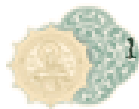


Замѣтки о литературѣ по Св. Писанію Ветхаго Заѣвѣта за 1904-й годъ.

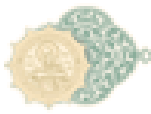
Вопросъ объ отношеніи Библіи къ Вавилону, поднятый Делячемъ, продолжаетъ быть предметомъ споровъ и по-прежнему плодитъ брошюры и журнальныя статьи. Наиболѣе важнымъ приобрѣтеніемъ литературы по этому вопросу въ 1904 г. является, безъ сомнѣнія, трудъ *А. Іереміаса*, „Ветхій Заѣвѣтъ въ свѣтѣ древняго Востока“ (*A. Ieremias, Das alte Testament im Lichte des alten Orients. Mit 145 Abbild. und 2 Karten. Leipzig. 1904*). Свои основныя воззрѣнія по указанному вопросу *А. Іереміасъ* выражаетъ такъ: „авторъ этой книги къ преданію Ветхаго Заѣвѣта относится съ довѣріемъ, имѣющимъ свои послѣднія основанія въ религіозномъ убѣжденіи: *novum testamentum in vetere latet*. Это довѣріе для него научно оправдывается тѣмъ болѣе, чѣмъ болѣе раскрытіе отношеній и связей древняго Востока позволяетъ подлинное обсужденіе подобныхъ же отношеній, изображенныхъ въ Ветхомъ Заѣвѣтѣ. Онъ нашелъ блестящее подтвержденіе своего пониманія въ томъ фактѣ, что ученый, наиболѣе послѣдовательно воспринявшій предположенія историко-критической школы и проводившій ихъ до конца, на основаніи живого знанія древняго Востока и тогдашней исторіи, пришелъ къ выводамъ, которыя доказываютъ ложность названныхъ предположеній“. Книга *Іереміаса* раздѣлена на 25 главъ и представляетъ краткое изложеніе внѣ-библейскихъ данныхъ, соотвѣтственно установленнымъ періодамъ библей-



ской исторіи. Первые двѣ главы, имѣющія значеніе введенія, излагаютъ древне-восточное, и именно вавилонское возрѣніе на вселенную, въ какомъ-то возрѣніи авторъ видитъ важнѣйшій ключъ къ пониманію библейской письменности. Общий выводъ относительно вавилонской религіи, сдѣланный авторомъ, такой: „какъ въ религіяхъ всѣхъ народовъ, такъ и въ вавилонской астральной религіи среди болѣе просвѣщенныхъ душъ господствовалъ въ извѣстной мѣрѣ скрытый монотеизмъ, т. е. защитникамъ высшаго знанія дано было познавать въ явленіяхъ созвѣздіи и въ жизни природы откровеніе могущества *нѣкоторой* великой божественной силы. Въ особенности подобныя спекуляціи были связаны съ почитаніемъ высшаго божества, „отца“ и „царя“ боговъ, и прежде всего съ культомъ Ану, который иногда просто называется *ilu* (богъ), или съ культомъ Сина, „высокаго милосердаго отца“. Напротивъ, употребленіе слова *ilu* въ религіозныхъ текстахъ относится къ извѣстному божеству; равнымъ образомъ, выраженіе „неизвѣстный богъ“ не можетъ быть истолковываемо въ смыслѣ эсotericческаго монотеизма. Во всякомъ случаѣ, о наклонности вавилонской религіи къ монотеизму можно говорить. Отцы церкви, какъ Августинъ, совершенно спокойно допускаютъ этотъ языческій монотеизмъ. Но не нужно забывать, что такой монотеизмъ самъ по себѣ въ религіозномъ отношеніи мало цѣненъ. Здѣсь имѣетъ значеніе не количественная сторона понятія о Богѣ, а качественная. Наше сердце не спокойно въ насъ, пока оно не успокоится въ Немъ. Мы желаемъ созерцать Божество. А это возможно только тогда, когда Самъ Богъ идетъ на встрѣчу глубочайшимъ стремленіямъ, когда Онъ даетъ людямъ знать свои пути и свое дѣло. Но это могло совершиться единственно только чрезъ Откровеніе, которое дѣйствовало на личности и дѣлалось живымъ въ личностяхъ, пока не получило свой конецъ и полное выраженіе во Христѣ“ (S. 47—48).



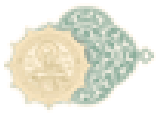
Касаясь далѣе библейскихъ сказаній о сотвореніи міра и первобытныхъ временахъ, А. Іереміасъ признаетъ ихъ сходство съ языческими и особенно съ вавилонскими. Это сходство онъ объясняетъ тѣмъ, что названныя преданія были достояніемъ всего Востока. Напр., представленія о твореніи, по мнѣнію Іереміаса, странствовали по всему Востоку и получали свои оттѣнки соотвѣтственно господствующей наукѣ. „Когда Израиль говорилъ о происхожденіи міра, онъ невольно вращался въ кругѣ идей древне-восточнаго міросозерцанія“. Формой его разсказовъ оставался тотъ образный языкъ, которымъ онъ пользовался и могъ пользоваться подъ вліяніемъ окружающаго его міра. Но при этомъ сходствѣ внѣшнемъ библейскій разсказъ о міротвореніи возвышается надъ вавилонскимъ своею сущностью, своимъ религіознымъ достоинствомъ. Отличіе библейскаго разсказа отъ вавилонскаго заключается, по мнѣнію А. Іереміаса, въ слѣдующемъ: 1) въ увѣренности, съ которой здѣсь говорится о Богѣ. Всѣ языческія космогоніи сообщаютъ и о происхожденіи боговъ; космогоніи являются и теогоніями. Богъ, который, по Быт. I, сотворилъ небо и землю, не имѣетъ ничего общаго съ твореніемъ; Онъ стоитъ выше своего творенія; 2) дѣйствующія при твореніи силы и отдѣльныя части творенія въ остальныхъ восточныхъ космогоніяхъ являются богами и чудовищами. Въ Быт. I нельзя найти никакого слѣда этихъ мифологическихъ образовъ. Только тамъ, гдѣ народная поэзія изображаетъ побѣду живаго Бога надъ земными и выше-земными силами, они выплываютъ въ образной рѣчи (гаһаб, ле-віааһа), какъ германскіе мифологическіе образы въ христіанской поэзіи; 3) тенденція библейскаго разсказа о твореніи чисто религіозная. Онъ имѣетъ въ виду настроить къ поклоненію и благодарности по отношенію къ всемогущему Творцу и Вседержителю. Языческія космогоніи не пригодны для религіозныхъ цѣлей. Напр., эпосъ *Enuma elis* имѣетъ цѣль политическую: онъ хочетъ доказать, что Вавилону при-



надлежить господство надъ міромъ, потому-что богъ города Мардукъ сотворилъ міръ (S. 86—87). Равнымъ образомъ, признавая близкое сходство библейскаго разсказа о потопѣ съ вавилонскимъ, А. Іереміасъ отмѣчаетъ и существенное различіе между ними: „во всякомъ случаѣ“, говоритъ онъ, религіозно цѣнное и здѣсь заключается не въ томъ, что Библія и Вавилонъ имѣютъ общее, а въ томъ, въ чемъ они различаются. Въмѣсто міеологическаго міра боговъ, которые взаимно лгутъ другъ на друга, хитрятъ и капризно ругаются надъ людьми, которые являются съ дѣтскимъ страхомъ предъ потопомъ и съ жадностью при жертвѣ Ноя, мы видимъ въ Библии гнѣвающагося Бога, судящаго міръ и сожальющаго о праведникѣ. Библейская исторія потопа до настоящаго времени носитъ въ себѣ силу—будить совѣсть міра, и библейскій повѣствователь написалъ ее именно въ этихъ педагогическихъ нравственныхъ цѣляхъ. Въ-библейскія повѣствованія о потопѣ не знаютъ ничего подобнаго“ (S. 145).

Въ дальнѣйшей части книги обращаетъ вниманіе отдѣлъ, трактующій объ эпохѣ патріарховъ. Изученіе внѣ-библейскихъ свидѣтельствъ привело А. Іереміаса къ заключенію, что библейская „обстановка исторіи патріарховъ во всѣхъ частностяхъ согласуется съ древне-восточными культурными отношеніями“. Отсюда, утвержденіе современной критики, что исторія патріарховъ представляетъ поэтическое измышленіе изъ средины періода царей, оказывается не состоятельнымъ. „Въ виду изложенныхъ данныхъ“, замѣчаетъ А. Іереміасъ, „мы можемъ сказать: эту исторію скорѣе могъ бы сочинить талантливый писатель 20-го вѣка (послѣ Р. Х.), знающій по раскопкамъ восточныя древности, чѣмъ, напр., современникъ Езекии, который для описанія пользовался-бы культурными отношеніями своего времени и, конечно, не откапывалъ никакихъ древностей. Школа Велльгаузена исходила изъ того воззрѣнія, что сказанія о патріархахъ исто-

рически невозможны. Теперь оказывается, что они возможны. Если Авраамъ жилъ, то онъ могъ только жить въ обстановкѣ и при условіяхъ, которыя изображены въ Библии“ (S. 227). Впрочемъ, А. Іереміасъ усвоитъ историческій характеръ библейскимъ повѣствованіямъ не въ традиціонномъ смыслѣ. Въ этомъ отношеніи онъ примыкаетъ къ взглядамъ, высказаннымъ Стуккеномъ, Іенсеномъ, Циммерномъ и особенно Винклеромъ. Названные авторы полагаютъ, что библейскія повѣствованія о древнѣйшихъ временахъ представляютъ собою не точные рассказы о дѣйствительныхъ историческихъ лицахъ и событіяхъ, а воспроизведеніе въ драматической формѣ вавилонскихъ мифовъ и легендъ. По мнѣнію Іенсена, вся исторія патриарховъ, а также Моисея, Иисуса Навина, Саула и Самуила движется въ рамкахъ вавилонскаго національнаго эпоса о странствованіяхъ и приключеніяхъ Гилгамеша и Ябани. Циммернъ во всѣхъ ветхозавѣтныхъ лицахъ отыскиваетъ черты вавилонскихъ боговъ Сина, Таммуза, Шамаша и др., а въ образѣ всѣхъ библейскихъ женъ, начиная Евой и кончая Божіей Матерью, усматриваетъ черты богини Истаръ. Винклеръ, не ограничиваясь единичными сближеніями, начертываетъ даже цѣлую схему, которой будто-бы слѣдовали библейскіе писатели въ своихъ историческихъ повѣствованіяхъ, и которая была заимствована ими изъ Вавилона. Сущность этой, замѣтимъ мимоходомъ, очень запутанной схемы заключается будто-бы въ томъ, что библейскіе писатели старались представить патриарховъ, судей и царей въ соотвѣтствіи вавилонскимъ планетнымъ божествамъ—Лунѣ, Солнцу и Венерѣ въ различныхъ стадіяхъ ихъ движенія. Эту схему, къ которой большинство библіологовъ и ассириологовъ относятся скептически, усвоитъ и А. Іереміасъ. Въ исторіи Авраама онъ усматриваетъ черты міоологическихъ представленій о Лунѣ (S. 181—183), въ сказаніяхъ объ Іаковѣ видитъ отраженіе представленій о 12 знакахъ зодіака (S. 228—249),



повѣствованіе объ Іосифѣ сближаетъ съ мифомъ о Ѡаммузѣ (S. 239) и пр. Вотъ какъ излагаетъ Іереміасъ свое пониманіе исторіи Іосифа: „судьба низводитъ Іосифа въ бездну—въ ровъ и въ темницу, но вмѣстѣ съ этимъ и поднимаетъ на свѣтлыя высоты: онъ дѣлается благодѣтелемъ для египтянъ и для своихъ. Это дало поводъ повѣствователю образъ Іосифа связать съ образомъ Ѡаммуза, который зимою нисходитъ въ подземный міръ, а весною поднимается, въ качествѣ источника благоденствія. Повѣствователь дѣлаетъ намеки на это. Путемъ игры словъ и подчеркиванія извѣстныхъ чертъ и событій онъ даетъ возможность звучать мотиву о Ѡаммузѣ. Это относится къ искусству повѣствованія,—подобно тому какъ у Вагнера въ Нибелунгахъ музыкальные мотивы даютъ слушателю опредѣленные указанія“ (S. 239). Такіе намеки на мифъ о Ѡаммузѣ, по мнѣнію Іереміаса, содержатъ слѣдующія черты повѣствованія объ Іосифѣ: 1) астрально-мифологическій сонъ о звѣздахъ, которыя склоняются предъ Ѡаммузомъ, представляющимъ годовою циклъ; 2) упоминаніе о ровѣ или колодезѣ и о темницѣ, потому что во всемъ восточномъ мірѣ колодезь и темница служатъ путемъ въ подземный міръ—мѣсто зимняго обитанія Ѡаммуза; 3) упоминаніе о разноцвѣтныхъ одеждахъ, о крови козленка; 4) бракъ Іосифа съ дочерью Иліопольскаго жреца *Солнца*; 5) упоминаніе о двухъ сыновьяхъ Іосифа, указывающее на двѣ половины года, и т. д. Подобнымъ же образомъ А. Іереміасъ отыскиваетъ мифологическія черты въ исторіи и другихъ ветхозавѣтныхъ лицъ до Есѣири. Трудно однако-же понять, какъ можно серьезнымъ образомъ дѣлать указанныя выше сближенія. Повидимому, во всемъ этомъ только проявленіе той погони за новшествами и гипотезами, которая особенно характерна для современной нѣмецкой экзегетики.

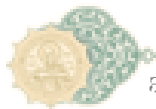
Впрочемъ, должно замѣтить, что Іереміасъ вліяніе вавилонскихъ мифовъ ограничиваетъ только формой библейскихъ

исторических повѣствованій. „Вопросъ о самыхъ историческихъ фактахъ“, говоритъ онъ, „этимъ не затрогивается“. „Только нѣкоторыя побочныя черты (какъ первый сонъ Іосифа) можно считать арабесками, внесенными въ угоду этой формѣ“ (S. 240).

Въ дальнѣйшей части книги А. Іереміасъ приводитъ параллели къ библейскимъ свидѣтельствамъ въ видѣ фактовъ, именъ, выдержекъ изъ документовъ. По количеству собраннаго матеріала книга Іереміаса въ этомъ случаѣ много уступаетъ извѣстному труду Шрадера (2-е изданіе 1884 г.) и замѣнить его не можетъ. За то, конечно, она преимуществуетъ предъ трудомъ Шрадера въ нѣкоторыхъ частяхъ повизною сообщаемыхъ свѣдѣній и матеріаловъ. Въ цѣломъ, несомнѣнно, это книга очень полезная и, сравнительно съ другими, по своимъ основнымъ принципамъ наиболее близкая къ традиціоннымъ воззрѣніямъ на содержаніе Библии.

Новѣйшія открытія, заставившія пересмотрѣть содержаніе Библии, и новѣйшіе взгляды на происхожденіе и составъ ветхозавѣтныхъ книгъ, выдвинули въ литературѣ вопросъ о богодухновенности Св. Писанія. Это, конечно, очень старый вопросъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ остается доселѣ и новымъ, такъ-какъ яснаго и точнаго отвѣта на него мы доселѣ не имѣемъ. Поэтому всякая попытка основательнаго разсмотрѣнія этого кореннаго вопроса заслуживаетъ большаго вниманія. Въ истекшемъ году по этому вопросу вышло весьма интересное сочиненіе виднаго католическаго бібліолога Гуммелиуера, подъ заглавіемъ: „Экзегетическое къ вопросу о богодухновенности“ (*F. Hummelauer, Exegetisches zur Inspirationsfrage mit besonderer Rücksicht auf das A. T. Freiburg im Br. 129 S.*). Въ виду важности вопроса о богодухновенности, считаемъ полезнымъ остановиться подробно на содержаніи названной работы Гуммелиуера.

Исходнымъ пунктомъ своихъ разсужденій католическій бібліологъ ставитъ положеніе извѣстной энциклики папы



Льва XIII: „всѣ книги, которыя церковь признаетъ священными и каноническими, со всѣми ихъ частями написаны по внушенію Св. Духа и не могутъ содержать въ себѣ никакого заблужденія, такъ-какъ Богъ есть высшая Истина“. Но, по мнѣнію автора, „каждое слово Библіи истинно въ томъ смыслѣ, въ какомъ понималъ его и написалъ Богъ и богодухновенный писатель“. Поэтому для экзегета прежде всего важно установить, какой смыслъ соединяли съ своими словами, а затѣмъ и съ цѣлыми книгами, сами писатели. Намѣреніе же писателя обнаруживаетъ *genus literarium*, избранная имъ литературная форма, которая и имѣетъ опредѣляющее вліяніе на смыслъ рѣчи автора. Всякій авторъ придаетъ своимъ словамъ только ту степень достовѣрности, какая обыкновенно придается избранной имъ литературной формѣ. Отсюда вопросъ о литературной формѣ библейскихъ произведеній, почти не затрагиваемый во „Введеніяхъ“, по мнѣнію Гуммеляуера, нуждается въ особенно тщательномъ изслѣдованіи и является основнымъ вопросомъ въ экзегетикѣ. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ въ самомъ библейскомъ текстѣ ясно указывается литературная форма, избранная писателемъ (притча, посланіе); въ другихъ она должна быть уяснена экзегетикой, при чемъ это уясненіе не есть дѣло вѣры и нравственности, а только вопросъ литературной критики. Опредѣленіе литературной формы библейскихъ произведеній, въ чемъ Гуммеляуеръ видитъ ключъ къ разрѣшенію возраженій противъ Библіи, не вездѣ легко, и потому возможно, что въ этомъ пунктѣ въ экзегетикѣ немало погрѣшностей. Для доказательства возможности и легкости ошибокъ въ данномъ случаѣ Гуммеляуеръ указываетъ на приведенную въ 2 Цар. 12, 1 и д. *притчу* Наана, которая Давидомъ была принята за исторію. „Если Давидъ могъ такъ заблуждаться въ опредѣленіи литературной формы разсказа, могъ притчу принять за дѣйствительный фактъ, то и экзегетъ можетъ заблуждаться въ опредѣленіи литера-

турной формы того или иного произведенія. Если въ продолженіе цѣлыхъ XVI стол. столь многіе ошибались въ соприкасающихся съ Библіей естественно-научныхъ вопросахъ и могли присягнуть, что Нав. X, 12 и дал. учить не только о кажемся, но и о дѣйствительномъ движеніи солнца вокругъ земли, то почему столь же многіе въ теченіе осьмнадцати столѣтій и потомъ не могли ошибаться въ вопросахъ литературныхъ, считая за строго историческую такую богодухновенную книгу, которая, въ сущности, исторична только по формѣ, но не по содержанію? Почему, напр., не могли ошибочно принимать притчу за исторію“?

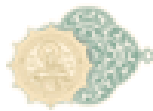
Обращаясь къ ветхозавѣтнымъ историческимъ книгамъ, Гуммеляуеръ находитъ въ нихъ три литературныя формы: строгую исторію, нравоученіе и апоф. Но эти три формы въ библейскихъ книгахъ иногда перемѣшиваются; отсюда получается повѣствованіе историко-дидактическое, историко-эпическое и историко-эпическо-дидактическое. Изъ отдѣльных видовъ библейскаго повѣствованія Гуммеляуеръ говоритъ прежде всего о баснѣ. По содержанію библейская басня является фикціей, сообщаетъ о томъ, чего не было и не могло быть. Истинность басни состоитъ въ соответствіи очевидно вымышленнаго разсказа цѣлямъ наглядности извѣстнаго нравоученія. Если басня отличается такимъ соответствіемъ, то она, по терминологіи Гуммеляуера, истинна, хотя бы съ исторической точки зрѣнія она была невозможна и даже абсурдна. Равнымъ образомъ, и истинность притчи состоитъ только въ соответствіи ея содержанія нравоучительнымъ цѣлямъ, при чемъ притча можетъ быть совершенно вымышленнымъ разсказомъ, который передается въ формѣ повѣствованія о чемъ-то дѣйствительномъ.

Истинность эпическаго повѣствованія состоитъ въ вѣроятности сообщаемаго. Если описываемое авторомъ дѣйствіе вѣроятно, если характеры, поступки, рѣчи естественны, то эпическое повѣствованіе обладаетъ свойственной ему истин-

ностью, хотя-бы оно лишено было исторической правды. Если эпическое повѣствованіе имѣетъ своей основой историческій рассказъ, то все-таки эпическому поэту принадлежитъ свобода въ обработкѣ частныхъ разсказа. Такимъ характеромъ, по мнѣнію Гуммеляуера, отличаются псалмы, описывающіе твореніе міра или факты изъ исторіи еврейскаго народа. Напр., въ пс. 135 (евр. 136) говорится: „фараона и его войско низвергъ Онъ въ море“. Прямой смыслъ данныхъ словъ тотъ, что фараонъ вмѣстѣ съ войскомъ погибъ въ Черномъ морѣ. Но историческое повѣствованіе кн. Исходъ ничего не знаетъ о гибели фараона; не говоритъ объ этомъ и пѣснь Исх. XV. Царемъ исхода Гуммеляуеръ признаетъ Менефту, гробница и мумія котораго существуютъ и въ настоящее время. „Долженъ-ли экзегетъ“, спрашиваетъ Гуммеляуеръ, „объявить гробницу Менефты, или, по крайней мѣрѣ, мумію его не подлинными? Долженъ-ли онъ считать доказаннымъ, что трупъ фараона былъ извлеченъ изъ моря? Нѣтъ, онъ можетъ признать рассматриваемую черту просто поэтическимъ украшеніемъ. Исторія сообщаетъ, что войско фараона погибло въ волнахъ. Поэтъ представляетъ царя во главѣ войска и допускаетъ его погибнуть вмѣстѣ съ послѣднимъ. Исторически это можетъ быть ложнымъ, но съ поэтической точки зрѣнія истинно, а отъ поэтическаго произведенія должно требовать единственно только поэтической истины“ (S. 9). Такимъ образомъ, несогласіе съ историческими свидѣтельствами въ отдѣлахъ поэтическихъ и историческихъ погрѣшности не унижаютъ, по мнѣнію Гуммеляуера, ихъ достоинства и не препятствуютъ имъ быть богодухновенными.

Далѣе, авторъ переходитъ къ такимъ библейскимъ повѣствованіямъ, которыя имѣютъ историческій характеръ. Цѣль исторіи вообще состоитъ въ передачѣ прошедшаго, и истинность исторіи заключается въ согласіи разсказа съ фактомъ. „Но“, полагаетъ Гуммеляуеръ, „въ Библии нѣтъ

исторіи, изложенной ради исторіи; нѣтъ исторіи, послѣдней цѣлью которой является передача происшедшаго“. Вся богодуховенная исторія есть исторія религіозная, написанная для религіознаго назиданія. Въ этомъ случаѣ Гуммеляуеръ ссылается на слова Григорія Нисскаго, который говоритъ: „исключительной цѣлью библейскихъ религіозныхъ разсказовъ служить не то, чтобы мы получали свѣдѣнія о случившемся и узнавали, что дѣлали и терпѣли древніе, но то, чтобы дать намъ руководство къ добродѣтельной жизни: историческое повѣствованіе подчинено нѣкоторой высшей точкѣ зрѣнія“ (Migne, t. 44, 489). Если Св. Писаніе пользуется услугами исторіи болѣе обильно, чѣмъ астрономіей, то все-таки первая, какъ и вторая, являются только средствомъ. При столь существенномъ различіи цѣли, понятно, и литературная форма, и требуемая ею истинность являются отличными отъ тѣхъ, которыя свойственны исторіи въ болѣе строгомъ смыслѣ. Кто пишетъ для религіознаго назиданія, разсуждаетъ Гуммеляуеръ, тотъ, конечно, разсказываетъ не все, что онъ находитъ въ своихъ источникахъ: онъ производитъ *выборъ матеріала*, — и именно съ точки зрѣнія не исторіи, а назиданія. Онъ разсказываетъ только то, что можетъ сдѣлать пригоднымъ для назиданія, и опускаетъ остальное. Онъ не ожидаетъ, пока представится возможнымъ привлечь все источники, или пока будетъ добытъ усовершенствованный критическій методъ: человѣчество имѣетъ право на религіозное назиданіе путемъ исторіи, прежде чѣмъ историческая наука достигнетъ своей полной зрѣлости. Не долженъ ли человѣкъ чрезъ разсматриваніе природы возвышаться къ познанію и къ прославленію Бога даже и тогда, когда онъ только что возвысился надъ первобытнымъ знаніемъ природы? Подобнымъ образомъ и исторія на всякой ступени ея развитія должна служить назиданію человѣка и прославленію Бога“.

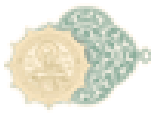


Особая цѣль, преслѣдуемая религіозной исторіей, отражается на передачѣ рѣчей дѣйствующихъ лицъ. Точная исторія передаетъ рѣчи дословно или въ краткихъ извлеченіяхъ, но безъ добавленій. Религіозная исторія можетъ обрабатывать ихъ такъ, чтобы приблизить къ разуму и сердцу читателя ихъ назидательный смыслъ. „Она можетъ заставить Раавъ говорить девтерономизмами и можетъ облекать въ слова мысли, обнаруживающіеся только въ дѣйствіяхъ“.

Будучи исторіей религіозной, ветхозавѣтные историческія повѣствованія, кромѣ того, необходимо должны были отражать въ себѣ черты всей современной исторіографіи. Последнее, по мнѣнію Гуммеляуера, должно быть принимаемо во вниманіе при рѣшеніи вопроса о достовѣрности библейскихъ книгъ и ихъ богодухновенности. „Ветхозавѣтные писатели“, разсуждаетъ названный авторъ, „не могли писать никакой критической исторіи, потому-что въ ихъ время не было никакой критической исторіи, не было даже понятія о ней. Тогда не сознавали важности возможно полнаго пользованія источниками; не было средствъ обрабатывать источники, не доставало метода для добыванія ихъ. Евреи въ этомъ отношеніи не стояли выше другихъ народовъ своего времени. И Богъ не имѣлъ надобности сообщать вдохновеннымъ исторіографамъ никакой способности, возвышающейся надъ уровнемъ ихъ времени: они занимались астрономіей безъ телескопа, естествознаніемъ безъ микроскопа и исторіей безъ критическаго метода. Но при этомъ они пользовались содѣйствіемъ Св. Духа“ (S. 13). Въ ветхозавѣтныхъ книгахъ мы можемъ искать только такой исторіи, которая доступна была далекой древности. Отличительная черта этой послѣдней состояла въ томъ, что она была близка къ поэзіи. Всякій древній историкъ въ значительной мѣрѣ былъ поэтомъ и считалъ своимъ правомъ свободу въ обращеніи съ фактами. Въ этой свободѣ древняго повѣствованія мы не можемъ видѣть заблужденіе или несовершенство, какъ не мо-

жемъ считать несовершенствомъ дитяти то, что оно дитя. И нельзя сказать, чтобы подобная исторія была не исторіей. Исторія вообще была прежде исторіи критической: Востокъ и Западъ имѣли исторію еще тогда, когда никакой критикой не сознавалась необходимость методически собирать и обрабатывать матеріалы. Цѣлью такой исторіи было художественно свободное изложеніе происшедшаго. Достоувѣренность такой исторіи состоитъ въ общемъ согласіи разсказа съ фактами при эпической свободѣ въ описаніи.

Такую именно исторію, соединяющуюся съ свободнымъ отношеніемъ къ фактамъ, хотѣли дать, по мнѣнію Гуммеляуера, и библейскіе ветхозавѣтные писатели. Въ доказательство этого католическій экзегетъ ссылается на XXIV гл. кн. I. Навина. По свидѣтельству этой главы, I. Навинъ пригласилъ весь собравшійся народъ отречься отъ языческихъ боговъ и служить одному Іеговѣ. Далѣе (ст. 16—18) сообщается: „и отвѣчалъ народъ и сказалъ: нѣтъ, не будетъ того, чтобы мы оставили Господа, и стали служить другимъ богамъ! Ибо Господь—Богъ нашъ, Онъ вывелъ насъ и отцовъ нашихъ изъ земли египетской, изъ дома рабства, и дѣлалъ предъ глазами нашими великія знаменія, и хранилъ насъ на всемъ пути, по которому мы шли“, и пр. По существу, разсуждаетъ Гуммеляуеръ, это извѣстіе истинно. Однако-же большая масса народа могло одновременно произнести одно или два слова. Но весь народъ не могъ произнести одновременно три стиха (16—18), какъ это представляется въ кн. I. Навина. Ясно, что „древній повѣствователь здѣсь свободно изображаетъ и выражаетъ чувство народа въ красивой девторономической рѣчи“. „Но если онъ могъ эту вовсе не важную черту передать съ такой свободой, то, значитъ, такая свобода не противорѣчитъ литературной формѣ, въ которой онъ писалъ; значитъ, онъ могъ и въ другихъ частяхъ повѣствованія, подобно прочимъ историкамъ древности, предпочесть болѣе свободную форму изложенія“.



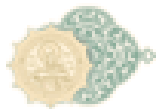
Такова литературная форма всѣхъ ветхозавѣтныхъ историческихъ книгъ. По мнѣнію Гуммеляуера, большая ошибка экзегетовъ, что они, защищая достовѣрность историческихъ книгъ, прилагаютъ къ нимъ тотъ самый масштабъ, который прилагается къ исторіи въ новѣйшее время. Это равносильно тому, какъ если-бы стали оцѣнивать библейскую астрономію съ точки зрѣнія нынѣшней.

Изъ сказаннаго, однако-же, не слѣдуетъ, что экзегетъ долженъ отказываться отъ защиты отдѣльныхъ библейскихъ свидѣтельствъ, которыя стоятъ въ противорѣчіи съ указаніями свѣтской исторіи. Историческія свидѣтельства В. З. однородны съ историческими свидѣтельствами древности, и ими нельзя жертвовать безъ добросовѣстнаго разсужденія. Но экзегетъ можетъ приступать къ этимъ разсужденіямъ съ свободнымъ, бодрымъ духомъ, не связанный угнетающимъ чувствомъ, что при оцѣнкѣ всякаго частнаго свидѣтельства Библии возникаетъ вопросъ о догматѣ богодухновенности (S. 22).

Переходя далѣе къ разсмотрѣнію важнѣйшихъ отдѣловъ ветхозавѣтной исторіографіи, Гуммеляуеръ останавливается прежде всего на содержаніи первыхъ XI-ти главъ кн. Бытія, въ которыхъ излагается исторія первобытныхъ временъ. По мнѣнію Гуммеляуера, при сужденіи объ историческомъ характерѣ этихъ главъ существенное значеніе долженъ имѣть вопросъ о томъ, какъ смотритъ на свое повѣствованіе самъ богодухновенный авторъ. Какъ видно изъ надписаній Быт. II, 4; V, 1; VI, 9; X, 1 и др. писатель желаетъ дать въ первыхъ главахъ кн. Бытія *toledoth*. Гуммеляуеръ полагаетъ, что слово *toledoth* должно быть переведено словомъ исторія, при чемъ послѣднее должно быть понимаемо въ томъ же широкомъ смыслѣ, въ какомъ оно вообще понималось въ древности. Подъ именемъ исторіи первобытныхъ временъ у всѣхъ народовъ разумѣлись собственно народныя сказанія. Отсюда слѣдуетъ, что и писатель кн. Бытія имѣлъ въ виду

собственно передать народныя сказанія о первобытныхъ временахъ, и съ этой только точки зрѣнія должна быть оцѣниваема точность и достовѣрность его повѣствованія (S. 29). Полная достовѣрность библейской исторіи о первобытныхъ временахъ, по мнѣнію католическаго богослова, не есть постулять Догматики (S. 30). У насъ нѣтъ также доказательствъ, чтобы употреблена была особая божественная промыслительная дѣятельность для охраненія точныхъ свѣдѣній о первобытныхъ временахъ отъ перехода въ народныя преданія. Предупреждая то возраженіе, что подобное воззрѣніе на характеръ кн. Бытія чуждо отцамъ церкви, Гуммеляуеръ замѣчаетъ, что отцы не входили въ различеніе формъ библейскаго повѣствованія. Тѣмъ не менѣе у Августина Гуммеляуеръ находитъ основаніе для своего мнѣнія. Бл. Августинъ, вообще одобряя пониманіе библейскихъ повѣствованій въ прямомъ буквальномъ смыслѣ, допускаетъ и уклоненіе отъ этого. „Если“, говоритъ онъ нѣтъ никакого иного выхода для того, чтобы понимать написанное достойно Бога и благочестиво, кромѣ допущенія, что это выражено фигурально и въ загадкахъ, то мы будемъ предпочитать этотъ способъ изъясненія“ (De Genesi contra Manich, l. 2, c. 2. Hummel. 34).

Свободный рассказъ о событіяхъ, имѣющій цѣлю назиданіе, также можетъ быть богодухновеннымъ. Въ немъ нѣтъ ничего недостойнаго Бога. Если можетъ быть богодухновенной притча, то почему не можетъ быть богодухновеннымъ свободный историческій рассказъ? Гуммеляуеръ въ этомъ случаѣ присоединяется къ упрочивающемуся въ послѣднее время среди католическихъ экзегетовъ мнѣнію, что кн. Руевъ, Іудиевъ, Есѡиръ и Товить могутъ быть считаемы не строго историческими произведеніями. „Будутъ-ли онѣ строго историческими или нѣтъ, онѣ все равно будутъ давать очень много для назиданія и для правоученія, съ каковою цѣлю они были вдохновлены и написаны“ (S. 38).



Свои разсужденія по указаннымъ вопросамъ Гуммеляуеръ заканчиваетъ такъ: „всякій разъ, какъ противъ свѣдѣтельствъ богодухновеннаго повѣствованія возникаютъ сильныя сомнѣнія, экзегетъ долженъ принять въ соображеніе, нельзя-ли приписать разсказу какую-либо иную литературную форму, кромѣ исторической. Мы не говоримъ, что нужно жертвовать строго историческимъ характеромъ въ угоду всякому поверхностному сомнѣнію. Мы говоримъ только о сомнѣніяхъ серьезныхъ... Экзегетъ не получилъ никакого спеціальнаго призванія отъ Бога—приписывать всякому библейскому разсказу строго историческій характеръ, но онъ долженъ стоять за его истинность. Допустимъ, относительно извѣстнаго разсказа твердо установлено, что ему нельзя усвоить строгой исторической достовѣрности. Что же долженъ дѣлать тогда экзегетъ? Пожертвовать достовѣрностию разсказа и вмѣстѣ съ тѣмъ богодухновенностью Библии? Конечно, нѣтъ; но долженъ удовлетвориться признаніемъ за этимъ разсказомъ меньшей—съ строго исторической точки зрѣнія—достоверности,—достоверности притчи, достоверности эпического разсказа или какой-либо иной“ (S. 48—49).

Вторая часть сочиненія Гуммеляуера носитъ заглавіе: „Человѣческая сторона богодухновенности“. Въ этой части авторъ старается выяснить возможность существованія въ Библии ошибочныхъ, съ научной точки зрѣнія, свѣдѣній по вопросамъ, не относящимся къ области религіи. Гуммеляуеръ допускаетъ, что въ вопросахъ, относящихся къ естествознанію, богодухновенные писатели стоятъ на точкѣ зрѣнія своего времени, говорятъ его языкомъ. Разнымъ образомъ и въ историческомъ повѣствованіи они въ формальномъ отношеніи не возвышаются надъ своей эпохой. „Если богодухновеннымъ писателямъ нельзя дѣлать упрека въ томъ, что они не проникли глубже въ естественныя науки, то нельзя ихъ упрекать и въ томъ, что они

писали съ меньшимъ количествомъ источниковъ и мѣнѣе совершеннымъ историческимъ методомъ: они были людьми своего времени и писали прежде всего для своихъ современниковъ“. Для выясненія этихъ общихъ положеній Гуммеляуеръ останавливается на анализѣ кн. Царствъ и Паралипоменонъ. Писатели этихъ книгъ очень часто ссылаются на „лѣтописи“ и „записи“ пророковъ. Задачу своихъ произведеній они полагаютъ въ томъ, чтобы изложить исторію народа Божія на основаніи указанныхъ источниковъ. У нихъ нѣтъ другихъ источниковъ и они не жалуютъ объ отсутствіи ихъ. Они держатся того убѣжденія, что источники, которыми они пользуются, вполнѣ достаточны для цѣлей религіознаго назиданія, ради которыхъ они пишутъ, что никто изъ ихъ читателей не будетъ требовать отъ нихъ большаго и не можетъ требовать. „Положеніе, которое занимаютъ ветхозавѣтные писатели относительно источниковъ, необходимое по природѣ. Можно признать, что оно единственно правильное, если мы не хотимъ отрицать за человѣчествомъ до XIX в. право на исторію и примѣненіе ея къ религіознымъ цѣлямъ“. Такимъ образомъ, еврейскій историкъ ищетъ идеалъ народной исторіи въ согласіи своего разсказа съ лѣтописями. Отсюда, „истинность такой исторіи состоитъ только въ согласіи повѣствователя съ лѣтописями и потомъ уже съ дѣйствительностью“. Эта постоянная ссылка библейскихъ историковъ на источники есть особый видъ цитации, и въ данномъ случаѣ нужно различать *veritas citationis* и *veritas rei citatae*. Гдѣ есть цитата, тамъ богодухновенность ручается за точность цитаты, но не необходимо за истинность содержанія ея. „Богодухновенность ручается за то, что безумный *говоритъ*: нѣтъ Бога, но не за то, что Богъ не существуетъ“. Полнѣйшее согласіе съ фактами, при этомъ, богодухновенностью библейской исторіи, по мнѣнію Гуммеляуера, не требуется. „Ни вѣроученіе, ни нравоученіе, ни божественное цромышленіе объ израильскомъ

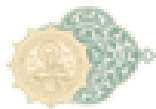


народѣ не подвергается сомнѣнію чрезъ то, что когда-либо царь іудейскій вывелъ въ поле болѣе 50 тыс. или менте... Для апологетики достаточно, чтобы исторія Израиля была достовѣрна въ такой же мѣрѣ, въ какой достовѣрна древняя исторія вообще: эта достовѣрность не заключается въ согласіи съ дѣйствительностью до мелочей. Такое согласіе не есть постулатъ богодухновенности. Для Св. Духа нѣтъ ничего недостойнаго въ томъ, что Его дѣйствіе привязывается къ анналамъ и другимъ источникамъ. Богодухновенность по своему внутреннѣйшему существу есть приспособленіе Бога къ писателю: Богъ нисходитъ къ его горизонту, говоритъ чрезъ него людямъ по-человѣчески, соответственно ихъ способности воспріятія“ (S. 64—65).

Выяснивъ, что богодухновенный характеръ ветхозавѣтныхъ книгъ не препятствуетъ свящ. писателямъ быть людьми своего времени въ области естествознанія и исторіи, Гуммеляуеръ останавливается далѣе на библейскихъ свидѣтельствахъ о ветхозавѣтномъ текстѣ, толкованіи и происхожденіи книгъ. По мнѣнію католическаго богослова, и въ этихъ областяхъ богодухновенность не препятствуетъ свящ. писателямъ быть людьми своего времени.

Въ разсматриваемомъ отдѣлѣ наиболѣе обстоятельныя разъясненія автора касательно богодухновенныхъ библейскихъ свидѣтельствъ о происхожденіи ветхозавѣтныхъ книгъ. Гуммеляуеръ ставитъ вопросъ: „какія литературныя знанія лежатъ въ основѣ ссылокъ новозавѣтныхъ писателей на извѣстныхъ лицъ, какъ на авторовъ тѣхъ или иныхъ ветхозавѣтныхъ книгъ“? Отвѣчая на этотъ вопросъ, Гуммеляуеръ утверждаетъ, что у современныхъ новозавѣтнымъ писателямъ іудеевъ литературной критики не существовало. Свѣдѣнія объ авторахъ древнѣйшихъ книгъ можно было почерпать изъ надписаній. Но первоначально свящ. книги не имѣли никакихъ надписаній, озаглавливаясь только начальными словами, а позже ихъ стали называть по общему со-

держанію или по содержанію извѣстнаго отдѣла („Исходъ“, „Левитъ“, „Судьи“). При этомъ для древнихъ іудеевъ, какъ позднѣе и для церковныхъ учителей, человѣческое авторство было побочной стороной, а главной являлось содержаніе книгъ, какъ слово Божіе. Впослѣдствіи, когда іудеи вступили въ сношенія съ греками, которые хвалились древними писателями—Гомеромъ и Гезіодомъ, они, повидимому, пришли къ тому, что уже существовавшія заглавія книгъ (І. Навинъ, Самуиль) стали понимать не какъ указанія на предметъ повѣствованія, а какъ указанія на авторовъ, и стали составлять собственныя воззрѣнія на писателей отдѣльных книгъ. Что касается преданія, которое могло-бы служить для іудеевъ руководствомъ въ данномъ вопросѣ, то оно, полагаетъ Гуммеляуеръ, было ненаучно и легковѣрно. „Какъ и остальные жители востока іудеи были настроены не критично, а періодъ возникновенія христіанства былъ даже и у грековъ именно лишеннымъ критики періодомъ апокрифовъ и псевдениграфовъ“. Вслѣдствіе этого, мнѣнія о писателяхъ ветхозавѣтныхъ книгъ, обращающіяся среди іудеевъ предъ Р. Хр. и послѣ, были сомнительной цѣны: это были преданія неизвѣстнаго происхожденія, предположенія раввиновъ, и потому они имѣли условное значеніе. „Что должны были теперь“, спрашиваетъ Гуммеляуеръ, „дѣлать апостолы, которые ссылались на эти книги или на авторовъ ихъ, по никоимъ образомъ не желали рѣшать не имѣющихъ значенія для спасенія вопросовъ? Они говорили не какъ ученые къ ученымъ; они говорили къ народу и по народному; они, такимъ образомъ, удерживали условное, употребляли тѣ имена, которыя были совершенно правильны и истинны, какъ *названія* книгъ, но, возможно, были неправильны, какъ *имена* писателей“. Какъ въ естествознаніи и исторіи горизонтъ библейскихъ писателей былъ горизонтомъ ихъ современниковъ, такъ и въ литературной критикѣ. „Изъ сказаннаго“, продолжаетъ Гуммеляуеръ, „ни коимъ образомъ неслѣдуетъ,



чтобы ни одна изъ новозавѣтныхъ ссылокъ не называла ветхозавѣтнаго автора подлиннымъ именемъ; напротивъ, большинство этихъ ссылокъ могли называть (авторовъ) не только народными, но и дѣйствительными именами. Но нельзя въ будущемъ безъ дальнѣйшихъ разсужденій изъ замѣчаній „сказалъ Моисей“ заключать о написаніи Пятикнижія Моисеемъ, а изъ выраженія „сказалъ Исаія“—о несуществованіи Второ-Исаіи“. Къ такимъ заключеніямъ уполномочиваютъ не просто ссылки, а ссылки вмѣстѣ съ контекстомъ. Но и въ этомъ случаѣ должно тщательно изслѣдовать, не лежитъ-ли въ основѣ контекста *argumentum ad hominem*. Если богодухновенный авторъ могъ выражать народное мнѣніе, то онъ могъ и извлекать изъ него *argumentum ad hominem*“.

Въ заключительной части сочиненія изслѣдуется значеніе съ точки зрѣнія богодухновенности вопроса о писателяхъ библейскихъ книгъ. Опоры для своихъ воззрѣній Гуммеляуеръ ищетъ въ церковномъ преданіи. По его мнѣнію, „согласное ученіе христіанской древности то, что вопросъ о писателѣ богодухновенной книги самъ по себѣ есть вопросъ не богословскій, но историко-критическій“ (S. 98). Въ доказательство своего мнѣнія Гуммеляуеръ прежде всего ссылается на слова Григорія Великаго, который о кн. Іова говоритъ такъ: „совершенно праздный вопросъ, кто написалъ ее, когда мы твердо вѣримъ, что писателемъ ея былъ Св. Духъ. Посему, тотъ написалъ ее, кто диктовалъ написанное; тотъ написалъ, кто былъ вдохновителемъ въ его (Іова) дѣлахъ и кто голосомъ писца передалъ намъ объ этихъ дѣлахъ для подражанія. Если, получивъ письма какого-либо великаго человѣка, мы читаемъ слова, но не спрашиваемъ, какою тростью онѣ были написаны, то было-бы совершенно смѣшно, когда-бы мы, зная автора посланій и понимая смыслъ ихъ, изслѣдовали, какою тростью были начертаны слова. Итакъ, если мы знаемъ содержаніе (*gen*) и признаемъ виновникомъ его Св. Духа, то, спрашивая о пи-

сатель, что иное мы делаемъ, какъ не любопытствуемъ о трости, читая письмо“ (*Migne, Patr. lat. 75, 517*)? Подобнымъ же образомъ, указываетъ Гуммеляуеръ, смотрѣли на вопросъ о писателяхъ св. книги Иларій Пиктав., I. Златоустъ, бл. Августинъ и бл. Феодоритъ. Бл. Августинъ, по поводу Мѡ. 27, 9, гдѣ изреченіе пророка Захаріи цитируется съ именемъ Іереміи, прямо говоритъ, что безразлично, Захаріи или Іеремія написалъ эти слова, когда они суть изреченіе Св. Духа (*De cons. ev. 3, 7, Migne. 34, 11, 75*). Равнымъ образомъ, бл. Феодоритъ спрашиваетъ: „какая важность въ томъ, происходитъ-ли псаломъ отъ того или иного автора, когда извѣстно, что всѣ псалмы написаны по вдохновенію Св. Духа? Мы знаемъ, что какъ Давидъ былъ пророкъ, такъ и другіе (писатели псалмовъ) въ кн. Паралипоменонъ называются пророками; а языкъ пророка есть орудіе благодати Св. Духа“ (*Migne 80, 861*)

Дальнѣйшее доказательство того, что церковные учителя не придавали догматическаго значенія вопросу о писателяхъ библейскихъ книгъ, Гуммеляуеръ усматриваетъ въ той бѣглости, съ которой они касаются этого вопроса, въ молчаніи о немъ у многихъ, въ неустойчивости и очевидной ошибочности отеческихъ мнѣній, когда, напр., Соломонъ назывался писателемъ кн. Премудрости и кн. Сираха, когда Ездра считается авторомъ неканоническимъ кн. Ездры и т. д.

Такъ-какъ церковные учителя въ своихъ мнѣніяхъ о писателяхъ ветхозавѣтныхъ книгъ основывались на іудейскомъ преданіи, то ихъ свидѣтельства представляютъ только выраженіе голоса преданія. Выраженіе „Давидъ говоритъ“, по мнѣнію Гуммеляуера, у отцовъ означаетъ: говоритъ авторъ, которому приписываетъ этомъ псаломъ іудейское преданіе. Но правильно-ли это преданіе или нѣтъ, вопроса объ этомъ въ подобныхъ свидѣтельствахъ церковные учителя не касаются.

Гуммеляуеръ полагаетъ, что церковные учителя не придавали догматическаго значенія и вопросу о *составѣ* ветхозавѣтныхъ книгъ, напр., вопросу о томъ, одно-ли произведеніе мы имѣемъ въ книгѣ Исаіи или два, книгу перво-Исаіи и книгу Второ-Исаіи. Такое заключеніе Гуммеляуеръ дѣлаетъ изъ факта неустойчивости состава нѣкоторыхъ книгъ: напр., кн. Самуила, кн. Царствъ у евреевъ составляли одну книгу, а въ церковномъ употребленіи онѣ были раздѣлены на двѣ. По мнѣнію Гуммеляуера, не противорѣчитъ древне-церковнымъ воззрѣніямъ и допущеніе того, что извѣстная библейская книга была написана нѣсколькими авторами, при чемъ одинъ писатель продолжалъ и восполнялъ произведеніе другого. „Богодуховенность извѣстной книги въ ея теперешнемъ видѣ, говоритъ онъ, „вовсе не требуетъ того, чтобы она написана была однимъ человѣкомъ. Вопросъ о богодуховенности книги и вопросъ о ея составѣ всецѣло различны другъ отъ друга“. Гуммеляуеръ при этомъ только требуетъ, чтобы всѣмъ авторамъ и редакторамъ книги усвоилась та мѣра божественнаго содѣйствія, которая дѣлаетъ извѣстное произведеніе истиннымъ словомъ Божиимъ.

Таково содержаніе интересной книги католическаго богослова. Изложенными воззрѣніями авторъ думаетъ дать, по его мнѣнію, „золотой ключъ“ къ устраненію многочисленныхъ противорѣчій между традиціоннымъ экзегесисомъ и такъ назыв. высшей критикой. Отдѣливъ вопросъ объ авторитетѣ Св. Писанія отъ вопросовъ историко-литературныхъ, Гуммеляуеръ имѣетъ въ виду отстоять и для традиціоннаго экзегесиса ту научную свободу, которой пользуется высшая критика. Должно при этомъ оговориться, что подъ этой свободой онъ разумѣетъ не ту страсть къ конъектурамъ и гипотизерству, какая господствуетъ въ современной западной экзегетической наукѣ, а серьезное, основанное на твердыхъ данныхъ, изученіе вопросовъ. Мы не имѣемъ возможности въ настоящій разъ входить въ разборъ воззрѣній

Труды Киевск. дух. акад. Т. II. 1905 г.

Гуммеляуера. Но не можемъ не замѣтить, что она заслуживаютъ вниманія и богослововъ православныхъ. Вопросъ о богодухновенности Св. Писанія, особенно Ветхаго Завета, съ православной точки зрѣнія является далеко не уясненнымъ, и неуясненность его сильно отражается на нашей экзегетикѣ. Несомнѣнно, не все въ воззрѣніяхъ Гуммеляуера можетъ быть принято. Но мысль о томъ, что традиціонная экзегетика безъ нужды придавала нѣкоторымъ вопросамъ догматическое значеніе, связавъ съ ними неразрывною связью авторитетъ Писанія, повидимому, вѣрна. Во всякомъ случаѣ, весьма желательно, чтобы эта мысль была подвергнута основательному изслѣдованію и нашими отечественными богословами.

Вл. Рыбискій.

(Окончаніе будетъ).