



## КРИТИКО-БИБЛИОГРАФИЧЕСКІЯ ЗАМѢТКИ.

*Bibliotheca Novi Testamenti Graeci, cujus editiones ab initio typographiae ad nostram aetatem impressas quotquot reperiri potuerunt collegit, digessit, illustravit Eduardus Reuss Argentoratensis. Braunschwieg. 1872.*

Книги св. Писанія тѣмъ, между прочимъ, отличаются отъ обыкновенныхъ произведеній человѣческаго пера, что онѣ не только не старѣютъ, подобно этимъ послѣднимъ, и не истощаются въ количествѣ своихъ экземпляровъ, но напротивъ, съ теченіемъ времени, по видимому, только болѣе и болѣе раскрываютъ свою животрепещущую силу, возбуждаютъ все болѣе и живѣйшій интересъ, и потому все болѣе и болѣе умножаются и распространяются. По этой-то причинѣ, въ христіанскомъ мірѣ, ни одна изъ книгъ не имѣла и не будетъ имѣть столько изданій, сколько имѣла книга Новаго Завѣта—книга богооткровенной истины христіанства. Но извѣстно, что книга эта, до появленія типографій, сдѣлавшихъ возможными печатныя изданія, умножалась и распространялась въ продолженіи цѣлыхъ 15 вѣковъ, путемъ списыванія, въ рукописныхъ экземплярахъ. Понятное дѣло, что размножавшіеся такимъ путемъ списки, волей-неволей размножали вмѣстѣ съ тѣмъ и взаимныя разности другъ съ другомъ и отступленія отъ первоначальнаго текста. Вотъ почему люди, впервые предпринявшіе печатное изданіе Новаго Завѣта, не могли удовольствоваться для этой цѣли первымъ попавшимся подъ руку

\*



спискомъ его, по должны были собирать какъ можно больше этихъ списковъ, особенно древнѣйшихъ, и сличать ихъ между собою для полученія текста, возможно болѣе близкаго къ первоначальному. Однако, и при такомъ порядкѣ дѣлъ, неизбежны были недосмотры и ошибки, а вмѣстѣ съ тѣмъ необходимыми оказывались все новыя и новыя собранія списковъ, пересмотры и сличенія ихъ, все новыя и новыя изданія, опять съ болѣе или менѣе важными разпостями въ чтеніи. Такимъ образомъ, повозвѣтный текстъ имѣетъ длинную исторію, которая идетъ не только сквозь длинный рядъ разнообразныхъ рукописныхъ списковъ, но и сквозь рядъ не вполнѣ одпообразныхъ печатныхъ изданій.

Эта исторія, однако, важнѣйшая и труднѣйшая часть въ библиологіи, лишь въ недавнее время стала обращать на себя серьезное вниманіе ученыхъ. Первые опыты по этой исторіи (Миля, Лелонга, Маша и др.) не могли имѣть ни надлежащей полноты, ни основательности, не были свободны ни отъ пропусковъ, ни отъ погрѣшностей. Эти пропуски по возможности восполнены, эти погрѣшности по возможности устранены въ настоящемъ, послѣднемъ по этой части, трудѣ Рейса. Трудъ этотъ, стоившій Рейсу, по собственнымъ словамъ его очень много лѣтъ, дѣйствительно, представляетъ собою такую полную и научную библиографію греческихъ изданій Поваго Завѣта, какой мы напрасно искали бы въ прежнихъ трудахъ этого рода. Кромѣ 582-хъ изданій, частію разсмотрѣнныхъ и описанныхъ, частію же только поименованныхъ прежними учеными, Рейсъ самъ еще пересмотрѣлъ, сравнилъ и описалъ 111 изданій, такъ что, по его мнѣнію, остается еще только 50 изданій, которыхъ онъ нигдѣ не могъ найти. Изъ числа прежнихъ 582-хъ, 8 онъ считаетъ сомнительными, 84 совсѣмъ несуществующими и наконецъ 98 различающимися только заглавіемъ. Поставивъ своею задачею не только составить полнѣйшій каталогъ печатныхъ изданій, но и представить по нимъ исторію священнаго текста, кропотливый



ученый пересмотрѣлъ каждое изъ важнѣйшихъ изданій во множествѣ варіантовъ, чтобы имѣть возможность яснѣе представить ихъ разности и ихъ отношеніе другъ къ другу. Всѣ изданія, по этой причинѣ, располагаются у него не въ хронологическомъ порядкѣ, а въ порядкѣ своего сродства, хронологическій же списокъ ихъ прилагается въ концѣ.

Сужденія автора о достоинствѣ разныхъ изданій отличаются рѣдкимъ безпристрастіемъ не только со стороны научной, но и вѣроисповѣдной. Онъ охотно признаетъ великія заслуги первыхъ издателей, хотя достигнутые ими результаты далеко не вполне удовлетворительны сравнительно съ нынѣшними методами критической обработки письменнаго матеріала. Въ догматическихъ предубѣжденіяхъ ортодоксальныхъ кружковъ протестапства 17 вѣка авторъ справедливо видитъ одно изъ важнѣйшихъ препятствій къ развитію въ то время чисто-научной критики текста. Не говоря уже о многихъ незначительныхъ поправкахъ и прибавкахъ въ исторіи текста, авторъ восполняетъ и значительный пробѣлъ въ этой исторіи, поставляя слова на видѣ давно забытыя уже заслуги многихъ англичанъ начала и конца 18-го вѣка, именно, Эдуарда Уэлля, Вильгельма Маса и Эдуарда Гарвуда. Извѣстно, что до начала 18-го столѣтія всѣ англійскія изданія были почти простою перепечаткою первоначальныхъ двухъ, независимо другъ отъ друга—сдѣланныхъ, изданій кардинала Ксименеса, такъ называемаго Комплютенскаго, и Эразмовскаго. Послѣ Безы, до Грисбаха, первымъ, основаннымъ на самостоятельной критикѣ текста, изданіемъ было изданіе Уэлля (Oxford 1709—1719); таково же было и изданіе Маса (London 1729) и въ особенности изданіе Гарвуда (London 1776), который въ обработкѣ текста не стѣснялся уже никакими традиціями. Несомнѣнные достоинства этихъ трехъ англійскихъ изданій нисколько, однако, не уменьшаютъ цѣны многихъ заслугъ по критикѣ текста Грисбаха; въ числѣ этихъ заслугъ важнѣйшая та, что онъ первый имѣлъ храбрость



оставить такъ называемый *textus receptus*. Что текстъ этотъ на самомъ дѣлѣ былъ чистымъ фантомомъ, что общепринятаго текста вовсе не было, что Ельзевировскій текстъ, правленный по изданіямъ Безы, съ теченіемъ времени имѣлъ не мало варіантовъ,—это давно уже признано учеными, и профессоръ Рейсъ своими изысканіями только доводитъ это мнѣніе до полной очевидности и несомнѣнности. Изысканія эти однако привели Рейса къ убѣжденію, что такъ называемый *textus receptus* есть въ сущности текстъ Безы, между тѣмъ какъ прежде полагали, что онъ составленъ изъ смѣси текста Безы съ текстомъ 2-го Стефановскаго изданія. Сравненіе же изданій Эразма привело Рейса къ убѣжденію, что онѣ совсѣмъ не настолько разнятся между собою, какъ это обыкновенно полагали.

Исторія бібліотекъ, рукописей и печатныхъ изданій служить автору какъ бы статистическимъ матеріаломъ для оцѣнки ученыхъ трудовъ, и потому сочиненіе его весьма важно не только для исторіи священнаго текста, но и для исторіи ученой критики текста. Представимъ вкратцѣ главные выводы автора относительно этой исторіи.

Первыя изданія греческаго Новаго Завѣта стали появляться тотчасъ послѣ реформаціи или даже вмѣстѣ съ нею: изданіе кардинала Ксименеса было готово уже въ 1514 г., но обнародовано только въ 1520 г., между тѣмъ какъ изданіе Эразма, наскоро изготовленное и посвященное папѣ Льву X базельскимъ книгопродавцемъ Фробеніусомъ, вышло въ свѣтъ 1516 г. Спустя нѣсколько лѣтъ, Эразмовское изданіе распространилось повсюду и вышло третьимъ изданіемъ (1522), между тѣмъ какъ изданіе Ксименеса было извѣстно въ предѣлахъ одной Испаніи. Изданіе это, не смотря на то, что было гораздо лучше Эразмовскаго, распространялось очень слабо и было напечатано только однажды еще Гратцемъ (1521 Tubingen), между тѣмъ какъ Эразмовскій



текстъ распространялся въ пяти, быстро слѣдовавшихъ другъ за другомъ, изданіяхъ и печатался не только въ Базелѣ, но и въ Цюрихѣ, Страсбургѣ, Гагенау, Лейденѣ, Лёвенѣ, Парижѣ и даже Венеціи. Лютеръ положилъ его въ основу своего перевода и, какъ будто нарочно для того, чтобъ лучшій текстъ сталъ еще болѣе рѣдкимъ и безвѣстнымъ, Эразмовскія изданія съ 1546 года начали вытѣсняться Стефановскими, которыя въ сущности представляли тотъ же Эразмовскій текстъ, только въ худшемъ видѣ. Изданія эти непрерывно почти печатались во Франціи, Германіи, Голландіи и Швейцаріи и, подобно Эразмовскимъ, были въ употребленіи главнымъ образомъ у лютеранъ, частию потому, что католики по прежнему держались крѣпко вульгаты, частию же потому, что издатели ихъ не пользовались въ католическихъ кружкахъ хорошою репутаціею въ религіозномъ отношеніи. Единственнымъ, специально для католическихъ читателей предназначеннымъ изданіемъ Стефановскаго текста, было изданіе Лёвенское (1700 г.), которое, впрочемъ, заключало въ себѣ одно евангеліе Луки. Если въ началѣ главнымъ образомъ Базель и Парижъ соперничали въ чести изданій греческаго текста, то съ половины 16-го вѣка вступили въ это соперничество почти всѣ страны—Испанія, Италія, Нидерланды (антверпенская полиглотта 1571 г.), а въ Германіи—Виттенбергъ, Франкфуртъ, Лейпцигъ и другіе города. Только Англія оставалась въ бездѣйствіи до самаго 1587 г., т. е. болѣе чѣмъ полстолѣтія послѣ реформаціи.—Ясное свидѣтельство того, какъ мало связи имѣло тамошнее движеніе съ научно-богословскими интересами. Изданная подъ покровительствомъ Филиппа II испанскаго антверпенская полиглотта, представлявшая въ себѣ соединеніе текста Комплютенскаго съ Стефановскимъ, возбудила наконецъ и въ католикахъ живой интересъ къ греческому тексту и стала такимъ образомъ, соперницею Эразмо-степановскихъ изданій, распрострацавшихся преимущественно между протестантами. Поли-

глотта эта мало по мало вошла въ такую славу, что даже лютеранскіе богословы рѣшились сдѣлать и выпустить въ свѣтъ новое изданіе, правленное по ея тексту (Leipzig 1657), не смотря на то, что прежнія протестантскія изданія по Эразмовскому тексту, благодаря самому Лютеру, имѣли для лютеранства священную важность. Издатели до того показали себя свободными отъ Эразмовско-лютеровскаго преданія, что напр. совершенно выпустили словословіе молитвы Господней «*яко твое есть царство* и проч. Матѳ. 6, 13», какъ неподлинное.

Изданія Безы начинаютъ появляться съ 1565 г. въ Женевѣ, Голландіи, Англіи и Франціи, но, что весьма замѣчательно, ни одно изъ нихъ не появляется въ Германіи, гдѣ продолжали пользоваться частію Комплютенскими а частію Стефановскими изданіями. Текстъ реформатора не имѣлъ успѣха въ католическихъ кружкахъ не смотря на то, что два ліонскія изданія его (1600 и 1611 г.) содержали въ себѣ и параллельный} текстъ вульгаты. Весьма замѣчательно, что Франція, въ началѣ такъ неустанно соперничавшая съ другими странами въ трудахъ пересмотра и изданія греческаго текста, впослѣдствіи надолго совсѣмъ охладѣла къ этому дѣлу: въ длинный промежутокъ времени съ 1715 г., когда вышло изданіе Безы и до 1824 года, здѣсь сдѣлано было только два изданія евангелій, изъ коихъ одно вышло въ 1772 г., а другое въ 1812 г. сдѣлано было учителемъ гимназіи Гелемъ и предназначено для употребленія въ школахъ, такъ какъ онъ узналъ, что въ цѣломъ Парижѣ не было ни одного экземпляра греческаго текста. За изданіемъ Геля слѣдовали многія изданія отдѣльныхъ книгъ Новаго Завѣта, сдѣланныя учеными филологами для той же цѣли. Въ 1840 г. вышло Тулузское изданіе всего Новаго Завѣта, а въ 1854 г. явилась апробованная парижскимъ архіепископомъ гармонія евангельская, оба эти изданія, на взглядъ Рейса, не заслуживаютъ особеннаго вниманія въ научно-мъ отношеніи. Точно также шесть изданій, вынущенныхъ



Парижемъ съ 1842 до 1859 года вовсе не свидѣтельствуютъ, по его мнѣнію, о возрожденіи и быстромъ развитіи библейской критики во Франціи, такъ какъ онѣ только печатались на французской почвѣ, приготовлялись же на почвѣ нѣмецкой искусною рукою Тишендорфа.

У кальвинистовъ, первоначально, одинаковымъ уваженіемъ пользовались и изданія Стефановскія и изданія Безы, пока не вошли въ славу изданія Ельзевира, какъ представлявшія въ себѣ *textus recerptus*, хотя этотъ текстъ былъ не болѣе, какъ текстъ Безы, съ несущественными измѣненіями. Для объясненія происхожденія этого текста, можно вспомнить, что не задолго до появленія его (1624 г.) одинъ лютеранскій профессоръ въ Ростокѣ—Любинъ занимался оригинальною обработкою текста Безы, именно старался привести этотъ текстъ въ буквальное согласіе съ переводомъ Лютера. Какъ бы то ни было, впрочемъ, только преобразованный текстъ Безы, благодаря изданіямъ Ельзевира, скоро не только вошелъ въ исключительное употребленіе у реформатовъ, но и между лютеранами быстро распространился, какъ *textus recerptus* и даже, какъ текстъ богодухновенный,—распространился въ Голландіи, Германіи, Франціи, Англіи, Швейцаріи, Италіи, Финляндіи, и еще въ нынѣшнемъ столѣтіи продолжаетъ печататься въ массѣ экземпляровъ на счетъ англійскаго библейскаго общества, какъ это показываютъ изданія Московское 1821 г., Нью-йоркское 1859, Кельпское 1864 г. Изъ смѣшенія текста Ельзевировскихъ съ текстомъ Стефановскихъ изданій образовался еще новый текстъ, который въ прошломъ столѣтіи не разъ печатался въ Англіи и Германіи и еще въ нынѣшнее время продолжаетъ печататься, особенно въ Америкѣ. Изъ изданій, сдѣланныхъ на Востокѣ и предназначенныхъ для восточнаго православія, профессоръ Рейсъ упоминаетъ только объ изданіяхъ патріарха Кирилла Лукариса (1638), изданіи Московскомъ (1821 г.) и изданіи Аѳинскомъ (1842 г.) Между лютеранами, оказавшими существен-



ныя услуги по исправленію и улучшенію текста, заслуживаютъ упоминанія Бенгелъ (1734 г.) и особенно Грисбахъ, изданія котораго продолжаютъ печататься не только въ Германіи, но и въ Англіи и Америкѣ до послѣдняго времени.

О дѣятельности Франціи по изданію греческаго новозавѣтнаго текста уже была рѣчь «Испаніи принадлежитъ честь одного только изданія Комплутенскаго, которымъ она и довольствуется даже до послѣднихъ дней. Въ верхней Италіи нѣсколько городовъ имѣютъ право гордиться этою честью, именно—Туринъ, Венеція и особенно Падуа, гдѣ съ 1745 по 1820 г. вышло цѣлыхъ восемь изданій по Стефано-ельзевировскому тексту; изъ городовъ же Нижней Италіи только въ одномъ Римѣ недавно пересмотрѣнъ и напечатанъ списокъ, извѣстный подъ именемъ *codex vaticanus*, который собственно даже и не можетъ быть отнесенъ къ числу ученыхъ изданій. О заслугахъ Англіи въ первое время уже сказано—изданіе Гарвуда (1776 г.) заключило здѣсь рядъ самостоятельныхъ изданій, а потомъ довольствовались и доселѣ довольствуются простою перепечаткою Ельзевировскаго текста. Такимъ образомъ, со времени Грисбаха, Германія становится единственною продолжательницею дѣла. О важнѣйшихъ нѣмецкихъ изданіяхъ, вышедшихъ изъ подъ пера протестантовъ, уже была рѣчь. Первымъ чисто-католическимъ изданіемъ въ Германіи было Кельнское, вышедшее въ 1592 г. Отселѣ, нѣмецкіе католики, подвластные не только въ религіозномъ, но и въ научномъ отношеніи іезуитамъ, надолго теряютъ всякую симпатію къ греческому тексту. Изъ нѣмецкихъ іезуитовъ первый сдѣлалъ изданіе греческаго текста Людовикъ Дебилъ въ 1740 г. слѣдовательно, спустя ровно два вѣка послѣ основанія іезуитскаго ордена; въ изданіи этомъ онъ къ греческому тексту присоединилъ и текстъ вульгаты, и при томъ не одной а даже двухъ вульгатъ—Сикстинской и Климентовской. Іезуитъ Германъ Гольдгагенъ въ своемъ изданіи 1753 г. старался оправдать различныя чтенія вульгаты вариантами грече-





скаго текста. Гораздо важнѣе въ научномъ отношеніи пражское изданіе католическаго богослова Фишера 1777 г., потомъ первое баварское изданіе директора пейбургской гимназіи Юмана 1832 г. и въ особенности большое критическое изданіе профессора боннскаго университета Шольца 1836 г. Рейтмееръ въ основаніе своего изданія (Мюнхенъ 1847 г.) греческаго текста положилъ текстъ, обработанный Тишендорфомъ для французскихъ католиковъ, между тѣмъ какъ ручное изданіе профессора Лѣха (Regensburg 1862 г.) главнымъ образомъ основано на текстѣ ватиканскаго кодекса. Наконецъ, все, что сдѣлано въ новѣйшее время Бельгіей, ограничивается однимъ единственнымъ Люттихскимъ изданіемъ (1836) Керстена, который жалуется на погрѣшности и поврежденія текста въ протестантскихъ изданіяхъ, и самъ ничего не находитъ лучшимъ, какъ перепечатать текстъ іезуита Гольдгагена, въ простодушной увѣренности, что текстъ этотъ есть чистый Комплутенскій.

*Entwicklungsgeschichte des neutestamentlichen Schriftthums v. Rudolf Friedrich Grau. 11 B-de. Gütersloh 1871.*

Сочиненіе это есть оригинальное и очень интересное изслѣдованіе вопросовъ, входящихъ въ кругъ такъ называемаго спеціальнаго введенія къ изученію книгъ Нового Завѣта. Авторъ не слишкомъ заботится объ историко-критическомъ аппаратѣ для утвержденія своихъ предположеній, и потому не много анимается и полемикою съ противоположными взглядами. Частные критическіе вопросы онъ большею частію обходитъ, за то о содержаніи, характерѣ, цѣли отдѣльныхъ писаній, ихъ мѣстѣ въ канонѣ и взаимномъ отношеніи онъ говоритъ съ возможною подробностію и обстоятельностью. Все это однако, дѣлается у него не безъ тенденціи, и именно съ опредѣленною тенденціею довести лютеровскій принципъ до его полнаго развитія противъ принципа католическаго и реформатскаго съ одной стороны и тюбингенскаго



съ другой. И по мнѣнію автора, какъ по убѣжденію Лютера, не церковь или преданіе и не научное изслѣдованіе могутъ давать указаніе на количество, объемъ и божественный характеръ новозавѣтныхъ писаній, но только живущій въ сердцѣ вѣрующаго Духъ Св. Понятно, что это пренебреженіе принципомъ преданія не могло не повести къ болѣе или менѣе широкому субъективизму; а субъективизмъ, какъ извѣстно, всегда плохой защитникъ противъ колебанія, сомнѣнія и ошибокъ. Какъ у Лютера, и у автора сказывается это колебаніе, прежде всего, въ сужденіи о спорныхъ книгахъ и вообще объ объемѣ новозавѣтнаго канона. Такъ, относительно пяти соборныхъ посланій онъ не приходитъ ни къ какому опредѣленному сужденію и относительно вообще состава священнаго канона прямо говоритъ, что «задача церковной науки вовсе не въ томъ состоитъ, чтобы критически доказать во чтобы ни стало подлинность каждой книги и втянуть ее въ составъ канона; нѣтъ, наука эта обязана только болѣе прежняго погружаться въ самый организмъ новозавѣтныхъ писаній и заботиться не столько объ охраненіи частей, сколько о спасеніи цѣлаго». Такимъ образомъ, авторъ прямо высказываетъ мысль, что составъ новозавѣтнаго канона не можетъ быть опредѣленъ съ точностію и съ тѣмъ вмѣстѣ, какъ очевидно, запутывается въ странное противорѣчіе, желая спасти цѣлое, части котораго неизвѣстны ему съ достовѣрностію. Понятіе «организма», къ которому прибѣгаетъ авторъ, очевидно, не только не сглаживаетъ и не разрѣшаетъ, но еще болѣе усиливаетъ это противорѣчіе. Если новозавѣтный канонъ, дѣйствительно, есть одинъ цѣльный организмъ, то въ самой этой сущности его лежитъ опредѣленное и необходимое отношеніе частей его другъ къ другу; а потому, если церковное преданіе не представляетъ достаточныхъ данныхъ въ пользу подлинности тѣхъ или другихъ отдѣльныхъ новозавѣтныхъ писаній, то подлинность или неподлинность, принадлежность или непринадлежность этихъ писаній къ канону должна быть показана съ достовѣрно-



стію по крайней мѣрѣ этимъ апріористическимъ путемъ изъ отношенія ихъ къ писаніямъ несомнѣнно подлиннымъ, а между тѣмъ, авторъ и не пытается это сдѣлать, и оставляетъ и себя и читателя въ совершенномъ недоумѣніи относительно этихъ писаній. Но намъ кажется, что самое понятіе автора о новозавѣтномъ канонѣ, не какъ сборникѣ апостольскихъ писаній, вызванныхъ разными обстоятельствами церкви, но какъ цѣльномъ самососредоточенномъ организмѣ откровенія Духа св., есть не совсѣмъ вѣрное понятіе, къ которому онъ обратился по необходимости, — чтобъ не имѣть нужды въ отвергнутомъ принципѣ церковнаго преданія. Не сдѣлай онъ этого, ему могли бы возразить, что случайное соединеніе писаній, вызванныхъ обстоятельствами, не можетъ же быть единственнымъ вполне достаточнымъ источникомъ церковнаго ученія и, вотъ онъ, чтобъ устранить прямо слѣдующую отсюда потребность церковнаго преданія, въ смыслѣ переходящаго изъ рода въ родъ апостольскаго ученія, устанавливаетъ такое понятіе о новозавѣтныхъ писаніяхъ, по которому онъ, въ самомъ дѣлѣ какъ будто исключаютъ потребность всякаго другаго источника истины. Однако, голосъ церковнаго преданія такъ громокъ, что и самъ авторъ, по крайней мѣрѣ въ отдѣльныхъ вопросахъ, часто слышитъ и слушается его. Такъ, самыя евангелія онъ сводитъ къ первоевангелію, которое, подобно эпосу, образовалось путемъ преданія церкви; ап. Петра онъ называетъ устами церкви и, сообразно этому, евангеліе Марка считаетъ ближе всего стоящимъ къ этому преданію. Но если даже евангелія какъ бы выросли изъ церковнаго преданія, то почему же это преданіе, раскрывшись «въ письменномъ организмѣ», само должно непременно совершенно истощиться и прекратить свое существованіе? Понятно само собою, что если устное преданіе было источникомъ вѣры въ апостольское время, то оно должно оставаться такимъ же источникомъ и послѣ того, какъ главное содержаніе его заключено въ писаніи. — Но не только въ общемъ,

а и въ частности оригинальное понятіе о новозавѣтныхъ писаніяхъ вводитъ автора въ большое затрудненіе. Организмъ Новаго Завѣта представляетъ на взглядъ автора три главныхъ ступени—*прагматическую*, которая обнимаетъ три первыя евангелія съ исторіею дѣяній апостильскихъ,—*епистолическую*, которая представляетъ слѣдующій высшій моментъ субъективной рефлексіи и обнимаетъ всѣ апостольскія посланія, и наконецъ самую высшую ступень *профетическую*, которую представляютъ евангеліе Іоанна, Апокалипсисъ и посланіе къ евреямъ. Очевидно, что авторъ единственно для равенства членовъ въ своемъ «организмѣ», могъ причислить къ числу апокалиптическихъ такіа книги, какъ четвертое евангеліе и посланіе къ евреямъ; правда, всѣ доводы въ пользу этого страннаго предположенія построены авторомъ очень искусно, но они совсѣмъ не убѣдительны. Если смотрѣть на Новый Завѣтъ объективно, то есть, безъ желанія навязать ему какую либо искусственную систему, то едва ли можетъ быть рѣчь о немъ, какъ о правильно-разчлененномъ организмѣ. Первыя три евангелія, по своему содержанію, могутъ быть сведены все-таки не менѣе, какъ къ двумъ различнымъ знаменателямъ, и тѣмъ болѣе четвертое евангеліе имѣетъ свое основаніе въ особыхъ обстоятельствахъ, а за тѣмъ—въ особыхъ мотивахъ, и особой точкѣ зрѣнія. Книга Дѣяній—это отрывочныя мемуары апостольскаго времени, безъ полнаго образа развитія первенствующей церкви. Въ посланіяхъ Павла многое часто повторяется и почти все приспособлено къ особымъ обстоятельствамъ. Соборныя посланія такъ кратки и имѣютъ такой случайный характеръ, что для церковнаго ученія имѣютъ сравнительно второстепенное значеніе. Наконецъ, Апокалипсисъ такъ всецѣло разсчитанъ на тогдашнія іудео-христіанскія воззрѣнія, что правильное пониманіе его съ теченіемъ времени становилось все болѣе и болѣе труднымъ, между тѣмъ какъ, съ другой стороны, профетическое содержаніе его въ сущности есть только иная, бо-

лѣ конкретная форма представленія пророчій, содержащихся въ евангеліяхъ и посланіяхъ. При такомъ положеніи дѣла, новозавѣтный канонъ, очевидно, есть не столько организмъ, сколько сборникъ разныхъ частей апостольской проповѣди. Что этотъ сборникъ составился изъ писаній, относящихся къ различнымъ родамъ литературы, это совершенно въ порядкѣ вещей. Но, что эти писанія не представляютъ въ этомъ отношеніи строгой органической разчлененности, это тѣмъ болѣе не подлежитъ сомнѣнію, потому что и евангелія, кромѣ историческаго, имѣютъ и назидательный и пророческій элементъ, и посланія, кромѣ назидательнаго, имѣютъ и пророческій элементъ, и наконецъ Апокалипсисъ, не смотря на свою апокалиптическую форму, по своей основной тенденціи, есть скорѣе дидактическое, назидательное, чѣмъ пророческое писаніе.

Но, если нельзя согласиться съ этимъ общимъ представленіемъ автора относительно новозавѣтнаго канона, какъ цѣлаго, то тѣмъ труднѣе согласиться съ частнѣйшими предположеніями его относительно отдѣльныхъ частей этого канона. Поелику, какъ мы замѣтили уже, авторъ воздерживается отъ подробнаго, научно-систематическаго изложенія своихъ историко-критическихъ предположеній, то и мы ограничимся только большими замѣчаніями о его погрѣшностяхъ въ области библейской критики. Первое, представляемое исторією, свидѣтельство Папія о евангеліяхъ Марка и Маттея авторъ объясняетъ такимъ образомъ, что только подъ первымъ Папій разумѣлъ настоящее евангеліе Марка, подъ послѣднимъ же разумѣлъ не нынѣшнее евангеліе Маттея, но первоисточникъ этого евангелія—сборникъ рѣчей Господа (λόγια τῷ κυρίου). Авторъ пытается даже возстановить текстъ этихъ рѣчей, которыя всѣ, будто, направлены были противъ фарисеевъ. Эти рѣчи Матоей соединилъ съ устнымъ первоевангеліемъ, или съ тѣмъ, что извѣстно было о земной жизни Господа по преданію, и обработалъ ихъ въ евангеліе, которое нынѣ извѣстно подъ его име-



немъ. Этому, на греческомъ языкѣ написанному, евангелію евіониты противопоставили свое арамейское евангеліе къ евреямъ, и отсюда-то произошла сага объ арамейскомъ первоистокѣ Матѳея. Маркъ пользовался главнымъ образомъ евангеліемъ Матѳея, но не смотря на это, его евангеліе гораздо ближе къ первоевангелію, чѣмъ источникъ, которымъ онъ пользовался. Лука пользовался евангеліемъ Марка и кромѣ того рецензією рѣчей, значительно отступавшею отъ сборника, которымъ пользовался Матѳея. Свое евангеліе, равно какъ и книгу Дѣяній апостольскихъ, Лука писалъ съ цѣлію доказать, что въ христіанствѣ права іудеевъ не только не уничтожаются, но напротивъ спасаются, что христіанство есть не отступленіе отъ ветхозавѣтнаго откровенія, но только исполненіе и завершеніе его. Евангеліе Матѳея написано въ 60 году, евангеліе Марка—въ 63 и Луки—въ 70-мъ. Подробная критика всѣхъ этихъ предположеній автора завела бы насъ слишкомъ далеко, и потому мы ограничимся только немногими замѣчаніями. И греческое евангеліе Матѳея и арамейское собраніе рѣчей—оба существовали во время Палія, который однако упоминаетъ только о послѣднемъ, и это послѣднее, не смотря на такое свое преимущество, не смотря на то, что написано нарочито противъ греческаго евангелія, вдругъ совершенно исчезаетъ съ литературной сцены,—все это гипотезы, которыя съ перваго взгляда кажутся невѣроятными и по своему внутреннему противорѣчію, и особенно по отсутствію въ пользу ихъ всякихъ историческихъ данныхъ. Потомъ, какимъ образомъ показанная выше идея писаній Луки можетъ быть соглашена съ предназначеніемъ этихъ писаній для христіанъ изъ язычниковъ, каковую цѣль ихъ признаетъ и самъ авторъ, а также съ самымъ содержаніемъ этихъ писаній,—этого мы рѣшительно понять не можемъ. Не болѣе вѣроятны и общія предположенія автора о происхожденіи синоптиковъ, потому что и для нихъ авторъ не представляетъ никакихъ прочихъ основаній. Такого же характера и всѣ остальные.



предположенія автора. Такъ, посланіе лаодикійское, о которомъ упоминается въ Колосс. 4, 16, считается потеряннымъ, но авторъ рѣшительно противится этому мнѣнію и утверждаетъ, что посланіе это есть ни болѣе, ни менѣе, какъ существующее нынѣ въ цѣлости посланіе къ ефесеямъ, утверждаетъ безъ всякихъ основаній, кажется просто изъ боязни, чтобы не пала его основная теорія организма, въ которомъ, конечно, не маловажна потеря и самого малаго члена. Пастырскія посланія вмѣстѣ съ посланіемъ къ евреямъ авторъ не считаетъ непосредственными произведеніями ап. Павла: онѣ написаны уже послѣ смерти Павла Тимофеемъ и Титомъ, частію по воспоминанію, а частію по краткимъ письмамъ апостола. Но, если пастырскія посланія суть ни болѣе, ни менѣе какъ разсужденія, написанныя на разныя частныя темы учителя, то чѣмъ объяснить совершенно письменный характеръ, живую собесѣдовательную рѣчь, постоянныя обращенія Учителя къ ученикамъ въ этихъ произведеніяхъ? Все это, кажется никакъ несовмѣстимо съ гипотезою автора. Потомъ, рѣшительно безъ всякихъ основаній, нашъ ученый авторъ посланія Іакова считаетъ произведеніемъ не апостола Іакова, но Іакова предстоятеля іерусалимской церкви—брата Господня по плоти, и автора посланія Іуды также исключаетъ изъ числа апостоловъ. Но еще болѣе странно, что посланія ап. Петра (вѣроятно тоже въ интересахъ организма) онъ предназначаетъ для того же круга читателей, что и евангеліе Марка, между тѣмъ какъ несомнѣнно, что первыя написаны для мало-азійскихъ церквей, а послѣднее для римлянъ. Посланіе къ евреямъ, онъ предназначаетъ для палестинскихъ евреевъ, а автора его, на основаніи подробнаго описанія іудейскаго святилища, представляетъ стоящимъ въ самомъ іерусалимскомъ храмѣ, а между тѣмъ довольно замѣтныя въ этомъ описаніи отступленія отъ дѣйствительности скорѣе ведутъ къ предположенію, что посланіе предназначено для іудео-христіанъ александрійскихъ. Усвоивши этому посланію пророческій харак-



теръ, онъ съ радостію затѣмъ ухватился за свидѣтельство Тертуліана, чтобъ приписать это посланіе ап. Варнавѣ. Наконецъ, Апокалипсисъ авторъ также считаетъ не непосредственнымъ произведеніемъ апостола Іоанна, но сочиненіемъ пресвитера того же имени, писаннымъ, впрочемъ, подъ руководствомъ апостола, но и для этой, какъ для всѣхъ остальныхъ своихъ гипотезъ, онъ не представляетъ достаточныхъ основаній.

*Neutestamentliche Zeitgeschichte v. Dr. A. Hausrath. Zweiter Theil—die Zeit der Apostel. Heidelberg 1872.*

Наконецъ, читающая публика дождалась и втораго тома новозавѣтной исторіи Гаусрата, первый томъ который вышелъ еще въ 1868 г. Какъ тамъ—въ 1-мъ томѣ, изъ темнаго грунта общей человѣческой исторіи, выдѣлялся, выступалъ предъ взорами читателя свѣтлый образъ Спасителя со всею рельефностію величія и красоты, такъ и здѣсь—во 2-мъ томѣ изъ того же темнаго грунта выдѣляется и съ удивительною отчетливостію рисуется свѣтлый образъ дѣятельности апостоловъ и перваго распространенія христіанства. Два первые отдѣла этого тома посвящены обзорѣнію религіозно-политическаго состоянія имперіи тогдашняго времени и въ особенности состоянія іудейства, два слѣдующіе отдѣла посвящены первымъ судьбамъ христіанства въ Палестинѣ и внѣ ея, наконецъ, четыре послѣдніе отдѣла посвящены ап. Павлу. Уже это распредѣленіе отдѣловъ показываетъ, на чомъ преимущественно и въ ущербъ чего останавливается вниманіе автора. Съ одной стороны обще-историческій грунтъ, въ сравненіи съ апостольскою исторіею, обработанъ и представленъ, не скажемъ, съ большею тщательностію, но съ значительно большею подробностію, иногда онъ становится даже совершенно самостоятельною картиною, въ чертахъ которой весьма не легко открыть какое либо отношеніе къ событіямъ въ апостольскомъ кружкѣ. Съ другой стороны, кажется, остальнымъ апостоламъ



слишкомъ мало посвящается вниманія въ сравненіи съ ап. Павломъ, какъ ни безспорно, что этому апостолу въ ряду другихъ принадлежитъ первое мѣсто и по догматической важности, и по широтѣ апостольской дѣятельности и по многимъ другимъ отношеніямъ. И критическія и богословскія предположенія автора въ сущности не болѣе, какъ предположенія тюбингенской школы, только онѣ не развиваются авторомъ со всею послѣдовательностію и даже по возможности смягчаются. Своя критическія предположенія о происхожденіи разныхъ книгъ какъ Ветхаго, такъ и Новаго Заветъ авторъ высказываетъ въ видѣ своихъ догадокъ, которыя совсѣмъ не старается обосновывать на научныхъ данныхъ; даже такую оригинальную гипотезу, какъ гипотеза напр., что книга Варуха и книга премудрости Соломона принадлежатъ уже христіанскому времени, и ту онъ высказываетъ только какъ бы вскользь; а потому, и мы освобождаемъ себя отъ критическаго разсмотрѣнія этихъ его предположеній. Самое большее затрудненіе для богословской точки зрѣнія нашего автора заключается въ томъ обстоятельствѣ, что чудеса составляютъ весьма видный элементъ даже въ тѣхъ источникахъ, которыя волей не волей приходится признать подлинными. Посмотримъ же, какъ онъ смягчаетъ или вѣрнѣе маскируетъ мысль тюбингенцевъ. Такъ, относительно вѣры въ воскресшаго Господа онъ говоритъ: «вѣра въ пришествіе Господа, которое онъ обѣщалъ, вдругъ превратилась въ вѣру въ воскресеніе, безъ котораго первые христіане не могли представить себѣ пришествія. Что вѣра эта твердо стояла уже спустя немного дней послѣ крестной смерти Господа, свидѣтель этому ап. Павелъ (1 Кор. 15, 4)», а затѣмъ самыя видѣнія воскресшаго Господа относитъ къ разряду экстатическихъ видѣній. Признавая книгу чудесныхъ дѣяній апостольскихъ насквозь тенденціознымъ произведеніемъ, авторъ однакожъ дѣлаетъ слѣдующую уступку: «нельзя думать, чтобъ источниками, которыми пользовался авторъ книги, были слишкомъ далеки отъ описы-

\*



ваемых фактовъ. Такъ, совершенно согласно съ истиною, что источники эти представляютъ распространіе христіанства въ видѣ распространія между низшими слоями вѣры въ чудеса... Мы встрѣчаемъ ап. Петра у постели разбитаго параличемъ, у носилокъ мертваго тѣла, мы слышимъ, какъ Филиппъ изгоняетъ демона и ставитъ на ноги разслабленнаго..., словомъ вездѣ здѣсь идетъ рѣчь о тѣхъ религіозныхъ волненіяхъ, которыя распространялись повсюду, и истинное значеніе которыхъ долго еще будетъ непонятно, пока будутъ видѣть въ нихъ одно суевѣрное мечтательство. Что молва о чудесныхъ успѣхахъ апостоловъ быстро распространилась до самихъ предѣловъ Греціи, то это должно быть признано прямымъ свидѣтельствомъ о томъ неотразимомъ впечатлѣніи, которое производилъ этотъ способъ апостольской дѣятельности; да и самъ ап. Павелъ вовсе не сомнѣвается «въ чудесахъ апостоловъ», а только желаетъ ихъ и для себя и для всѣхъ вѣрующихъ». Такимъ образомъ, нашъ авторъ, по всей видимости, останавливается предъ чудесами въ благоговѣйномъ страхѣ, какъ предъ великой религіозной тайной, на которую не рѣшается наложить свои недостойныя руки. Равнымъ образомъ, онъ, по видимому, не только не умаляетъ силы и значенія религіозной вѣры, но даже преувеличиваетъ ихъ, когда, сравнивая безнадежность достигшей ко времени апостоловъ послѣдняго своего конца человѣческой культуры съ живымъ воодушевленіемъ первыхъ христіанъ, говоритъ: «этотъ пессимизмъ великихъ умовъ, этотъ оптимизмъ маленькихъ людей ясно показывалъ, что христіанство непремѣнно одержитъ побѣду, потому что, въ самомъ дѣлѣ, даже въ маленькомъ зернышкѣ вѣры гораздо болѣе силы и будущности, чѣмъ въ громадной горѣ невѣрія». Но, выводить побѣду христіанства изъ однихъ естественныхъ силъ религіознаго воодушевленія, независимо отъ вопроса о содержаніи и источникѣ этого воодушевленія, развѣ не столько же трудное предпріятіе, какъ и попытка представить чудеса апостоловъ естественнымъ слѣд-



ствиемъ «суевѣрнаго движенія»? Потому что отказывать всѣмъ подобнымъ явленіямъ въ обыкновенной истинности значить ни болѣе, ни менѣе, какъ обращать ихъ въ рядъ призраковъ и обольщеній, какими бы блестящими красками они ни прикрашивались. Чтобы лучше понять, каковы на самомъ дѣлѣ истинныя мысли автора, укажемъ еще только на то, что онъ даже исторію впаденія ап. Павла сводить къ экстазу, наклонность къ которому и была, будто бы причиною частаго нездоровья апостола. Но за исключеніемъ этихъ догматическихъ иллюзій, которыя, какъ мы замѣтили, вездѣ почти замаскированы, новозавѣтная исторія Гаусрата, несомнѣнно, есть одинъ изъ лучшихъ опытовъ въ этомъ родѣ.

*Institutiones theologiae dogmaticae specialis. Tractatus de novissimis. Auctore Bernardo Jungman, theologiae profes. in seminario Brugensi. Regensburg 1871.—Le lendemain de la mort, ou la vie future selon la science, par Louis Figuier. Paris. 1871.*

Первая изъ этихъ эсхатологій, вышедшая изъ подъ пера католическаго богослова, представляетъ специально-догматическое сочиненіе въ строго-католическомъ духѣ. Состоитъ она изъ двухъ главныхъ частей, изъ коихъ первая посвящена послѣдней судьбѣ человѣка (*de novissimis hominis*), а вторая—послѣдней судьбѣ міра (*de novissimis mundi*). Первая часть подраздѣляется на слѣдующія главы: 1) о смерти, 2) о частномъ судѣ, 3) объ адскихъ мученіяхъ, ихъ дѣйствительности и сущности, 4) о вѣчности адскихъ мученій, 5) о дѣйствительномъ существованіи чистилища и мученіяхъ въ немъ, 6) о молитвахъ за умершихъ, 7) о небѣ и его радостяхъ, 8) о созерцаніи Бога, котораго сподобятся блаженные. Кромѣ того, къ 5-й главѣ присоединены два особые разсужденія, одно о закоренѣлой несправимости грѣшниковъ, а другое—о судьбѣ младенцевъ, умершихъ безъ крещенія; къ 7-й главѣ присоединено разсужденіе, направленное противъ православ-



наго противо-чистилицнаго ученія, наконецъ къ 8 й главѣ присоединено разсужденіе объ увеличеніи славы и блаженства избранныхъ послѣ воскресенія тѣлъ и о папѣ Іоаннѣ XXII, именно его ученіи о началѣ блаженнаго созерцанія. Вторая часть состоитъ изъ пяти слѣдующихъ главъ: 1) о послѣднемъ днѣ, 2) о воскресеніи тѣлъ, о догматѣ воскресенія съ точки зрѣнія разума, съ особымъ спеціальнымъ трактатомъ о дарахъ или свойствахъ воскресшихъ тѣлъ, 4) о послѣднемъ судѣ и наконецъ 5) объ обновленіи міра и вѣчномъ царствѣ Христовомъ, съ особымъ разсужденіемъ о ложномъ ученіи хилиазма. — Методъ сочиненія — позитивно-теологическій: ученіе о послѣднихъ судьбахъ міра и человѣка извлекается изъ св. Писанія и отцевъ западной церкви, уясняется соображеніями и аналогіями разума, подтверждается свидѣтельствами изъ Августина, Ѳомы Аквината и другихъ авторитетовъ католичества. — Но укажемъ и нѣкоторыя частныя его мысли. Частный судъ наступаетъ тотчасъ послѣ смерти, и совершается даже на самомъ мѣстѣ смерти безъ всякихъ формальностей, поелику состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ только въ томъ, что душа, вслѣдствіе отрѣшенія отъ тѣла и нѣкотораго божественнаго освѣщенія, ясно созерцаетъ всѣ свои заслуги и вины, и узнаетъ судъ Божій относительно себя *per intellectualem locutionem vel illuminationem* (?). Огнь геенскій, конечно, отъ земнаго огня качественно отличный, но тѣмъ не менѣе реальный огонь. Безтѣлесныя души, прежде всего, подвергаются тому огню, въ которомъ мучатся, какъ въ темницѣ, — *per alligationem ad eundem ignem, in quo tanquam in carcere inviti tenentur* (??). Но, ничего нѣтъ невозможнаго и въ предположеніи, что грѣшникамъ опредѣленъ Богомъ какой нибудь сверхъестественный огонь, который будетъ особымъ какимъ нибудь образомъ мучить духовъ своими духовными качествами — *a Deo inditum esse supernaturali modo igni inferno, ut afficiat spiritos illos damnatos qualitate quadam spiritali, in suo ordine dolorifera*. Небо и адъ суть опредѣленные



мѣстности; первое не внутри земли и не надъ землею, но внѣ области странъ видимаго міра—*extra regionem hujus orbis terrarum*, а послѣдній—внутри самой земли—*in visceribus terrae* (?).—Закоренѣлая неисправимость грѣшниковъ изъясняется часто изъ того, что они лишены благодати Божіей, которая ограничивается только настоящею жизнью, а частію изъ ихъ собственной вражды къ Богу, въ которой они умерли и которая, съ прекращеніемъ этического развитія, дѣлается постоянною, неизмѣнною. Дѣти, умершія безъ крещенія, не подвергаются никакимъ чувственнымъ мученіямъ, они только лишены будутъ сверхъестественныхъ благъ и высшаго блаженства лицезрѣнія Бога, но имъ будетъ доступно наслажденіе благами натуральными и блаженство богопознанія естественнаго: *participiunt de naturalibus bonis et ita gaudent de ipsa naturali Dei cognitione et dilectione*.—Чистилище есть опредѣленное мѣсто наказанія; здѣсь очищеніе грѣшника совершается двоякимъ огнемъ, огнемъ чувственнымъ и огнемъ духовнымъ, то есть раскаяніемъ и любовью, не многими повторяющимися актами раскаянія и любви, но однимъ и единственнымъ актомъ, который, однакожъ, при посредствѣ божественнаго озаренія на частномъ судѣ, на подобіе молніи освѣщаетъ и сожигаетъ всѣ оставшіеся не очищенными грѣхи.—Принципъ блаженнаго видѣнія есть сверхъестественный свѣтъ славы—*lumen gloriae*, i. e. *habitus seu qualitas supernaturalis, quae permanenter inhaeret beatorum intellectui illumque elevat ac roborat ad Dei visionem elicendam*. Предметомъ этого видѣнія прежде всего будетъ Богъ, Его существо и Его свойства; а потомъ и различныя твари, которыя будутъ познаваться блаженными не иначе, какъ только въ Богѣ и которыхъ созерцаніе только второстепеннымъ образомъ относится къ небесному блаженству.—Тѣ, которыхъ послѣдній день застанетъ живыми, чтобы участвовать въ славѣ воскресенія, также должны будутъ предварительно умереть, а не подвергнуться только быстрому измѣненію тѣлъ въ моментъ воскресенія умер-



шихъ. Изъ идеи человѣка, какъ жизненнаго единства души и тѣла и изъ участія обѣихъ этихъ субстанцій въ добрыхъ и злыхъ дѣлахъ настоящей жизни, слѣдуетъ для разума не прямая необходимость, а только постулатъ тѣлеснаго воскресенія, такъ какъ это послѣднее будетъ не натуральнымъ процессомъ, а сверхъестественнымъ дѣйствіемъ Божиимъ. Тѣла воскресшихъ, конечно, будутъ тождественны съ настоящими тѣлами, но это тождество будетъ состоять не въ тождествѣ души, которая сама сообщитъ новому тѣлу прежнюю сущность и прежній образъ и не въ неразрушимости образовательной силы тѣла (*virtus formativa*), которая будто бы по смерти только остается въ покоѣ, а въ моментъ воскресенія снова станетъ активной и произведетъ тождество, о которомъ идетъ рѣчь; напротивъ, изъ самой сущности воскресенія слѣдуетъ только такое тождество, по которому тѣло воскресшаго должно состоять изъ того же вещества (по количеству), изъ котораго прежде состояло (?). — Катастрофа міросожженія послѣдуетъ не прежде, но послѣ суда и будетъ простирается только на землю и такъ называемое воздушное небо; впрочемъ и звѣзды подвергнутся нѣкоторому очищенію и будутъ сіять сверхъестественнымъ (?) свѣтомъ. Христосъ явится на судъ не съ возсозданнымъ крестомъ древеснымъ, но съ крестомъ изъ свѣта и огня, явится именно въ той самой Іосафатовой долинѣ, которая, по свидѣтельству Іеронима, лежитъ у подошвы горы Елеонской. На судѣ откроются рѣшительно всѣ грѣхи, не исключая и тѣхъ, которые очищены покаяніемъ. Каждому отдѣльному человѣку его послѣдняя участь скажется внутреннимъ образомъ (*mentali quadam locutione*); общій же судъ какъ относительно праведныхъ, такъ и относительно грѣшниковъ, о которомъ упоминается въ евангеліи Матѳея 25, 34. 41 будетъ произнесенъ явственнымъ голосомъ (*voce sensibili*). — Обновленіе міра будетъ совершено съ тою цѣлю, чтобы новое состояніе его соответствовало съ одной стороны славному состоянію избранныхъ, а съ



другой—безконечному величію Творца. Въ этомъ новомъ мірѣ и въ этомъ новомъ царствѣ блаженныхъ царствію Христову не будетъ конца.

Второе же изъ надписанныхъ сочиненій, по тому же вопросу о загробной жизни, вышедшее изъ подъ пера одного совершенно неизвѣстнаго въ ученѣмъ мірѣ француза, мы замѣтили съ единственною цѣлію предостеречь интересующихся этимъ вопросомъ отъ соблазна, въ который легко можетъ ввести заглавіе книги. Судя по заглавію, не мудрено вообразить себѣ книгу чудомъ науки, поелику она выдаетъ себя за научное рѣшеніе вопросовъ, которые были и будутъ всегда только предметами религіозной вѣры, но никогда не были и не могутъ быть предметомъ строго-научнаго знанія. Но, къ прискорбію, человѣческое знаніе, хотя бы то самое научное и геніальное, чудеса производить не въ силахъ. Тѣмъ болѣе, по этому, ничего нѣтъ и удивительнаго въ томъ, что книга обыкновеннаго француза на самомъ дѣлѣ есть не чудо науки, а чудо подражанія мечтаніямъ спиритовъ, съ которыми давно бы пора навѣки проститься серьезнымъ людямъ. Вкратцѣ мечтанія эти можно представить слѣдующимъ образомъ. Назначеніе и судьба души это—постепенное, непрерывное и вѣчное развитіе и самосовершенствованіе. Исторія этого развитія представляетъ два главныхъ періода—развитіе въ низшихъ земныхъ сферахъ и развитіе въ сферахъ высшихъ небесныхъ. Самая первая форма жизни души—это жизнь растительная, обладающая темнымъ чувствомъ, но лишенная всякаго сознанія. Животная жизнь обладаетъ уже и сознаніемъ въ различныхъ его ступеняхъ, предоставляемыхъ постепенною лѣстницею животнаго царства отъ моллюска до млекопитающихъ. Достигши человѣческой формы жизни, душа становится не только сознательною, но и самосознательною, слѣдовательно свободною и потому нравственно-отвѣтственною. Вслѣдствіе этого, дальнѣйшая участь души представляетъ уже не натурально-необходимый, строго послѣ-

довательный процессъ метаморфозъ или перевоплощеній изъ низшаго тѣла въ высшее, какъ это было доселѣ, но порядкомъ, зависящій отъ ея собственной свободы, отъ ея нравственныхъ достоинствъ и заслугъ. Доселѣ душа волей не волей всегда достигала той ступени совершенства духовнаго, какую представлялъ тотъ классъ существъ, среди которыхъ она воплощалась и жила, а потому по смерти тѣла, она воплощалась всегда въ непосредственно слѣдующемъ высшемъ классѣ. Теперь же отъ ея собственной воли зависитъ достигнуть или не достигнуть того совершенства, которое определено для нея въ человѣческой формѣ жизни и потому теперь, по смерти тѣла, она можетъ перейти въ высшую форму и сферу, но можетъ и на долго еще остаться въ той же человѣческой формѣ, принуждена будетъ еще не однажды воплощаться въ томъ же человѣческомъ тѣлѣ той или другой расы, національности. Такова участь души въ земномъ періодѣ ея жизни! На чемъ же основываетъ нашъ ученый эту свою исторію послѣдовательныхъ метаморфозъ души? Ни болѣе ни менѣе, какъ на томъ, признанномъ наукою положеніи, что земная жизнь представляетъ безконечную лѣстницу ступеней, изъ коихъ каждая представляетъ съ одной стороны незамѣтно высшее совершенство по отношенію къ низшей, а съ другой недостатокъ совершенства, заключающагося въ слѣдующей высшей. Но понятно, что изъ этого положенія, какъ ни вѣрно оно само по себѣ, рѣшительно ничего не слѣдуетъ для теоріи автора. Никто и не думаетъ спорить, что положеніе это уже доказано или можетъ быть доказано строго-научнымъ путемъ, но чтобы можно было доказать такимъ же образомъ такія вещи, какія утверждаетъ авторъ, что душа моллюска есть та самая душа, которая прежде была душою какого либо цвѣтка или дерева, и что она потомъ постепенно дѣлается душою червя, гада, рыбы, птицы, кошки, волка, лисицы, собаки, слона, обезьяны и наконецъ человѣка, въ этомъ усумнится всякій, кто имѣетъ хотя блѣдное





представленіе о качествахъ и границахъ научнаго знанія. Но продолжимъ фантазіи нашего автора. Душа, достигшая въ человѣческомъ тѣлѣ высшаго земнаго совершенства, оставляетъ землю и, одѣвшись въ новое эфирное тѣло, поселяется на одной изъ высшихъ и топчайшихъ планетъ. Тамъ точно также она возрастаетъ постепенно и въ умственномъ и нравственномъ отношеніи; тамъ она постигаетъ недоступныя намъ тайны гармоніи планетъ и міровъ, между тѣмъ какъ ея утонченныя чувства испытываютъ удовольствія, которыя совершенно недоступны для настоящей нашей грубой организаціи. Переселившись такимъ образомъ изъ планеты на планету, въ концѣ концовъ душа восхищается на самое солнце, откуда въ видѣ благотѣльнаго луча ниспосылаетъ намъ ограду во всѣхъ нашихъ скорбяхъ и несчастіяхъ; руководитъ нашими помыслами и нашими дѣйствіями. Чѣмъ же авторъ подтверждаетъ эту исторію будущихъ путешествій души? Ничѣмъ больше, кромѣ десяти астрономическихъ таблицъ, на которыхъ обозначены разстоянія и направленія болѣе извѣстныхъ наукъ планетныхъ системъ. И опять, никто не станетъ спорить, что изъ сдѣланныхъ давно знаменитыми астрономами вычисленій и таблицъ можно сдѣлать на столько хорошую копію, что противъ вѣрности ея не можетъ ничего сказать наука, но чтобъ таже наука взялась серьезно утверждать вмѣстѣ съ авторомъ, что пути душъ умершихъ одни съ путями небесныхъ планетъ, что каждая изъ этихъ планетъ, не исключая и солнца, населена такими душами, этому едвали кто-либо повѣритъ.

*Die Christliche Ethik, dargestellt v. Dr. H. Martensen. Deutsche von Verfasser veranstaltete Ausgabe. Gotha 1871.*

Докторъ Мартенсенъ, епископъ Зеландскій, справедливо считается красною протестантскихъ богослововъ сѣвера. Ученому богословскому міру онъ извѣстенъ, кромѣ другихъ сочиненій, въ особенності своею догматикою, выдержавшею уже нѣсколько изда

ній. Отличительнымъ убѣжденіемъ этого богослова можно считать его убѣжденіе, что наука можетъ быть вѣрующею и вѣра научною. Это убѣжденіе свое онъ высказалъ въ особомъ сочиненіи «О вѣрѣ и знаніи» и оправдалъ на дѣлѣ въ своей догматикѣ, которая, дѣйствительно, представляетъ собою образецъ гармоническаго соединенія требованій научныхъ съ требованіями вѣры. Настоящее же сочиненіе Мартенсена представляетъ не менѣе замѣчательный образецъ примиренія и соединенія тѣхъ же различныхъ требованій въ другой области—въ области нравственной. И это сочиненіе въ Даніи и Швеціи потребовалось уже вторымъ изданіемъ,—лучшее свидѣтельство того, что достоинства его рѣшительно признаны протестантскими богословами. Справедливо ли это признаніе, могутъ ли раздѣлять его и богословы православные, это покажетъ слѣдующее разсмотрѣніе.

Хотя «въ запутанномъ разнообразіи человѣческихъ дѣйствій, составляющихъ предметъ этики, весьма не легко открыть законмѣрный порядокъ и прочную связь и хотя никому еще не удалось соткать такую сѣть, которая бы со всѣхъ сторонъ охватила и тѣсно соединила эту безконечность конечныхъ вещей», однако авторъ, для удовлетворенія неотвратимой потребности систематическаго представленія этическихъ истинъ, рѣшается сдѣлать такое именно представленіе—опытъ системы этики. Для удобнѣйшаго распредѣленія всего этическаго матеріала, авторъ прежде всего принимаетъ,—ниже мы увидимъ въ какомъ именно смыслѣ,—издревле употребительное дѣленіе на общую и спеціальную часть, а потомъ, по примѣру Шлеермахера и Ротэ, основаніемъ для дальнѣйшаго дѣленія ставить три понятія—блага, добродѣтели и долга, какъ три точки зрѣнія, необходимыя для полноты обозрѣнія всего этическаго матеріала. Общей части предшеслуетъ введеніе, въ которомъ авторъ прежде всего старается установить понятіе нравственнаго и приходитъ къ убѣжденію, что истинно-нравственное есть только религіозно-нравственное, потомъ опредѣ-



ляетъ отношеніе между религіею и нравственностію, формулируетъ понятіе христіански-нравственнаго, показываетъ различіе между католическою и протестантскою этикою, а также отношеніе между догматикою и этикою, между философскою и христіанскою моралью; заключеніемъ введенія служитъ превосходное разсужденіе о чисто христіанскомъ и о новѣйшемъ философскомъ понятіи гуманности. На этомъ интересномъ вопросѣ авторъ остановился и остановился довольно долго потому, что нравственное ближе онъ опредѣляетъ какъ нормально-человѣческое и задачею этики ставитъ—раскрытіе истиннаго идеала гуманности, показаніе единства христіанскаго и человѣчнаго—показаніе, слѣдовательно, что то человѣческое, которымъ отрицается и исключается христіанское, не есть на самомъ дѣлѣ истинно-человѣческое, равно какъ и наоборотъ, что то христіанское, которымъ отрицается и подавляется чисто-человѣческое, не есть на самомъ дѣлѣ истинно-христіанское.—Прежде чѣмъ высказать свое этическое міровоззрѣніе, авторъ излагаетъ тѣ предположенія, при которыхъ, по его мнѣнію, только и возможна христіанская этика, въ которыхъ лежатъ ея корни и ея основы и которыя суть частію теологическія (этическое понятіе о Богѣ), частію антропологическія, частію космологическія, частію наконецъ эсхатологическія. Въ главной части, затѣмъ, онъ показываетъ и выясняетъ «основныя этическія понятія въ ихъ христіанскомъ выраженіи и складѣ и въ ихъ нормативномъ значеніи для нравственнаго міра и жизни», и такимъ путемъ достигаетъ того правильнаго и полнаго этического міровоззрѣнія, «которое должно давать настоящій ключъ къ пониманію этической дѣйствительности, къ правильной оцѣнкѣ человѣческихъ стремленій, къ опредѣленію достоинства человѣческихъ дѣйствій». Такъ какъ, по мнѣнію автора, заслуги человѣческой жизни надлежаще могутъ быть поняты только съ точки зрѣнія эсхатологіи, потому что только знаніемъ послѣдней цѣли можетъ быть опредѣлена истинная цѣль жизни, то онъ и начинаетъ опредѣленіемъ послѣдней



цѣли или высочайшаго блага, а затѣмъ разъясняетъ и оба остальные главные понятія—добродѣтели и долгъ или закона. Цѣль человѣка есть осуществленіе царства Божія, какъ высочайшаго блага, царство это есть царство свободы и любви и вмѣстѣ съ тѣмъ царство блаженства. Этому царству добра, царству Божию авторъ противопоставляетъ царство грѣха, міръ, человѣческое царство и, разъясняя эту противоположность, съ тѣмъ вмѣстѣ раскрываетъ свое собственное, то есть христіанское этическое міровоззрѣніе. Здѣсь мы встрѣчаемъ разсужденія о счастіи и блаженствѣ, о высочайшемъ благѣ и величайшемъ злѣ, объ оптимизмѣ и пессимизмѣ, о спасеніи и эмансипаціи, о социализмѣ и индивидуализмѣ. Слѣдующій отдѣлъ трактуетъ «о личной способности человѣка къ достиженію царства Божія, къ осуществленію высочайшаго блага» или о добродѣтели, которая понимается не какъ сила только къ добру, но какъ «исполненіе». Добродѣтельная жизнь состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ подражаніи Христу. Христосъ является намъ какъ нравственный идеалъ любви дѣятельной и страждущей, а потому любовь къ Богу во Христѣ и есть основная добродѣтель христіанина, какъ ученика Христова. Съ этимъ, далѣе, естественно соединяется разсужденіе о мотивѣ нравственныхъ дѣйствій, которому противопоставляется квіэтизмъ, т. е., покой нравственного безсилія и пустоты. Въ результатѣ нравственнаго развитія путемъ подраженія Христу, постепеннаго очищенія и освященія, долженъ явиться истинно-христіанскій характеръ, совершенно опредѣленная воля, существенныя черты которой—чистота (отъ всего нехристіанскаго), твердость, богатство и индивидуальная разнообразность.—Нравственно-доброе, понимаемое какъ требованіе, обращенное къ нашей волѣ, ведетъ къ понятію долга и закона, которымъ и посвящается послѣдній отдѣлъ: различіе между нравственнымъ и натуральнымъ закономъ, содержаніе закона, Монсеень и христіанскій законъ, номизмъ, и антиномизмъ, должное и дозволенное, приличное и неприличное,

этическое приспособленіе, коллегія разныхъ обязанностей и значеніе казуистики, пробабиллизмъ, свобода и авторигетъ, консерватизмъ и прогрессъ,—вотъ глава этого отдѣла.—Вторая специальная часть состоитъ изъ трехъ слѣдующихъ отдѣловъ: 1) о жизни подъ закономъ и грѣхомъ; 2) о жизни въ послѣдованіи Христу и 3) объ общественно-нравственной жизни и о царствѣ Божіемъ.

Что касается, прежде всего, формальной стороны разсматриваемой этики, то нельзя сказать, чтобъ она представляла собою въ этомъ отношеніи полное совершенство. Авторъ самъ сознавалъ трудности, представляемыя разнообразіемъ этического матеріала для систематизирующей мысли, многія изъ этихъ трудностей въ своей системѣ онъ одолѣлъ, но нѣкоторыхъ и не побѣдилъ. Такъ, какъ ни хороши сами въ себѣ понятія блага, добродѣтели и долга, но, принятыя въ основаніе для раздѣленія этического матеріала, онѣ соединены съ тѣмъ не маловажнымъ неудобствомъ, что дѣлаютъ неизбѣжнымъ повтореніе одного и того же только подъ другимъ названіемъ и это потому, что сами они суть не различныя взаимно восполняющія другъ-друга части цѣлаго, но только различныя способы представленія одного и того же предмета. Повторенія же всегда свидѣтельствуютъ о неудовлетворительности систематическаго раздѣленія и должны быть по возможности избѣгаемы въ интересахъ научности. Съ какими неудобствами въ этомъ отношеніи соединено различеніе между благомъ, добродѣтелію и долгомъ, это ясно видно въ этикахъ Шлеермахера и Ротэ. Тоже самое не трудно замѣтить и у нашего автора. Такъ напримѣръ онъ хочетъ подъ добродѣтелію разумѣть только «нравственную силу или потенцію нравственности», а между тѣмъ незамѣтно дѣлаетъ изъ нея нѣчто гораздо большее этого—единство расположенія и дѣйствія,—«благо, какъ исполненіе», и такимъ образомъ превращаетъ понятіе добродѣтели въ понятіе сообразнаго съ долгомъ дѣйствія. Точно также, въ 3-мъ отдѣлѣ онъ отъ



понятія долга незамѣтно переходитъ къ понятію закона и затѣмъ трактуеть уже не «о долгѣ въ смыслѣ нравственно требуемаго дѣйствія», а о законѣ. Только посредствомъ искусной модификаціи Шлеермахеровскихъ понятій авторъ умѣлъ побѣдить большую часть затрудненій, соединенныхъ съ этимъ дѣленіемъ. — Что касается отношенія общей части этики къ спеціальной, то самъ авторъ представляетъ его слѣдующимъ образомъ. «Для нашего наблюденія есть двѣ различныя точки зрѣнія. Иное дѣло, когда я становлюсь на высотѣ, и оттуда наблюдаю поле свободы съ ея идеалами—идеалами цѣлаго міра и отдѣльныхъ личностей, и вижу только въ общемъ путь, по которому они, сообразно съ вѣчными законами свободы, идутъ къ своей вѣчной цѣли, и иное дѣло, если, сошедши съ горы, я стану слѣдовать за путникомъ шагъ за шагомъ по его пути,—пути, который, конечно окажется въ дѣйствительности гораздо длиннѣе и труднѣе, чѣмъ какимъ казался онъ съ высоты идеальныхъ принциповъ. Само собою понятно, что здѣсь придется уже ходить иногда и извилистыми тропинками, не разъ возвращаться и къ тѣмъ пунктамъ, которые уже были пройдены и обозрѣны, словомъ, здѣсь едвали можно будетъ избѣжать повтореній». Противъ этого опредѣленія отношенія между общею и спеціальною частію ничего, конечно, нельзя сказать, потому что и въ самомъ дѣлѣ содержаніемъ и той и другой части служить одинъ и тотъ же этический процессъ, какъ онъ совершается сообразно съ однажды положенными теологическими и антропологическими началами—тамъ въ болѣе общихъ, а здѣсь въ болѣе частныхъ и разнообразныхъ чертахъ. Тѣмъ болѣе вѣримъ автору, что при такомъ распредѣленіи этического матеріала, онъ не могъ избѣжать повтореній. Но эта-то неизбежность повтореній и должна была сказать автору, что сдѣланное имъ распредѣленіе не есть единственно возможное и вполне научное. Избѣжать же этихъ повтореній, кажется, возможно было самымъ простымъ способомъ именно-сокращеніемъ первой общей части до предѣловъ



простаго введенія, ограничивающагося одними предварительными вопросами, и перенесеніемъ всего специально-этического матеріала во вторую часть. Въмѣсто того, что бы объ однихъ и тѣхъ же вещахъ говорить одинъ разъ въ общей, а другой разъ въ специальной части, хотя бы то и «въ другой связи и съ другой точки зрѣнія», гораздо естественнѣе было, и это безъ малѣйшаго нарушенія связи, многія главы цѣликомъ перенести изъ первой во вторую часть, какъ на примѣръ главы о постѣ, объ аскетизмѣ, о цѣломудріи, а особенно изъ отдѣла о высочайшемъ благѣ—главы объ оптимизмѣ и пессимизмѣ, о спасеніи и эмансипаціи, о социализмѣ и индивидуализмѣ и т. под. Все это, конечно, помогло автору «раскрыть свое этическое міросозерцаніе», но, вѣдь, міросозерцаніе это въ общей части можно было представить въ самомъ сжатомъ и общемъ очеркѣ, всѣ же подробности и частности, по крайней мѣрѣ во избѣжаніе повтореній, перенести туда, гдѣ имъ слѣдуетъ быть, въ часть специальную.

Не вполнѣ удачно сложенные рамки вмѣщаютъ, однако, въ себѣ очень богатый матеріалъ, который большею частію обработанъ мастерски, а иногда даже и съ излишнею тщательностію и полнотою—въ такія длинныя разсужденія, которыя похожи болѣе на самостоятельныя монографіи, чѣмъ на параграфы системы. Широкая мысль автора нерѣдко захватываетъ и много такого, что въ строгомъ смыслѣ не относится прямо къ области богословской этики, но и этотъ излишній матеріалъ онъ обрабатываетъ съ рѣдкимъ искусствомъ для главной своей цѣли—уясненія разныхъ этическихъ положеній. Сюда должны быть отнесены обыкновенныя у автора экскурсіи о разныхъ выдающихся явленіяхъ въ исторіи этики о провинціальныхъ письмахъ Паскаля, о Фенелоновой теоріи безкорыстной любви, о квіетизмѣ Михаила Молиноса и Жанны де-ла-Монтегю, объ антиномизмѣ и индивидуализмѣ франко-швейцарскихъ богослововъ и т. под. Для той же цѣли авторъ захотѣлъ и въ область эстетическаго: долго останавливается на тра-



гическомъ и комическомъ и другихъ эстетическихъ понятіяхъ показывая ихъ нравственное значеніе, съ обстоятельностью излагаетъ міровоззрѣніе Гёте, Шекспира, Байрона и др. и цитируетъ французскихъ, италіанскихъ и нѣмецкихъ классиковъ также часто, какъ и своихъ родныхъ датскихъ поэтовъ и эстетиковъ. Нашему скудному вѣроу времени, гоняющемуся за чисто человѣческими идеалами, вмѣсто христіански-человѣческихъ, онъ приводитъ на память греческую сагу о Прометѣѣ, которую передаетъ въ такомъ смыслѣ: «Прометей, возставшій противъ Зевса и терпящій за это тяжкія муки—это образъ человѣка, который порвавши всякое общеніе съ Богомъ и сосредоточившись въ самомъ себѣ, страдаетъ потомъ муками вѣчнаго недовольства и будетъ страдать до толѣ, пока во Христѣ и Его ученіи не явится ему Спаситель, какъ Гераклесъ явился Прометею». Всѣ эти и подобныя матеріи, введенныя ксаты и искусно представленныя, сообщаютъ книгѣ разнообразіе и живость, а вмѣстѣ съ тѣмъ и особую привлекательность.

Что Мартенсенъ—протестантскій епископъ не совсѣмъ благосклонно смотритъ на католическую вѣру, католическую жизнь, католическую науку, часто нападаетъ на ту, другую и третью, это понятно само собою. Что касается вѣры, то въ ней особенно онъ нападаетъ на ученіе объ оправданіи дѣлами; что касается жизни, то здѣсь возбуждаетъ его негодованіе, прежде всего, аскетизмъ, какъ плодъ невѣрія въ достаточность заслугъ Христовыхъ и стремленія собственными усиліями и самоистязаніями достигнуть спасенія, а потомъ и вообще внѣшнее дѣланіе дѣлъ закона, безъ животворнаго духа, вѣры и любви; что касается наконецъ науки и въ частности этики, то въ ней, кромѣ ея пошлостей такой вѣры и такой жизни, онъ особенно беспощаденъ относительно іезуитскаго пробабиллизма, тождественнаго, по его мнѣнію, съ либертинизмомъ и антиномизмомъ, а также относительно параграфа обще католическихъ этикъ о совѣтахъ или бла-





женствахъ. Входить въ эту вражду двухъ партій, изъ коихъ каждая, кажется, одинаково не безвинна, намъ нѣтъ никакого интереса. Не будемъ также входить и въ ближайшее разсмотрѣніе нѣкоторыхъ слишкомъ смѣлыхъ и не совсѣмъ вѣроятныхъ метафизическихъ, (напримѣръ о ничто, изъ котораго Богъ создалъ міръ) антропологическихъ (объ отношеніи души къ организму) и психологическихъ (о совѣсти, какъ объективномъ законѣ) предположеній и соображеній автора, потому что все это завлекло бы насъ слишкомъ далеко. Скажемъ только, что этика Мартенсена, не смотря на свои недостатки, все таки есть лучшая изъ нѣмецкихъ этикъ и можетъ быть рекомендуема не только богословамъ спеціалистамъ, но и всякому образованному человѣку, потому что это вовсе не «холодная книга», какъ Роте самъ называлъ свою этику дѣйствительно холодящую своею скелетною разсудочностію, но книга теплая, согрѣтая живымъ духомъ христіанской вѣры и любви, съ рѣдкимъ разнообразіемъ содержанія и въ добавокъ ко всему написанная не учено-напыщенною, неудобопонятною, но простою, удобопонятною, иногда даже пластически ясною рѣчью.

