М. Посновъ.

НОВЫЕ ТИПЫ

ПОСТРОЕНІЯ

ДРЕВНЕЙ ИСТОРІИ ЦЕРКВИ.

*

(Вступительная лекція, читанная въ Университетѣ Св. Владиміра прив-доц. М. Э. Посновымъ, 30 сент. 1908 года).

КІЕВЪ.
Типографія Императорскаго Университета Св. Владиміра. Акц. О-ва печ. и издат. дѣла Н. Т. Корчакъ-Новицкаго, Меринговская улица № 6.
1909.

Печатано по опредѣленію Правленія Университета Св Владиміра.
Оттискъ изъ Университетскихъ Извѣстій за 1909 годъ.

Библиотека ООН
401
37

Новые типы построенія древней исторіи церкви.

—

(Вступительная лекція, читанная въ Университетѣ Св. Владимира прив.-доц М Э Посновымъ 30 сентября 1908 г.) [1]).

Мм Гг!

Удостоенный историко-филологическимъ факультетомъ высокой чести быть привать-доцентомъ Университета Св. Владиміра по каѳедрѣ исторіи церкви, я осмѣливаюсь, съ разрѣшенія факультета. объявить предметомъ своихъ чтеній первые три вѣка церкви Такъ я поступаю не потому, или не только потому, что первые три вѣка христіанства суть первые въ жизни церкви въ порядкѣ хронологическомъ и, такъ сказать, топографическомъ, но главнымъ образомъ потому, что эти вѣка важнѣйшіе: основоположительные и безспорные по своему высокому значенію. Всѣ христіанскія исповѣданія и разныя религіозныя общества въ первенствующей церкви признаютъ свою общую матерь и видятъ въ ней Ликъ Христа особенно чистымъ, незапятнаннымъ. Къ первымъ вѣкамъ обращали свой взоръ всѣ реформаторы церкви, и здѣсь они думали найти масштабъ для опредѣленія состоянія церкви въ каждое данное время.

Но общее признаніе высоты и важности первыхъ трехъ вѣковъ жизни церкви далеко не обусловливаетъ собою общаго, одинако-

---

[1]) Лекція прочитана была въ сокращеніи

ваго ихъ пониманія. Здѣсь встрѣчаются громадныя различія, даже противоположности. Правда, въ этомъ болѣе повинны уже не цѣлыя христіанскія исповѣданія и не отдѣльныя религіозныя общества, а корпораціи ученыхъ, притомъ, принадлежащихъ только протестантской общинѣ. Но не рѣдко различныя научныя направленія и школы признаются выразителями чистаго протестантства (напр., школа Ричліанскаго богословія) и онѣ отличаются такими научными достоинствами, что заставляютъ признавать себя въ качествѣ авторитетовъ церковно-исторической мысли и эрудиціи и—во всякомъ случаѣ—серьезно считаться съ собою ученыхъ другихъ христіанскихъ исповѣданій, работающихъ въ той же области.—Въ виду этого, при научномъ занятіи церковной исторіей, знакомство съ школами церковно-исторической науки, выросшими на почвѣ протестантства, является дѣломъ безусловно необходимымъ. Эти школы суть показатели того, въ какомъ положеніи въ извѣстное время находилась или находится научная разработка вопросовъ въ данной области.

Въ настоящій разъ мы хотѣли бы представить тѣ разнообразные—до противоположности—опыты конструированія древней исторіи церкви, какіе мы встрѣчаемъ въ разныхъ богословскихъ школахъ XIX с.

Центральнымъ пунктомъ, опредѣляющимъ тотъ или иной типъ построенія первоначальной исторіи церкви, является воззрѣніе на лицо І. Христа; а атмосферою, при которой совершаются эти построенія, служатъ различныя философскія и общественныя теченія. Вопросъ объ атмосферѣ выясняетъ намъ, почему извѣстные типы построенія исторіи древней церкви появились въ XIX в.; а вопросъ о личности Христа дѣлаетъ понятнымъ, какимъ образомъ при конструированіи одного и того же предмета (образа древней церкви) возможны различныя, до противоположности, сужденія.

Конецъ XVIII и особенно начало XIX в. ознаменовались появленіемъ, въ области теоретической мысли, философскихъ системъ Шлейермахера, Фихте, Гегеля, новокантіанства,—системъ серьезныхъ, глубокихъ, не утратившихъ своего значенія и понынѣ. Это явленіе отразилось самымъ очевиднымъ образомъ на пониманіи исторіи вообще и, въ частности, исторіи церкви, развитіе которой, по сознанію самихъ церковныхъ историковъ (напр., І. Л. Мосгейма, Баура

и др.) [1]), всегда находилось въ зависимости отъ философіи. И дѣйствительно мы видимъ, наиболѣе глубокія философскія воззрѣнія повліяли на ходъ работъ, даже на образованіе ученыхъ школъ въ области церковно-исторической науки. Такъ изъ трехъ признанныхъ школъ—Неандеровской, Ново-тюбингенской и Ричлианской—можно отмѣтить въ первой несомнѣнные слѣды философіи Шлейермахера, во второй—вліяніе гегельянства и въ третьей—связь съ ново-кантіанствомъ.

Что же касается воззрѣній на личность І Христа, то, обходя молчаніемъ всѣ тѣ теоріи (напр., сенъ-симонизма, историческаго соціализма, или марксизма), которыя не признаютъ христіанства религіей и считаютъ его лишь явленіемъ экономической жизни, продуктомъ общественныхъ и экономическихъ отношеній своего времени, а во Христѣ видятъ только политическаго или общественнаго дѣятеля, мы обратимъ вниманіе лишь на тѣ системы, въ которыхъ при разсужденіи о христіанствѣ имѣетъ мѣсто *религіозное* отношеніе къ личности І Христа.—Разсуждая вообще, при рѣшеніи вопроса о происхожденіи и сущности христіанства, возможно троякое отношеніе къ личности Христа: или можно трактовать христіанскую религію, *какъ* вѣру *Христа*, или какъ вѣру *чрезъ* Христа, или какъ вѣру *во Христа* [2]) Въ первомъ случаѣ Христосъ признается глубокимъ религіознымъ геніемъ, открывшимъ людямъ наивозможновысшую духовную религію (подобно тому какъ другіе геніальные люди обогатили человѣчество въ другихъ областяхъ науки и жизни). Желая имѣть эту совершеннѣйшую религію, люди должны вѣровать, какъ самъ Христосъ: отсюда христіанство есть вѣра, какъ (вѣра) Христа. Во 2-мъ случаѣ І. Христосъ представляется какъ бы посланникомъ, пророкомъ, возвѣстившимъ людямъ высшую религію. Отсюда христіанство есть вѣра чрезъ Христа Принимая во вниманіе, что І. Христосъ признается здѣсь пророкомъ-посланникомъ не въ библейскомъ смыслѣ этого слова, т. е. не признается лицемъ,

---

[1]) См Laurentii Moshemii Institutionum Historiae Christianae compendium. 1752, p 6

Бауръ говорилъ, что для него исторія безъ философіи навсегда мертва и нѣма („Ohne Philosophie bleibt mir die Geschichte ewig tot und stumm"). Realencyklopadie fur protestantische Theologie und Kirche, von A. *Hauck*, Leipzig 1897. Artik *F Baur*, S. 471.

[2]) Ср. Prof d *L. Ihmels*, Was wollte Iesus? Leipzig 1908, S 40.

находящимся въ *дѣйствительномъ* общеніи съ Богомъ,—мы можемъ объединить оба сужденія въ одно: признаніе І. Христа за простого человѣка. Въ третьемъ случаѣ христіанство признается не отдѣлимымъ отъ личности І. Христа, считается дѣломъ Его жизни, смерти и воскресенія Здѣсь Христосъ признается за Сына Божія, въ метафизическомъ смыслѣ этого слова, за Богочеловѣка. Слѣдовательно, возможно двоякое религіозное отношеніе къ личности Христа: 1) или признаніе Его простымъ человѣкомъ, хотя бы то и религіознымъ геніемъ, 2) или вѣра въ Него, какъ Единороднаго Сына Божія, принявшаго человѣческую плоть, т. е. Богочеловѣка.

Неандеръ и его послѣдователи вѣруютъ въ І. Христа, какъ Сына Божія. Для школъ же Ново-тюбингенской и Ричліанской І. Христосъ—простой человѣкъ.

Приступая къ изложенію воззрѣнія упомянутыхъ школъ на первоначальную исторію христіанской церкви, мы будемъ имѣть въ виду, почти исключительнымъ образомъ, основателей этихъ школъ, какъ давшихъ извѣстную типичную схему воззрѣній. Только, при обозрѣніи школы Ричлианскаго богословія, мы остановимъ свое вниманіе и на даровитомъ послѣдователѣ Ричля, профессорѣ Берлинскаго университета А. Гарнакѣ, во 1-хъ потому, что онъ въ настоящее время есть самый выдающійся историкъ церкви, а во 2-хъ потому, что самъ А. Ричль, основатель школы, не былъ собственно профессіональнымъ историкомъ, а больше занимался систематическимъ богословіемъ. Поэтому есть интересъ прослѣдить воззрѣнія церковно-исторической школы у историка въ собственномъ смыслѣ [1]).

---

[1]) При составленіи настоящей лекціи мы имѣли въ виду слѣдующіе источники и пособія:

Aug Neander, Die Geschichte der christlichen Religion und Kirche in den drei ersten Jahrhunderten 1u 2 Aufl. Hamburg 1842 Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. 5 Aufl. Gotha 1862 *F Ch Baur*, Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte 3 Aufl Tubingen 1863 *Al. Ritschl*, Die Entstehung der altkatolischen Kirche Bonn 1850 *A Harnack*, Das Wesen des Christenthums Leipzig. 1901 (Русскій переводъ изд Пирожкова, Спб 1907 г). *Ph Schaff*, Geschichte der apostolischen Kirche nebst einer Allgemeinen Einleitung in die Kirchengeschichte Leipzig. 1857 (Введеніе переведено на русскій языкъ въ ж. „Труды Кіев Дух. Академіи", 1861, 5—12). *Baur*. Die Epochen der Kirchlichen Geschreibung Tübingen. 1852.—Realencyklopadie fur protestan-

I. Августъ Неандеръ, какъ основатель школы.

XIX вѣкъ, который составляетъ рѣдкую эпоху въ развитіи церковной исторіографіи, открывается школою Неандера, какъ самымъ замѣчательнымъ явленіемъ въ области церковно-исторической науки въ прошломъ вѣкѣ.

Чтобы понять высокое значеніе школы Неандера, нужно имѣть представленіе о томъ скудномъ наслѣдствѣ, которое досталось церковной исторіи отъ предшествовавшаго XVIII в.

Въ области церковной исторіографіи въ XVIII в. господствовали два направленія—прагматическій супранатурализмъ и прагматическій раціонализмъ. Выдающимся представителемъ 1-го направленія былъ Лоренцъ Мосгеймъ, а второго—Соломонъ Землеръ. Представители 1-го направленія утверждали сверхестественное происхожденіе христіанства, но понимали это начало слишкомъ неопредѣленно и не могли указать проявленіе его въ исторіи. Ограничиваясь одной только библіей и отрицая церковность, они переходили иногда въ раціонализмъ. (Какъ, напр., Іаковъ Планкъ, учитель Неандера, который высоко уважалъ библейское христіанство, но Христа трактовалъ какъ обыкновеннаго „Іудея, человѣка съ нѣжнымъ сердцемъ“). Раціонализмъ же разсматривалъ христіанство просто какъ естественное явленіе. Супранатурализмъ и раціонализмъ были *прагматическими*, т. е. не просто излагали событія, но стремились открыть причинную ихъ зависимость и связь—и указать основанія ихъ въ психологическихъ побужденіяхъ и склонностяхъ человѣческаго сердца. Но при тщательномъ изысканіи этихъ субъективныхъ факторовъ, супранатурализмъ забываетъ силу объективной идеи, т. е. имъ же признаваемое божественное Провидѣніе, дѣйствіе Св. Духа,—и исторія дѣлается результатомъ отчасти человѣческаго произвола, отчасти сцѣпленія случайныхъ обстоятельствъ.

---

tische Theologie und Kirche 3 Aufl *Al Hauck*, B. II Leipzig 1897. Artikl *F. Chr. Baur*, SS 467—483 (H Schmidt); B XIII Leipzig 1903. Art *A Neander*, SS 679—687 (G. Uhlhorn), B. XVII Leipzig. 1906. Art *A. B Ritschl*, SS. 22—34 (O Ritschl) B. XIX Leipzig 1907 Art. *D. Fr Strauss*, SS. 76—92 (Th Ziegler); проф *А П Лебедевъ*. Церковная исторіографія въ главныхъ ея представителяхъ съ IV в по XX. Москва. 1898. *Ѳ. Виноградовъ*, Ново-тюбингенская школа Труды Кіев Дух Академіи 1863, 5—12. Проф *В А. Керенскій*, Школа Ричлианскаго богословія въ лютеранствѣ Казань 1903. Проф. *Н. Н Глубоковскій*, Православная Богословская Энциклопедія Петроградъ. 1903, т. IV. *А. Гарнакъ*, стр. 109—124 и нѣкоторые другіе

А раціонализмъ, отвергнувъ Библію, признавъ критеріемъ субъективный разумъ господствовавшаго тогда духа времени и ограниченный здравый смыслъ. Направленіе это собственно не историческое; оно не имѣетъ никакой склонности къ исторіи, какъ къ такой, а лишь упражняетъ на ней силу своей разрушительной критики, ничего не созидая. Оно отрицаетъ объективныя силы исторіи; изгоняетъ изъ нея не только сатану, но даже и Самаго Бога [1]). Словомъ, оба—раціонализмъ и супранатурализмъ—коренятся въ одномъ и томъ же механическомъ міровоззрѣніи, приходя къ нему съ противоположныхъ концовъ; у обоихъ объективныя силы отступаютъ предъ индивидуумами. Ихъ мысль и воля, ихъ планы и намѣренія, добрыя и злыя, суть единственные мотивы всѣхъ перемѣнъ. О высшей каузальности они ничего не знаютъ. Кромѣ того, оба заставляютъ понимать христіанство, какъ только ученіе. Вслѣдствіе этого, вмѣсто богатаго содержанія живого развитія, выступаетъ собственно бѣдное и безсодержательное понятіе о христіанствѣ [2]).

Если главными факторами, подъ которыми слагалось міровоззрѣніе XVIII в. - очень не благопріятное для христіанской вѣры—были: Вольфіанская популярная философія, Кантова критика, англійскій деизмъ и французскій матеріализмъ, то къ XIX вѣку атмосфера сильно мѣняется. Философы—Шеллингъ и Гегель, особенно Шлейермахеръ, и нѣкоторыя другія лица сдѣлали очень много для уничтоженія господствовавшаго въ XVIII в. вульгарнаго раціонализма въ наукѣ и проложили путь новому богословію. Сюда же присоединилось пробужденіе въ обществѣ религіозной жизни, подъемъ нравственныхъ силъ и національнаго самосознанія подъ вліяніемъ Наполеоновскихъ войнъ; повсюду чувствовалось стремленіе къ возрожденію. Разумѣется, такому возбужденію и подъему силъ могла соотвѣтствовать только воодушевленная вѣра, а уже никакъ не сухой скептицизмъ XVIII вѣка [3]).

---

[1]) *Philipp Schaff*, Geschichte der apostolischen Kirche. Leipzig 1854. S 79

[2]) *D G. Uhlhorn*, Realencyklopadie fur protestantische Theologie und Kirche Leipzig 1903. S 681—2

[3]) По мнѣнію доктора *Ф Шаффа*, къ общимъ причинамъ, вызвавшимъ новое теченіе въ теологіи, слѣдуетъ отнести *евангелическую* унію, заключенную между раздѣленными доголѣ лютеранскою и реформатскою церквами, по поводу празднованія въ 1817 году трехсотлѣтняго юбилея реформаціи. *Phil. Schaff*, Geschichte. S. 87.

Подъ вліяніемъ указанныхъ причинъ и обстоятельствъ сложилась новая исторіографія, отличающаяся *научностью* и проникнутая идеей *органическаго развитія*. Эта идея соотвѣтствуетъ и ортодоксальному представленію о церкви, какъ неизмѣнной сущности, заимствуетъ цѣнное и отъ раціонализма о постоянномъ движеніи и текучести Христианская церковь, оставаясь вѣрною своей сущности, непрерывно измѣняетъ свою форму, постепенно совершенствуясь по своей человѣческой сторонѣ —Вслѣдствіе этого исторія церкви должна быть излагаема *духовно-жизненнымъ* образомъ и *воспроизводима органически*. Прежній прагматизмъ изложенія, который касался только случайныхъ, субъективныхъ, психологическихъ причинъ, теперь уже болѣе не могъ удовлетворить; требовался высшій прагматизмъ, который прежде всего изслѣдуетъ въ церковной исторіи объективныя силы, божественную связь причинъ и дѣйствій.— Духъ научности и здравая идея органическаго развитія окончательно освободили церковную исторію отъ служенія побочнымъ интересамъ, апологетическимъ и полемическимъ, и сообщили ей духъ безпристрастія и широты „Лучшіе изъ ученыхъ на этомъ поприщѣ все больше и больше приходятъ къ сознанію, что безконечное жизненное богатство церкви не можетъ быть исчерпано одною партіей или періодомъ, но можетъ быть отображено только въ совокупности всѣхъ періодовъ и націй, исповѣданій и вѣрующихъ индивидуумовъ, что Господь никогда не оставлялъ себя *не несвидѣтельствованнымъ*, что каждый періодъ имѣетъ свои особыя преимущества и особеннымъ образомъ отражаетъ образъ Искупителя“ [1])

Все сказанное относится вполнѣ лишь къ Неандеровской школѣ, а къ Ново-тюбингенской и Ричліанской приложимо только съ большими ограниченіями.

Знаменитый Августъ Неандеръ, создавшій наиболѣе солидную школу въ области церковно-исторической науки XIX-го вѣка, имѣлъ, какъ немногіе другіе, призваніе быть церковнымъ историкомъ. По мастерской характеристикѣ Ф. Шаффа, „Неандеръ, израильтянинъ по рожденію и первоначальному воспитанію, съ душою Наѳанаила, полной дѣтской простоты и стремленія къ мессіанскому спасенію,

---

[1]) *Ph. Schaff*, Geschichte. S. 93

въ юношествѣ одушевленный ученикъ эллинской-мірской мудрости, особенно Платона, который для него, такъ же какъ для Оригена и нѣкоторыхъ отцевъ церкви былъ ученымъ пѣстуномъ во Христа, когда на 17 году принялъ св. крещеніе,—прошелъ, такъ сказать, всемірно-историческое приготовленіе къ христіанству, внутренно пережилъ религіозный процессъ іудейства и язычества въ ихъ прямомъ теченіи къ евангелію и такимъ образомъ проложилъ себѣ путь къ такому церковно-историческому воззрѣнію, по которому Христосъ есть цѣль совершенствующагося человѣчества, центральный пунктъ всей исторіи и единственный ключъ для разрѣшенія ея задачъ“ [1]).

Давидъ Мендель,—такъ назывался Ав. Неандеръ до обращенія въ христіанство,—сынъ бѣднаго еврея-ремесленника, родился въ 1787 г., въ г. Геттингенѣ. Дѣтство его было довольно тяжелое, вслѣдствіе бѣдственнаго матеріальнаго положенія семейства и частыхъ ссоръ между его родителями. Разойдясь съ мужемъ, его мать переселилась съ нимъ, своимъ маленькимъ сыномъ, въ Гамбургъ, гдѣ онъ и получилъ низшее, а потомъ среднее образованіе, благодаря матеріальной поддержкѣ ихъ родственника, доктора медицины, Штиглица. Въ средней школѣ Мендель не мало удѣлилъ труда классическому образованію, много занимался юриспруденціей, а въ послѣдніе годы увлекался Платономъ, Плутархомъ, которые были для него предварительною школою къ христіанству, но особенное вліяніе произвели на него рѣчи Шлейермахера о религіи Начавшееся влеченіе къ христіанству было поддержано, даже усилено его друзьями-товарищами по гимназіи, между которыми находился особенно близкій ему человѣкъ Нейманъ Въ 1806 г. 11 февр. Давидъ Мендель крестился, принявъ имя Іоаннъ Августъ Вильгельмъ Неандеръ. Фамилія Неандеръ есть греческій переводъ нѣмецкаго слова Neu-mann—фамилія его друга: новый человѣкъ, Neu-Mann, греческ. Νεὸς ἀνήρ.—Вскорѣ послѣ этого, по окончаніи курса въ гимназіи, Неандеръ отправился для продолженія образованія въ Галльскій университетъ, гдѣ въ это время состоялъ профессоромъ и Шлейермахеръ Но военныя событія 1806 г. заставили Неандера перейти въ Геттингенскій университетъ. Здѣсь онъ подпалъ

[1]) *Ph. Schaff*, Geschichte. S 96

вліянію Іакова Планка, который не только вызвалъ въ немъ желаніе готовиться къ академической дѣятельности, но и внушилъ ему родъ ученыхъ занятій историческими монографіями, которыми такъ прославился А Неандеръ Подъ вліяніемъ новыхъ занятій, Неандеръ отложилъ въ сторону философовъ—Фихте, Шеллинга и даже философа-богослова Шлейермахера и принялся за изученіе новозавѣтныхъ писаній и отцевъ церкви.—Вскорѣ по окончаніи университетскаго курса, Неандеръ былъ призванъ въ 1811 г. на кафедру въ старѣйшій Гайдельбергскій университетъ. Но не долго онъ оставался здѣсь Уже въ 1813 году онъ получилъ приглашеніе въ Берлинскій университетъ, гдѣ въ это время находился и Шлейермахеръ Съ 1813 г. до самой смерти, послѣдовавшей въ 1850 году, Неандеръ состоялъ профессоромъ Берлинскаго университета и со всею ревностью отдавался изученію разъ избраннаго имъ предмета [1]).

Плодомъ ученыхъ занятій Неандера было появленіе въ свѣтъ весьма большого количества церковно-историческихъ трудовъ. Одна крупная работа сѣдовала за другою, чѣмъ доказывалась неутомимая энергія автора Первую свою монографію: „Императоръ Юліанъ и его время" Неандеръ издалъ въ 1812 году, а въ 1813 г уже вторую—„Св. Бернардъ и его время", въ 1818 году третью. „Генетическое развитіе важнѣйшихъ гностическихъ системъ"; въ 1822 появились два сочиненія Неандера: „Св. І Златоустъ и церковь, особенно восточная, его времени" и „Достопримѣчательности изъ исторіи христіанской жизни", а въ 1825 г. новая крупная работа: „Антигностикъ, духъ Тертулліана и введеніе въ его сочиненія". Всѣ эти монографіи были подготовкою къ его классическому труду: „Общая исторія христіанской религіи и церкви" (Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche) Этотъ капитальный трудъ послѣдовательно былъ издаваемъ съ 1825 г. по 1845 г. Всего вышло 5 томовъ въ 10-ти частяхъ, и исторія доведена до Бонифація VII. Одинадцатая часть явилась уже послѣ смерти Неандера, въ 1852 г., и содержитъ исторію церкви до Базельскаго собора. Кромѣ указанныхъ трудовъ, Неандеру принадлежатъ еще двѣ очень солидныхъ работы: „Жизнь Іисуса" (1837 г.) и „Исторія насажденія и управле-

[1]) *G. Uhlhorn*, Realencyklopädie—Hauck. B XIII, S. 679—681

нія христіанской церкви чрезъ апостоловъ“ (Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel).

Взглядъ Неандера на происхожденіе, сущность и цѣль церкви Христовой отличается необычайною глубиною, широтою и въ общемъ вѣрностью ортодоксальному ученію

I. Относительно происхожденія христіанства Неандеръ во введеніи ко „Всеобщей исторіи“ говоритъ: „Христіанство мы исповѣдуемъ не какъ силу, родившуюся изъ сокровенныхъ глубинъ человѣческой природы, но какъ силу, происшедшую съ неба, силу, которая по своему существу, какъ и по своему происхожденію, должна быть возвышена надъ всѣмъ тѣмъ, что̀ можетъ создать человѣческая природа своими собственными средствами“ [1]). Согласно съ этимъ, о началѣ христіанской церкви Неандеръ пишетъ: „Христіанская церковь, какъ общество, родившееся къ свѣтлому преобразованію міра, предполагаетъ, какъ основаніе своего бытія, Того, Кто, Самъ есть этотъ міропреобразующій принципъ, безъ Котораго бытіе самой церкви было бы чудовищною ложью“, т. е. Іисуса. Уже чрезъ свою дѣятельность на землѣ Іисусъ положилъ начало *внѣшнему устройству* церкви, какъ общинѣ. Но это имѣло подготовительное значеніе. Необходимо было событіе, благодаря которому объективно-данный принципъ (въ Іисусѣ) перешелъ бы въ сознаніе людей, чтобы образовать съ тѣхъ поръ центральный пунктъ новаго внутренняго общенія между людьми, на которомъ покоилось бы также существо церкви. Этотъ важнѣйшій фактъ есть первая *Пятидесятница, какъ исходной пунктъ апостольской церкви*, насколько она здѣсь открывается въ явленіи по своему внутреннему существу Поэтому Пятидесятница представляетъ, послѣ явленія сына Божія во плоти, важнѣйшее событіе, потому что составляетъ начальный пунктъ *новой* божественной жизни въ человѣчествѣ [2]).

Сужденіе о происхожденіи христіанской церкви возвышенное и глубоко-вѣрное.

II. Христіанство не есть для Неандера просто ученіе, а *сама жизнь* и творчество. Христіанство „вступило въ человѣчество, какъ высшій преобразующій элементъ“. Для всякаго времени оно является единственно спасительнымъ средствомъ, чрезъ которое освящается

---

[1]) Allgemeine Geschichte. Zw Anfl. B I, S. 2.

[2]) Geschichte der Pflanzung, S 5—7

грѣховная человѣческая природа, преобразуется извнутри и можетъ быть облагорожена и прославлена. Вслѣдствіе этого христіанство становится въ необходимую связь съ существомъ и постепеннымъ ходомъ развитія человѣчества, безъ этой связи оно не могло-бы и выполнить своего назначенія—поставить человѣческую природу на высшую ступень, безъ этой связи оно вообще не могло-бы воздѣйствовать на человѣчество" [1]). Исторія церкви для Неандера есть исторія процесса проникновенія человѣческой жизни божественною Для уясненія этого процесса онъ любилъ пользоваться евангельскою притчею о закваскѣ „Какъ небольшое количество закваски, брошенной въ массу муки, производитъ процессъ броженія въ ней и, дѣйствуя на нее чрезъ свою внутреннюю силу, уподобляетъ себѣ цѣлое; такъ и христіанство, какъ небесная закваска, силою божественной жизни вызываетъ процессъ броженія въ человѣчествѣ, который начинается въ сокровеннѣйшей глубинѣ человѣческой природы, простираетъ свои дѣйствія какъ на мысль, такъ и на внѣшнюю жизнь, чтобы все себѣ уподобить и преобразить" [2]) —Переводя на обыкновенный языкъ образы притчи, Неандеръ такъ изображаетъ историческій ходъ развитія христіанства. Новая божественная жизнь самымъ совершеннымъ образомъ проявилась во Христѣ Іисусѣ. „Въ Немъ, какъ Первообразѣ, какъ второмъ Адамѣ, христіанство явилось во всей своей полнотѣ, поэтому возвышеннымъ надъ всѣми противоположностями, заключавшимъ въ себѣ основные элементы всѣхъ человѣческихъ особенностей. Но что̀ во Христѣ было единымъ, всецѣлымъ, то въ дальнѣйшемъ, исходящемъ отсюда, развитіи человѣчества, должно было индивидуализироваться, получить частныя формы, видовыя отличія". Такъ какъ натуральныя особенности индивидуумовъ не уничтожаются, но должны быть просвѣщены и возвышены, то каждая христіанская жизнь представляетъ единую жизнь Христа свойственнымъ ей образомъ, ни въ комъ она не выражается во всей полнотѣ, но каждый принимаетъ и обнаруживаетъ только одну сторону ея. Одинъ поэтому долженъ восполнять другого и снова нуждаться въ другомъ для своего восполненія, и лишь во всѣхъ вмѣстѣ, только въ теченіе цѣлой исторіи, приходитъ къ выраженію цѣлый и полный образъ Христа."

---

[1]) Allgemeine Geschichte 1 Aufl. B. I, S. 1—2

[2]) Allgemeine Geschichte, 2 Aufl. B I, S. 1.

III. Послѣ сказаннаго цѣль церкви Христовой, по воззрѣнію Неандера, понятна—это перерожденіе, внутреннее преображеніе человѣчества божественною силою извнутри ко-внѣ,—это возсозданіе полнаго образа Христа, дробящагося въ историческомъ процессѣ въ безконечномъ количествѣ индивидуальныхъ жизней.

Событія христіанской церкви апостольскаго вѣка Неандеръ излагаетъ въ ортодоксальномъ духѣ. Но иначе обстоитъ дѣло съ дальнѣйшей исторіей. По внутреннему развитію, церковная исторія у Неандера распадается на три періода: 1) апостольскій вѣкъ, 2) періодъ со времени образованія каѳолической церкви и 3) исторія церкви со времени реформаціи. Границею между первымъ и вторымъ служитъ образованіе пресвитерства, священства, которое послѣдовало за апостольскимъ вѣкомъ. Появленіе въ исторіи церкви священства, какъ отдѣльной касты, не соотвѣтствовало, по Неандеру, сущности христіанства, и могло быть лишь слѣдствіемъ посторонннхъ вліяній [1]). Чѣмъ болѣе христіанская община соотвѣтствовала своему назначенію и идеалу, тѣмъ болѣе отдѣльные ея сочлены выступали въ отношеніяхъ другъ къ другу, какъ совершенно равные, безъ всякаго различія между дающимъ и принимающимъ, учащимъ и поучающимся. Но уже въ природѣ вещи лежало, по мѣрѣ того, какъ первоначальное воодушевленіе ослабѣвало, *человѣческое* въ жизни церкви выступало все болѣе, все болѣе давало себя знать въ разроставшихся общинахъ различіе въ ступеняхъ духовнаго образованія и христіанскаго знанія Все это слѣдовало изъ естественнаго хода развитія церкви Однако все это еще не привело бы къ образованію такой пресвитерской касты, какъ мы знаемъ ее исторически сложившеюся, если бы сюда не присоединился посторонній элементъ. Это именно проникновеніе въ христіанство ветхозавѣтнаго элемента, іудейской точки зрѣнія. „Человѣчество еще не могло утвердиться на высотѣ чистой духовной религіи, іудейская точка зрѣнія была ближе для пониманія христіанства для воспитываемой массы, только что отставшей отъ язычества“ [2]).

Особенностями исторіи Неандера являются элементъ назиданія и любовь къ изображенію индивидуальнаго, частнаго. Для Неандера

[1]) Allgemeine Geschichte, 1 Aufl. B. I, S 276.
[2]) Allgemeine Geschichte, 1 Aufl. B. I, S 297—298

его работа историческаго лѣтописца церкви есть задача его собственной жизни. „Представить исторію церкви христіанской, какъ краснорѣчивое доказательство божественной силы христіанства, какъ школу христіанскаго опыта, какъ звучащій чрезъ всѣ вѣка голосъ назиданія, ученія и предостереженія для всѣхъ, кто хочетъ слушать—это было говорить Неандеръ въ предисловіи къ 1-му тому своей „Всеобщей исторіи", съ самаго начала главною цѣлью моей жизни и моихъ занятій". Онъ изслѣдуетъ церковную исторію съ вѣрующимъ сердцемъ и благоговѣйнымъ чувствомъ Онъ любилъ повторять: Pectus est, quod theologum facit.—Но у Неандера не было противоположности между научной и назидательной исторіей. „Взаимное проникновеніе христіанскаго и научнаго элемента у Неандера, говоритъ Ульманъ въ предисловіи (стр. XVI) къ посмертному изданію церковной исторіи его,—настолько сильно, настолько истинно, настолько представляетъ собою явленіе единственное, что мы должны сказать: Неандеръ былъ христіаниномъ, потому что онъ былъ ученымъ, онъ былъ ученымъ, потому что онъ былъ христіаниномъ" [1]).—Второю особенностью Неандеровой исторіи является его любовь и вниманіе къ индивидуальной жизни, его какая то преданность индивидуальному, его способность войти въ душу другого, вѣрно схватить, точно понять его особый духовный складъ и объективно изложить Вотъ почему Неандеръ такъ прославился своими монографіями объ отдѣльныхъ личностяхъ, такъ что Бауръ называетъ его „творцемъ церковно-исторической монографіи" [2]). Это вниманіе къ индивидуальному покоится у Неандера на глубокомъ основаніи, это не вниманіе къ индивидуальному самому по себѣ, какъ у историка конца XVI и начала XVII в піетиста Арнольда. но къ индивидуальному, какъ носителю христіанской жизни, Христова образа. Повсюду Неандеръ ищетъ Христа и имѣетъ даръ находить Его [3]).— Не трудно видѣть, эта особенность исторіи Неан-

---

[1]) Тоже говоритъ Ф Шаффъ „Неандеръ есть христіанинъ, не *хотя*, но *потому что* онъ-ученый, и онъ ученый, потому что онъ христіанинъ Это единственный родъ назидательности, какой *можно*, а также и *должно* ожидать отъ ученаго сочиненія, когда оно содержаніемъ своимъ имѣетъ христіанство и его историческое развитіе". Ph *Schaff*, Geschichte S 101

[2]) Dr F. Ch *Baur*, Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung. Tubingen 1852 S. 202.

[3]) Ср F. ch. *Baur*, Die Epochen, S 205—206.

дера стоитъ въ тѣсной связи съ его воззрѣніемъ на сущность историческаго процесса христіанства, какъ безконечное дробленіе и разнообразное отраженіе образа Христа.

Несомнѣнно, воззрѣніе Неандера на христіанскую церковь отличается возвышенностью, глубокою идейностью, научнымъ объективизмомъ и полнотою, кромѣ того, оно согрѣто христіанскимъ чувствомъ. Понять исторію церкви, какъ взаимодѣйствіе двухъ факторовъ божественнаго и человѣческаго, на основаніи тщательнаго изученія отдѣльныхъ историческихъ личностей и вѣковъ ихъ жизни, не опуская ни темныхъ, ни—повидимому—незначительныхъ явленій,—представить ее „*въ органическомъ проникновеніи и живомъ сочетаніи ученаго и христіанско-религіознаго элемента* и—въ изложеніи того и другого не въ формѣ поверхностнаго разсказа и механическаго накопленія матеріала, но въ формѣ жизненнаго и генетическаго развитія“ [1])—это есть возвышеннѣйшая задача, которую когда либо ставилъ себѣ историкъ церкви. Поэтому, по согласному приговору ученыхъ богослововъ, Неандеръ по праву названъ „отцемъ новѣйшей исторіи церкви“ [2]), какъ Евсевій, еп. Кессарійскій, древнѣйшей.

Но не былъ свободенъ отъ недостатковъ и этотъ геніальный историкъ церкви.

Главные недостатки церковно-историческаго воззрѣнія Неандера являются тѣнью, или обратною стороною одного изъ важнѣйшихъ достоинствъ его исторіи—это, именно, его усердпаго стремленія къ изображенію индивидуальной жизни Любовь и вниманіе Неандера къ индивидуальной жизни настолько велики, что онъ забываетъ, или, по крайней мѣрѣ, отодвигаетъ на задній планъ, объективныя силы исторіи, имъ же самимъ возвышенныя, такъ что, въ своемъ родѣ, за отдѣльными деревьями онъ не видитъ лѣса Его вниманіе къ индивидууму переходитъ всѣ должныя границы, становится полнымъ безразличіемъ къ истинѣ, утрачивая объективный критерій ея. Если въ каждомъ индивидуумѣ *болье или менье* отображается образъ Христа, истина христіанства, то какое же тогда различіе между христіаниномъ, живущимъ въ церкви, и еретиками?..

---

[1]) Ph *Schaff*. Geschichte, S. 101.

[2]) Realencyklopadie—Hauck. B. XIII, S 686

Конечно, здѣсь еще нѣтъ Арнольдовскаго благоговѣнія предъ еретиками, но стирается грань между церковью и ими.—Кромѣ того, предпочтеніе Неандеромъ индивидуальнаго общему даетъ возможность обнажить корни его ложнаго пониманія религіи. Справедливо Бауръ[1]) указываетъ на то, если Неандеръ, при его глубокомъ христіанскомъ чувствѣ, можетъ воодушевляться изображеніемъ жизни отступника и противника церкви Юліана, то это понятно лишь при воззрѣніи, что религія вообще есть для него только дѣло чувства, и въ послѣднемъ основаніи есть нѣчто субъективное, отсюда само собою слѣдуетъ, что всѣ религіозныя явленія сами по себѣ цѣнны и могутъ быть обсуждаемы только по непосредственному религіозному сознанію, изъ котораго они вытекаютъ Значитъ, Шлейермахеровскій взглядъ на существо религіи есть также основа Неандеровской исторіи церкви, и насколько Шлейермахеръ сдѣлалъ эпоху въ догматическомъ богословіи, настолько Неандеръ—въ области церковно-исторической науки. Но и это еще не послѣднее слѣдствіе изъ указаннаго воззрѣнія Неандера. Его высокая оцѣнка, или лучше, переоцѣнка религіознаго чувства, какъ такого, самого по себѣ—дѣлаетъ вполнѣ понятнымъ отрицаніе имъ церкви, какъ внѣшняго института, отрицаніе всякаго авторитета и законности, какъ якобы стѣсняющихъ чувство, вредящихъ его искренности Отсюда у Неандера христіанство само по себѣ, а церковь сама по себѣ. Отсюда и заглавіе его книги: „Allgemeine Geschichte der christlichen *Religion und Kirche*,—значитъ христіанская религія какъ бы существуетъ гдѣ-то *внѣ* и *подлѣ* церкви[2])

---

[1]) Ch *Baur*, Die Epochen S. 206—207

[2]) Ср Ph. *Schaff*, Geschichte S 104—Бауръ, кромѣ того, дѣлаетъ слѣдующія, съ его точки зрѣнія, серьезныя возраженія противъ церковно-историческихъ воззрѣній Неандера. Онъ возстаетъ, во 1-хъ, противъ Неандеровскаго пониманія христіанства, какъ сверхъестественнаго явленія усматривая въ немъ непримиримый дуализмъ и не видя въ исторіи церкви, особ. послѣ апостольскаго времени, яснаго проявленія супранатуральнаго начала Во 2-хъ, по мнѣнію Баура, Неандеръ не указываетъ принципа, двигающаго исторію; его міровоззрѣніе будто бы лишено этого принципа, ибо при противодѣйствіи человѣческаго элемента божественному, получается только безплодное третіе, какъ и самъ Неандеръ говоритъ. „Въ общемъ человѣческая природа, оставаясь по существу одною и тою же, всегда одинаково относится къ христіанству, ея основныя проявленія въ злѣ и добрѣ остаются одними и тѣми же, мѣняя лишь формы (Введеніе I, 1). *Baur*, Die Epochen, S. 209—210

Первыи упрекъ Баура Неандеру касается основного различія въ пониманіи религіи (въ особ. христіанства) супранатуралистовъ и натуралистовъ, и

Разумѣется, такой глубоко талантливый историкъ, какъ Ав. Неандеръ, не могъ не произвести сильнаго впечатлѣнія на ученыхъ, изъ которыхъ многіе сдѣлались послѣдователями его (и Шлейермахера) воззрѣнія и образовали школу. Къ Шлейермахеро-Неандеровской школѣ въ широкомъ смыслѣ можно причислить множество германскихъ богослововъ, заявившихъ себя трудами по богословію вообще, въ частности по исторіи догматовъ и въ области собственно церковной исторіи. Къ лучшимъ между ними принадлежатъ: Биндеманъ, Герике, Куртцъ, Шенкель, Гагенбахъ, Ульманъ, Л. Ранке, Газе, Ф. Шаффъ и мн. др. Ф. Шаффъ (1819—1893) принадлежитъ къ даровитѣйшимъ и популярнѣйшимъ послѣдователямъ Неандера и собственно историкамъ. Его „Geschichte der apostolischen Kirche“ переведена на многіе языки. Кромѣ того ему принадлежитъ большой трудъ въ шести томахъ „Geschichte der alten Kirche“ New Iork 1882—1892, который кончается временами реформаціи. Онъ смотрѣлъ на церковную исторію, какъ развитіе божественнаго плана, основныя черты и нормы котораго лежатъ сокрытыми въ новомъ завѣтѣ. Вся исторія есть собственно стремленіе осуществить идеалъ, указанный въ новомъ завѣтѣ“ [1]). —Въ отличіе

потому не подлежитъ разбору въ данномъ частномъ случаѣ Относительно 2-го возраженія достаточно указать на то, что божественный и человѣческій факторъ у Неандера *не равносильны* божественный преобладаетъ человѣческій, но не насилуетъ его Для движенія же или прогресса человѣческаго фактора имѣетъ большое значеніе борьба противоположностей—внѣшняго и внутренняго, схоластическаго и мистическаго, спекулятивнаго и практическаго направленія (Ср *Uhlhorn.* R. E XIII, S 683)—Сужденіе Неандера о неизмѣнности человѣческой природы глубоко вѣрно—и съ точки зрѣнія ортодоксальнаго ученія (и послѣ пришествія Христа мы всѣ въ беззаконіяхъ зачинаемся и во грѣхахъ рождаемся) и—разумнаго человѣческаго сознанія. Гете замѣчательно справедливо сказалъ: „человѣчество движется впередъ, а человѣкъ всегда остается однимъ и тѣмъ же“ Такъ, несмотря ни на какой прогрессъ человѣчества, никто не родится ученымъ по природѣ и *каждый* обязанъ начинать науку съ азбуки, такъ и въ дѣлѣ нравственнаго процесса каждый такъ же *сначала* долженъ созидать свое спасеніе и такимъ же образомъ, какъ это дѣлали и первые христіане, несмотря на то, что христіанство существуетъ уже около 2-хъ тысячъ лѣтъ Эту, несомнѣнно, мысль выражаетъ Неандеръ, когда говоритъ: „Для всякаго времени христіанство является единственно спасительнымъ средствомъ, чрезъ которое освящается грѣховная человѣческая природа“. Allg G I, 23.

[1]) Realencyklopadie, Hauck, B. XVIII. S. 520.

отъ Неандера Ф. Шаффъ не только признаетъ идею церкви, но считаетъ безусловно необходимою и внѣшнюю организацію ея. Онъ рѣшительно заявляетъ: „божественное христіанство безъ божественной церкви есть ложная абстракція“ [1]). Разбирая взглядъ Неандера на церковь, Шаффъ скромно замѣчаетъ: „Не беремся произносить объ этомъ рѣшительнаго сужденія, но думаемъ, что такое понятіе трудно согласить съ ученіемъ ап Павла о церкви, какъ „*тѣлѣ Христа*“, какъ „*исполненіи исполняющаго всяческая во всѣхъ*“. Будущее должно показать, можетъ ли существовать христіанство безъ основанной Богомъ церкви, т. е. можетъ ли существовать душа безъ тѣла, или наконецъ, оно также точно разрѣшится въ призракъ и гностическій фантомъ, какъ тѣло безъ души превращается въ мертвый трупъ. Впрочемъ, мы держимся того положенія: гдѣ Христосъ, тамъ и церковь-Его тѣло; и гдѣ церковь, тамъ и Христосъ—ея глава и всякая благодать; и что Богъ сочеталъ, человѣкъ не долженъ разлучать“ [2]).

II. Ново-Тюбингенская школа.

Современникомъ, почти сверстникомъ Неандера былъ другой церковный историкъ XIX вѣка *Фердинандъ Христіанъ Бауръ*, который является основателемъ и блестящимъ представителемъ другой школы, называемой по мѣсту дѣятельности первыхъ ученыхъ—Тюбингенской, или по имени основателя—Бауровской. По свидѣтельству его младшаго современника Ф. Шаффа [3]), Бауръ былъ „человѣкъ, отличавшійся солидною ученостью, смѣлою критикою, поразительною способностью комбинаціи и не истощимою продуктивностью: но собственно слишкомъ философомъ, чтобы быть вѣрнымъ историкомъ, и слишкомъ историкомъ, чтобы быть оригинальнымъ философомъ, кромѣ того, чистый теоретикъ и интеллектуалистъ, безъ всякой симпатіи къ практически-религіознымъ интересамъ христіанской церкви“. Личность Баура настолько характерна и важна для школы, что о послѣдней можно говорить только въ связи съ первой. „Это совмѣстное разсмотрѣніе (жизни и дѣятельности) Баура

---

[1]) Geschichte der ap. Kirche. S 73.
[2]) Geschichte S. 104.
[3]) Geschichte der apost. Kirche, s. 109.

съ его школою, говоритъ докторъ Шмидтъ [1]), должно быть настолько признано справедливымъ, насколько особый родъ философскихъ и теологическихъ предпосылокъ, изъ которыхъ школа исходила, утратилъ значеніе со смертью Баура и, по меньшей мѣрѣ, насколько онъ потерялъ, со смертью Баура, свой опорный топографическій центральный пунктъ" (въ Тюбингенѣ)

Ф Хр. Бауръ родился въ 1792 г. въ Вюртембергѣ, гдѣ его отецъ былъ пасторомъ. Высшее образованіе Бауръ получилъ въ Тюбингенскомъ институтѣ, куда поступилъ въ 1809 г Здѣсь онъ увлекался богословомъ супранатуралистическаго направленія Бенгелемъ, а философію слушалъ у Фихте и Шеллинга. По окончаніи образованія, Бауръ былъ приглашенъ въ Блаубюренскую школу, въ качествѣ профессора; а въ 1826 году онъ удостоился высокаго призванія—реформировать богословскій факультетъ въ Тюбингенѣ Онъ отправился туда съ своимъ другомъ Керномъ, и они горячо взялись за дѣло. Старые профессора, за исключеніемъ одного Штейделя, оставили свои каѳедры, и Бауръ образовалъ вокругъ себя кружокъ сочувствующихъ ему молодыхъ ученыхъ.—Періоды обновленнаго въ 1826 г. богословскаго факультета и ново-тюбенгенской школы совпадаютъ въ дальнѣйшемъ съ поворотными пунктами въ научной дѣятельности Баура, или даже, зависятъ отъ нихъ. Отмѣчаютъ три періода въ развитіи ново-тюбингенской школы: 1 Основаніе школы, или догматическій періодъ. 2 Особое время расцвѣта, или періодъ библейской критики. 3. Время разложенія, или періодъ церковно-историческаго изслѣдованія. -Годы съ 1826—1835 считаются первымъ періодомъ ново-тюбингенской школы Въ это время, можетъ быть, незамѣтно для себя самаго, Бауръ порвалъ съ старотюбингенскою школою, которая отличалась библейскимъ супранатурализмомъ и которой данъ отдалъ и самъ онъ, и проникся воззрѣніями Гегеля, подготовку для усвоенія которыхъ онъ получилъ, будучи ученикомъ Шеллинга Собственно новыя воззрѣнія Баура сложились вполнѣ къ 1835 г Съ этого времени начинается 2-й періодъ въ исторіи ново-тюбингенской школы, періодъ библейской критики Тогда появилось особенно много трудовъ Баура. Такъ продолжалось дѣло до 1848 г., когда на отрицательную по отношенію

[1]) *H Schmidt.* Real Encyklopadie. Hauck B. II, s 470

къ христіанской церкви дѣятельность школы было обращено особое вниманіе Съ 1848 г начинается третій періодъ въ жизнедѣятельности школы, время распаденія школы, который заканчивается смертью самого Баура въ 1860 году

Воззрѣнія Баура на христіанскую церковь слагались постепенно; въ цѣломъ видѣ они явились только къ концу его жизни и изложены имъ въ его сочиненіи „Geschichte der christlichen Kirche Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte“. По этому то сочиненію (3 Aufl. Tübingen 1863) представимъ и мы воззрѣнія Баура на христіанскую церковь

„Историкъ, говоритъ Бауръ, который приступаетъ къ предмету своего изслѣдованія (къ христіанству) съ вѣрою церкви, тотчасъ же, въ самомъ началѣ становится предъ чудомъ всѣхъ чудесъ, предъ основнымъ фактомъ христіанства, что Единородный Сынъ Божій съ вѣчнаго трона Божества сошелъ на землю и во чревѣ Дѣвы содѣлался человѣкомъ. Кто видитъ въ этомъ только чудо, тотъ сразу же чрезъ это порываетъ историческую связь, такъ какъ чудо есть абсолютное начало, то чѣмъ болѣе условливаетъ собою такое начало все послѣдующее, тѣмъ болѣе долженъ носить въ себѣ тотъ же самый характеръ чуда также и рядъ послѣдующихъ явленій, происходящихъ въ области христіанства: разъ произошелъ разрывъ въ первомъ главномъ пунктѣ историческаго теченія, то онъ также возможенъ въ каждомъ другомъ пунктѣ. Весьма естественно историческое изслѣдованіе имѣетъ интересъ втянуть въ историческую концепцію также и чудо абсолютнаго начала и, насколько это вообще возможно, разложить его на его натуральные элементы (стр. 1). И Бауръ приступаетъ къ такому „разложенію христіанства на его естественные элементы“. Результатъ получился блестящій. Бауръ нашелъ, это универсализмъ христіанства имѣетъ своимъ существеннымъ предположеніемъ универсализмъ римскаго мірового господства (4 стр.), что духовный, характеръ христіанской религіи былъ подготовленъ греческой философіей, въ которой „нравственное сознаніе раскрылось въ своемъ глубочайшемъ значеніи“ (стр 16); что іудейство, благодаря особенно философіи Филона, дало христіанству религіозное содержаніе и способствовало его внѣшнему устройству, подготовивъ христіанскую общину чрезъ посредство сектъ терапевтовъ и ессеевъ, особенно послѣднихъ (стр. 17—20). Словомъ, Бауръ пришелъ къ твердому выводу, что на христіанство

мы должны смотрѣть, какъ на „общую форму религіознаго сознанія, соотвѣтствующую духу времени и подготовленную чрезъ весь предшествующій ходъ историческаго развитія народовъ“ (стр. 5).

Послѣ этого, какъ-бы спохватившись, не слишкомъ-ли много уже сказано и можно-ли рѣшать вопросъ о христіанствѣ, не упомянувъ о Христѣ, который далъ христіанству по крайней мѣрѣ свое имя, и можетъ быть не напрасно,—Бауръ задается вопросомъ: „Но выражаетъ-ли то, что лежитъ на этой сторонѣ (т. е на сторонѣ связи христіанства съ языческимъ и іудейскимъ міромъ), первоначальное и субстанціальное существо христіанства, не есть ли это только второстепенное и подчиненное? Можно-ли вообще говорить о существѣ и содержаніи христіанства, не дѣлая главнымъ предметомъ разсмотрѣнія личность Іисуса, его Основателя“... такъ что быть можетъ „все значеніе христіанства настолько условливалось чрезъ личность Основателя, что историческое разсмотрѣніе должно исходить только отъ нея (личности)“? (стр. 22—23). Но вскорѣ мы убѣждаемся, что испугъ напрасенъ, что никакимъ опасеніямъ здѣсь нѣтъ мѣста: Основатель христіанства стоитъ въ сторонѣ отъ христіанства.—За рѣшеніе вопроса о личности Іисуса и его отношеніи къ христіанской религіи Бауръ берется, повидимому, со всею основательностью. Онъ обращается къ единственнымъ источникамъ евангельской исторіи, къ 4-мъ евангеліямъ и на основаніи изысканій приходитъ къ заключенію, что всѣ четыре евангелія не могутъ быть признаны въ равной мѣрѣ источниками историческаго изслѣдованія о происхожденіи христіанства, что 4-ое евангеліе Іоанна должно быть устранено, какъ не дающее историческаго изложенія событій, а изображающее Христа вѣчнымъ Логосомъ и вообще вносящее много абсолютнаго, сверхъестественнаго, въ которомъ исчезаетъ все натуральное, человѣческое. Историкъ можетъ основываться только на синоптикахъ, т. е. первыхъ трехъ евангеліяхъ — Матѳея Марка и Луки (стр. 23—24) Но и здѣсь необходимо сдѣлать различія: евангеліе Марка могло быть написано только послѣ Матѳея и Луки и на основаніи ихъ. Евангеліе же Луки носитъ на себѣ печать павлинскихъ воззрѣній. Поэтому остается только евангеліе Матѳея, какъ сравнительно подлинный и вѣроятный источникъ (24—25). По древнему свидѣтельству, главное содержаніе евангелія Матѳея составляли λόγια—изреченія и слова Господа. Отсюда видно что издревле именно ученію Христа, а не его личности приписы-

валось все значеніе Дѣло обстоитъ не такъ, чтобы „личность давала значеніе рѣчи, а какъ разъ наоборотъ, только важность содержанія рѣчи даетъ возможность личности явиться въ ея истинномъ свѣтѣ“ (стр. 25). Первоначальное и принципіальное ученіе христіанства состоитъ въ блаженствахъ нагорной проповѣди, „въ этомъ контрастѣ обладанія и не обладанія, бѣдности и богатства, земли и неба, настоящаго и будущаго“. Здѣсь христіанское сознаніе имѣетъ свою чистѣйшую идеальность, какъ идеальное единство всѣхъ противоположностей, проникающихъ временное сознаніе (стр 27) —Но какъ-бы скоро все то, о чемъ учитъ христіанство, вошло-бы въ рядъ забытыхъ изреченій великихъ мудрецовъ, если-бы христіанство не получило конкретнаго образа, внѣшней формы религіозной жизни Здѣсь то именно и выступаетъ все значеніе личности Іисуса для христіанства и точка соприкосновенія христіанства съ іудействомъ. Именно, Іисусъ воспользовался для своего дѣла національной идеей іудейства, мессіанской идеей, отождествивъ себя съ Мессіей, въ которомъ видѣли исполненіе древнихъ обѣтованій. Только чрезъ мессіанскую идею духовное содержаніе христіанства получило конкретную форму. Самъ Іисусъ пришелъ къ сознанію своего мессіанскаго значенія не сразу, а постепенно, о чемъ свидѣтельствуетъ не вполнѣ ясное ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, болѣе опредѣленное исповѣданіе Петра и рѣшившее дѣло событіе —входъ въ Іерусалимъ. Уча въ Галилеѣ и видя (по исповѣданію Петра), что его дѣло созрѣло и теперь должно рѣшиться, Іисусъ чрезъ фактическое извѣщеніе націи о своемъ мессіанствѣ поставилъ іудейскому народу окончательный вопросъ: хочетъ ли онъ оставаться при своемъ партикуляристическомъ взглядѣ на Мессію, или послѣдуетъ за нимъ, какимъ онъ уже явилъ себя чрезъ свою жизнь и дѣятельность? (36—30)... Повидимому, рѣшительный шагъ не удался: торжественное выступленіе не принесло ожидаемой и желательной побѣды, и Іисусъ безславно сходитъ со сцены.

„Еще никогда не было, замѣчаетъ Бауръ, чтобы то, что казалось по внѣшнему явленію только гибелью и уничтоженіемъ, на самомъ дѣлѣ сдѣлалось рѣшительнѣйшею побѣдою и возбужденіемъ къ жизни,—какъ (это было) въ смерти Іисуса. Іисусъ, смерть котораго уничтожила все, что іудей могъ ожидать отъ своего Мессіи Христосъ, умершій, для жизни во плоти, не былъ уже болѣе „Χριστὸς κατὰ σάρκα“ (2 Кор. V, 16), какъ Мессія іудейско-національной

вѣры Возможно было одно изъ двухъ или чрезъ смерть Іисуса вѣра въ него должна погаснуть, или эта вѣра должна, если она была достаточно крѣпка и тверда, необходимо разорвать границы смерти и возникнуть отъ смерти къ жизни. Только чудо воскресенія могло разсѣять сомнѣнія въ вѣрѣ, которую готова была поглотить вѣчная ночь смерти. Что̀ есть само по себѣ воскресеніе, говоритъ Бауръ, это лежитъ внѣ круга историческаго изслѣдованія. Историческое изслѣдованіе констатируетъ только тотъ фактъ, что для вѣры учениковъ воскресеніе Іисуса сдѣлалось твердою и не поколебимою увѣренностью. Въ этой то вѣрѣ христіанство и нашло твердое основаніе своего историческаго развитія (39—40).

Но какимъ образомъ вѣра въ воскресеніе Іисуса не просто создала секту, а получила такое всеобъемлющее, мировое значеніе?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ намъ даетъ апостольскій вѣкъ, какъ онъ выступаетъ по 4-мъ подлиннымъ Павловымъ посланіямъ—Галат. 2 Кор Рим., а не какъ по кн Дѣян., документу несомнѣнно, подложному тенденціозному.—Въ Іерусалимѣ образуется первая христіанская община, и она дѣлается съ тѣхъ поръ главою для всѣхъ вѣрующихъ приверженцевъ Іисуса изъ іудейства. Извѣстія кн Дѣяній, по новѣйшимъ критическимъ изслѣдованіямъ, рисуютъ намъ только весьма слабый и неясный образъ юной общины (стр. 42). Согласно кн. Дѣяній, первые ученики Іисуса весьма близко примыкали къ іудейской религіи и іудейскому національному культу. Что̀ ихъ отличало отъ остальныхъ іудеевъ—это раздѣляемое ими убѣжденіе, что въ лицѣ Іисуса изъ Назарета явился обѣтованный Мессія. Въ этой вѣрѣ они не видѣли ничего, что̀ бы могло поставить ихъ въ противорѣчіе съ ихъ іудейско-національнымъ сознаніемъ. И однако эта простая, еще неразвившаяся вѣра заключала въ себѣ уже происшедшій разрывъ съ ихъ іудейскимъ сознаніемъ, который неизбѣжно долженъ былъ раздѣлять іудейство и христіанство все дальше и дальше другъ отъ друга. Эта противоположность христіанства и іудейства въ *первый разъ* ясно выражена *Стефаномъ*. Основное положеніе рѣчи Стефана, что сущность истинной религіи не можетъ состоять во внѣшнихъ формахъ храмового культа, привязаннаго къ опредѣленному мѣсту, было великою мыслію, вслѣдствіе чего уже тогда іудейство увидѣло себя устраненнымъ чрезъ христіанство. Это новое, не привязанное къ

мѣсту, духовное богопочитаніе, со всею силою и значеніемъ выраженное Стефаномъ, есть явленіе чрезвычайное въ жизни первенствующей церкви, ибо сами апостолы оставались еще преданными по-прежнему Іерусалимскому культу.—Заслуживаетъ особаго вниманія, что самъ Стефанъ былъ эллинистъ Значитъ, первенствующая церковь состояла изъ іудеевъ и эллинистовъ; и собственно 1-е гоненіе христіанъ, послѣдовавшее за казнію Стефана, было поднято не противъ всей церкви, а лишь было направлено противъ приверженцевъ Стефана Вотъ почему, вопреки кн. Дѣян. VIII, 1, въ Іерусалимѣ оставались спокойно не одни только апостолы, а всѣ вѣрующіе изъ іудеевъ и разсѣялись изъ Іерусалима лишь вѣрующіе изъ эллинистовъ (стр. 43). Въ тѣснѣйшей связи съ этимъ событіемъ стоитъ новое весьма важное явленіе въ жизни первенствующей церкви: это возникновеніе особыхъ эллинистическихъ общинъ въ Іудеѣ и пограничныхъ странахъ (Дѣян. VIII. 1 4. IX, 31; XV 3). А новые вѣрующіе изъ эллинистовъ съ своей стороны сдѣлали дальнѣйшій, неизмѣримой важности шагъ, создавшій эпоху въ жизни церкви и конкретно опредѣлившій ея универсальный характеръ. *они начали возвѣщать евангеліе не исключительно только іудеямъ, а также и язычникамъ* Это было, конечно, плодомъ брошеннаго Стефаномъ въ добрую землю зерна, что христіанство вовсе не привязано къ конечнымъ формамъ іудейства. Вслѣдствіе этого границы, раздѣлявшія іудеевъ и язычниковъ, не могли считаться теперь не преоборимыми (стр. 67). Въ этомъ пунктѣ, слѣдовательно, Стефанъ и Павелъ весьма близко соприкасаются другъ съ другомъ, какъ бы они ни были далеки при мученической смерти перваго (Савлъ одобрялъ убіеніе Стефана). Савлъ является прямымъ продолжателемъ оппозиціи, выдвинутой Стефаномъ, и послѣдній есть необходимый предшественникъ перваго.—Что разсказываетъ книга Дѣян. объ обращеніи Савла, можетъ быть разсматриваемо, какъ внѣшній рефлексъ внутренняго духовнаго процесса, вполнѣ понятнаго изъ особой индивидуальности Савла. Никакой—ни психологическій, ни діалектическій—анализъ не можетъ изслѣдовать внутреннюю таинственность актао бращенія Савла. Однако можно съ правомъ спросить: можетъ ли быть поставлено какъ посредствующее звено таинственнаго перехода—величайшій фактъ смерти Іисуса, сразу ставшій предъ душою Савла, тѣмъ болѣе съ этого времени онъ живетъ только воспоминаніемъ или созерцаніемъ Распятаго, онъ не знаетъ ни о комъ другомъ, съ нимъ онъ

распятъ, вся его система мыслей связана съ этимъ фактомъ? Да, смерть Іисуса, противорѣчащая всѣмъ фактамъ и предположеніямъ національнаго іудейскаго сознанія и возвышающаяся надъ партикуляризмомъ іудейства,—была несомнѣнно основною мыслію, въ которой для апостола раскрылась истина христіанства и изъ которой образовалось его воззрѣніе на личность Христа, какъ также вышло все діалектическое развитіе Павлова христіанства.—Глубокое пониманіе смерти Христа поставило Павла съ самаго начала въ рѣшительный разрывъ съ іудействомъ Вотъ почему онъ никогда не искалъ общенія съ апостолами, приверженными къ іудейству, а шелъ самостоятельнымъ путемъ (стр. 44—46).

„Но не только въ отношеніи къ древнимъ, старшимъ апостоламъ, но кажется и въ отношеніи къ личности самого Іисуса, Павелъ такъ противопоставляетъ себя самостоятельно, что естественно поставить вопросъ: правильно ли ап. Павелъ понялъ отношеніе христіанства къ іудейству, такъ противопоставивъ ему христіанство въ его будто-бы специфической особенности, какъ мы не находимъ у самаго Христа? Какое разстояніе лежитъ между Основателемъ христіанства и Павломъ, выступившимъ внѣ круга древнихъ апостоловъ, если только чрезъ него, безъ всякого посредства тѣхъ, въ собственномъ смыслѣ учениковъ Христа, христіанство выходитъ на путь своего универсальнаго, мірового назначенія, если только имъ христіанскій универсализмъ выраженъ въ его полномъ значеніи? Вообще кто же правильно понялъ христіанство Христа: древніе ли апостолы, непосредственные ученики Іисуса, не разрывавшіе съ іудействомъ,—или Павелъ, обратившійся къ Іисусу только послѣ его смерти и разорвавшій съ іудействомъ?

Рѣшая поставленный вопросъ, Бауръ указываетъ, что собственно ученіе Христа есть соединеніе противоположностей, которыя расчленяются здѣсь, что нужно имѣть въ виду два главныхъ составныхъ элемента, съ одной стороны, нравственно-универсальное, общечеловѣческое, божественное, а съ другой—элементъ ограниченный, конечный, національно-іудейскую мессіанскую идею, какъ необходимую форму для жизненнаго выраженія возвышеннаго элемента. И вотъ теперь древніе апостолы ухватились за второй ограниченный элементъ и не думали возвышаться подъ іудейскимъ партикуляризмомъ. Первый же элементъ ученія Іисуса былъ усвоенъ глубокомысленнымъ Павломъ и вынесенъ на путь, на которомъ онъ долженъ былъ сдѣлаться общимъ достояніемъ человѣчества. Слѣд.

оба столь различныхъ направленія—іудаистическое и павлинское—имѣютъ свой натуральный исходный пунктъ въ жизни и дѣятельности Основателя христіанства—Іисуса (47).

Со времени обращенія и дѣятельности Павла начинается рѣзкое развитіе указанныхъ противоположностей Ап. Павелъ избралъ свой собственный кругъ дѣятельности—это проповѣдь евангелія среди язычниковъ. Въ теченіе первыхъ 14-ти лѣтъ онъ основалъ много языко-христіанскихъ общинъ и создалъ въ Антіохіи новую метрополію изъ языко-христіанъ, въ параллель Іерусалиму, какъ центральному пункту для іудео-христіанъ. Въ это то время и всталъ предъ языко-христіанами важнѣйшій вопросъ: нужно-ли язычникамъ, при переходѣ въ христіанскую церковь, обрѣзываться и соблюдать Моисеевъ законъ? Ап. Павелъ, очевидно, того не требовалъ отъ нихъ Но вотъ члены Іерусалимской общины пришли, какъ разсказываетъ апостолъ (Гал. II, 1..), въ Антіохію и начали смущать языко-христіанъ, говоря, что они не войдутъ въ царствіе Божіе, если не обрѣжутся и не будутъ исполнять законъ Моисея. Для апостола возбужденное дѣло показалось настолько важнымъ, что онъ рѣшилъ отправиться въ Іерусалимъ и перенести его на общій судъ туда же, откуда оно и вышло, и гдѣ оно естественно могло получить рѣшеніе Не было сомнѣнія, что первыми виновниками начавшагося раскола были сами Іерусалимскіе апостолы, а не іудаисты, пришедшіе въ Антіохію. Въ Іерусалимѣ по этому поводу возникли сильныя и серьезныя пренія между древнѣйшими апостолами, съ одной стороны и Павломъ и его приверженцами, особенно Варновой, съ другой.—Но изъ жаркихъ разсужденій и дебатовъ съ „мнящими себя быть столпами“, Павелъ и Варнова вышли побѣдителями апостолы, имѣя въ виду великіе результаты миссіонерской дѣятельности Павла среди язычниковъ, вынуждены были признать его дѣятельность и согласиться, что Павелъ имѣетъ право проповѣдывать евангеліе среди необрѣзанныхъ, какъ другіе апостолы, въ особенности ап Петръ, среди обрѣзанныхъ —Но если старѣйшіе апостолы уступили теперь, въ виду великихъ послѣдствій миссіи среди язычниковъ и сокрушительной Павловой діалектики, то это въ сущности была вынужденная уступка, которой далеко не отвѣчало ихъ религіозное сознаніе. Поэтому положенныя границы отнюдь не могли предупредить возможныхъ столкновеній между апостолами на будущее время Къ сожалѣнію, такъ и вышло.

Въ особенности печальное событіе, по поводу далеко не выясненныхъ границъ, произошло въ Антіохіи. Здѣсь Павелъ публично, при всемъ собраніи обличилъ ап Петра въ лицемѣріи, когда послѣдній, послѣ прихода изъ Іерусалима посланныхъ отъ Іакова, не хотѣлъ уже болѣе раздѣлять трапезу съ языко-христіанами („Если ты, будучи іудеемъ, живешь по-языčески, а не по-іудейски, то для чего язычниковъ принуждаешь жить по-іудейски?“) „Чувствуешь въ словахъ и тонѣ апостола, говоритъ Бауръ (стр 52), какъ должно быть сильно личное столкновеніе обоихъ апостоловъ, и потому не нужно удивляться, что сцена въ Антіохіи наложила глубокій отпечатокъ на воспоминанія послѣдующаго времени и имѣла продолжительное вліяніе“.—Съ этого времени собственно возгарается знаменитая и весьма характерная для теоріи Баура „борьба между павлинистами и петринистами“, т. е между послѣдователями Павлова универсализма и поборниками іудаистическихъ тенденціи, освящаемыхъ именемъ ап Петра Многіе изъ іерусалимской общины ходили по слѣдамъ дѣятельности ап Павла и всячески вредили ему. Среди галатійскихъ христіанъ они указывали на необходимость соблюденія закона Моисея, въ частности—обрѣзанія. Разбитые на голову здѣсь, они идутъ въ Коринѳъ и тамъ воздвигаютъ противъ Павла новыя позиціи, подрываясь подъ его апостольскій авторитетъ, а отсюда въ Римъ (53—68). Ап Павелъ повсюду давалъ имъ сильный и рѣшительный отпоръ Наконецъ, утомленный этою борьбою —но отнюдь непобѣжденный,—онъ рѣшилъ самъ лично, послѣ многихъ лѣтъ дѣятельности среди язычниковъ, далеко отъ Іерусалима, посѣтить Іерусалимъ, тѣмъ болѣе онъ собралъ среди языко-христіанъ обильныя подаянія для бѣдныхъ іерусалимскихъ христіанъ (изъ іудеевъ). Его цѣль была сдѣлать попытку, нельзя ли хоть теперь устранить уже давно воздвигнутую стѣну раздѣленія между іудео- и языко-христіанами, вызвавъ у первыхъ чувство признательности за обильные дары послѣднихъ (ср. 2 Кор. IX. 12) Но съ какою тяжелою грустью онъ долженъ былъ увидѣть себя горько обманутымъ въ своихъ возвышеннѣйшихъ мечтахъ!. Только благодаря энергичному вмѣшательству Римской власти, апостолъ не былъ растерзанъ въ Іерусалимѣ со стороны ревнителей закона, которымъ едва-ли не сочувствовали, вопреки обычному мнѣнію, и іудео-христіане (стр. 71). Съ этого времени начинаются узы Павла, и онъ незамѣтно исчезаетъ съ историческаго горизонта.

Ко времени кончины Павла, мы видимъ предъ собою въ жизни церкви только „различія и противоположности" и не замѣчаемъ „пути къ уравненію ихъ и примиренію". Съ одной стороны, евангеліе Луки — произведеніе, несомнѣнно, павлинское — и маркіонизмъ, доведшій до крайности принципы Павла; а съ другой — апокалипсисъ, псевдо-климентины, знакомящія насъ съ ученіемъ и взглядами иной партіи, враждебной павлинизму (73—86). Но въ результатѣ историческаго развитія мы видимъ сглаживаніе различій и примиреніе противоположностей петринизма и павлинизма. Слѣдовательно, должны были быть въ исторіи посредствующіе моменты, въ концѣ концовъ соединившіе въ процессѣ живого историческаго развитія враждебныя дотолѣ направленія. Притомъ естественно предположить—и это оправдывается исторически,—что стремленія къ примиренію были съ обѣихъ сторонъ—іудео- и языко-христіанъ. Безъ такого обоюднаго процесса нельзя выяснить происхожденія христіанской каѳолической церкви. Нельзя искать движущій принципъ единенія только въ кругѣ абстрактныхъ представленій, но главнымъ образомъ—въ конкретномъ центральномъ пунктѣ живыхъ, другъ друга обнимающихъ (покрывающихъ) противоположностей, тамъ, гдѣ христіанство, вступая въ среду господствующихъ силъ времени, должно было отвоевывать себѣ почву своего существованія и обезпечить себѣ свое историческое развитіе въ самостоятельной формѣ (100 стр.).

Іудаисты и іудео-христіане стремились утвердить свое господство надъ павлинизмомъ: въ этомъ была для нихъ главная задача, для этого они были готовы на всякія уступки. Только отсюда можно выяснить, почему такъ быстро на мѣсто обрѣзанія явилось крещеніе. Вѣдь было время, когда (въ Антіохіи) іудео-христіане выступали съ безусловнымъ требованіемъ обрѣзанія, и древніе апостолы едва ли были противъ этого!... За этою уступкою послѣдовали другія, и за языко-христіанами было признано нравственное право на братское общеніе съ христіанами изъ іудеевъ, и соблюденія закона Моисеева отъ нихъ вовсе не требовалось. Но послѣднее произошло не сразу. Здѣсь былъ переходный моментъ—требованіе отъ языко-христіанъ соблюденія нѣкоторыхъ постановленій Моисеева закона, напр. воздержанія отъ идоложертвеннаго, отъ крови и нѣкоторыхъ другихъ. Это были обязательныя требованія для прозелитовъ вратъ (Числ. XVII. 8—16; XVIII, 26). Какъ извѣстно, писателемъ кн. Дѣян.

этотъ переходный моментъ въ жизни іудео- и языко-христіанъ пріуроченъ совершенно неправильно къ другому пункту времени (см Дѣян. XV гл.).—Признавъ, такимъ образомъ, хотя и постепенно, христіанскій міръ независимымъ отъ іудейства, іудео-христіане могли бы теперь, кажется, усвоить себѣ и весь павлианскій универсализмъ, если бы только первовиновниковъ его былъ не Павелъ, а Петръ Но крайней мѣрѣ, въ лже-климентинахъ мы видимъ попытку приписать именно Петру миссію среди язычниковъ, а не Павлу Но попытка была слишкомъ исторически нелѣпа, чтобы вымыселъ получилъ какую нибудь вѣру, и вліяніе іудейства на христіанство въ дѣйствительности ограничилось лишь теократическимъ институтомъ и аристократическими формами каѳолической церкви (стр. 101—106). „*Если павлинизмъ*, резюмируетъ Бауръ (стр. 107), *пріобрѣлъ чрезъ миссію среди язычниковъ основаніе для каѳолическаго христіанства въ большой массѣ тѣхъ, которые пришли изъ всѣхъ народовъ и племенъ, изъ всѣхъ національностей и языковъ къ первообщинѣ запечатлѣнныхъ (Ап. VI, 9), то іудео-христіанство послужило тѣмъ, что возвело на этой самой почвѣ герархическое зданіе съ его организующими формами*“.

Это постепенное примиреніе въ каѳолической церкви двухъ противоположныхъ теченій апостольскаго вѣка можно прослѣдить и въ церковной письменности того времени. Такъ, нѣкоторыя писанія выражаютъ павлианскую точку зрѣнія въ смягченной формѣ, таковы посл къ Колос., къ Ефесян., Пастыр. посланія, направленныя противъ гносиса. Тогда какъ посланіе къ Евр, 1-ое посланіе псевдо-Петра и посланіе псевдо-Іакова стоятъ на іудео-христіанской точкѣ зрѣнія, но настолько тонко проводятъ свои принципы, что многіе принимаютъ, напр., посланіе къ Евр. за произведеніе павліанское (стр. 108—123) Особенно даетъ себя знать примирительная тенденція въ кн. Дѣян. Ближайшею цѣлью кн. Дѣян. является проведеніе параллели въ изображеніи двухъ великихъ апостоловъ Петра и Павла, при чемъ Павлу приписывается многое петріанское, а Петру—павлианское,—это въ чудесахъ, въ ученіи и разнообразныхъ жизненныхъ отношеніяхъ. Книга Дѣяній—это серьезный шагъ къ миру павлинистовъ чрезъ возвеличеніе Петра (127—8 стр.).—Среди писаній мужей апостольскихъ мы замѣчаемъ тѣ же тенденціи: напримѣръ, посланія Варнавы и псевдо-Игнатія—анти-іудаистическія произведенія, а пастырь Ермы, безспорно, іудео христіан-

ское (130 -134 стр.). Въ соотвѣтствіе книгѣ Дѣян. среди каноническихъ книгъ, между писаніями мужей апостольскихъ преслѣдуетъ примирительныя цѣли *Іустинъ Мученикъ*, который представляетъ собою одно изъ важнѣйшихъ звеньевъ переходного періода: онъ такъ же стоитъ близко, съ одной стороны, къ апостольскимъ мужамъ, какъ съ другой стороны, къ учителямъ каѳолической церкви Іустинъ по существу дѣла павлинистъ, но не хочетъ быть имъ по имени (136—140).

Процессъ сближенія и примиренія іудео- и языко-христіанства заканчивается въ двухъ различныхъ пунктахъ—въ М. Азіи, откуда вышло евангеліе Іоанна, и въ Римѣ. Въ М. Азіи намъ этотъ процессъ представляется по его идеальной сторонѣ, а въ Римѣ со стороны практической. Въ то время какъ тамъ развитіе христіанскаго сознанія носитъ на себѣ характеръ христіанской теологіи; здѣсь реализуется практическая идея церкви. Здѣсь все исходитъ отъ опредѣленнаго пункта, стоитъ на твердой почвѣ исторической дѣйствительности; тамъ, наоборотъ, весь образъ воззрѣній носится въ сферѣ трансцендентной идеальности (стр. 172) —Окончательно завершилось развитіе идеи каѳолической церкви и произошла реализація ея—въ борьбѣ съ гносисомъ и монтанизмомъ. При этомъ александрійскіе учителя—Климентъ и Оригенъ—разработали преимущественно .догматическую сторону ученія церкви, а Ириней и Тертулланъ– практическую (стр. 248—251).

Мы представили кратко, въ систематическомъ видѣ воззрѣнія Баура—что тоже Н. Тюбингенской школы—на происхожденіе христіанства и каѳолической церкви, какъ они выработались у Баура въ теченіе цѣлыхъ десятилѣтій. Эта выработка, разумѣется, не происходила по механическому, напередъ составленному плану, а лишь отрывочно и случайно. Достаточно сказать, что исходнымъ пунктомъ воззрѣній Баура на начальную церковь явились его чтенія студентамъ о посланіяхъ къ Коринѳянамъ въ 1831 г. Они „открыли ему впервые, говоритъ Клюпфель, глубокій, историко-критическій взглядъ на партійныя отношенія апостольскаго вѣка и дали ему поводъ прослѣдить теперь, рядомъ съ своими историческими изслѣдованіями, также путь новозавѣтной и патристической критики“ [1])

---

[1]) Realencyklopadie. *Hauck*, B II, S. 473

Плодомъ его занятій было сочиненіе, напечатанное въ 4-й части университетскаго ежегодника за 1831 г., подъ заглавіемъ: „Die Parteien in Korinth, das petrinische und paulinische Christentum, der Apostel Petrus in Rom". Какъ бы наткнувшись случайно на несогласія, раздоры, бывшія въ Коринѳской церкви (1 Кор III, 4..), Бауръ, вмѣсто того, чтобы вернуться къ началу церкви для уясненія ихъ происхожденія, къ личности І. Христа, изображенной въ 4-хъ евангеліяхъ,—(Бауръ) пошелъ къ концу. Онъ принимается за изслѣдованіе древняго гносиса, и въ 1835 г. выпускаетъ сочиненіе о т и пастырскихъ посланіяхъ Затѣмъ онъ берется за разработку догматовъ, и только въ 1844 г. выпускаетъ изслѣдованіе объ евангеліи Іоанна, а о трехъ другихъ евангелистахъ и того позже, лишь въ 1847 г. Поэтому справедливо говоритъ Ульгорнъ[1]): „Развитіе школы есть лучшая ея критика" Слѣдовательно, въ цѣляхъ критической оцѣнки было бы важнѣе изложить воззрѣнія Баура въ ихъ историческомъ возникновеніи и постепенномъ формированіи. Отсюда бы открылась искусственность воззрѣній Баура, игнорированіе имъ фактической исторіи. Но собственно для насъ теперь интересна и. тюбингенская школа, какъ только замѣчательное явленіе своего времени и заниматься въ настоящее время основательной критикою ея,- этобы значило ломиться въ открытую дверь. Эта школа уже сдѣлалась достояніемъ исторіи, и надъ нею произнесенъ безпристрастный судъ самой исторіи: одно въ ней окончательно отвергнуто, другое передано потомству, такъ что въ цѣломъ своемъ видѣ и тюбингенская школа представляетъ собою трупъ, мертвеца, котораго можно предоставить хранить только мертвымъ. Теперь уже доказано и признано, что за стройной и красивой системой Баура скрывается остовъ гегелянской философіи: *тезисъ*—это ученіе самого Христа, какъ соединеніе противоположностей—вѣчной духовной идеи и конечной несовершенной формы; *антитезисъ*—это выдѣленіе противоположностей въ образѣ петринизма, какъ привязаннаго къ несовершенной формѣ, и павлинизма, проникнутаго универсальными идеями христіанства, и *синтезисъ*: это примиреніе противоположностей въ евангеліи Іоанна и въ римской церкви. Въ теоріи Баура мы видимъ давно знакомую и неоднократно указы-

---

[1]) Realencyklopadie. B. II, S. 481.

ваемую попытку философіи Гегеля примѣнить къ исторіи—въ данномъ случаѣ церковной—законы, заимствованные изъ другихъ областей жизни и развитія Здѣсь въ основу построенія полагались не историческіе факты, а отвлеченная теорія; примѣнительно къ нея подбирались источники. Въ области церковной исторіи гегельянецъ Бауръ случайное явленіе, подмѣченное имъ въ Коринѳской церкви (борьбу разныхъ партій), раздулъ въ общее явленіе всей первенствующей церкви, даже въ законъ. и сдѣлалъ опредѣляющимъ принципомъ самой начальной исторіи Іисуса и послѣдующей жизни церкви Примѣнительно къ этому установлены, безъ вниманія—даже вопреки внѣшнимъ. объективнымъ свидѣтельствамъ, и источники для первоначальной церкви. На первый планъ выдвинуты. именно. памятники. которые свидѣтельствуютъ о нестроеніяхъ, несогласіяхъ въ первенствующей церкви, о борьбѣ разныхъ направленій,—таковы 4 посланія: Галат. 2 Кор. и Рим Остальныя писанія апостоловъ, не подтверждающія выдвинутаго тезиса или подтверждающія слабо. признаны псевдонимами. Здѣсь есть подложныя произведенія всѣхъ апостоловъ,—и псевдо-Петра. и псевдо-Іакова. и псевдо-Іуды и псевдо-Іоанна, и псевдо-Павла Словомъ. Бауръ нарисовалъ чудовищную картину: *простые, малообразованные люди* изъ послѣдователей Іисуса. въ теченіе какихъ либо 100 или 150 лѣтъ (съ 50—150 г. или по 200 г.), наводнили литературу громаднымъ количествомъ псевдонимовъ, *поддѣлали исторію, а образованные учители церкви* 3 и 4 вв., даже конца II в (какъ Иринеи, Тертуліанъ, Климентъ Ал., Оригенъ и др.), *признали подложныя сочиненія за подлинныя*. значитъ, приняли поддѣлку за историческую дѣйствительность Явленіе прямо не-слыханное испоконъ вѣковъ!. Такъ, повторяемъ, эти и подобныя колоссальныя погрѣшности н. тюбингенской школы окончательно уже осуждены исторіей, и никѣмъ больше не повторяются.

Но многія другія воззрѣнія Баура, напр., на христіанство, какъ преимущественно нравственное явленіе, на І. Христа. какъ простого человѣка,—сдѣлались, къ сожалѣнію, достояніемъ потомства,—и мы встрѣтимся съ ними при разсмотрѣніи школы Ричлианскаго богословія, къ которой и переходимъ. Но прежде нѣсколько словъ о прямыхъ послѣдователяхъ Н. Тюбингенской школы.

Ближайшими учениками и послѣдователями Баура были Целлеръ, Швеглеръ, Штраусъ и Кёстлинъ, а затѣмъ Гильгенфельдъ,

О. Пфлейдереръ, Ренанъ и др. Давидъ Страусъ принадлежалъ къ наиболѣе крайнимъ послѣдователямъ, по его собственному сознанію, къ лѣвой фракціи. Его пресловутое сочиненіе Leben Iesu, 1835—1836 г., вызвало цѣлую бурю въ богословіи. Штраусъ, исходя изъ гегелянской точки зрѣнія, что религія содержитъ истину только *въ формѣ представленія* (а не-понятія, какъ философія), примѣнилъ къ этой „формѣ представленія“ понятіе „мина“ [1]). (Отсюда, Штраусъ и его единомышленникъ Бруно Бауэръ– называются богословами „миѳологами“). Миѳъ для своего появленія требовалъ продолжительнаго времени, ибо творцами миѳа являются не свидѣтели событія, а передатчики-разсказчики, все болѣе и болѣе преувеличивающіе полученное ими отъ другихъ. Прилагая эту точку зрѣнія къ нашимъ евангеліямъ, Штраусъ отвергъ ихъ подлинность, доказывая появленія ихъ въ сравнительно позднее время и уже не какъ не отъ апостоловъ, какъ очевидцевъ разсказываемыхъ событій. Вслѣдствіе этого, евангельскія повѣствованія обратились у Штрауса въ миѳическія сказанія, выражающія только субъективную идею Спасителя, идеальное представленіе искомаго, желаемаго Спасителя.—Точка зрѣнія настолько была крайняя и искусственная, что самъ Бауръ въ своихъ изслѣдованіяхъ о евангеліяхъ уже не проводитъ ея.

Несмотря на то, что положенія лѣвыхъ гегелянцевъ (какъ Фейербахъ) и теологовъ-миѳологовъ и тюбингенской школы (какъ Штраусъ) не раздѣлялъ даже основатель школы—Ферд. Бауръ, и несмотря на то, что основныя воззрѣнія н. т. школы въ цѣломъ потеряли уже всякій научный кредитъ.—у насъ въ послѣдніе годы наводнили книжные рынки переводными сочиненіями, именно, этихъ давно забытыхъ на западѣ авторовъ Мы имѣемъ въ виду во множествѣ распространяемые русскіе переводы сочиненій Д Штрауса: „Жизнь Іисуса“, „Старая и новая вѣра“, Фейербаха „Сущность христіанства“, Ренана „Жизнь Іисуса“, „Апостолы“, „Св Павелъ“, „Антихристъ“ и др. Въ данномъ случаѣ не знаешь чему болѣе удивляться, безнравственной ли спекуляціи переводчиковъ и издателей, выдающихъ за послѣднее слово науки пережитки западной церковно-историч. мысли,—или невѣжеству и легкомыслію читателей, считающихъ, очевидно, высшею мудростью не-научное, вульгарное, но рѣшительное отрицаніе

III. Ричліанская школа.

Знаменитѣйшею и популярнѣйшею школою второй половины XIX в. и настоящаго времени въ протестантскомъ мірѣ

[1]) Realencyklopadie, *Hauck*, B XIX, S. 80.

является родственная тюбингенской, школа Ричліанскаго богословія. Весьма многіе ученые [1]) признаютъ ее самымъ вѣрнымъ выраженіемъ лютеранства.

Основаніе и имя этой школѣ далъ проф. Альбрехтъ Ричль, который любилъ повторять, что его „богословіе есть истинное лютеранство". Родился А. Ричль въ 1822 г. въ Берлинѣ, университетское же образованіе получилъ въ Боннѣ и Галлэ. Въ послѣднемъ онъ усиленно занимался, подъ вліяніемъ Толука и Мюллера, систематическимъ богословіемъ, при этомъ познакомился съ сочиненіемъ Баура о догматахъ и увлекся имъ. Будучи человѣкомъ съ практическимъ складомъ и нерасположеннымъ къ метафизическимъ тонкостямъ, А Ричль, подъ впечатлѣніемъ, навѣяннымъ отъ чтенія сочиненій Баура, принимается за Гегеля. Разумѣется, онъ здѣсь далеко не пошелъ, но продолжалъ увлекаться Бауромъ, и въ 1845 г онъ отправился въ Тюбенгенъ, чтобы познакомиться лично съ Бауромъ, какъ и съ плеядомъ окружавшихъ его молодыхъ ученыхъ. Вскорѣ онъ сдѣлался самымъ горячимъ его адептомъ, усвоилъ его начала и въ слѣдующемъ 1846 г. даже представилъ сочиненіе въ духѣ принциповъ Баура—о евангеліи Маркіона и каноническомъ евангеліи Луки, гдѣ доказывалъ, что въ основѣ нашего каноническаго евангелія Луки лежитъ евангеліе еретика Маркіона. Этимъ сочиненіемъ Ричль обратилъ на себя вниманіе и былъ приглашенъ въ Боннскій университетъ приватъ-доцентомъ по ново-завѣтному богословію. Новыя обязанности побудили Ричля углубиться въ изученіе новозавѣтной письменности, въ особенности ап. Павла. Самостоятельное изученіе заставило его отказаться отъ многихъ взглядовъ, принятыхъ отъ Баура на вѣру. Въ 1850 г. онъ издаетъ „Die Entstehung der altkatholischen Kirche", гдѣ весьма значительно уклоняется отъ тезисовъ Баура, а въ слѣдующемъ году печатно отказывеется отъ своего приговора относительно евангелія Луки. Наконецъ, въ 1856 г. произошелъ открытый разрывъ у Ричля съ Бауромъ, когда онъ во 2-мъ изданіи своей книги „Die Enstehung der altkatholischen Kirche" еще болѣе измѣнилъ основнымъ положеніямъ Баура. Въ 1864 г. Ричль перешелъ изъ Бонна въ Геттингенъ и предался занятіямъ главнымъ образомъ по систематическому богословію, и въ 1870-хъ годахъ онъ выпустилъ весьма из-

[1]) См. Проф. *В. А. Керенскій*, Школа Ричліанскаго богословія, стр 98—99.

вѣстный въ богословскомъ мірѣ трехъ-томный трудъ: „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ (I—III Bd. Bonn. 1870—1874). Потомъ Ричль опять возвратился къ исторіи, и изъ-подъ пера его послѣдовательно выходили: „Die Entstehung der lutherischen Kirche“, „Über die beiden Prinzipien des Protestantismus“, „Geschichte d. Pietismus“ и др.

Воззрѣнія Ричля на древнюю церковь изложены въ его книгѣ „Die Entstehung der altkatolischen Kirche“. Во введеніи къ этому сочиненію онъ ставитъ своею задачею опредѣлить „исторію возникновенія древней каѳолической церкви изъ первохристіанства (Urchristenthum)“ Побужденія къ такому заданію были отчасти положительныя—заполнить существовавшій пробѣлъ въ изслѣдованіи о перво-христіанствѣ,—частью апологетическія и полемическія—защитить протестанство отъ упрековъ въ неполнотѣ изслѣдованій о начальной догмѣ, и чрезъ изслѣдованіе разныхъ формъ первохристіанскихъ представленій доказать каѳолической церкви, что она такъ же далека отъ первохристіанства, какъ и отъ протестанства (стр. 3—4).

А. Ричль придавалъ весьма большое значеніе каноническимъ писаніямъ, какъ источникамъ, откуда можетъ быть уясненъ историческій образъ Іисуса Христа [1]); тѣмъ не менѣе это не спасаетъ его отъ общаго раціоналистическаго воззрѣнія, по которому І. Христосъ былъ простымъ человѣкомъ, хотя Ричль не находитъ достаточно сильныхъ наименованій, чтобы выразить свое удивленіе, почти благоговѣніе предъ личностью Іисуса —Христіанство, по Ричлю, не простое явленіе внутренней іудейской жизни, а новая религія. Принципъ ея выраженъ въ нагорной проповѣди—это совершенная праведность, какъ условіе вступленія въ небесное царство, праведность, вопреки фарисеямъ, не внѣшнихъ только дѣлъ, но правда, чистота внутреннихъ чувствъ Однако постулятъ такой праведности не имѣлъ бы смысла, если бы онъ не былъ осуществленъ,—и онъ былъ осуществленъ въ жизни самаго Іисуса. Отсюда все его значеніе для новой религіи Пусть Іисусъ въ нагорной проповѣди не не дѣлалъ свою личность центромъ своего ученія: но Самъ Онъ есть субъектъ полной преданности Богу. Поэтому для человѣка, стремящагося къ царству Божію, Іисусъ не просто учитель, но живой

[1]) Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung B III, S 2.

центральный пунктъ жизнедѣятельности Поэтому необходима вѣра въ Іисуса, живое единеніе съ нимъ; это непремѣнное условіе исполненія закона и полученія царства (44—47 стр.).—Въ своемъ ученіи І. Христосъ указываетъ на уничтоженіе Моисеева закона—самаго собою, постепенно, но временное соблюденіе его (пока) вмѣнялъ въ обязанность учениковъ. Самъ Іисусъ не расширялъ круга своей дѣятельности за границами израильской страны, но не исключалъ возможности привлеченія другихъ народовъ къ небесному царству, предоставивъ это своимъ послѣдователямъ. Изъ такихъ особенностей или свойствъ ученія Іисуса развились потомъ противоположности. Но самъ Іисусъ возвышался надъ этими противоположностями. Ближайшіе ученые І Христа старались быть вѣрными полученному ими впечатлѣнію отъ великой личности своего Учителя Они стремились, такъ сказать, фотографически воспроизвести въ своей жизни и дѣятельности внѣшній образъ и весь бытъ жизни Христа. Они точно соблюдали Іерусалимскій культъ, и послѣдователей ученія Іисуса пріобрѣтали только въ кругу своего народа. Здѣсь выражалось глубокое искреннее чувство преданности Іисусу, но не было разумного пониманія Его дѣла. Въ этомъ собственно и состояло *іудео-христіанство*, какъ форма первоначальнаго христіанства, здѣсь то и лежала ограниченность іудео-христіанства, „которое чрезъ вѣрность личному впечатлѣнію отъ Іисуса сдѣлалось позже не вѣрнымъ дѣлу христіанства“. Мы должны признать, что христіанскій принципъ, какъ субъективное нравственное стремленіе, одушевлялъ и ближайшихъ учениковъ І. Христа. Но внѣшняя среда, формы жизни не отвѣчали ему и слѣдовательно не могли имѣть на него благотворнаго воздѣйствія. Печальнѣе всего было то, что ученики Іисуса, можетъ быть и понимая, что внѣшній порядокъ необходимо долженъ былъ измѣниться, возлагали всѣ надежды въ этомъ отношеніи на 2-ое пришествіе І. Христа, вскорѣ ожидаемое, (108—109).—Т. о ученіе Іисуса у ближайшихъ его послѣдователей было мертвымъ капиталомъ, неспособнымъ къ развитію. Христіанскія стремленія и надежды подавлялись формами обычной жизни. Трудно сказать, чѣмъ бы это кончилось, если бы ни нашелся человѣкъ, который, во имя христіанскаго принципа, разорвалъ связь съ іудейской теократіей и національностью и пріобрѣлъ для христіанства самостоятельную почву. Такимъ человѣкомъ былъ *Павелъ*. Онъ понялъ, что независимость христіанства отъ іудейства требо-

вала, чтобы само христіанство сдѣлалось догматическимъ: это было историческою необходимостью. И Павелъ обнаружилъ большую догматическую продуктивность. Чрезъ личный свой опытъ онъ убѣдился, что для исполненія закона необходима *сила*, благодать, и онъ понялъ явленіе христіанства, какъ явленіе благодати (51 стр.), онъ возвысилъ личность Іисуса, какъ принципъ христіанской жизни, изъ сферы личнаго опыта отдѣльнаго человѣка въ сферу общности (стр 110).—Но нельзя представлять себѣ дѣло такъ, какъ будто Павелъ составлялъ прямую противоположность другимъ апостоламъ, ближайшимъ ученикамъ Іисуса. Наоборотъ, „Павелъ въ весьма существенныхъ пунктахъ утверждалъ воззрѣнія, свойственныя вмѣстѣ съ тѣмъ іудео-христіанству". Можно положительно сказать, что при обсужденіи очень многихъ вопросовъ (напр., въ ученіи о Богѣ, объ ангелахъ, о происхожденіи язычества и т. п.) Павелъ стоитъ на точкѣ зрѣнія іудейства (стр. 54—59) Онъ даже высказывалъ мысль о тождествѣ ветхаго и новаго завѣта. Все различіе Павла отъ іудейства заключалось въ томъ, что Павелъ ставитъ христіанство въ связь и согласіе съ божественнымъ обѣтованіемъ, но въ противоположность Моисееву закону; а враждебная ему сторона утверждаетъ связь и согласіе христіанства, именно, съ закономъ Моисея, а обѣтованія считала связанными просто съ законническимъ поведеніемъ человѣка. Сказанное „съ одной стороны, ниспровергаетъ предубѣжденіе объ абсолютной оригинальности Павла, съ другой, ставитъ въ свѣтъ традиціонную связь его съ перво-христіанствомъ, а чрезъ это съ іудействомъ" (стр. 53). Но несомненно по вопросу о принятіи язычниковъ въ церковь Павлу пришлось вступить въ конфликтъ съ старѣйшими апостолами, какъ это ясно видно изъ II гл посл. къ Галат. (но не изъ 15 гл. кн. Дѣян.). *Однако отсюда никакъ нельзя заключить о враждебномъ отношеніи между Павломъ и другими апостолами. Наоборотъ, нужно строго различать положеніе, которые первоапостолы заняли къ Павлу отъ тенденцій іудео-христіанскихъ партій* [1]) (стр. 134, ср. 115). Эти строгіе іудео-христіане, тре-

[1]) Курсивъ нашъ, но мысль съ буквальною точностью извлечена изъ книги А. Ричля и доказываетъ его принципіальное расхожденіе въ этомъ вопросѣ съ Н. Тюбингенской школой. Нѣмецкій текстъ на стр. 134 гласитъ: . . . daraus nicht auf ein entschieden feindliches Verhaltniss zwischen Paulus und seinen Genossen im Apostolat geschlossen werden darf. Wir mussen deshalb die Haltung, welche die Urapostel gegen Paulus einnamen, sehr genau

бовавшіе отъ язычниковъ, обращавшихся въ церковь, точнаго соблюденія закона Моисеева. уже въ началѣ II в., во время мученика Іустина считались за секту. Но была другая партія умѣренныхъ іудео-христіанъ, которые для себя считали обязательнымъ соблюденіе Моисеева закона, но не требовали этого отъ язычниковъ Эта партія можетъ быть возводима въ своемъ зернѣ на непосредственныхъ учениковъ Іисуса и во времена Іустина еще не считалась сектой, хотя были уже стремленія причислить и умѣренныхъ іудео-христіанъ къ сектантамъ, съ чѣмъ не согласенъ былъ самъ Іустинъ. Но къ концу II в, по смерти Іустина (умеръ около 150 г.) до Иринея, подъ вліяніемъ различныхъ обстоятельствъ, между прочимъ, вслѣдствіе борьбы съ гностицизмомъ, умѣренные іудео-христіане были исключены изъ церкви, въ которой усилилось направленіе языко-христіано-кѳѳолическое, и признаны были сектой (238—243 стр.). Такъ *постепенно замерло іудео-христіанское направленіе въ жизни первенствующей церкви безъ всякаго вліянія на ея дальнѣйшую судьбу.* Теперь исторія перво-христіанства сосредоточивается въ павлинизмѣ, доставившемъ христіанству независимое существованіе отъ іудейства. Вопросъ о дальнѣйшихъ судьбахъ павлинизма въ высшей степени темный и запутанный Дѣло въ томъ, что павлинизмъ, перешедшій въ каѳолическую церковь, представляетъ собою значительное уклоненіе отъ той своей формы, въ которой онъ выраженъ своимъ первовиновникомъ. По мнѣнію Ричля, главнымъ внутреннимъ мотивомъ къ измѣненію павлинизма должно быть признано естественное стремленіе—развить павліанскій принципъ *въ образъ жизненной нормы, имѣющей общее и непосредственное значеніе.* Павлинизмъ въ своей первоначальной формѣ былъ не популяренъ и труденъ въ силу павловой діалектики. Вторымъ мотивомъ, уже внѣшняго характера, къ измѣненію павлинизма было вліяніе на него евангельской традиціи, или ученія Іисуса, независимо отъ котораго образовалось Павлово ученіе (281—2). Связь павлинизма съ ученіемъ Іисуса пытается доказать документъ павлиан. направленія-евангеліе Луки, значительно отличающееся отъ евангелія Матѳея своимъ универсализмомъ. Въ евангелии Луки, между прочимъ,

---

von den Tendenzen der strengen judenchristlichen Partei unterscheiden'. ср S. 115 Die Entstehung der altk. Kirche Bonn. 1850. Второго изданія мы, къ сожалѣнію, не могли достать

ясно отрицается значеніе Моисеева закона, и ученіе Іисуса представляется, какъ новый законъ, вмѣсто устраняемаго стараго (стр. 302).—Іустинъ мученикъ воспринялъ въ себя всѣ элементы измѣненнаго павлинскаго міровоззрѣнія и на основаніи этого законченно и гармонично выразилъ *отношеніе христіанства къ Моисееву закону*, каковое выраженіе осталось навсегда нормою для каѳолической церкви .. Противъ іудея Трифона Іустинъ говоритъ, что христіане имѣютъ *новый законъ*, назначенный для всего человѣческаго рода. Этотъ взглядъ объ устраненіи Моисеева закона чрезъ христіанство, по его отрицательной и положительной сторонѣ, покоится *на павліанскомъ основоположеніи* (стр. 305, 309) Нельзя, конечно, не видѣть, что здѣсь забыта великая противоположность, указанная Павломъ между закономъ и евангеліемъ, и вмѣсто этого выступаетъ только относительное различіе между старымъ и новымъ закономъ. Въ связи съ этимъ развивается другой новый элементъ специфическаго значенія въ павловомъ воззрѣніи—это именно *теоретическій элементъ гносиса* (стр. 313).—Такъ, постепенно видоизмѣняясь, павлинизмъ принималъ характеръ и формы каѳолической церкви. Считается обще-признаннымъ, что Иреней и Тертулланъ, Климентъ Алекс. и Оригенъ суть представители древней каѳолической церкви. У этихъ знаменитыхъ борцовъ противъ гносиса христіанство представляется, какъ строго опредѣленный законъ. Ясно, что мы видимъ здѣсь полное согласіе съ Іустиномъ и доказательство того, что древняя каѳолическая церковь покоится не на іудео-христіанствѣ, а на павлинизмѣ (стр. 327).

Мы изложили взглядъ Ричля на происхожденіе каѳолической церкви по 1-му изданію его книги: Die Entstehung d altk. Kirche, и то видимъ у него существенное уклоненіе отъ воззрѣній Н. Тюбингенской школы, а вмѣстѣ съ тѣмъ очень солидную безпристрастную критику ея. Во 1-хъ, исходнымъ и центральнымъ пунктомъ воззрѣній Баура является борьба двухъ направленій—павлинизма и петринизма. А. Ричль *отрицаетъ эту борьбу* и доказываетъ существенное согласіе Павла съ древними апостолами. Чрезъ это онъ вырываетъ сердце изъ теоріи Баура, лишаетъ её ея творческаго принципа. Во 2-хъ, однимъ изъ главныхъ элементовъ, имѣвшихъ мѣсто въ образованіи каѳолической церкви, Бауръ признаетъ іудео-христіанство. А. Ричль опять не соглашается и доказываетъ, что іудео-христіанство есть первоначальная форма хри-

стіанства, смѣненная павлинизмомъ и замершая въ сектѣ евіонитовъ, а каѳолическая церковь возникла на основаніяхъ павлинизма. Такимъ образомъ еще въ половинѣ XIX в, А. Ричль нанесъ ново-тюбингенской школѣ смертельный ударъ, отъ котораго, разумѣется, она уже не могла оправиться.

Но созидая на обломкахъ Бауровской школы зданіе своей собственной теоріи, А. Ричль несомнѣнно воспользовался нѣкоторыми положеніями Баура. А. Ричль удержалъ воззрѣнія ново-тюбингенской школы на лицо І Христа, какъ простого человѣка, и въ общемъ взглядъ на происхожденіе каѳолической церкви остался тѣмъ же самымъ. Каѳолическая церковь и для Ричля не есть учрежденіе, вполнѣ отвѣчающее ученію І. Христа и апостоловъ, а третичное или даже четверичное образованіе, или наслоеніе. Поэтому, какъ мы выше сказали, Ричлианская школа должна быть признана родственной н-тюбингенской. Такою она остается и въ лицѣ своихъ современныхъ намъ, наиболѣе видныхъ представителей [1]).

Самымъ выдающимся послѣдователемъ Ричлианской школы въ области церковно-исторической жизни въ настоящее время является Берлинскій профессоръ, Адольфъ Гарнакъ, который по рожденію и образованію принадлежитъ Россіи (А. Гарнакъ—изъ Дерпта, родился въ 1851 г). Это человѣкъ большого таланта, неистощимой энергіи, неутомимаго трудолюбія, рѣдкой эрудиціи, и кромѣ того обладаетъ дорогою способностью необычайно простого, вмѣстѣ съ тѣмъ серьезнаго изложенія предмета. До конца прошлаго вѣка онъ былъ извѣстенъ, какъ авторитетный ученый, только среди лицъ, имѣющихъ такое или иное отношеніе къ наукѣ. Но съ конца XIX в. Гарнакъ сразу становится весьма популярнымъ среди широкой публики. Извѣстность и славу создала Гарнаку его небольшая, случайно появившаяся книга: „Das Wesen des Christenthums“, которая

---

[1]) Изъ нихъ можно назвать—А. Гарнака, Кафтана, Германа и Лоофса. См *В А. Керенскій*, Школа Ричлианскаго богословія По нашему мнѣнію, собственно къ Ричлианистамъ долженъ быть отнесенъ и Ваицзеккеръ, извѣстный своимъ основательнымъ и глубокомысленнымъ сочиненіемъ объ апостольскомъ вѣкѣ (*C. Weizsacker*, Das apostolishe Zeitalter der chrishichen Kirche Freiburg. 1886) хотя онъ былъ и преемникомъ самаго Баура по каѳедрѣ въ Тюбингенѣ. Вайцзеккеръ *отрицаетъ борьбу между Павломъ и другими апостолами* См. особ SS. 362, 366

представляетъ собою собраніе (16-ти) публичныхъ лекцій, прочитанныхъ Гарнакомъ въ осенній семестръ 1899—1900 и записанныхъ, по собственному желанію, однимъ студентомъ. Эта книга не содержитъ никакихъ научныхъ экскурсій или безчисленныхъ цитатъ: она представляетъ собою сложившійся въ теченіе долгихъ лѣтъ, на основаніи изысканій, и выношенный образъ воззрѣнія ученаго человѣка на христіанство и церковь

А. Гарнакъ задается вопросомъ „Что такое христіанство? Чѣмъ оно было и чѣмъ стало?“. Онъ хочетъ этотъ вопросъ рѣшить чисто историческимъ путемъ (стр 4). Исчерпывающій отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ „Іисусъ и Его евангеліе“. Но хотя евангеліе и представляетъ, продолжаетъ Гарнакъ, главное содержаніе нашего изслѣдованія, однако нельзя ограничиться установленіемъ образа І. Христа и основныхъ чертъ Его евангелія. Ибо всякая великая и сильная личность открываетъ часть своего существа только въ тѣхъ, на кого она дѣйствуетъ. Можно даже сказать, что чѣмъ сильнѣе личность и чѣмъ значительнѣе ея вліяніе на внутреннюю жизнь другихъ, тѣмъ менѣе возможно познать полноту ея индивидуальности изъ ея собственныхъ словъ и дѣлъ (стр. 6). Отсюда получаются двѣ части изслѣдованія: 1) Евангеліе, или проповѣдь Іисуса въ ея основныхъ чертахъ, и 2) Евангеліе въ исторіи, Источниками для изученія благовѣстія Іисуса являются главнымъ образомъ наши три первыя евангелія, хотя первое и третье изъ нихъ потерпѣли позднѣйшую редакцію (стр 15). Но 4-ое евангеліе не пригодно для пользованія имъ, какъ историческимъ источникомъ (стр. 14).—Въ своей проповѣднической дѣятельности І. Христосъ примыкаетъ къ І. Крестителю, подобно ему, призываетъ къ покаянію, но въ самомъ же началѣ призывъ къ покаянію смѣняется „благовѣтствіемъ“ труждающимся и обремененнымъ, и благовѣтствіе оставило проповѣдь Іоанна далеко за собою. „Смерть для воскресенія“, новое человѣчество въ противоположность старому, богочеловѣчество—созданы были лишь І Христомъ (стр. 32—33). Сущность же благовѣтствія Іисуса можетъ быть объята въ двухъ словахъ: Богъ и душа, душа и ея Богъ (стр 90) Самымъ вѣрнымъ выраженіемъ ученія Іисуса является нагорная проповѣдь. Она содержитъ его этику и его религію, которыя соединены здѣсь въ своей основѣ въ одно и освобождены отъ всего внѣшняго преходящаго (стр. 47). И это одно есть именно *этика*, ибо самъ Іисусъ видѣлъ истинное

проявленіе его религіи въ осуществленіи любви къ ближнему и и милосердія (стр. 48).—Но какое значеніе имѣла въ глазахъ Іисуса его личность для его благовѣствованія? ставитъ Гарнакъ вопросъ и отвѣчаетъ: собственно *евангеліе учитъ насъ не о сынѣ, а только объ Отцѣ, какъ его возвьстилъ Іисусъ* Но Христосъ имѣетъ значеніе какъ живой примѣръ, какъ путь къ Отцу (стр 90—91. курсивъ А. Г.). І. Христосъ не требовялъ отъ людей иной вѣры въ свою личность кромѣ той, которая содержится въ исполненіи его заповѣдей (80 стр.). Правда, Іисусъ называлъ себя „сыномъ Божіимъ. но это, разумѣется. не въ метафизическомъ смыслѣ слова, а въ смыслѣ богопознанія *„Богопознаніе* вотъ сфера богосыновства (стр. 81). Что же касается признанія себя Мессіей со стороны І. Христа. то это является „безусловно необходимымъ предположеніемъ, *чтобы сознавшій свое призваніе могъ обрѣсти признаніе своего мѣста въ исторіи іудейской религіи*“ (стр. 89, курсивъ А. Г.).

Переходя къ изображенію евангелія въ исторіи, Гарнакъ прежде всего останавливается на христіанствѣ апостольскаго періода.

Изъ тѣснаго кружка Іисуса образовалась *община*. Она характеризовалась слѣдующими тремя элементами: 1) признаніемъ Іисуса живымъ *Господомъ*; 2) тѣмъ, что религія была дѣйствительнымъ *внутреннимъ переживаніемъ* каждаго члена новой общины и давала ему сознаніе живого сліянія съ Божествомъ; 3) *святою жизнію* въ чистотѣ и братствѣ и въ чаяніи *близкаго втораго пришествія Христа* (стр. 96). Но община при такихъ отличительныхъ признакахъ могла жить и въ рамкахъ іудейства Такъ и было съ самаго начала.. Однако несомнѣнно эта община заключала зародыши всемірнаго развитія. Поэтому не Павелъ первый положилъ ему начало; уже до него и параллельно съ его дѣятельностью неизвѣстные намъ по имени христіане въ разныхъ мѣстахъ разсѣянія принимали въ новый союзъ язычниковъ и устраняли специфически-національныя и исключительныя вліянія іудейскаго закона. ссылаясь на то, что эти постановленія должны быть понимаемы въ чисто духовномъ смыслѣ, какъ символы (александр аллегористы, стр. 109). Но собственно для торжества новой религіи этого было весьма недостаточно. Необходимо было, что бы кто-нибудь выступилъ и провозгласилъ. что старая религія отмѣнена, что продалжать ей слѣдовать *грѣхъ*, что все обновилось. Апостелъ Павелъ былъ человѣкъ, сдѣлавшій это; и въ томъ, что онъ совершилъ этотъ шагъ, и состоитъ его

всемірно-историческое величіе. Онъ вывелъ христіанскую религію изъ предѣловъ еврейства (стр. 110) Непосредственные ученики Іисуса, послѣ тяжкой внутренней борьбы, въ концѣ концовъ, примкнули къ возвѣщеннымъ принципамъ Павла (стр. 112).—Павелъ превратилъ евангеліе во всемірную религію и заложилъ основы для вселенской церкви (стр. 113). Церковь появилась собственно уже во II-мъ вѣкѣ. И это былъ величайшій переворотъ, когда либо пережитый новой религіей, едва ли не болѣе значительный, чѣмъ тотъ, благодаря которому возникла церковь среди язычниковъ и отступили на задній планъ палестинскія общины (стр. 120). Но какимъ образомъ произошелъ этотъ великій переворотъ? Гарнакъ думаетъ, переворотъ вызванъ былъ тремя главнѣйшими моментами, опредѣлившими образованіе новыхъ формъ. Первый изъ этихъ моментовъ соотвѣтствуетъ общему закону въ исторіи религіи. Именно, послѣ того какъ вымираетъ второе и третье поколѣніе послѣдователей новой религіи, когда сотни и тысячи послѣдователей принадлежатъ къ ней уже не вслѣдствіе обращенія, а по традиціи и рожденію,—на этой ступени въ развитіи всякой религіи происходитъ коренная перемѣна. Религія живого чувства и сердца превращается въ религію быта, т. е. формы и закона. Этотъ процессъ отвердѣнія и превращенія въ законъ неминуемъ для всякой новой религіи (стр. 123—4).—II. Во II вѣкѣ молодая религія подпала вліянію культуры и духа греко-римскаго міра. *Притокъ эллинизма, греческаго духа* и соединеніе съ нимъ евангелія есть величайшее явленіе въ исторіи церкви II столѣтія. Во-первыхъ, церковь воспринимаетъ и даетъ у себя центральное мѣсто греческой нравственной философіи, развившейся со времени Сократа. Второе заимствованіе изъ греческой философіи для христіанства не менѣе важно: это космологическая идея *Логоса*. Христіанскіе апологеты сдѣлали шагъ въ началѣ II в. важнѣйшій изъ всѣхъ совершенныхъ въ исторіи развитія христіанскаго ученія шаговъ, когда провозгласили: Логось есть І. Христосъ Это отождествленіе дало возможность исторической личности занять очень опредѣленное мѣсто въ космологіи и религіозной философіи (стр. 125—127).—Третьимъ факторомъ разсматриваемой перемѣны была ожесточенная борьба, какую вела въ то время новая религія въ своей собственной средѣ. Борьба была вызвана попытками „острой эллинизаціи“ къ смѣшенію христіанской религіи съ другими. Это движеніе было извѣстно подъ именемъ „гностицизма“.

Борьба съ гностицизмомъ вынудила церковь выразить свое ученіе, свое богослуженіе и внутренній строй въ твердыхъ формахъ и законахъ и исключить изъ своей среды всѣхъ, отказавшихъ послѣднимъ въ повиновеніи Церковь не сомнѣвалась, что она *выразила самое существо религіи* (стр. 128—129).

Какъ видимъ, концепція А Гарнака не заключаетъ въ себѣ ничего оригинальнаго въ сравненіи съ системою Ричля и Баура. Поэтому, несмотря на его замѣчательную ученость, рѣдкую работоспособность, колоссальную эрудицію и несомнѣнную талантливость, мы никогда не услышимъ о школѣ Гарнака, какъ говорятъ о школахъ ново-Тюбингенской и Ричлианской.—Но въ одномъ очень важномъ отношеніи превосходитъ Гарнакъ своихъ предшественниковъ на почвѣ церковно-исторической раціоналистической науки. Если раціонализмъ или натурализмъ въ области церковной исторіи начинать съ Землера (XVIII в.) и вести до Гарнака, какъ представителя его въ наши дни, то нельзя не видѣть здѣсь громаднаго научнаго прогресса. Раціонализмъ Землера—это грубое явленіе Онъ получилъ кличку „не-историческаго“, „вульгарнаго“ раціонализма, такъ какъ имѣетъ характеръ поверхностный, не заботится о серьезныхъ основаніяхъ для отрицанія. Но уже раціонализмъ Баура отличается философскимъ глубокомысліемъ, онъ запечатлѣнъ идейнымъ характеромъ Однако Бауръ извращаетъ историческіе факты, втаскивая ихъ на Прокрустово ложе отвлеченной философіи. Ричль уже доказываетъ важность историческихъ свидѣтельствъ для выясненія личности Іисуса. Но собственно Ричль и ограничился только хорошими словами Самъ онъ не далъ серьезныхъ изслѣдованій по исторіи древней христіанской литературы Идею Ричля отчасти уже осуществилъ и продолжаетъ [1]) осуществлять А. Гарнакъ. Но исторіи древне-христіанской литературы онъ далъ весьма солидныя изслѣдованія Но въ высшей степени являются замѣчательными и чреватыми будущимъ тѣ выводы, къ которымъ пришелъ Гарнакъ. Такъ въ предисловіи къ своей „Хронологіи“ [2]) онъ пишетъ: „Было

[1]) Такъ только весною нынѣшняго (1908 г.) года Гарнакъ выпустилъ критическое изслѣдованіе о книгѣ Дѣяній.

[2]) Полное заглавіе этого капитальнѣйшаго сочиненія такое: „Die Chronologie der altchristlichen Leitteratur bis Eusebius“. Leipzig 1897 г. Это есть собственно II томъ его общаго изслѣдованія „Geschichte der altchr. Litteratur bis Eusebius“. Теперь вышло уже четыре книги, заключающихъ около 3 тысячъ страницъ.

время,—и теперь широкая публика еще не пережила его,—когда думали, что древне-христіанскую литературу нужно трактовать, какъ сплетеніе обмановъ и лжи. Это время прошло. Для науки это былъ эпизодъ, когда она многому научилась, но изъ котораго послѣ должна многое забыть Результаты новѣйшихъ изслѣдованій идутъ въ „реакціонномъ“ направленіи (in „reactionärer“ Richtung). Древнѣйшая литература церкви, разсматриваемая съ исторической точки зрѣнія, въ главныхъ пунктахъ и во многихъ частностяхъ, правдоподобна и заслуживаетъ довѣрія (wahrhaftig и zuverlässig) s. VIII. И въ другомъ мѣстѣ продолжаетъ: „Я не боюсь употребить слово „реакціонной“ (rücklaufig), ибо вещи нужно называть ихъ собственными именами, и мы въ критикѣ источниковъ древнѣйшаго христіанства несомнѣнно находимся въ обратномъ движеніи къ преданію. Придетъ время, и оно близко, когда не будутъ заботиться о разборѣ литературно-историческихъ проблемъ въ области перво-христіанства, потому что то, что здѣсь (т. е. въ первохристіанствѣ) выражено, достигнетъ всеобщаго признанія—именно существеннаго права за традиціей“, стр X—XI

Признаніе рѣдкое, искреннее и знаменательное! И тѣмъ дороже оно, что вылилось—не только изъ устъ, но изъ самаго сердца человѣка дѣйствительно науки. Отсюда одинъ только шагъ,—и шагъ естественный, даже необходимый, какъ логическій выводъ изъ данныхъ посылокъ,—до признанія христіанства сверхъестественнымъ явленіемъ. Гарнакъ былъ искренъ до конца и въ томъ же своемъ предисловіи онъ разсказалъ такой въ высшей степени замѣчательный фактъ: „Недавно, говоритъ Гарнакъ, одинъ голландскій ученый замѣтилъ мнѣ: кто признаетъ рамки, въ которыя традиція заключаетъ древне-христіанскія основныя извѣстія, тотъ долженъ отказаться писать исторію перво-христіанства въ *натуралистическомъ* направленіи, но вынуждается вѣровать въ супранатуральное происхожденіе христіанства“ А. Гарнакъ не говоритъ, чтобы онъ противъ этого что либо возразилъ... Но какъ показываютъ его лекціи о сущности христіанства, читанныя имъ уже три года спустя, для самаго Гарнака еще время не настало и часъ не пробилъ—сдѣлать необходимый выводъ, измѣнить натуралистическое пониманіе христіанства въ супранатуралистическое. Ахиллесовою пятою для него являются предполагаемыя имъ корректуры, позднѣйшія редакціи у синоптиковъ и неподлинность IV-го евангелія. Побѣдить эти труд-

ности, по-видимому, ему не дано, и истинная сущность христіанства остается сокрытою отъ духовныхъ очей его!

Изъ только что сдѣланнаго краткаго обозрѣнія новыхъ школъ XIX в. по вопросу о первенствующей христіанской церкви получается довольно тяжелый выводъ для церковнаго сознанія. Изъ трехъ бѣгло разсмотрѣнныхъ школъ только одна Неандеровская школа—ортодоксальная, и то не церковная въ собственномъ смыслѣ; а Ново-Тюбингенская и Ричліанская—рѣзко-раціоналистическія, окончательно ниспровергающія христіанство,—ибо христіанство безъ вѣры во Христа, какъ Бога—абсурдъ. Потомъ, ортодоксальная Неандеровская школа принадлежитъ 1-й половинѣ XIX в; тогда какъ Ричліанская—2-й половинѣ и является господствующею въ наше время. Впечатлѣніе получается сильное и, по-видимому, безотрадное—Но мрачное впечатлѣніе ослабится, если принять во вниманіе хоть слѣдующее. И въ настоящее время есть очень много ученыхъ богословъ, которые держатся ортодоксальнаго взгляда на христіанскую церковь. Достаточно указать на такихъ извѣстныхъ ученыхъ, какъ Теодоръ Цанъ изъ Эрлангена, Имельсъ изъ Лейпцига, Зебергъ изъ Берлина, чтобы видѣть, какихъ сильныхъ поборниковъ имѣетъ христіанство. Правда, мы не имѣемъ ученой школы, вполнѣ отвѣчающей по своимъ основнымъ положеніямъ церковному ученію. Но такой школы и быть не можетъ. Вѣдь школу составляетъ извѣстная система оригинальныхъ взглядовъ, раздѣляемыхъ въ извѣстное время или преемственно кругомъ лицъ. Между тѣмъ богословы, которые вѣрно выражаютъ ученіе церкви, ничего не говорятъ своего собственнаго, т. е. оригинальнаго. Здѣсь могутъ быть оригинальности лишь въ методологіи, въ рѣшеніи частныхъ вопросовъ и т. п. Съ съ этой точки зрѣнія и оригинальность школы Неандера больше, такъ сказать, отрицательнаго характера. Неандеръ оригиналенъ для раціоналистовъ, насколько отрицаетъ ихъ начала и вноситъ супранатуралистическія. Неандеръ оригиналенъ для церковнаго ученія, (—и очевидно, эта оригинальность дурного качества), поскольку онъ, признавая христіанство за сверхъестественное явленіе, отрицаетъ церковь, какъ необходимое божественное учрежденіе.—Правда, христіанская древность знаетъ о такъ наз. школахъ—антіохійской и александрійской, которыя, между прочимъ, принимали большое

участіе въ христологическомъ движеніи. Но это обстоятельство, или точнѣе, эта историческая справка и показываетъ, что христіанская церковь не знала ученыхъ школъ въ современномъ смыслѣ этого слова Тѣ школы были собственно *философскими направленіями*, выразившимися *въ разработкѣ признаваемаго общеобязательнымъ христіанскаго ученія*. Извѣстно, что многіе отцы, учители церкви и церковные писатели были весьма глубоко и—философски-образованными людьми. При чемъ сообразно своей индивидуальности, одни изъ нихъ болѣе проникались философскими воззрѣніями Платона, а другіе—Аристотеля Отсюда два направленія, или школы: 1) Александрійская, отличавшаяся созерцательно-мистическимъ характеромъ—и 2) Антіохійская, характеризуемая діалектико-разсудочнымъ направленіемъ Однако заслуживаетъ полнаго вниманія, когда и кто изъ послѣдователей этихъ школъ начиналъ заботиться не о томъ, чтобы своими философскими познаніями воспользоваться для уясненія вопросовъ вѣры, а настаивалъ на философскихъ положеніяхъ даже вопреки христіанскому ученію, старался къ нимъ приприспособить послѣднее,—то получались крайности, приведшія къ извращенію церковнаго ученія и осужденныя церковью, Крайніе представители антіохійской школы дошли до ереси Несторія, а такіе же представители—александрійской кончили евтихіанствомъ, или монофизитствомъ.

Но несомнѣнно, и раціоналистическія школы принесли большую пользу въ дѣлѣ разработки церковно-исторической науки. Бауровская школа совершенно вѣрно заставляетъ различать въ первенствующей церкви два главныхъ теченія—іудео-христіанское и языко-христіанское. Она справедливо указываетъ на три преимущественныхъ типа богословія апостольскаго вѣка—Петрово, Павлово и Іоанново Ново-Тюбингинская и Ричліанская школа вскрываютъ предъ нами тонкіе и глубокіе процессы постепеннаго образованія каѳолической церкви, какъ внѣшняго учрежденія Выясненіе вліянія на церковь со стороны эллинизма, и внутренней борьбы съ гностицизмомъ и монтанизмомъ заслуживаетъ также глубокаго вниманія Словомъ, вѣчною заслугою предъ церковно-исторической наукою со стороны Бауровской и Ричліанской школы будетъ болѣе основательное и глубокое пониманіе первыхъ-трехъ вѣковъ христіанства, въ частности вѣка апостольскаго, чѣмъ было прежде.

Однажды подошелъ къ І. Христу его любимый ученикъ, Іоаннъ Заведеевъ, и сказалъ: „Наставникъ! мы видѣли человѣка, именемъ Твоимъ изгоняющаго бѣсовъ, и запретили ему, потому что онъ не ходитъ съ нами Іисусъ сказалъ ему: *не запрещайте; ибо кто не противъ васъ, тотъ за васъ*". И церковь, вѣрная завѣту І. Христа, говоритъ съ другимъ апостоломъ уже просвѣщеннымъ Св. Духомъ: Да я вижу: „одни по любопрѣнію проповѣдуютъ Христа не чисто... А другіе изъ любви .. Но что до того? Какъ бы не проповѣдывали Христа, притворно, или искренно, я и тому радуюсь, и буду радоваться!"

Мужъ апостольскій, Св. Ермъ, созерцалъ въ таинственномъ видѣніи церковь подъ видомъ башни, строющейся на водахъ. Многіе мужи приносили камни: одни брали изъ глубины, т. е. изъ воды, а другіе добывали изъ земли. Эти камни подавали шести юношамъ-строителямъ, но далеко не всѣ камни употребляли для постройки башни. Въ зданіе полагались лишь камни, извлекаемые изъ глубины и нѣкоторые изъ добытыхъ изъ земли. И эти камни были блестящіе и квадратные. Между тѣмъ многіе изъ приносимыхъ камней были шероховаты, другіе съ трещинами; а иные были свѣтлы и круглы, и тоже не годились для зданія башни. Изъ этихъ негодныхъ камней одни полагались вблизи башни, нѣкоторые же были прямо разсѣкаемы и отбрасываемы далеко отъ башни...

Св. Ермъ видѣлъ великую башню въ процессѣ строенія, и мы, живущіе чрезъ 18 столѣтій послѣ него, не можемъ сказать, что бы это зданіе Божіе было близко къ концу. Но мы знаемъ, что это великое зданіе имѣетъ достаточно матеріала для постепеннаго и соотвѣтствующаго его плану созиданія, имѣетъ и мудрыхъ строителей, способныхъ, по указанію Небеснаго Зодчаго, различать годный матеріалъ отъ негоднаго.

М. Посновъ.

Библиотека ООН