе, прекрасное; и Шенкель далеко не большую услугу оказалъ баденскому обществу, надѣливъ его своею книгою.



Но, кромѣ удовлетворенія мнимой общественной потребности, Шепкель при написаніи своей книги имѣлъ въ виду и другую цѣль, о которой онъ не говоритъ, но которая открывается сама собою при чтеніи его книги и которая собственно и была главною, задушевною его цѣлію. Цѣль эта—произвести демократическую агитацію въ Баденѣ противъ церковнаго и отчасти свѣтскаго правительства. Демократическая тенденція и глубокая ненависть ко всему положительному, особенно къ представителямъ церкви, сказываются въ его книгѣ чуть не на каждой страницѣ. Уже въ предисловіи ея Шепкель говоритъ, что нѣмѣннѣе «богословскіе факультеты сдѣлались осадками мертваго уставнаго ученія, а стремящееся къ познанію юношество... поставлено подъ ярмо преданія, нисколько не лучше того, противъ котораго боролся до крови Спаситель» (III). Затѣмъ, въ самой книгѣ легко узнать эту тенденцію и ненависть тамъ, гдѣ Шепкель «верховное начальство церковное» называетъ «плотною противъ всякой реформы, противъ всякаго дыханія свѣжей религіозной мысли» (66),—всякое «явленіе и форму іерархіи и ортодоксіи»—«нравственными прикрасами и религіозною маской» (92),—«всякую уставную церковность»—«нравственною язвою для человечества» (182). Еще виднѣе высказываются эти заднія, задушевные мысли Шепкеля тамъ, гдѣ онъ говоритъ о грѣхѣ противъ Духа Святаго, о фарисеяхъ, о Каіафѣ и Пилатѣ. Грѣхъ противъ Духа Святаго онъ понимаетъ какъ «грѣхъ богословско-іерархическаго упорства и ожесточенія», какъ «злостный фанатизмъ съ его самолюбивымъ, малодушнымъ и слѣпымъ противленіемъ противъ религіозно-нравственнаго прогресса, противъ обновленія и развитія въ церковной области». Этотъ грѣхъ, продолжаетъ онъ, принадлежитъ «крѣпкимъ и упорнымъ поборникамъ традиціоннаго исповѣданія, представителямъ и защитникамъ ортодоксальной устав-



ной вѣры» (76 и слѣд.). Все, что извѣстно дурнаго о фарисеяхъ—ихъ лицемеріе, фанатизмъ и проч., прилагается у него и къ церковникамъ настоящаго времени (72 и слѣд.). «Иисусово: *горе вамъ*», обращенное къ фарисеямъ,—говорить Шенкель,—«еще не затихло: оно и теперь, какъ судная труба, раздастся надъ всякою церковностію, основанною на уставахъ преданія и на владычествахъ надѣленнаго преимущественными правами клира» (182). Заговоривъ о Каиафѣ и Пилатѣ, опъ спѣшитъ сдѣлать замѣчаніе, что «іерархи каиафоваго сорта и государственные мушкетеры пилатоваго чекача все еще возносятся Иисуса на древо креста» (234). Въ параллель этимъ замѣчаніямъ и сближеніямъ, ведетъ въ книгѣ, кстаги и не кстаги, идетъ рѣчь о бѣдномъ угнетенномъ народѣ, объ Иисусѣ—другѣ народа, объ ученикахъ—мужахъ народа, и т. д. Такимъ образомъ книга Шенкеля есть не что иное, какъ демагогическій памфлетъ противъ церковности и ортодоксіи, и Лютардтъ ¹⁾ весьма справедливо замѣтилъ о ней: «вся книга—ложное лицемеріе; мнимый «Образъ Иисуса»—не цѣль, а средство,—только одежда, въ которую одѣлся духъ агитациі, чтобы въ этомъ достопочтенномъ облаченіи держать къ народу свои страстныя рѣчи. Самое святое, что есть въ этомъ мірѣ—жизнь Иисуса—злоупотреблена въ услугу дикой партийской полемикѣ, и образъ Господа и Спасителя нашего явился маскою для церковнаго демагога»!!

Шенкель, какъ мы видѣли, предпринять возстановить человѣческій образъ Иисуса по существующимъ письменнымъ памятникамъ, т. е. по извѣстнымъ всему христіанскому міру четыремъ евангеліямъ. Но эти памятники, какъ тоже вещь извѣстно, прямо и рѣшительно учатъ о божествѣ Иисуса

— — — — —
¹⁾ Ernst Luthardt, Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu, 1864, стр. 46.



Христа. Чтобы какъ нибудь увернуться въ этомъ пунктѣ, Шепкедь, во 2 главѣ своего Введенія, подвергаетъ евангелія критикѣ. Въ этой критикѣ, вѣрный своему началу догматики совѣсти, онъ—что угодно принимаетъ, что угодно отвергаетъ; одно признаетъ подлиннымъ и болѣе первоначальнымъ, другое—подаожнымъ, позднѣйшею вставкою и прибавкою; что подходитъ къ его цѣли, то называетъ фактомъ, а что нѣтъ, то называетъ сагою, легендою;—и все это—рѣшительно безъ всякихъ основаній и доказательствъ. Вотъ существенныя положенія его критики. «Болѣе ранняго осадка сочинительской дѣятельности относительно Иисуса» нужно искать въ трехъ первыхъ евангеліяхъ, и главнымъ образомъ въ евангеліи Марка. Въ основѣ всѣхъ трехъ евангелій лежитъ одно первоевангеліе, которое, по всей вѣроятности, около 60 г. было написано Маркомъ, ученикомъ Петра, по его урокамъ, для римскихъ христіанъ изъ язычниковъ. Изъ этого «перво-Марка», посредствомъ разныхъ прибавленій, убавленій и измѣненій, образовались нынѣшнія три первыхъ евангелія. Ближе всѣхъ ихъ къ перво-Марку стоитъ нынѣшнее второе евангеліе—Марка. Оно болѣе двухъ другихъ сродныхъ ему отличается простотою и объективностію; въ немъ не преобладаетъ никакая особая тенденція; образъ Иисуса представленъ въ немъ сравнительно въ менѣе извращенномъ видѣ; потому оно—пандостовѣрнѣе. Первое же евангеліе, Матѣя, все проникнуто одною тенденціей—доказать, что Иисусъ Христосъ есть именно обѣщанный и предсказанный въ ветхомъ заветѣ Мессія: отсюда въ немъ судьба и дѣятельность Иисуса получаютъ характеръ, въ нѣкоторой мѣрѣ несвободный; они до мельчайшихъ подробностей развиваются по схемѣ ветхозавѣтныхъ пророческихъ предсказаній о Мессіи. Кромѣ того, авторъ этого евангелія пользовался еще собраніемъ рѣчей Иисуса, существовавшимъ раньше и происшедшимъ первоначально,



быть может, отъ Матвѣя. Прибавки, внесенныя имъ въ свое евангеліе изъ этого источника, имѣютъ въ извѣстной мѣрѣ историческое значеніе, впрочемъ—часто сказочны (саяичны). Евангеліе это написано въ первые годы по разрушеніи Іерусалима. Лука, написавшій свое евангеліе около 80 г., кромѣ двухъ первыхъ евангелій, т. е. Марка и Матвѣя, пользовался еще кой-какими источниками, въ томъ числѣ и такими, которые еще яснѣе обличаютъ свое позднѣйшее сказочное происхожденіе. Впрочемъ, не смотря на это, всѣ три евангелія имѣютъ для насъ высокій интересъ въ томъ отношеніи, что въ нихъ замѣтна попытка «исторически развить постепенное образованіе мессіанскаго самосознанія Іисуса»,—и представленный въ нихъ образъ Іисуса, «за исключеніемъ чудесъ, совершенно понятенъ и въ высшемъ смыслѣ слова человѣчески-трогательнъ и нравственно-возвышенъ». Что же касается четвертаго евангелія, то оно есть позднѣйшее произведеніе ефесской школы апостола Іоанна (110—120 г.). Подъ старость этотъ апостолъ расширилъ кругъ своихъ идей и по частямъ преобразовалъ и прояснилъ свои прежнія религіозныя воззрѣнія, выраженныя въ Апокалипсисѣ. По смерти его, ученики окрасили его уроки философіей, особенно идей Логоса, вслѣдствіе все-опредѣленнаго развивавшейся тогда мудрости гностической; переплавили отчасти факты жизни Іисуса; весь жизненный образъ его выдвинули изъ человѣческой сферы и окружили божественнымъ сіяніемъ: такимъ образомъ и произошло евангеліе Іоанна.

Судя по этой критикѣ евангелій, можно было бы думать, что Шенкель будетъ держаться только евангелія Марка, какъ наиболѣе первоначальнаго и достовѣрнаго источника,—и Шенкель, точно, самъ говоритъ, что намѣренъ представить образъ Іисуса именно съ точки зрѣнія этого, втораго евангелія. Однакожъ, на самомъ дѣлѣ мы видимъ у него совсѣмъ не



то. И изъ евангелія Марка онъ выбрасываетъ то, что не подходитъ подъ его воззрѣніе: такъ, напр., концемъ этого евангелія онъ полагаетъ слова: *и никомуже ничтоже рѣши, бояху боя* (16, 8); дальнѣйшій же. рассказъ о явленіяхъ воскресшаго Господа (9—20) считаетъ позднѣйшею сказкой. И изъ Матфея и Луки, даже изъ евангелія Іоанна, которое, по нему, болѣе всѣхъ испорчено, онъ заимствуетъ что находитъ нужнымъ, какъ напр. рассказы о бракѣ въ Канѣ, о бесѣдѣ Іисуса съ самарянкою и проч. Даже объ авторѣ евангелія Іоаннова, сверхъ всякаго чаянія, замѣчаетъ, что онъ «не вымышлялъ по произволу, не сочинялъ, не фантазировалъ. Онъ только облекъ въ современно-историческую рамку подборъ воспоминаній изъ евангельскаго преданія объ общественной дѣятельности Іисуса,—приподнялъ его въ страну вѣчной мысли и окружилъ славой позднѣйшаго вѣка. Онъ сдѣлалъ это, выразумѣвъ внутреннѣйшее существо и послѣднюю цѣль жизненнаго дѣла Іисуса, чего преждее время, болѣе ограниченное духовно и нравственно, не могло еще сдѣлать. Отсюда,—продолжаетъ онъ,—и четвертое евангеліе есть дѣйствительно-историческій источникъ для представленія образа Іисуса, но только въ высшемъ, одухотворенномъ значеніи слова. Безъ него намъ недоставало бы въ образѣ Искупителя этой неизмѣримой глубины и недостигаемой высоты, и его безпредѣльное, всю совокупность человечества обновляющее дѣйствіе осталось бы для насъ вѣчною загадкой. Іисусъ Христосъ въ отдѣльныхъ пунктахъ своего жизненнаго развитія не былъ такимъ, какимъ изображаетъ его четвертый евангелистъ, но онъ былъ такимъ въ глубинѣ и высотѣ своего дѣйствія; онъ ~~не былъ такимъ въ дѣйствительности~~, но онъ былъ такимъ ~~по-истинѣ~~. Наше изображеніе (Іисуса) не можетъ, конечно, оставить земно-натуральныя основы первыхъ евангелій, если оно ~~хочетъ быть исторически-истиннымъ~~; но ~~вѣчно-истин-~~



нымъ образъ Иисуса будетъ только при небесномъ блескѣ того свѣта, который сіяетъ изъ четвертаго евангелія» (25 и слѣд.). Это фразерство; равно и самый образъ пользованія Шенкеля «существующими письменными источниками» показываютъ, что въ существѣ дѣла онъ не принимаетъ ни одного изъ нихъ и играть всѣми ими, какъ шашками; а образъ Иисуса создаетъ не по Марку и не по другому какому либо евангелію и не по всѣмъ имъ вмѣстѣ, а единственно по требованію своей предзанятой мысли и по произволу своей дикой фантазіи. Энгельгардтъ весьма удачно замѣчаетъ по этому случаю, что «вѣроятно съ Шенкелевыми источниками—тоже самое, что и съ его Христомъ. Какъ Христосъ въ отдѣльныхъ пунктахъ не былъ тѣмъ, чѣмъ былъ въ глубинѣ и высотѣ,—въ дѣйствительности не былъ тѣмъ, чѣмъ былъ по-истинѣ: такъ и эти источники—и источники и неисточники. Они не источники въ отдѣльныхъ пунктахъ, но источники въ высшемъ смыслѣ и глубинѣ разумѣнія; въ дѣйствительности они не дѣйствительно-исторически, но по-истинѣ они дѣйствительно-исторически. На такой горѣ противорѣчій, которая отъ самаго легкаго прикосновенія критическаго вѣтерка падаетъ въ прахъ, Шенкель хочетъ создать новую вѣру въ дѣйствительнаго Христа»... Но представленный имъ образъ дѣйствительнаго Христа—«не что иное, какъ образъ его собственной фантазіи, на авось снабженный разными рѣчами и дѣйствіями, безъ всякой научной прочности и послѣ насильственныхъ объясненій и искаженій взятыми изъ евангелій» ¹⁾).

За критикой евангелій, оканчивающей Введеніе, Шенкель приступаетъ къ самому изображенію своего Иисуса, и

¹⁾ Moritz v. Engelhardt—Schenkel und Strauss, 1864. стр. 8.

представляет образъ его по слѣд. рамкамъ: 1) Развѣтіе Іисуса (гл. 3—7); 2) Первое основаніе общины (гл. 8—10); 3) Мессія (гл. 11—15); 4) Кругъ дѣйствій въ Іудей (гл. 16—19); 5) Рѣшеніе (гл. 20—23); 6) Конецъ (гл. 24—29). Мы не будемъ останавливаться на каждомъ изъ этихъ отдѣловъ, а скажемъ коротко только о томъ, что мы считаемъ здѣсь самымъ главнымъ. Мы видѣли, что Шенкель задался двумя главными задачами: 1) доказать, что Іисусъ Христосъ былъ *только человѣкъ*; 2) представить его человѣкомъ именно *народнымъ*. Посмотримъ, какъ онъ выполнитъ эти задачи.

Говоря о естественномъ постепенномъ развитіи Іисуса, Шенкель очень неестественно ставитъ это дѣло. Въ то время какъ всякій 30-тилѣтній человѣкъ очень ясно уже сознаетъ свое жизненное призваніе, — его 30-тилѣтній Іисусъ все еще находится въ какой-то непонятной перѣшительности, неопредѣленности, не знаетъ ни себя, ни своего дѣла. Безъ всякаго намѣреннаго плана приходитъ онъ креститься къ Іоанну, — и только въ пустынномъ уединеніи впервые принимаетъ намѣреніе выступить на общественное поприще; но приводитъ въ исполненіе это намѣреніе еще позже, уже по заключеніи Іоанна въ темницу. Впрочемъ и теперь онъ все еще не знаетъ, что онъ — Мессія, и сознаетъ это уже послѣ того, какъ долгое время училъ, пріобрѣлъ учениковъ, совершилъ много исцѣленій. Съ этого только времени онъ сознаетъ свое истинное призваніе, поставилъ себѣ опредѣленную цѣль, которую и преслѣдовалъ послѣ, хотя и не безъ многихъ колебаній и уклоненій. Какъ все это дико и неестественно! И какъ понять исторически то, что такой еще не опредѣлившійся и не установившійся учитель, какъ Шенкелевъ Іисусъ, въ теченіе 18 мѣсяцевъ (столько времени назначаетъ Шенкель для дѣятельности Іисуса въ Галилеѣ) успѣлъ развить такую дѣятельность, достигшую такихъ размѣровъ, производящую такое впечатлѣніе!



Ступени естественнаго человѣческаго развитія Шенкель переносить и въ умственную и нравственную жизнь своего Иисуса. Иисусъ былъ подверженъ заблужденіямъ и ошибкамъ, напр. онъ ошибался относительно Іуды предателя (189). Иисусъ знакомъ былъ съ внутренними грѣховными побужденіями плоти и крови (207), почему и могъ молиться вмѣстѣ съ своими учениками: «остави намъ наши грѣхи, наши долги» (129). «Только человѣкъ, который одолеваетъ свой гнѣвъ, можетъ называть себя «кроткимъ»; только человѣкъ, котораго высокомеріе вводитъ въ искушеніе, можетъ называть себя «смирненнымъ»; только путемъ внутренней борьбы съ самимъ собою онъ болѣе и болѣе усовершеналъ себя нравственно». Поэтому-то онъ самъ «и отклонилъ отъ себя рѣшительно названіе *благодати*: оно не шло къ нему» (149). Итакъ Шенкель не исключаетъ своего Иисуса изъ ряда грѣшниковъ, — онъ только не хочетъ причислить его къ *обыкновеннымъ* грѣшникамъ. Однакожъ, по его изображенію, Иисусъ все-таки выходитъ обыкновеннымъ грѣшникомъ, ни больше ни меньше. Въ самомъ дѣлѣ, если, напр., искушеніе Иисуса въ пустынь было, какъ говоритъ Шенкель, только внутреннимъ процессомъ въ его душѣ; то его сердце въ то время было довольно испорчено, потому что въ немъ бродили тогда разныя грѣховныя движенія и влеченія. Или: если, по Шенкелю, Иисусъ зналъ, что такъ-называемые бѣсноватые совѣмъ не одержимы злыми духами, и однакожъ, исцѣляя ихъ, приспособлялся къ понятіямъ народныхъ; если прокаженнаго, молившаго объ исцѣленіи, онъ нашель уже, «по всей вѣроятности, въ существенномъ выздоровѣвшимъ», а между тѣмъ постарался показать видъ, что исцѣляетъ его однимъ словомъ своимъ: то что все это, какъ не ложь, хитрость, обманъ, лицемеріе? Еще: если Иисусъ, по словамъ Шенкеля, въ борьбѣ съ книжниками не всегда сохранялъ должную умѣренность; то онъ — опять грѣш-



никъ, и самый обыкновенный грѣшникъ. Да, наконецъ, и что значить это, что Шенкель не хочетъ причислить своего Иисуса къ обыкновеннымъ грѣшникамъ? Ужъ не думаетъ ли онъ, что Иисусъ Христосъ былъ грѣшникомъ *необыкновеннымъ, большимъ, чѣмъ все обыкновенные грѣшники?*

Божество Иисуса Христа для вѣрующихъ въ Него болѣе всего доказывается Его собственнымъ ученіемъ, чудесами, на которыя Онъ самъ нерѣдко ссылаясь, наконецъ Его славнымъ воскресеніемъ, вознесеніемъ и обѣщаніемъ имъ будущимъ пришествіемъ въ качествѣ судіи живыхъ и мертвыхъ. Шенкель, какъ и слѣдовало ожидать, постарался по-своему перетолковать все это.

Въ ученіи Иисуса Христа онъ останавливается только на человѣческомъ; все же, что говорилъ Христосъ о своемъ вѣчномъ бытіи у Отца, о своемъ единствѣ и равенствѣ съ Нимъ, о своемъ будущемъ судѣ и т. п., онъ объявляетъ «подложною теософическою и апокалиптическою прибавкой», — и дѣла концы. Надъ чудесами Иисуса Христа онъ нѣсколько болѣе задумывается, — по крайней мѣрѣ не отвергаетъ ихъ безусловно и безапелляціонно; они болѣе всего загадочны ему въ образѣ Иисуса. «Чѣмъ свѣтлѣе высота сознанія Иисуса», говоритъ онъ, «чѣмъ чище и яснѣе сіяніе его общественной дѣятельности, тѣмъ темнѣе тѣни, брошенныя на его образъ крайне-загадочнымъ явленіемъ: мы разумѣемъ чудеса, которыя рассказываются намъ объ Иисусѣ въ евангеліяхъ». Три первыя евангелія «представляютъ образъ Иисуса совершенно понятнымъ, за исключеніемъ только чудесъ» (15, 17). Но все же нужно было какъ нибудь объяснить эти загадочныя явленія, и Шенкель объяснилъ ихъ, конечно, по-своему.

Одни изъ чудесъ, собственно исцѣленія, Шенкель объясняетъ *натурально*, какъ явленія *естественныя*. Такъ исцѣленіе блѣноваго въ капернаумской синагогѣ (Мар. 1,



23—26) онъ объясняетъ тѣмъ, что Иисусъ *психически*, однимъ словомъ, однимъ духовно-нравственнымъ воздѣйствіемъ остановилъ судорожный припадокъ и успокоилъ этого, одержимаго «религіознымъ помѣшательствомъ». Такъ же точно, однимъ дружескимъ посѣщеніемъ и нѣжнымъ пожатіемъ руки, Иисусъ исцѣлилъ отъ горячки Петрову тещу (Мар. 1, 30, 31). При этомъ Шенкель поражаетъ насъ рѣдкимъ открытіемъ: «подобный даръ нравственнаго успокоенія больныхъ,—замѣчаетъ онъ,—у которыхъ нервная жизнь, въ бреду или отъ возбужденія крови, переходитъ въ противоположенное напряженіе и высочайшее раздраженіе, имѣетъ собственно каждый человѣкъ. Такія воздѣйствія необъяснимы изъ обыкновенныхъ физическихъ законовъ; они имѣютъ характеръ психологическій, духовный, или душевный» (49). Послѣ этого нечего удивляться, если Шенкель также психологически объясняетъ и исцѣленіе прокаженнаго около Капернаума (Мар. 1, 39—42), и исцѣленіе слуги капернаумскаго сотника (Мате. 8, 5—13), совершенное Иисусомъ издалика, заглазно. Въ первомъ случаѣ послѣдовало исцѣленіе чрезъ одно ободреніе больного (*хощу, очистися*); въ последнемъ случаѣ собственно не Иисусъ исцѣлилъ больного, а больной исцѣлилъ самъ себя: вѣра его въ Иисуса произвела въ немъ духовное возбужденіе, а возбужденіе и было причиною его выздоровленія. Только въ первомъ случаѣ, какъ мы уже замѣчали, Шенкель, помимо психическаго вліянія; заставляетъ еще своего Иисуса играть роль: онъ говоритъ, что «вѣроятно прокаженный, когда пришелъ къ Иисусу, былъ уже въ существенномъ здоровѣ» (53). Что же такое послѣ этого ободреніе его Иисусомъ; что такое слова Его: *хощу, очистися*, какъ не чистая комедія ?!

Приписывая Иисусу Христу такую необычайную силу надъ природою человѣческою, Шенкель съ одинаковымъ пра-



вомъ могъ бы приписать Ему такую же точно силу и надъ природою виѣшнею. Утишеніе, напр., бури словомъ, или хожденіе по волнамъ моря не болѣе противорѣчатъ законамъ физическимъ, какъ и Шенкелево духовно-нравственное воздѣйствіе на больныхъ—законамъ психологическимъ. Но Шенкель для объясненія такихъ чудесъ прибѣгъ къ другимъ уловкамъ. Первое чудо въ Канѣ Галилейской и чудесное насыщеніе 5000 въ пустынѣ онъ понимаетъ духовно, такимъ образомъ. На бракѣ въ Канѣ Иисусъ измѣнилъ «воду тривіальныхъ свадебныхъ разговоровъ въ благородное вино духовной бесѣды» (83 и слѣд.); въ пустынѣ насытилъ толпу «небеснымъ хлѣбомъ», т. е. «силою и пріятностію своего слова, своею личностію» (118 и слѣд.): но позднѣйшія сказанія поняли это буквально, въ смыслѣ измѣненія дѣйствительной воды въ дѣйствительное вино и въ смыслѣ дѣйствительнаго насыщенія обыкновеннымъ хлѣбомъ и рыбою. Чудо преображенія Господня Шенкель старается обратить въ простое сновидѣніе апостоловъ, которое только впоследствии получило объективный характеръ дѣйствительнаго событія (146 и слѣд.). Такое оригинальное объясненіе чудесъ можно назвать *символически-миѣческимъ*, или *полу-миѣческимъ*. Но Шенкель не удержался и отъ *чисто-миѣческаго* объясненія ихъ. «Что такой жизненный образъ, какъ образъ Спасителя, тотчасъ же послѣ его смерти долженъ былъ окружиться богатымъ потокомъ сагъ,—это натурально», говоритъ Шенкель. «Сверхъ того, ветхозавѣтные прообразы возбуждали и питали увѣренность, что Иисусъ не долженъ былъ и не могъ отступать предъ ними. Если уже Моисей для спасенія истомленныхъ изводилъ воду изъ камня, малюю питалъ голодныхъ; то какъ естественно было—того, который, безспорно, выше Моисея, представить и совершителемъ еще большихъ и славнѣйшихъ чудесъ! Это не было даже тенденціозною выдумкою,

*



тѣмъ болѣе—ложью или обманомъ; здѣсь было скорѣе не-
сознанное благоговѣніе религіозно-одушевленной фантазіи,
которая въ такихъ гиперболахъ хотѣла выразить благочести-
вый жаръ своего удивленія, любви и почтенія къ геройскому
образу того, отъ кого чувствовала она себя напоенною вѣч-
ною водою и насыщенною небеснымъ хлѣбомъ» (16). На
основаніи такихъ произвольныхъ соображеній, Шенкель мно-
гія чудеса Христовы, въ томъ числѣ и такія, какъ напр.
воскресеніе Лазаря, отнесъ къ области позднѣйшихъ мифовъ,
т. е. призналъ ихъ никогда не существовавшими.—Наконецъ
весьма многія чудеса, какъ напр. исцѣленіе слѣпорожденнаго,
глухонѣмаго, воскресеніе наинскаго юноши, Іаировой дочери
и проч., Шенкель просто прошелъ молчаніемъ.

Но интереснѣе всего,—какъ Шенкель объяснилъ вели-
чайшее чудо евангельское—воскресеніе Иисуса Христа. По
устраненіи всѣхъ элементовъ, которые онъ призналъ позд-
нѣйшими сагами и мифами, въ этомъ великомъ событіи хри-
стіанства для него остались несомнѣнными только слѣдующіе
факты. Во-первыхъ, въ первый день недѣли, слѣдовавшій за
распятіемъ Иисуса, рано утромъ, гробъ его былъ найденъ
пустымъ. Во-вторыхъ, ученики и другіе члены апостольскаго
общества были увѣрены, что они еще будутъ видѣть Иисуса
послѣ его распятія. Третій фактъ—«что явленія Иисуса послѣ
своей смерти; о которыхъ рассказываютъ евангелія, въ суще-
ствѣ дѣла были такого же характера, какъ и явленіе его
ап. Павлу на пути въ Дамаскъ. Отсюда слѣдуетъ съ большою
вѣроятностію, что тѣ рассказы, въ которыхъ тѣло воскрес-
шаго изображается какъ тѣло земное, съ обыкновенными
грубо-матеріальными органами,—не могутъ быть вѣрны. Апо-
столъ Павелъ, по изображенію книги Дѣяній, видѣлъ явленіе
свѣта, сопровождаемое голосомъ; онъ самъ описываетъ свое
видѣніе Христа какъ преимущественно внутреннее откровеніе



Христово: то Богу угодно было открыть въ немъ своего Сына. Поэтому воскресшій есть возвеличенный и прославленный Христосъ, Господь, который есть духъ; а явленія его—это многочисленныя проявленія его, доселѣ еще часто возмущаемаго образа въ сердцахъ вѣрующихъ». Вотъ и все, что знаетъ Шенкель о воскресеніи своего Иисуса. Очевидно, все это далеко не есть наше христіанское ученіе о воскресеніи нашего Господа.

Въ тѣсной связи съ воскресеніемъ Господа стоитъ Его вознесеніе и будущее славное пришествіе. Но принимая перваго, Шенкель, естественно, не могъ принять и двухъ послѣднихъ пунктовъ христіанскаго вѣроученія. Вознесеніе онъ считаетъ позднѣйшею сагою, и съ остроуміемъ критика замѣчаетъ, что этотъ сказочный фактъ не вяжется съ обѣтованіемъ Иисуса: *се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка*. Будущее пришествіе Христово Шенкель представляетъ себѣ «безличнымъ». Онъ говоритъ: «что Иисусъ предсказалъ о лично-тѣлесномъ второмъ пришествіи своемъ,—это не только не доказано, но и совершенно невозможно». Мало того: Шенкель даже узналъ откуда-то (должно быть, изъ сочиненнаго имъ перво-Марка), что и «самъ Иисусъ говорилъ о своемъ будущемъ пришествіи какъ о безличномъ», и уже только «позднѣйшему представленію показались лучшими предположить его личнымъ» (104). Но Шенкель не объясняетъ ни того, какимъ образомъ и откуда могло возникнуть это «позднѣйшее представленіе», если оно не имѣетъ основанія въ словахъ самого Иисуса; ни того, откуда онъ взялъ свое собственное представленіе о безличномъ пришествіи, и какъ оно вяжется съ относящимися сюда словами евангелія; ни, наконецъ, того, какъ понимать это непонятное *безличное пришествіе*.

Если такимъ образомъ Иисусъ Христосъ не воскресъ, не вознесся на небо и не придетъ лично на судъ; то можно спросить Шенкеля: существуетъ ли нинѣ его Иисусъ, живъ



ли Онъ, или послѣ распятія Его не стало уже навсегда? Въ книгѣ Шенкеля не находимъ яснаго и строго-опредѣленнаго отвѣта на этотъ вопросъ. Судя по тому, что Шенкель, какъ мы сейчасъ видѣли, нашего воскресшаго Христа называетъ Господомъ, «*который есть духъ*», можно думать, что онъ признаетъ личное существованіе Его за гробомъ; а судя по тому, что будущее пришествіе Его онъ представляетъ безличнымъ, можно полагать, что и Его самого онъ представляетъ такимъ же безличнымъ, т. е. не существующимъ. Наконецъ, въ концѣ книги, онъ пишетъ: «живой Христосъ живетъ въ своемъ обществѣ; онъ все еще, какъ въ Галилеи, обитаетъ въ хижинахъ народа; бѣдные, униженные, презрѣнные, гонимые за правду суть его любезныя дѣти. Здѣсь его родина, общество, его храмъ. Живой Христосъ есть духъ общества. Христіанское общество должно пріобрѣтать теперь правильное сознаніе о себѣ, своемъ назначеніи, своей задачѣ, о своей особенной жизни и призваніи къ истинѣ и свободѣ евангельской, и этимъ служить народамъ. Тѣмъ ранѣе это совершится, чѣмъ скорѣе общество достигнетъ правильного познанія и живаго разумѣнія лица Христова. Тогда познанъ будетъ онъ—живой и уже потому истинно-историческій Христосъ, который не только за нѣсколько вѣковъ тѣлесно училъ въ Галилеи и пострадалъ въ Иерусалимѣ, но и теперь еще и непрестанно живетъ во всѣхъ, въ комъ его слово стало духомъ и жизнію, чрезъ свободу мысли и истину вѣры и любви» (234) Здѣсь уже высказывается, повидимому, полное пантеистическое обезличеніе Иисуса: живой Христосъ вселяется въ хижины народа, во всѣхъ, въ комъ его слово стало духомъ и жизнію, въ своей общинѣ, и есть не что иное какъ *духъ этой общины*, т. е. ея характеръ и направленіе!!

Что же особеннаго сдѣлалъ Иисусъ Христосъ, что позднѣйшее время превознесло Его до такого необыкновеннаго



величія?—Онъ вступился за свободу и права народа, и пожертвовалъ за него своею жизнію; своимъ ученіемъ и примѣромъ Онъ обновилъ и все человѣчество въ религіозно-правственномъ отношеніи, возвѣстивъ ему новую религію свободы, равенства, любви, братства, словомъ—религію гуманности. Въ этомъ—Его величайшая заслуга; за это Онъ именуется *искупителемъ и спасителемъ* человѣчества, *господомъ и царемъ* духовнаго царства.

Исусъ былъ «дита народа»; «съ первой молодости онъ раздѣлялъ скорби и радости народа»; «нужды и лишенія низшаго и средняго классовъ выступали съ ранней юности предъ его глазами и его сердцемъ» (26). Рано, поэтому, почувствовалъ онъ, «что его дѣятельность принадлежитъ народу» (33), почему и обращался онъ собственно съ народомъ, съ мытарями и грѣшниками, этой «пренебреженною частію народа» (59). «Въ бѣдныхъ и малыхъ земли дремала еще непочатая полнота религіозной и нравственной силы». Господствующія сословія изжились уже; мужи народа были мужами христіанскаго будущаго (60). Изъ круга народнаго онъ избралъ себѣ учениковъ: «какъ самъ онъ происходилъ изъ народа, то и наиболѣе годными ему оказались простые мужи народа» (44). И проповѣдь его имѣетъ отношеніе къ бѣдному народу: нищета, голодъ, скорбь, преслѣдованіе ради Сына Человѣческаго, — вотъ на что указываетъ онъ какъ на признаки истиннаго ученика своего, — и первое евангеліе напрасно объяснило все это въ духовномъ смыслѣ (71). Само собой разумѣется, — высшія сословія, люди школьной учености и чиновнаго авторитета были смертельными врагами Исуса. Но таковъ ходъ исторіи. «Новыя эпохи развитія и прогресса, особенно въ религіозной и нравственной области, обыкновенно начинаются снизу: онѣ возникаютъ изъ силы и полноты здороваго и живаго духа народнаго, тогда какъ выснія сословія, вслѣдствіе духовнаго



истощенія и нравственнаго разложенія, дѣлаются неспособными создать новыя учрежденія, а по самолюбивой привязанности къ своимъ преимуществамъ—и не готовыми къ тому» (119). Да, «то была религія бѣдныхъ и угнетенныхъ, что онъ возвѣстилъ; то была собственно община народная, которую онъ основалъ» (151). Подобно какъ жилъ, «онъ и умереть долженъ былъ какъ жертва за угнетенную и обиженную часть человѣчества, какъ другъ и братъ бѣдныхъ, защитникъ терпящихъ нужду и горе, на которыхъ тогдашніе главы государства и церкви смотрѣли съ равнодушіемъ или же съ презрѣніемъ» (156). Объясняя изреченіе Спасителя: *Сынъ человеческій не придетъ, да послужатъ, но послужити и дати душу свою избавленіе за многихъ*, Шепкель сначала изображаетъ бѣдственное состояніе простаго народа іудейскаго въ то время и замѣчаетъ, что такое состояніе «сихъ узниковъ» сильно и часто располагало ихъ къ грубымъ порокамъ и преступленіямъ; затѣмъ продолжаетъ: «ихъ-то избавить отъ оковъ этого недостойнаго рабства,—принести имъ истину, свободу, правду, радость, миръ, любовь, утѣху прощенія и примиренія, признаніе своего человѣческаго достоинства и протекающей отсюда доброй, веселой духъ жизни,—пригласить ихъ къ участию въ пользованіи духовными и нравственными благами, которыя впервые даютъ человѣческой жизни продолжительную цѣну и высшее достоинство,—обезпечить имъ удѣлъ въ непроходящемъ содержаніи нашего бытія, удѣлъ, одинаковый съ принадлежавшимъ дотошъ только привилегированнымъ высшимъ классамъ общества,—это было одною изъ главнѣйшихъ задачъ жизненнаго дѣла Иисуса. И чтобы ее выполнить,—ему нужно было отдать себя на смерть» (155).

Но каковы же образцы,—самъ собою представляется здѣсь вопросъ,—смерти Иисуса Христа могла избавить народъ отъ рабства и угнетенія и доставить ему все тѣ блага, ко-



горня перечислил Шенкель? Шенкель тотчас же отвѣчаетъ на этотъ вопросъ. «Только его смертію», продолжаетъ онъ, «могла быть устранена помѣха развитію назначенія Израиля и вообще народовъ достойныхъ. Этою помѣхою была оцѣпѣлая буква закона. Господство этой буквы должно было убить Іисуса, чтобъ и самому умереть вмѣстѣ съ нимъ. По буквѣ закона, онъ умеръ по заслугамъ; но этою смертію онъ заплатилъ сѣ ся послѣдній долгъ. Она могла только еще умертвить его, праведника, котораго столѣтія когда-либо виѣли. Она сдѣлалась пустою, тупою, глупою; а онъ продолжалъ жить еще въ своемъ духѣ, въ своемъ словѣ, своей любви, своей истинѣ, въ своемъ, происшедшемъ отъ него, обществѣ. Іудейскій законъ былъ осужденъ его смертію; потокъ блаженной жизни полился въ міръ отъ пролитой имъ крови. Такъ его смерть стала побѣдою свободы и любви, источникомъ высшей правды для іудеевъ и язычниковъ, искупительною цѣною для узниковъ во Израилѣ и въ языческомъ мірѣ.... Что онъ не былъ защитникомъ знати, богачей и счастливцевъ; что онъ безусловно отклонилъ отъ себя всякое сочувствіе, всякое почтеніе, всякое одобреніе съ этой стороны; что онъ хотѣлъ быть ни больше ни меньше какъ только помощникомъ и спасителемъ тѣхъ, кто нигдѣ уже не находилъ сострадательнаго сердца и спасающей руки; что его смерти была службою бѣдности, горю, глубочайшей безпомощности и отверженности: это та божественная печать, которую самъ Отецъ небесный положилъ на слово Іисуса, что онъ отдастъ жизнь свою какъ цѣну избавленія за многихъ. Отсюда нмѣ Іисуса—свѣтлѣйшая звѣзда на самыхъ мрачныхъ страницахъ исторіи міра и народовъ» (155). Но какъ ни красна и съ какимъ паоосомъ ни написана эта тирада, однакожъ она, очевидно, нисколько не объясняетъ того, какимъ образомъ смерть въ Іудеи одного добраго человѣка, положимъ даже—



и «праведника, котораго столѣтія когда либо видѣли», могла совершенно измѣнить жизнь всего народа іудейскаго и— даже языческаго, которому до этой смерти и дѣла не могло быть никакого!

Изъ вышесказаннаго отчасти понятно, что это за религія, которую, по Шенкелю, возвѣстилъ Иисусъ, и что за царство Божіе, которое основалъ Онъ. Вѣра христіанская не есть новый союзъ человѣка съ Богомъ, возстановленный и посредствуемый Иисусомъ Христомъ; нѣтъ, она есть «новое личное расположеніе духа (*Gesinnung*), состоящее въ радостной, дѣтской, невозмутимой преданности творенію духа свыше (*Geistesschöpfung von oben*)»: вотъ что, говоритъ онъ Иисусъ называлъ *вѣрою*. Предметъ ся—«не личность Иисуса, какъ то представляютъ евангелія, и не Отецъ небесный», а самъ человѣкъ. Вѣровать—значить сознать внутри себя божественное начало: это-то сознание и есть то «новое личное расположеніе духа», которое составляетъ христіанскую вѣру и котораго требовалъ Иисусъ, когда требовалъ вѣры. Сознание это всегда лежало въ человѣкѣ въ недѣльномъ и неразвитомъ видѣ; но Христосъ прояснилъ и развилъ его. Каждый человѣкъ отъ природы состоитъ въ общности съ Богомъ; но онъ долженъ сознать это, чтобъ проводить жизнь духовную: Христосъ, своимъ ученіемъ и примѣромъ, и помочь человѣчеству сознать это. Онъ первый возбудилъ и развилъ въ людяхъ то богосознание, которое онъ нашелъ въ себѣ и въ силу котораго старался убѣдить и другихъ, что всѣ люди находятся въ общеніи съ Богомъ, что всѣ они—божественнаго рода. Развивъ богосознание, указавъ человѣчеству Бога внутри его, Иисусъ основалъ этимъ внутреннее, независимое отъ всѣхъ властей міа есго. царство вѣчнаго духа и сдѣлалъ людей свободными.—Само собой понятно, что въ этомъ царствѣи Божіемъ не можетъ быть и рѣчи о какомъ-либо строгомъ опре-



дѣленіемъ въ роученіи, богослуженіи и т. под.: съ іерархическимъ господствомъ, съ насиліемъ законности оно не имѣетъ ничего общаго; оно есть царство любви и свободы, и больше ничего; къ нему принадлежитъ всякій человѣкъ, кто бы онъ ни былъ. Когда Іисусъ объявляетъ, что Сыиъ человѣческій есть Господь и субботѣ, то этимъ онъ, какъ защитникъ настоящаго человѣческаго достоинства, провозглашаетъ *свободу культа*, трактуя его какъ совершенно безразличную церемонію. Разговоръ Іисуса Христа съ самарянкою — это, по Шенкелю, «возвышеннѣйшая рѣчь въ защиту терпимости». «Іерусалимъ... или Гаризинъ — все одно въ существѣ; теперь основана религія *человѣчества* и благородной *человѣчности*, и истинное богослуженіе — въ благоговѣйномъ изученіи истины и ея высшаго источника» (125). Мало того: въ этомъ разговорѣ Іисуса онъ видитъ не религіозную только, но и нравственную терпимость его. Тогда какъ, по изображенію евангелія, Іисусъ Христосъ глубоко трогаетъ совѣсть самарянки и открывается ей какъ чудный сердцецѣдъ, — Шенкель удивляется только тому, съ какою нѣжностію онъ «трактуетъ половыя преступленія этой женщины»! Въ притчѣ о милосердіи самарянина Христосъ, по Шенкелю, представилъ глубочайшее и обширнѣйшее понятіе объ основанномъ имъ царствѣ Божіемъ. Съ высоты этой точки зрѣнія падаютъ всѣ въ роисповѣдныя разграниченія, и истинною религіей, приводящею къ вѣчной жизни, является религія благородной любви къ человѣку, свободной отъ всѣхъ предразсудковъ исповѣданія, званія, достоинства, національности, — религія безусловной гуманности. Въ помянутой притчѣ Іисусъ объявляетъ спасительною религію *человѣчества* и *человѣчности*, а себя — спасителемъ всѣхъ людей; пресвитеръ же и левитъ — это неизгладимые образы безсердечной исповѣдной ревности, которая, поборая по мертвой буквѣ, равнодушно оставляетъ погибать



томящуюся горемъ и нуждою жизнь брата,—которая изъ-за иудеевъ, турокъ, язычниковъ, католиковъ, протестантовъ, реформатовъ, лютеранъ и т. д., забывается, что Богъ сотворилъ *человѣка* и Иисусъ искупилъ *человѣка*. Любовь къ человѣку, чуждая конфессіональных, феодальныхъ, національных предразсудковъ,—вотъ, по ученію Иисуса, путь къ вѣчной жизни (126 и слѣд.). «Пусть вѣрять теперь Израиль благой вѣсти (евангелію), что теперь дѣйствительно небо отверзто для каждаго, что теперь дѣйствительно духъ сошелъ свыше, что теперь дѣйствительно общеніе съ Богомъ возобновлено» (43) и проч.

Итакъ Шенкелсово христіанство есть культъ божественнаго въ самомъ человѣкѣ,—божественнаго генія, всегда и всюду присущаго въ человѣческомъ духѣ. Оно есть фактическое сознаніе человѣческаго достоинства, которое въ практикѣ выражается всеобщію любовію человѣка къ человѣку; оно—школа гуманности, въ которой люди узнали, поняли и объяснили себѣ свое собственное достоинство. Когда всѣ люди проникнутся этимъ богосознаніемъ и станутъ жить сообразно съ нимъ, какъ дѣти Божіи, какъ братья другъ другу, тогда достигнется послѣдняя цѣль основаннаго Христомъ царства Божія. Тогда-то, вѣроятно, и наступитъ второе «безличное» пришествіе Христова, или, точнѣе, въ этомъ-то, должно быть, и будетъ состоять это непонятное пришествіе. Конечно, все это будетъ здѣсь же, на землѣ, во времени, въ обыкновенныхъ человѣческихъ формахъ и условіяхъ жизни: о царствѣ *небесномъ*, о блаженствѣ вѣрующихъ *со Христомъ въ Бозѣ*, превыше земли и времени, Шенкель не находитъ ничего въ ученіи «историческаго» Иисуса. Не ожидастъ онъ по ту сторону гроба и никакихъ наградъ и наказаній: добро и зло въ самихъ себѣ несутъ свое возмездіе—и только!



Что сказать вообще объ этой религіи гуманности, объ этомъ обоготвореніи человѣка? Напрасно думаютъ, что это религія новая: она стара, и стара такъ, какъ само человѣчество. Еще первымъ людямъ на землѣ кто-то предлагалъ прозвѣсть ся: только не послушайтесь Бога, говорилъ онъ, и вы сами *будете яко божи*. И мы хорошо знаемъ, что было слѣдствіемъ роковаго принятія этого совѣта лукаваго... Въ позднѣйшее время эту идею обоготворенія человѣка съ жаромъ развивалъ Фейербахъ ¹⁾; а Шенкель потрудился теперь самого Христа Спасителя представить провозвѣстникомъ этой идеи, основателемъ этой *богопротивной* религіи, и вздумалъ даже положить ее въ основу свободно-религіозной жизни своей общины! Бѣдная баденская община!!!... Евангеліе, даже въ томъ обрѣзанномъ видѣ, въ какомъ принимаетъ его Шенкель, ничего не говоритъ намъ о Христѣ, какъ провозвѣстникѣ этой идеи и основателѣ этой религіи. Иисусъ Христосъ училъ только любить человѣка, уважать его права и достоинство и т. п., но Онъ не видѣлъ и не указывалъ Бога въ человѣкѣ. Когда Онъ говорилъ о вѣрѣ, то предметомъ ся всегда поставлялъ первѣе всего Отца небеснаго, а потомъ себя самого, какъ отъ Отца пришедшаго, но никогда—самого человѣка, какъ лжетъ Шенкель. Онъ даже положительно требовалъ отъ своихъ послѣдователей *отверженія себя, погубленія души своей*; а Шенкель говоритъ, что Онъ развивалъ въ нихъ только *богосознаніе*, т. е. сознаніе того, что они въ нѣкоторомъ родѣ боги! И придетъ же человѣку въ голову такая нелѣпая, такая богохульная мысль!

Въ 1865 г., въ самый разгаръ полемики, возбужденной въ Баденѣ «Характеристическимъ образомъ Иисуса», писалъ

¹⁾ См. Дух. Вѣст. т. IX, 1864 г. сентябрь, стат. «Разборъ ученія Фейербаха».



новое сочиненіе Шенкеля: «Протестантская свобода въ настоящей борьбѣ ея съ церковною реакціей» (*Die protestantische Freiheit in ihrem gegenwärtigen Kampfe mit der kirchlichen Reaction. Wiesbaden. 1865*). Это—апологія Шенкеля, по поводу возбужденныхъ его книгою возгласовъ и нареканій на него, и вмѣстѣ апелляція его на «ненавистныхъ, непризванныхъ, неуполномоченныхъ судей вѣры», т. е. на протестовавшее противъ него духовенство, «къ великому и святому суду народа христіанской и протестантской совѣсти» (V). Въ этомъ сочиненіи Шенкель касается всѣхъ важнѣйшихъ вопросовъ, сдѣлавшихся въ послѣднее время предметомъ споровъ и пререканій въ Баденѣ и вообще въ евангелической церкви, и, стараясь то объяснить, то оправдаться, то насмѣяться надъ своими противниками, еще рѣшительнѣе обнаруживаетъ свое невѣріе.

Въ первыхъ четырехъ отдѣлахъ этого сочиненія («Церковная реакція»,—«Церковная реставрація въ Баденѣ»,—«Борьба и побѣда евангелически-свободнаго направленія»,—«Свободное богословіе и свободная община») Шенкель повторяетъ свои обыкновенныя мечтанія о протестантской свободѣ; говоритъ, какъ далеско уклонилась отъ идеала протестанства нынѣшняя протестантская церковь; съ торжествомъ указываетъ на неоднократную побѣду въ Баденѣ принципа *общинности* надъ принципомъ *церковности* и ожидаетъ въ будущемъ возникновенія пѣмечкой *національной* церкви. Здѣсь же онъ, какъ и подобаетъ проповѣднику религіи гуманности и защитнику полнѣйшей свободы совѣсти, начинаетъ сильно бранить возставшее противъ него вѣрующее духовенство,—и бравъ эта, съ нѣкоторыми прерывами, идетъ потомъ чрезъ всю его книгу. «Подъ протестантствомъ въ обширнѣйшемъ смыслѣ слова», говоритъ онъ, «мы разумѣемъ свободное самоопредѣленіе народовъ и индивидуумовъ первѣе всего во внутрен-



пѣйшемъ корнѣ личности—въ совѣсти и вѣрѣ, потомъ во всѣхъ явленіяхъ виѣшней жизни—въ государствѣ и обществѣ, въ правственности и законѣ, въ наукѣ и искусствѣ» (5). Протестантское богословіе не вырази́ло этого существа протестантства: «оно поняло христіанство какъ систему догматовъ, и создало папство традиціоннаго исповѣданія, въ своемъ родѣ не менѣе малодушное и страстное до преслѣдованій, какъ и папство римское» (20). Касаясь современнаго движенія баденскаго въ защиту вѣры и церкви, Шенкель называетъ его «самолюбивымъ фарисействомъ, прикрывающимся маскою благочестія», «заношливымъ фанатизмомъ ортодоксальности», «іерархизмомъ, убивающимъ всякую свѣжую жизнь духа ледянымъ дыханіемъ буквы и рабства формѣ», «установною церковностью, которая безъ самостоятельныхъ идей и безъ творческой силы, съ помощію однихъ только виѣшнихъ благопріятныхъ обстоятельствъ, обладаетъ протестантскими общинами», которая «все тѣснѣе сдавливаетъ въ своихъ сѣтяхъ свободу народовъ», которая «прибѣгаетъ къ сретическимъ судамъ и анафемамъ вмѣсто научныхъ изслѣдованій», которая «нищетъ одолѣть противника не духомъ христіанской снисходительности и любви, а страстными протестами и проscriпціонными листами»; а представителей этого благороднаго движенія, «реставраторовъ исповѣданія и церковности», величаетъ «блудными сынами протестантизма», «мужами мертвѣго учрежденія», іезуитами и инквизиторами, «Горквемадами и Рохштрапенами 19-го вѣка», которые «всю культуру объявляютъ дьявольскимъ произведеніемъ», и проч. т. под. «Для меня несомнѣнно»,—говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ, какъ бы провозносилъ окончательный судъ свой надъ современною протестантскою церковію,—«что богословіе исповѣдникъ писаній и ортодоксальной догматики не можетъ уже быть для нашего времени питающимъ хлѣбомъ и освѣжающею водою,—



что евангеліе должно быть проповѣдано младенцамъ нашего времени на новыхъ языкахъ,—что протестантская церковь не должна-же оставаться чуждою духа свободы, который въ настоящее время во всѣхъ областяхъ даетъ жизнь новымъ твореніямъ, что и она должна обновиться въ новое время. Духовенство, которое, въ тотъ моментъ, когда на немъ лежатъ обязанности примириться съ культурными идеями времени, на манеръ старыхъ инквизиціонныхъ судовъ поднимаетъ вопль противъ «лжеученія» и издастъ отлучительныя буллы,—такое духовенство не поняло своего времени. Церковь, которая уклоняется отъ современнаго движенія жизни, есть дерство, подгнившее въ корнѣ, безъ сердцевины въ стволѣ, увядшее въ верхушкѣ; она мертва, если коснется въ такомъ направленіи» (251). Этой церкви съ такимъ духовенствомъ онъ противопоставляетъ свою *національную* церковь, съ общими принципами, съ свободнымъ изслѣдованіемъ, съ либеральными учрежденіями и т. д., и начатки такой церкви видитъ уже въ современной баденской церкви—«свободной въ свободномъ государствѣ», въ которой «не богословскія положенія и пасторскіе интересы, но религіозная потребность и нравственная жизнь общины» стоятъ на первомъ мѣстѣ, и проч.

Но для насъ интереснѣе тѣ отдѣлы настоящаго сочиненія, въ которыхъ Шепкель касается общихъ истинъ христіанскихъ, вѣковѣчныхъ началъ христіанства.

Въ 6-мъ отдѣленіи онъ разсуждаетъ объ авторитетѣ св. писанія, и съ полною протестантскою свободою произноситъ о немъ слѣдующій приговоръ: «уже по одному тому, что писаніе произошло отъ рукъ человѣческихъ, оно не есть откровеніе божественное и никогда не можетъ имѣть авторитета откровенія» (89). «Ортодоксально—истинистическое предположеніе о божественномъ авторитетѣ писанія основано на римско-католическихъ основахъ и приспособлено къ римско-



католическимъ учрежденіямъ» (116). Въ другомъ мѣстѣ «противъ ортодоксальной теоріи богодухновенности» (писанія) онъ замѣчаетъ, что «съ ея куломъ Библии въ протестантство проникъ элементъ, близко граничащій съ язычествомъ» (244). И однакожь, тотъ же самый Шенкель—возраженіе протестовавшихъ, что «онъ отвергаетъ авторитетъ писанія», называетъ «произвольнымъ и несправедливымъ», и прибавляетъ, что это возраженіе можетъ только «обнаружить легкомысленное сужденіе моихъ ортодоксальныхъ противниковъ о моей книгѣ и моихъ убѣжденіяхъ» (106)! Какая благородная правдивость!

Въ 5 и 8-мъ отдѣлахъ Шенкель трактуетъ о челоѣчествѣ и божествѣ Иисуса Христа. Образъ Христа, пишетъ онъ, «съ прогрессивнымъ развитіемъ культуры долженъ быть освобожденъ отъ преданныхъ противорѣчій и, по переплавленіи, быть представленъ какъ образъ истинно-челоѣческой личности. Если Христосъ не долженъ быть потеряннымъ для образованія нашего вѣка, то надобно наверстать то, къ чему прежніе вѣка даже въ видѣ опыта не рѣшались приступить, къ великому вреду для христіанства. Нашему времени нуженъ такой образъ Христа, къ уразумѣнію коего оно носитъ ключъ внутри себя, въ своемъ собственномъ научномъ и нравственномъ духѣ. Такой образъ не будетъ уже для него сфинксовою загадкой; оно не будетъ по прежнему холоднымъ и чуждымъ къ нему. По теперешнему нашему просвѣтленному богосознанію и міросознанію, которое идетъ противъ боготворенія твари и міра,—божества Христова нельзя принимать въ обыкновенномъ церковномъ смыслѣ. Теперь или никогда—время освободить истину дѣйствительнаго челоѣчества Христова, все еще связанную традиціонными католическими представленіями, отъ всякой ложной прибавки, и жизненный образъ Искупителя поставить въ ясный и полный свѣтъ исторіи».



(69, 105). Что же такое послѣ этого божество Христово, и зачѣмъ въ Шенкелевой книгѣ стоитъ даже особая глава (8) о немъ, когда оно—католическая прибавка, негодная уже для нашего времени? Здѣсь Шенкель какъ будто хотѣлъ сослужить службу «и нашимъ и вашимъ»: отвергая положительно божество Христово, онъ въ тоже время какъ будто хочетъ и признать его. Какъ же это такъ?—«Личность І. Христа», пишетъ онъ, «есть человѣческая, но не какая нибудь, а вѣчно въ Богѣ сознанная и предопредѣленная.... Въ немъ Богъ отъ вѣчности мыслить и видеть все человѣчество въ совокупности. Въ каждомъ человѣкѣ первоначально (ursprünglich) присущъ Богъ, но центрально и вѣчно онъ присущъ только во Христѣ» (158, 159). Эту пѣсню мы уже слышали отъ совѣстливой догматики Шенкеля, и здѣсь только замѣтимъ, какъ она не гармонируетъ съ тѣмъ, что написалъ этотъ же ученый профессоръ въ своемъ «Образѣ Іисуса» о человѣческомъ развитіи Его. Если Іисусъ Христосъ отъ вѣчности сознанъ и предопредѣленъ въ Богѣ, то какимъ же образомъ Его религіозно-правственное развитіе шло обыкновеннымъ человѣческимъ порядкомъ? Если Онъ предопредѣленъ, то Его чистота и святость были бы не добродѣтелью, а Его натурою; а этого болѣе всего боится Шенкель, противъ этого онъ встаетъ всѣми силами своего ума и своей учености.

Седмой отдѣлъ своего сочиненія Шенкель озаглавилъ «Откровеніе и чудо». Обвиненіе, что онъ отрицаетъ откровеніе и чудо, Шенкель называетъ «не только несправедливымъ, но и недобросовѣстнымъ» (122), и прибавляетъ, что «только коварная злость или,—что я охотнѣе допускаю,—дѣтское неразуміе могло безъ околичностей обвинять меня въ отрицаніи откровенія и чуда» (127). Однакожъ, изъ объясненія его открывается, что не обвиненіе, а именно этотъ Шенкелевъ отвѣтъ на него—и несправедливъ и недобросо



вѣстенъ. Въ самомъ дѣлѣ, гдѣ Шенкель говоритъ о томъ, что вѣра въ чудеса стоитъ въ связи съ вѣрою его въ живаго личнаго Бога, который, какъ безвиновный, безконечный, непостижимый Духъ, есть самъ первое чудо для человѣка,—что откровеніе Божіе есть уже и предположеніе чуда,—что твореніе міра есть первое откровеніе и вмѣстѣ величайшее чудо, и т. п.; тамъ онъ, повидемому, допускаетъ и откровеніе и чудо. Впрочемъ и здѣсь уже, опредѣляя отношеніе между божеств. откровеніемъ и законами природы, онъ доходитъ почти до полного отрицанія чуда. Въ одномъ мѣстѣ, напр., онъ говоритъ: «по моему богословскому воззрѣнію, мнѣ и на мысль не можетъ придти—ограничивать либо совершенно устранять міроправительную дѣятельность Божію закономъ природы» (124). Черезъ страницу онъ говоритъ уже совсѣмъ другое: «совершенно несообразно съ моимъ понятіемъ о Богѣ—порядокъ естественныхъ законовъ ставить въ противорѣчіе съ божеств. откровеніемъ. Гдѣ кончается наше разумѣніе явленій природы и міра, тамъ еще не кончается самая законосообразность ихъ; здѣсь начинается, по моему мнѣнію, только высшій порядокъ божеств. міроуправленія, который мы понимаемъ уже не какъ порядокъ натуры, а какъ *жизнь откровенія*» (126). Еще черезъ страницу онъ яснѣе и рѣшительнѣе развиваетъ ту же самую мысль: «мы смотримъ какъ на чудо на всякое дѣйствіе Божіе въ жизни природы и ходѣ событій,—дѣйствіе, котораго не можемъ понять изъ извѣстныхъ намъ доселѣ законовъ... Нѣтъ никакого чуда произвола и противорѣчія съ естественнымъ закономъ, а есть только чудо порядка и свободы Божіей. Отсюда слѣдуетъ, что чудо, кромѣ свойственнаго ему абсолютнаго характера, должно имѣть и понятную натуральную сторону» (128) и проч. Итакъ и здѣсь уже Шенкель, собственно говоря, отрицаетъ чудо, признавая его явленіемъ *естествен-*

*



нымъ, только *необъяснимымъ для насъ*. Но, говоря все это, онъ обходитъ свой главный вопросъ. Обвиненіе, на которое онъ отвѣчаетъ все это, касалось собственно не этого философскаго откровенія и не этихъ чудесъ, а откровенія, заключающагося въ св. Писаніи, и чудесъ, записанныхъ въ евангеліяхъ; и здѣсь-то оно, это обвиненіе, пожалуй еще болѣе чѣмъ въ первомъ случаѣ, и справедливо и добросовѣстно. Мы уже видѣли, какъ разсуждаетъ Шенкель объ авторитетѣ св. Писанія... Такъ же точно, только не такъ прямо и рѣшительно, онъ разсуждаетъ и о чудесахъ евангельскихъ. Въ одномъ мѣстѣ онъ пишетъ: «какимъ образомъ было бы возможно для меня—дѣло искупленія, лицо Искупителя разоблачать отъ всякой чудесной оболочки и измѣрять обыкновеннымъ масштабомъ общеизвѣстныхъ законовъ естественныхъ?» (127). Въ другомъ мѣстѣ замѣчаетъ: «я безъ обиняковъ объявляю себя за достовѣрность чудесныхъ исцѣленій Иисусовыхъ, рассказанныхъ въ евангеліяхъ» (но могутъ ли эти исцѣленія, какъ ихъ объяснилъ Шенкель, въ собственномъ смыслѣ быть названы *чудесами?*), «и только тѣ чудеса его считаю не-историческими, которыя представлены какъ дѣйствія всемогущества, какъ событія, въ которыхъ нарушены всѣ законы природы и дѣятельность Иисуса не связана никакими границами натурально-міроваго порядка» (122). Наконецъ, на стран. 136—138, онъ повторяетъ свое оригинальное, вѣроятно очень понравившееся ему, объясненіе чуда въ Канѣ Галилейской и чудеснаго насыщенія народа въ пустынѣ. Здѣсь онъ только прибавляетъ грубую остроту, что «для спасенія міра рѣшительно все равно, земной ли хлѣбъ и рыбу умножилъ Иисусъ» въ пустынѣ, «потому что во всякомъ случаѣ мы искуплены не хлѣбами и рыбами»!! Такимъ образомъ Шенкель отрицаетъ и откровеніе, и чудо, и св. Писаніе, и чудеса евангельскія, и только не хочетъ прямо сознаться въ этомъ, а хитритъ и мудритъ.



Томе самое—и съ истинною воскресенія Ісуса Христа. Шенкель говоритъ (въ 9 отдѣлѣ сочиненія), что противники его злонамѣренно исказили его ученіе о воскресеніи Ісуса, а между тѣмъ тутъ же, какъ бы пасмѣхаясь надъ здравымъ смысломъ человѣческимъ, повторяетъ то же самое, что сказалъ объ этомъ и въ своемъ «Образѣ Ісуса», и даже еще съ большею силою. «Я очевидно далекъ отъ того, чтобы событіе воскресенія объяснять простымъ обманомъ чувствъ учениковъ и ученицъ, мечтательными видѣніями или болѣзненными галлюцинаціями; я вижу въ немъ дѣйствительный историческій фактъ. Вотъ въ чемъ только я не согласенъ съ старымъ ученіемъ объ этомъ: 1) что тѣло воскресшаго было земное, съ обыкновенными грубо-матеріальными органами, и 2) что на тѣлесное оживленіе Ісуса нужно смотрѣть какъ на сущность всей исторіи воскресенія. Что же составляетъ непреходящую сущность, вѣчную субстанцію факта воскресенія, какъ-то—вѣчное личное продолженіе бытія Ісусова въ состояніи славы, въ царствѣ величія Отца небеснаго, въ побѣждающей міръ силѣ духа, которымъ онъ ежедневно и ежечасно управляетъ міромъ и свидѣтельствуетъ о себѣ въ судьбахъ отдѣльной человѣческой жизни, какъ и во всемъ міровомъ развитіи,—все это», говоритъ Шенкель, «я выставилъ» (въ своемъ Образѣ Ісуса) «съ особенною выразительностію» (174, 175). «Кто вѣритъ въ неразрушимость при смерти человѣческой личной жизни, тотъ не станетъ сомнѣваться въ востаніи отъ смерти того, отъ кого произошло спасеніе міра. Что, по свидѣтельству апостола (1 Кор. 15, 50), не можетъ наследовать царствія небеснаго—земную плоть и кровь—онъ возвратилъ землѣ; но его нетлѣнный духъ всталъ отъ гроба въ славѣ высшаго, прославленнаго бытія» (181). Но нужно ли говорить, что все это далеко не есть христіанское ученіе о воскресеніи Ісуса Христа, а лишь только обновленное



ученіе о безсмертіи души или духа? Притомъ же, самъ Шенкель далѣе сознается, что такое пониманіе воскресенія не устраняетъ всѣхъ трудностей и не рѣшаетъ всѣхъ загадокъ дѣла. «Насколько личная жизнь его (Иисуса Христа), принадлежащая уже къ странѣ небесной славы, надѣлена приспособленнымъ къ этому славному состоянію организмомъ (ибо въ организмѣ, въ формѣ самооткровенія духъ имѣетъ нужду во всѣхъ состояніяхъ, если хочетъ дѣйствительно обнаружиться вовнѣ),—объ этомъ», говоритъ Шенкель, «мы не можемъ сказать ничего вѣрнаго; да и не дѣло историка представлять бездоказательныя догадки. И тотъ родъ и способъ, какимъ дѣйствуетъ прославленный воскресшій на своихъ учениковъ, также всегда останется для насъ загадкою». Почему же Шенкель не принимаетъ обыкновеннаго евангельскаго и церковнаго ученія о воскресеніи, какое ученіе легко и просто устраняетъ и выставленныя Шенкелемъ трудности и загадки,—этого онъ не объясняетъ намъ, и свой трактатъ о воскресеніи заключаетъ слѣдующими фразами. «Въ блаженномъ мирѣ парить его прославленный духъ надъ битвами и хлопотами его общины. Но онъ есть вмѣстѣ и жизненный духъ этой общины; всюду, гдѣ онъ шествуетъ, распространяетъ онъ свободу и любовь, даруетъ терпѣніе и надежду. Мужи мертваго учрежденія, прониженные ядомъ богословской ненависти» (т. е. протестовавшіе противъ Шенкеля вѣрующіе), «конечно, ничего не знаютъ о существѣ его духа; они ищутъ живаго между мертвыми. Мы не судимъ, правда, того, кто не сумѣлъ вѣровать въ живаго Христа, кто нашелъ утѣшеніе въ такомъ Христѣ, котораго онъ представляетъ себѣ съ земнымъ тѣломъ и костями; но пусть и онъ бережется судить тѣхъ, кто искалъ и нашелъ миръ своей души не въ плоти и костяхъ, но въ духѣ и силѣ» (187). Итакъ и въ этомъ защитительномъ сочиненіи Шенкель не могъ удержаться отъ своего дву-



смысленнаго представленія о *духъ Христовъ, живущемъ въ общинѣ!*

Въ 13-мъ отдѣленіи Шенкель доказываетъ противъ обвиненія своихъ противниковъ, что его «богословская точка зрѣнія», въ теченіе всей университетской дѣятельности его, не смотря на видимое различіе ея въ разные годы, «въ существенномъ осталась таже самая», нисколько не измѣнившись (239). Мы вполне вѣримъ Шенкелю въ этомъ случаѣ, и прибавимъ развѣ только тотъ, необходимо слѣдующій отсюда выводъ, что когда Шенкель, въ 1853 и 54 г.г., проповѣдывалъ съ университетской церковной кафедры здоровое и правое ученіе христіанское о лицѣ Іисуса Христа, то дѣлалъ это не отъ души и сердца; а такъ себѣ, ex officio, а не искренно, а лицемерно. Здѣсь же Шенкель говоритъ, что его «богословскія убѣжденія съ лѣтами только проявлялись и развивались постепенно» (239, 251). Мы понимаемъ это такъ, что Шенкель никогда не имѣлъ истинныхъ богословскихъ убѣжденій, и сначала только не рѣшался высказать свое невѣріе, а потомъ, когда его богословскія убѣжденія окончательно проявились и развились, онъ и высказалъ прямо и рѣшительно свое невѣріе. Далѣе Шенкель рассказываетъ здѣсь же, какъ и почему онъ перешелъ отъ школы де-Ветте къ школѣ Шлейермахера, какъ не удовлетворился и этою «посредствующею» школою, въ представителяхъ которой онъ видѣлъ «пророковъ лучшаго времени», и вступилъ на свой собственный путь изслѣдованія и проч. (242—256). Для насъ все это интересно развѣ въ томъ отношеніи, что показываетъ наглядно тѣ безконечныя и слишкомъ далеко заходяція блужданія, какія всегда неизбѣжны для человѣка, ищущаго истины, но сбившагося съ прямого, указаннаго свыше пути. Такъ было не съ однимъ Шенкелемъ: такъ всегда блуждали, блуждаютъ и будутъ блуждать всѣ лица, всѣ общества, всѣ вѣроиспо-



вѣданія и церкви, оторвавшіяся отъ жизненнаго древа св. писанія, св. преданія, св. православной церкви, и вступившія на свой собственный путь.

Наконецъ, въ этомъ защитительномъ сочиненіи своемъ, Шенкель показываетъ отличіе своихъ воззрѣній, высказанныхъ въ его «Образѣ Іисуса», отъ воззрѣній Ренана и Штрауса, тоже писавшихъ, почти одновременно съ нимъ, о жизни Іисуса. Не говоря о частностяхъ и подробностяхъ, Шенкель указываетъ три главныхъ и существенныхъ пункта такого отличія. «Во-первыхъ, все мое міровоззрѣніе, философское и религіозно-нравственное основаніе моего мышленія», говоритъ онъ, «совершенно иное, чѣмъ у Э. Ренана и д-ра Ф. Штрауса.... Только въ рѣшительно-теистическомъ убѣжденіи нашелъ я полное удовлетвореніе для своей мысли и вѣры. Во-вторыхъ, такъ же рѣшительно признанъ въ моей книгѣ фактъ грѣха, этого, подтверждаемаго опытомъ, богопротивнаго самоопредѣленія человѣка и человѣчества въ совершенно превратномъ направленіи. Въ-третьихъ, наконецъ, всздѣ въ моей книгѣ въ основѣ лежитъ вѣра въ вѣчную жизнь, въ надземное завершеніе жизни человѣка и человѣчества. Эта вѣра есть необходимое дополненіе вѣры въ живаго Бога. Индивидуальная неразрушимость личнаго духа, его жизнь по смерти есть слѣдствіе его нерасторгаемаго союза съ Богомъ.... Этимъ мое изображеніе (жизни Іисуса) существенно отличается отъ изображеній Э. Ренана и д. Ф. Штрауса. Іисусъ Христосъ есть для меня откровеніе живаго Бога, личное средоточіе Его міроправительной мудрости и міроискупительной любви. Человѣчество нуждалось, по моему представленію, въ посредникѣ, который бы спасъ его отъ грѣха и примирилъ съ Богомъ, и онъ явился разъ навсегда въ лицѣ Іисуса Христа» (210 и слѣд.).

Какъ странно слышать все это отъ знакомаго намъ Шенкеля; и какъ все это несправедливо и недобросовѣстно! Мы не знаемъ, вѣрятъ ли Ренанъ и Штраусъ въ личнаго Бога и въ загробную жизнь, какъ вѣритъ Шенкель; но что касается образа Иисуса, то мы рѣшительно утверждаемъ, что онъ—одинъ и тотъ же и у Шенкеля и у Штрауса съ Ренаномъ, за исключеніемъ только развѣ самыхъ незначительныхъ оттѣнковъ. Всѣ три изобразители Иисуса и выходятъ изъ одного начала, и направляются къ одной цѣли, потому и изображаютъ Его въ существенномъ совершенно одинаково. Исходный пунктъ у нихъ—отрицаніе божества І. Христа и признаніе его только человѣкомъ; конечная цѣль—уничтоженіе христіанства и церкви и замѣна ихъ всеобщей религіей гуманизма, саморазвитіемъ и самообразованіемъ на началахъ общечеловѣческихъ, самопоклоненіемъ и самообожаніемъ. Отсюда всѣ три и многіе другіе, подобные имъ, и заподозрѣваютъ подлинность евангельскихъ сказаній, объявляя ихъ мифами, сагами, легендами, и придумываютъ разныя мудренныя объясненія чудесъ евангельскихъ, и останавливаются тѣ жизни Иисуса только на человѣческомъ, исторически-понятномъ и возможномъ, устраняя изъ нея все сверхъестественное, и изображаютъ Его—кому какъ лучше покажется—то религіознымъ мечтателемъ, то политическимъ агитаторомъ и реформаторомъ, то провозвѣстникомъ правъ человѣчества вообще, то заступникомъ только народа, демократомъ и демагогомъ и проч. и проч.—Шенкель говоритъ далѣе, что вездѣ въ его книгѣ въ основѣ лежитъ вѣра въ вѣчную жизнь, въ надземное завершеніе человѣка и человѣчества. Можетъ быть, гдѣ нибудь и лежитъ въ основѣ эта вѣра, только мы никакъ не видимъ ея въ книгѣ Шенкеля. Напротивъ, мы видѣли уже въ ней, что о царствѣ небесномъ, гдѣ либо превыше земли и времени, Шенкель не находитъ ничего въ ученіи своего Иисуса; видѣли также, что онъ не



принимаетъ будущаго пришествія Христова и никакихъ потустороннихъ наградъ и наказаній... Еще Шенкель пишетъ, что онъ признаетъ Иисуса Христа откровеніемъ живаго Бога, посредникомъ, спасшимъ человечество отъ грѣха и примирившимъ его съ Богомъ. Какимъ же, спрашивается, это образомъ, когда его Иисусъ—только человѣкъ (допустимъ даже, что и «вѣчно созванный и предопредѣленный въ Богъ»),—когда онъ самъ грѣшникъ (хоть и «необыкновенный») и умеръ только за низшіе и средніе классы іудейскаго народа, чтобъ освободить ихъ отъ деспотизма высшихъ классовъ, чтобъ улучшить ихъ матеріальное благосостояніе, ихъ государственныи бытъ?... Намъ приходилось слышать нѣсколько анекдотовъ о мелкихъ ворюжкахъ, въ такомъ родѣ. Отыщутъ у такого ворюжки утраченную вещь и думаютъ уличить его, а онъ и начинаетъ преспокойно объясняться: «сиде, пожалуй, скажете, что я укралъ,—не думайте: я такъ взялъ», въ шутку тамъ, либо по ошибкѣ, или чтобъ послѣ отдать и т. п. Не таково ли и настоящее объясненіе Шенкеля? Не такъ ли точно оправдывается онъ въ этомъ сичиневіи и относительно своего ученія объ авторитетѣ св. писанія, о чудесахъ евангельскихъ, о божествѣ и воскресеніи Иисуса Христа?

Этимъ мы и кончимъ нашъ краткій очеркъ богословствованія Шенкеля. На многія думы можетъ навести онъ человѣка мыслящаго и вѣрующаго. Докторъ богословія, церковный совѣтникъ, первый университетскій проповѣдникъ, наконецъ директоръ семинаріи, въ которой воспитываются будущіе служители церкви, проповѣдуетъ такіа вещи,—и его оставляютъ не тронутымъ, а возставшихъ на защиту поруганной имъ вѣры и церкви отвергаютъ, осмѣиваютъ, осуждаютъ... Но не въ одномъ только герцогствѣ Баденскомъ происходятъ такіа аномаліи: Шенкелей безчисленное множество во всѣхъ странахъ запад-



наго христіанскаго міра. И на всѣхъ этихъ новѣйшихъ язычниковъ-самоистукановъ нѣтъ цикаго суда: ихъ еще превозносятъ свящ. именами тружениковъ науки, просвѣтителей человѣчества, распространителей добра и правды и т. п. Вотъ до чего довела любезная протестантская свобода! Что же будетъ дальше? *Сынъ человѣческій придетъ обращать ли себѣ оуру на земли?*... Но вспомнимъ утѣшительное обѣтованіе Господа нашего, что *Его церкви и врата ада не одолѣютъ*. Когда народъ, на высшей степени своего самолюбиваго прогресса, своей самозданной культуры и цивилизаціи, сдѣлается уже рѣшительно негоднымъ для царствія Божія, оно только *отнимется* отъ него, но за то *дастся* другому языку, *творящему плоды его*.

Архим. Августинъ.

