

*Библейско-богословская коллекция  
Серия «БИБЛЕИСТИКА»  
Золотой фонд русской библеистики*

**Дмитрий Сергеевич  
ЛЕОНАРДОВ**

**ПОЛУРАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЕ  
УЧЕНИЯ СРЕДИ ПРОТЕСТАНТОВ  
О БОГОДУХНОВЕННОСТИ  
СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ (XVI-XVII ВВ)**

Опубликовано:  
Вера и разум, 1900, часть I, №2.

© Сканирование и создание электронного варианта:  
Кафедра библеистики Московской православной духовной  
академии ([www.bible-md.ru](http://www.bible-md.ru)) и Региональный фонд  
поддержки православного образования и просвещения  
«Серафим» ([www.seraphim.ru](http://www.seraphim.ru)), 2006.



Кафедра  
библеистики МДА



Фонд  
«Серафим»

Москва  
2006

**Библиография трудов  
Д.С. Леонардова (1871-1915),  
посвященных учению о богоухновенности  
Священного Писания**

(все доступны с сайта <http://www.bible-md.ru>)

1. Учение о богоухновенности Священного Писания мучей апостольских // Вера и разум, 1898, 5.
2. Учение о богоухновенности Священного Писания апологетов II века // Вера и разум, 1901, 9, 11, 13.
3. Теория богоухновенности в Александрийской школе. Теория Климента Александрийского // Вера и разум, 1906, 1-3.
4. Теория богоухновенности в Александрийской школе. Теория Оригена // Вера и разум, 1906, 4-6, 9-12; 1907, 18.
5. Учение свт. Иоанна Златоуста о богоухновенности Библии // Вера и разум, 1912, 3-12.
6. Учение о богоухновенности Священного Писания в средние века // Вера и разум, 1897, I:2; 1899, I:1.
7. Полурационалистические учения среди протестантов о богоухновенности Священного Писания (XVI-XVII вв) // Вера и разум, 1900, I:2.
8. Учение о богоухновенности Священного Писания со времени реформации (XVI в.) // Вера и разум, 1899, I:2.
9. Вербальные теории богоухновенности среди западных богословов в XVII веке // Вера и разум, 1900, 15-16.
10. Теории вдохновения и происхождения Священного Писания на Западе в XVIII-XIX веках: историко-критический очерк // Вера и разум, 1903, 3, 5-8, 12-14, 16-18, 22, 23; 1904, 18, 20.
11. Догматические определения о богоухновенности и употреблении Священного Писания в Римо-католической Церкви (IX-XVI вв) // Вера и разум, 1900, I:1.
12. Теории вдохновения и происхождения Священного Писания на Западе в прошлом [XIX] столетии // Вера и разум, 1904, 18, 20, 22-24.

## ПОЛУРАЦІОНАЛИСТИЧЕСКІЯ УЧЕНІЯ

среди протестантовъ о богодохновенности св. Писанія (XVI—XVII вв.).

### I.

Ошибочные взгляды на важность и значение св. Писания въ дѣлѣ спасенія человѣка и борьба съ противоположными крайностями привели лютеранъ и реформаторовъ къ такому понятію о богодохновенности, которое стояло въ очевидномъ противорѣчіи съ дѣйствительнымъ характеромъ Библіи, съ разнообразіемъ ея стиля и содержанія, равно какъ и съ индивидуальными чертами св. писателей. Реакція противъ крайняго супранатурализма сдѣлалась неизбѣжной. По вѣчному закону, которому подчинены также и духовные процессы, борьба противъ преувеличенного культа Библіи, противъ грамматолатріи и деспотизма догматики привела къ противоположной крайности; стали отрицать высшій характеръ Библіи, стали находить только человѣческое, только противорѣчивое тамъ, гдѣ раньше видѣли только Божественное, только гармонію.

Но эта реакція совершилась медленно и постепенно. Она подготавлялась прежде всего именно крайностями въ ученіи о богодохновенности супрапатулистовъ XVII-го вѣка. Уже строгіе защитники верbalнаго вдохновенія сознавали крайности своихъ предположеній и старались смягчить ихъ. Поэтому-то въ ученіяхъ о верbalномъ вдохновеніи замѣчается безчисленное множество оттенковъ, различій и даже противорѣчій. Такъ откровеніе, какъ знаніе истинъ и предметовъ, ранѣе неизвѣстныхъ людямъ, вербалисты отличали отъ вдохновенія истинъ

и фактовъ, бывшихъ прежде известными<sup>1)</sup>). Божественная помощь, предохранявшая св. писателей отъ ошибокъ, отличается ими отъ вдохновенія, которое само по себѣ есть внушеніе словъ и предметовъ. Божественное побужденіе св. писателей къ авторскому труду вербалисты отличали отъ возвышенія духовныхъ силъ, при восприятіи сверхъестественного Откровенія. Причиною св. Писанія главною (*principalis*) они называли самого Господа; причиною служебною (*instrumentalis*)—св. писателя. Общее содѣйствие (*θεοπυρή, concursus*), которымъ Богъ помогаетъ всѣмъ вообще благочестивымъ и святымъ людямъ, они отличали отъ особенного, свойственного только пророкамъ и апостоламъ.

Уже эти различія доказывали нѣкоторую непослѣдовательность въ вербальныхъ теоріяхъ. Конечно, по существу въ основѣ ихъ лежала совершенно вѣрная мысль: богодухновенность простиралась не только на содержаніе св. Писанія, но и на его вицѣпную форму. Духъ Святый не только *побуждалъ* св. писателей къ авторскому труду, не только *предохранялъ* ихъ отъ ошибокъ, по и *вдохновлялъ* то, что они должны были писать и какъ писать (Мате. X, 19—20). Духъ Святый подавалъ имъ мысли и въ то же время содѣйствовалъ надлежащему выражению ихъ въ словѣ. Между тѣмъ старо-протестанскіе ортодоксалы поняли вербальное вдохновеніе въ смыслѣ механической диктовки словъ и понятій. На Біблію они стали смотрѣть, какъ на исключительное произведеніе св. Духа, а на св. писателей, какъ на мертвые орудія, перья Его. Значеніе богодухновенныхъ авторовъ они ограничивали только тѣмъ, чтобы предоставлять уста и руки въ распоряженіе св. Духа. Съ этой точки зрѣнія Духъ Святый, конечно, являлся единственнымъ авторомъ Бібліи, въ строгомъ смыслѣ авторомъ отдельныхъ словъ св. Писанія, всякой формы рѣчи, порядка словъ до самаго послѣдняго знака и буквы включительно. Но вѣдь Духъ Божій говорилъ съ людьми *черезъ* людей же, на ихъ языкахъ и въ человѣческихъ образахъ. Съ большими правомъ поэтому должно утверждать, что богодухновенность простиралась и

<sup>1)</sup> См. напр. I. A. Quenstedt, *Theologia Didactico—Polemica* (Editio 1702). Pars. I; cap. 4, pag. 2. Quaest. 3, p. 68.

на самую индивидуальность вдохновляемыхъ лицъ. Въ чёмъ это выражалось? Въ томъ, что вдохновляемыя лица могли употреблять свои образы и формы рѣчи, поскольку это было возможно для простыхъ орудій св. Духа, а иногда даже вносили въ св. книги свои личныя расположенія и чувствованія. Самая материальная часть вдохновенія образовывалась и слагалась изъ мыслей, которая уже раньше могли находиться въ духѣ св. писателей. Наконецъ, Духъ Святый облекалъ вдохновеніе въ такую форму, что самая книга получала несомнѣнныя признаки своей подлинности и достовѣрности въ извѣстныхъ чертахъ, сообразныхъ съ даннымъ мѣстомъ и временемъ.

Самое разнообразіе стиля св. книгъ служить несомнѣннымъ доказательствомъ того, какъ несостоительно понятіе объ абсолютно-сверхъестественномъ вдохновеніи св. писателей. Разнообразіе это, дѣйствительно, весьма велико: между тѣмъ какъ однѣ книги можно сравнить съ великими рѣками, съ покойнымъ и тихимъ теченіемъ; другія—подобны шумнымъ потокамъ, стремительно и бурно низвергающимся съ горныхъ вершинъ. Однѣ книги блещутъ риторическими украшеніями; другія, напротивъ, написаны простымъ и безыскусственнымъ слогомъ. Различіе въ стилѣ замѣчается даже между такими книгами, которые по своему содержанію сходны между собою. Какая, напр., большая разница между пророчествами Исаіи и Іереміи, между посланіями ап. Павла и другихъ апостоловъ! Даже между отдельными посланіями ап. Павла, которая онъ писалъ не въ одномъ и томъ же возрастѣ, не въ одинаковомъ душевномъ настроеніи, не къ одному и тому же церквамъ, замѣчается значительное различіе въ стилѣ.

Итакъ уже самыя крайности односторонне-супранатуралистическихъ учепій подготовили реакцію противъ вербального вдохновенія св. книгъ. Но прошло еще много времени прежде, чѣмъ понятія о вербальномъ вдохновеніи, догматически укоренившіяся въ сознаніи богослововъ, смѣнились противоположными ученіями. Правда, рационалистические элементы, находя для себя питаніе въ самомъ существѣ реформаціи, уже давно бродили въ протестантизмѣ. Но въ скромъ времени надъ Европой должна была разразиться сильнейшая буря невѣрія,

которая, съ шумомъ несясь изъ Англіи и Франціи, быстро охватила страны по Рейну и нашла для себя постоянное мѣстопребываніе въ сердцѣ Германіи, въ нѣмецко-раціоналистическихъ школахъ.

Современные религіозно-политическія условія жизни средней Европы какъ нельзя болѣе благопріятствовали тому, чтобы именно Германія сдѣлалась мѣстомъ. гдѣ начинались и оканчивались перемѣны сценъ въ трагедіи невѣрія. Религіозные общества протестантовъ и реформатовъ должны были вести жестокую борьбу со всѣми врагами прежде, чѣмъ совершать новыя завоеванія. Идеализмъ прежнихъ религіозныхъ реформаторовъ Германіи не былъ раздѣляемъ ихъ преемниками. Если Лютеръ, Меланхтонъ старались о томъ, чтобы установить прочное согласіе и единство среди протестантовъ, то люди, слѣдовавши за ними, казалось, были одержимы слѣпою страстью къ спорамъ.

Конечно, преемники Лютера остались вѣрными основнымъ положеніямъ протестантизма, существенными элементами которого были именно идеи Божественнаго Откровенія и вдохновенія. Но главнымъ образомъ они принялись за обработку вопросовъ объ отношеніяхъ благодати къ свободной волѣ человѣка; о свойствахъ избранія и предопределѣнія людей ко спасенію, о повсемѣстности тайной вечери противъ кальвинистовъ и пр. Въ этихъ спорахъ тратили свои таланты и способности лучшіе богословы XVI и XVII вѣковъ. Вся Германія раздѣлилась на нѣсколько партій, смертельно враждовавшихъ другъ съ другомъ. Католики, лютеране, кальвинисты, цвиліянѣ, синкретисты, мистики, піэтисты, социніане, арминіане, энтузіасты, швепикфельдіане, апабалтисты своими ожесточенными спорами произвели полную путаницу въ религіозныхъ представленіяхъ и понятіяхъ. Не только католики и протестанты составляли двѣ яростныя арміи враговъ, но даже между лютеранами и кальвинистами также произошелъ окончательный разрывъ. „Даже несчастный язычникъ Овидій“, писалъ одинъ современный лютеранскій богословъ, „былъ лучшимъ богословомъ, чѣмъ всякий изъ кальвинистовъ“<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> См. Amand „Saintes. A critical History of Rationalism in Germany, pag. 36“.

Среди хаоса религіозныхъ толковъ и сектъ, среди почти безконечного разнообразія крайнихъ мнѣній ученыхъ богослововъ единственную въ своемъ родѣ попытку къ примиренію сдѣлалъ синкетистъ Каликстъ. Но полная неудача этой попытки показываетъ, какъ глубоко было внутреннее разложеніе среди самаго протестантизма. Своими личными усилиями и сочиненіями Каликстъ пытался оказать вліяніе на различныя религіозныя партіи и примирить раздѣленіе. Онъ напоминалъ запальчивымъ диспутантамъ своего времени, что раздѣленіе должно быть только между тѣмъ, что существенно и что не существенно въ ученіи о спасеніи, что должно любить всѣхъ людей, даже язычниковъ, что евреи и магометане стоатъ ближе къ христіанамъ, чѣмъ язычники, что всѣ протестанты должны жить между собою, какъ члены одной и той же семьи, хотя бы принадлежали къ различнымъ религіознымъ сектамъ, смотря по убѣжденію и требованію совѣсти, что Церковь нельзя ограничивать только обществомъ строгихъ лютеранъ и пр. Такіе взгляды навлекли на Каликста и его послѣдователей фанатическую ненависть лютеранскихъ догматистовъ. Каликстъ подвергся самымъ грязнымъ клеветамъ, которыя были поддержаны въ трехъ лютеранскихъ университетахъ Лейпцига, Виттемберга и Іены, а его друзья были объявлены клятвопреступниками.

Такой духъ взаимной религіозной нетерпимости и полное религіозное раздробленіе протестантизма предзначено было грядущія бѣдствія. Они, действительно, и не замедлили разразиться надъ Германіей во время тридцатилѣтней войны съ ея кровопролитными избѣженіями населенія, жестокими опустошеніями цѣлыхъ странъ и невыразимыми скорбями. Протестантизмъ теперь сражался за самое свое существованіе и былъ крещенъ кровью. Духъ, господствовавшій въ инквизиціи среднихъ вѣковъ, проявился теперь въ нарушеніи договоровъ, въ разграбленіи цвѣтушихъ городовъ, въ преступленіи законовъ. Рѣдко какая-либо страна представляла такое жалкое зрѣлище слабости, эгоизма и измѣны, какъ Германія во время тридцатилѣтней войны. Протестантизмъ былъ почти уничтоженъ въ Богеміи, покинутъ въ южной Германіи, а въ другихъ мѣстахъ сдѣлался прямо неузнаваемъ.

Среди ужасовъ войны, среди кровавыхъ сценъ грабежа и насилия, въ родѣ разрушенія города Магдебурга Тилли, слабое религіозное чувство какъ бы замерло. Внѣшнее разореніе Германіи было ужасное. Въ Саксоніи въ два года пало 900000 человѣкъ. Въ Аугсбургѣ изъ 80000 уцѣлѣло только 15000. Каждый округъ, каждый городъ пострадали подобнымъ же образомъ. Трудящіеся классы почти совершенно исчезли. Громадныя провинціи почти лишились жителей. Но внѣшнее разореніе было только образомъ внутренняго. Въ періодѣ тридцатилѣтней войны религія была главною двигающей силою времени. Вопросы о вѣроисповѣданіи преобладали въ обществѣ, а всѣ другіе—облекались въ одежду религіи. Но слѣдствіемъ тридцатилѣтней войны былъ не только полный индифферентизмъ къ исповѣданію, но и къ религіи вообще. По окончаніи войны, германская реформація была подчинена начальникамъ тѣхъ странъ, на территоріяхъ которыхъ она была покровительствуема. Послѣдствіемъ этого было полное господство государственного надзора надъ совѣтствомъ протестантовъ и совершенное прекращеніе религіозной свободы. Пасторы превратились въ родѣ государственной полиціи, а міряне сдѣлались совершенно равнодушны къ религіи. Изученіе св. Писанія было пренебрегаемо не только въ университетахъ, но и на церковныхъ каѳедрахъ и въ богословской литературѣ. Упадокъ нравовъ и религіозности замѣчается одинаково во всѣхъ классахъ общества. Обвиненія въ величайшей безнравственности были высушиваемы пасторами совершенно равнодушно и только вызывали съ ихъ стороны замѣчанія, что и другіе дѣлаютъ то же самое. Общества профессоровъ университета представляли еще худшіе примѣры невѣрія и нарушенія долга<sup>1)</sup>. Высшіе классы показывали ту же самую испорченность и невѣріе, которыхъ сдѣлали дворы германскихъ правительствъ притчею въ позднѣйшія времена. Въ 1637 году одинъ придворный капелланъ писалъ слѣдующее: „Я скорѣе долженъ молчать о томъ глубокомъ несчастьѣ, которое я переношу, чѣмъ говорить о немъ, чтобы снова не причинить ранъ моему сердцу. Тѣ ужасные придворные, среди которыхъ я вынужденъ жить, противъ

<sup>1)</sup> См. обѣ этомъ „Hurst. History of Rationalism“. Page 58.

своей воли, сомнѣваются даже въ такихъ истинахъ, которымъ учили вѣрить язычники". Подобныя же свидѣтельства приводятся другимъ писателемъ въ 1630 году. Онъ различаетъ три класса скептицизма среди современной знати. Одни утверждали, что религія есть благочестивое изобрѣтеніе, съ цѣлью держать въ повиновеніи низшіе классы. Другіе думали, что всѣ вообще религіи содержать въ себѣ нѣкоторыя доли истины, но ни одна изъ нихъ не выше остальныхъ. Третій, наконецъ, вѣрили, что есть одна истинная религія, но не будучи въ состояніи решить, какая именно, не вѣрили ни въ одну<sup>1)</sup>). Невѣріе и безнравственность высшихъ классовъ, конечно, служили дурными примѣрами для всѣхъ. Соблазнъ былъ ужасный. По прошествіи одного или двухъ поколѣній, Германія могла окончательно погрузиться во мракъ религіознаго и нравственнаго певѣжества.

Таковы были *религіозно-политическія причины*, подготовившія торжество раціонализма въ Германії. Все, что было высказано противъ христіанства вообще и слова Божія въ частности англійскимъ деизмомъ и французскимъ вольномысліемъ, получило научную обработку въ Германії. Торжество раціонализма въ жизни и науکѣ имѣло своимъ послѣдствіемъ и раціоналистическое пониманіе вдохновенія. Послѣдователи раціонализма одинаково стали встрѣчаться среди *синкремистовъ, мистиковъ, сацуніанъ, арминіанъ и въ философскихъ школахъ*.

## II.

*Синкремистическое понятіе о вдохновеніи* св. Писанія связывается съ именемъ *Георга Каликста* (1586—1656), какъ главнаго его представителя. Георгъ Каликстъ представляетъ въ исторіи лютеранства совершенно своеобразное явленіе. Его значеніе возвышается надъ чисто личными границами, потому что онъ создалъ среди лютеранъ особую богословскую школу. Обладая солидною богословскою и церковно-историческою ученоностью, Каликстъ былъ большой любитель церковнаго мира, который былъ такъ необходимъ среди ужасовъ тридцатилѣт-

<sup>1)</sup> Ibidem. Page 60 Hurst.

ней войны. Онъ составилъ себѣ идеаль, который, по его мнѣнію, не былъ осуществленъ ни въ одной изъ современныхъ ему церквей и вѣроисповѣданій. Этотъ идеаль представлялся ему фактически осуществленнымъ въ древне-христіанской церкви первыхъ пяти вѣковъ. Каликстъ твердо вѣрилъ въ возможность возстановленія на землѣ вселенского христіанства. Путь къ этому онъ указывалъ въ томъ, чтобы жизнь частныхъ церквей и религіозныхъ обществъ развивалась по нормѣ вселенской Церкви. Отдельные вѣроисловѣданія должны принести большія жертвы въ пользу церковнаго мира. Послѣ этого можно вполнѣ понять, почему Каликстъ нападалъ не только на заблужденія Рима, но подрывалъ и основной догматъ Лютера о спасеніи человѣка одною вѣрою (*sola fide*).

Такое же стремленіе Каликста къ примиренію различій является характерною чертою его ученія о словѣ Божіемъ. Такъ какъ главнымъ принципомъ вѣроученія Каликстъ объявилъ „согласіе церкви первыхъ пяти вѣковъ“, то, конечно, онъ сдѣлался горячимъ противникомъ ученія аугсбургскаго вѣроисловѣданія объ исключительномъ господствѣ Библіи, какъ писанаго слова Божія. Его собственное ученіе о богодохновенности важно именно, какъ попытка найти средину между крайнимъ пониманіемъ вдохновенія, въ смыслѣ новаго сообщенія всѣхъ истинъ св. Писанія, были ли онъ раньше известны св. писателямъ или нетъ, и Божественною помощью, предохранявшо ихъ отъ ошибокъ. Въ духѣ Фомы Аквината, Каликстъ дѣлаетъ различіе между собственно членами вѣры (*de quibus est fides secundum se*) и такими истинами, которые служатъ только къ удостовѣренію и развитію этихъ членовъ (*de quibus fides est in ordine ad alia*). Богоодхновенность въ собственномъ смыслѣ (*revelatio*) онъ приписывалъ только первымъ, для вторыхъ же считалъ достаточнымъ простую Божественную помощь, или содѣйствіе (*assistentia*, или *directio divina*) <sup>1)</sup>. Все, что относится ко спасенію и

<sup>1)</sup> Responsio ad theol. Moguntinos de infallib. Pontif. rom. thes. 72 и 74. Helmstadt. 1672. „Quae in sensu incurserunt aut aliunde nota fuerunt, Deus scriptoribus peculiariter non revelavit; gubernavit tamen eos per suam assistentiam, ne quidquam scribebent a veritate alienum“.

искуплению людей, было сообщено св. писателямъ посредствомъ внутреннаго Божественнаго вдохновенія. Прочее же могло быть известно имъ чрезъ опытъ или даже чрезъ естественный свѣтъ разума, а для безошибочнаго написанія нужно было только Божественное содѣйствие<sup>1)</sup>.

Писаніе, говорить Каликстъ, называется Божественнымъ не потому, что всѣ отдельныя истины его произошли изъ особенного Божественнаго Откровенія, напр. библейскіе разсказы о двухъ сыновьяхъ Авраама<sup>2)</sup>, объ отцѣ Давида, о послѣдовательномъ рядѣ царей Іерусалима и Самаріи, о томъ, что Иродъ былъ царемъ Іудеи, а Пилатъ—правителемъ; или, напр., слова ап. Павла къ Тимоѳею (1 Тим. IV, 13): „когда пойдешь, принеси фелонъ, которую я оставилъ въ Троадѣ у Карпа“<sup>3)</sup>. Для всѣхъ подобныхъ истинъ и фактовъ не нужно было откровеніе и вдохновеніе, но только содѣйствие при написанії.

Однако, по справедливому замѣчанію Рудельбаха<sup>4)</sup>, такое различіе было совершенно механическое, а самыя понятія содѣйствія, направленія (*assistentia, directio*) слишкомъ неопределены. Гдѣ же граница между тѣмъ, что относится къ непосредственной сфере Откровенія и богодохновленнаго содержанія св. Писанія и тѣмъ, что известно чрезъ свѣтъ разума и природы? Различіе въ св. Писаніи существеннаго и основнаго отъ несущественнаго и случайного—не возможно: все въ св. Писаніи носитъ па себѣ *печать Божественного единства*, а всѣ его отдельныя части находятся между собою въ органической связи<sup>5)</sup>. Между тѣмъ самъ Каликстъ, напр., истори-

<sup>1)</sup> Ibidem. Thes. 77: „Neque scriptura divina dicitur, quod singula, quae in ea continentur, divinae peculiari revelationi imputari oporteat, sed quod *praecipue*, sive quae per se intendit scriptura, nempe *quae redemtionem et salutem generis humani concernunt*, non nisi divinae revelationi debeatantur. In caeteris vero, quae aliunde sive per experientiam sive per lumen naturae nota, consignandis *divina assistentia et spiritu* ita scriptores sunt gubernati, ne quidquam scribeant, quod non esset ex re, vero, decoro, congruo“.

<sup>2)</sup> Responsum, Mogunt. Theologor. vindic. oppos. Pars. I, p. 72. Cf. ib. thes. 24. 74, а также Exercit. de auctorit. Script. thes. 7.

<sup>3)</sup> Ibidem. Thes. 72.

<sup>4)</sup> Zeitschrift fur die gesammte lutherische Theologie. Zweites Quartalheft. 1840. pag. 20.

<sup>5)</sup> Io. Ad. Osiandri Collegium theologicum (Stuttg. 1686) Loc. I, Antithes. 2: „Ordo, a Calixto intimatus, non obstat, quo minus uniformis sit divinitas et di-

ческимъ рассказамъ Библіи придавалъ только символическое значение<sup>1)</sup>.

Хотя Каликстъ все св. Писаніе признавалъ богодохновеннымъ (*sacra vero scriptura θεόπνευστος*<sup>2)</sup>), однако на Ветхій и Новый Завѣтъ онъ смотрѣлъ, какъ на двѣ особыя ступени, между которыми болѣшее различіе, чѣмъ просто въ степени. Установленіе этого различія для него было настолько важно, что онъ посвятилъ ему особое сочиненіе, гдѣ вопросъ о взаимоотношеніи двухъ завѣтовъ разсматривается въ связи съ другимъ вопросомъ, можно ли доказать таинство Троичности Лицъ въ Богѣ изъ книгъ Ветхаго Завѣта? <sup>3)</sup> Каликстъ отрицаєтъ, чтобы зародыши ученія о Троичности Лицъ въ Богѣ были еще въ книгахъ Ветхаго Завѣта: по его мнѣнію этотъ догматъ можно доказать исключительно авторитетомъ Нового Завѣта, а не Ветхаго („seclusa auctoritate Novi“, а не „e dictis et locis solius Veteris Testamenti solide et evidenter“<sup>4)</sup>). Каликстъ признаетъ въ Ветхомъ Завѣтѣ только такія указанія (*indicia mysterii*), которые согласуются съ ясными изреченіями Нового Завѣта и выводятся изъ нихъ<sup>5)</sup>. Въ одномъ мѣстѣ своего сочиненія онъ прямо называетъ ложнымъ то мнѣніе, будто Моисей училъ о Богѣ, какъ Отцѣ, Сынѣ и св. Духѣ<sup>6)</sup>. Конечно, въ своихъ сужденіяхъ о Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ, какъ совершенно различныхъ ступеняхъ Божественнаго Откровенія, Каликстъ впадалъ въ крайность. Въ пророческихъ книгахъ Ветхаго Завѣта содержатся ясныя указанія на *Bovina uniformitas in Scripturis. Scriptura est totum homogeneum*“. Такимъ образомъ, еще въ XVII вѣкѣ ученіе о богодохновенности синкretистовъ признавали недостаточнымъ.

<sup>1)</sup> Calixti Responsum, Mogunt. Theolog. vindiciis oppositum. L. c. p. 74. „Praeterea Scriptura majore sui parte ad modum historiae est contexta. Pleraque enim salutem nostram attinentia, si aliquanto plenius et accuratius cognosci debeat, ita se habent, ut ad modum historiae (qui tradendi modus alias imprimis gratus et captui hominum, etiam rudium, est accommodus) rectissime et aptissime commemorentur et exponantur“.

<sup>2)</sup> Calixt. Ad Ernest. Landgrav, pag. 22.

<sup>3)</sup> Calixt. De quaestionibus, nunc mysterium sanctissimae Trinitatis e solius veteris Testamenti libris possit demonstrari.

<sup>4)</sup> Calixt. Loc. cit. pag. 1.

<sup>5)</sup> Calixt. Ibidem. cap. XIII.

<sup>6)</sup> Responsum. Helmstadt. cap. XXVI. 1650.

жество Отца и Сына. Въ этомъ отношеніи примѣчательны слова св. Епифанія Кипрскаго: „*θεότης μία ἐν Μωυσῇ μαλιστα καταγγέλλεται. Διὸς δε ἐν προφήταις σφόδρα κυρίσσεται, τριάς δε ἐν εὐαγγελίοις φανεροῦται*“ <sup>1)</sup>). Попытка Каликста лишить богооткровенного содержанія Ветхій Завѣтъ носить на себѣ несомнѣнныи отпечатокъ рационалистической критики. Въ ряду богослововъ, дозволившихъ себѣ перейти отъ полнаго признания богодохновеннаго характера Ветхаго Завѣта къ совершенному отрицанію его, Каликстъ сталъ впереди другихъ. Ученіе его послужило первымъ мостомъ для вторженія рационализма въ изученіе Слова Божія..

Совершенно иначе учитъ Каликстъ обѣ отношеніи между богодохновеннымъ Писаніемъ и св. Преданіемъ. Здѣсь онъ является рѣшительнымъ противникомъ самаго Лютера и убѣжденнымъ защитникомъ равночестности св. Писанія и св. Преданія, какъ источниковъ вѣроученія. Каликстъ совершенно опредѣленно называетъ истиннымъ не только то, чему учитъ Писаніе (*quidquid sacra scriptura docet, est verum*), но и то, что единодушно исповѣдывала Церковь первыхъ пяти вѣковъ (*proximum ad hoc: quidquid primorum quinque seculorum ecclesia unanimiter professa fuit, est verum* <sup>2)</sup>). Слѣдовательно, рядомъ съ св. Писаніемъ, св. Преданіе, подтвержденное пятивѣковымъ согласиемъ св. Церкви (*consensus quinquaesecularis Ecclesiae*), есть самостоятельный источникъ вѣроученія. Поэтому, Каликстъ неоднократно приравниваетъ ихъ между собою <sup>3)</sup>). Нѣть нужды подробно доказывать, что на согласіе первыхъ пяти вѣковъ христіанской Церкви Каликстъ смотрѣлъ, какъ на правило вѣроученія <sup>4)</sup>). Достаточно сказать, что онъ все желаетъ подтверждать ясными доводами св. Писанія (*perspi-*

<sup>1)</sup> Epiphanius. Haereses LXXIV. Ed. Petav. Paris. 1622.

<sup>2)</sup> Calixt. Ad Ernest. Landgrav; pag 22.

<sup>3)</sup> Ibidem: „Neutrum reprehendere audebitis, utrumque admittere tenemini.

<sup>4)</sup> Ad Ernest. Landgrav, pag. 23. Каликстъ совершенно точно обозначаетъ, что онъ понимаетъ подъ св. Преданіемъ: „symbolum Apostolicum, symbolum Nicæum, Constantinopolitanum, Athanasianum, Anathematismi Ephesini, Confessio Chalcedonensis, quae Nestorianorum et Eutychianorum reliquiis Quinta et Sexta Synodi opposuerunt, quae item Pelagianis Africana plenaria, sive, ut vocari solet, Milevitana et Semipelagianis Arausicana secunda synodus opposuerunt“.

cuis Sacrae Scripturae argumentis) и свидѣтельствами древне-церковнаго согласія (antiqui ecclesiastica consensus testimonio<sup>1</sup>). Это пятивѣковое наслѣдіе есть правило вѣры и ученія (norma credendorum et docendorum). Оно обнимаетъ истины, въ которыхъ необходимо вѣрить, безъ знанія которыхъ невозможно спасеніе<sup>2</sup>).

Мы видимъ, что ученіе Каликста о богодохновенности отражаетъ на себѣ общій примирительный характеръ его синкретической богословской системы. Драгоценною чертою этого ученія, конечно, было утвержденіе равночестности св. Преданія и св. Писанія. Стремленіе же примирить старо-ортодоксальное понятіе о вдохновеніи съ теоріей ограниченного вдохновенія оказалось не только не удачнымъ, но и прямо вреднымъ. Въ послѣдующее время желаніе разграничить въ св. Писанія то, что *необходимо* (necessarium) для вѣры и спасенія, отъ того, что *не необходимо* (non necessarium) сдѣлалось характернымъ признакомъ всякаго рационалиста вообще. Оно привело рационалистическую критику къ тому, что она стала ограничиваться только ученіемъ о единомъ Богѣ, добродѣтели и бессмертіи, а все прочее отвергала, какъ лишнее. Нельзя не признать въ этомъ отраженія синкретическихъ идей Каликста.

### III.

Какъ въ духовномъ направлениі виттенбергскаго реформатора можно различать двѣ противоположныя черты, а именно: мистической и рационалистической характеръ, такъ, и протестантизмъ получилъ двойное направлениѣ у *мистиковъ*, съ одной стороны, и у *социніанъ*, съ другой.

Два важнѣйшія направления боролись между собою въ Германіи со временемъ реформаціи: мистика и все болѣе усиливавшійся рационализмъ мысли. Борьба эта разрушительно дѣйствовала на ученіе о богодохновенности св. Писанія. *Мистика* характеризуется тѣмъ, что глубокія истины вѣры и достоинство ихъ она оцѣнивала, не какъ фактъ Откровенія и

<sup>1)</sup> Calixt. Ibidem, pag. 35.

<sup>2)</sup> Quae credere oportet et sine quibus cognitis et creditis salvari nequit. См. Calixt: Ad Ernest. Landgrav, pag. 23.

Слова Божія, а съ точки зрењія сокровенности дѣятельности личного духа человѣка. Раціонализмъ, наоборотъ, отрицалъ жизненную силу Слова Божія и выставлялъ разумъ, какъ „*primus motor*“, какъ главный научный регуляторъ для практическаго пониманія Библіі.

Почти до начала XVIII вѣка въ лютеранскомъ обществѣ господствовало понятіе о богодохновенности ортодоксальныхъ догматистовъ. То важное значеніе, которое протестанская ортодоксія придавала *чистому* учению Слова Божія и лютеранскімъ исповѣданіямъ, легко могло привести къ неправильной оцѣнкѣ значенія Библіи. Это и выражалось въ рѣзкой формѣ въ крайнемъ учениѣ о Словѣ Божіемъ, какъ единственномъ источникѣ вѣроученія. Реакція не замедлила явиться. Мистицизмъ и былъ именно реакцией свободного духа и непосредственной религіозной жизни противъ ярма односторонней догматики и мертвой ортодоксіи.

Благородную и благоразумную мистику *Іоанна Арндта*, *Іоанна Андрея* и *Мюллера* нужно отличать отъ мистики теософического направленія *Локова Бема*, *Вейеля* и др. Ложная мистика, получившая начало въ мечтательной теософіи Карлштадта, имѣла множество видоизмененій въ періодъ своего развитія отъ *Риттера*, *Каспера*, *Швенкфельда* (1490—1561) до *Валентина Вейеля* (1533—1588) включительно. Мы имѣемъ тѣмъ большее право быть здѣсь краткими, что собственно въ этомъ случаѣ не догма стояла противъ догмы, а скорѣе объединялись между собою тѣ разрозненные принципы, которые уже встрѣчались раньше и которые уже по самому противорѣчію мистическихъ сектъ не могли привести къ какимъ-либо новымъ ученіямъ. Особенность мечтательной мистики Швенкфельда и его послѣдователей, которую уже въ 1525 г. опровергалъ самъ Лютеръ въ своей „книжѣ противъ небесныхъ пророковъ“, состояла не только въ одностороннемъ возвышеніи внутренняго слова и свидѣтельства се. Духа, но и въ постоянномъ утвержденіи, что только это внутреннее слово и имѣетъ самобытность, жизнь и силу, тогда какъ виѣшнее слово есть только тѣнь, пустой звукъ, бесполезная буква! <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Schwenckfeld. Epist. 90: „Verbum externum est vox humana, sonus, litera vel concio, in qua nulla virtus divina est inclusa, nec ad eam alligata“. Срав.

Всѣ мистики, даже фанатическіе энтузіасты были согласны въ томъ, что Божественная воля и религія написаны во всѣхъ благочестивыхъ душахъ. Какъ Богъ открывалъ себя въ древнее время, такъ Онъ открываетъ Себя и теперь: благодать св. Духа простирается на всѣ вѣка. Энтузіасты утверждали, что Богъ во всякое время можетъ воздвигать пророковъ, и сами они часто говорятъ о собственномъ вдохновеніи и восхищенніи<sup>1)</sup>. Они отрицали необходимость св. Писанія, или вѣшняго Слова Божія для тѣхъ, которые направляются къ вѣчному спасенію непосредственнымъ внутренними откровеніями<sup>2)</sup>). Правда, энтузіасты не говорятъ, что непосредственные внутреннія откровенія суть лучшій источникъ религіи и спасенія, чѣмъ св. книги; но, въ дѣйствительности, они всегда предпочитали Библію личное вдохновеніе и восхищеніе, хотя и мнимыя. Св. книги будто-бы не свободны отъ ошибокъ и не обладаютъ ясностью рѣчи. Такъ Вейгель рѣшительно обвиняетъ св. Писаніе въ ошибкахъ, а также въ темной, загадочной рѣчи<sup>3)</sup>. Поэтому, у него встрѣчаются слѣдующія сужденія. „Хотя св. Писаніе есть драгоцѣнныи даръ Божій, и его должно предпочтить всѣмъ сокровищамъ, однако оно никого не дѣлаетъ праведнымъ“<sup>4)</sup>. Подобное утверждаютъ и квакеры: „Хотя св. Писаніе изречено отъ Свѣта, но само оно не есть свѣтъ, ни слово, ни жизнь, ни судія, ни правило, ни руководство“<sup>5)</sup> Вербальное, или дословное вдохновеніе мистики совершиенно отвергаютъ. Во вѣшнемъ словѣ, по ихъ мнѣнію, нѣтъ ничего божественного: вѣшнее слово исчезаетъ, подобно человѣческому звуку. Швенкфельдъ называлъ вѣшнее слово простымъ голосомъ, пустымъ звукомъ, мертвою буквою, въ Praefat. de Luth. Evang. „Praedicatum Evangelium nondum est rectum Evangelium, sed est vix typus, umbra, testimonium veri et vivi Evangelii Christi“.

<sup>1)</sup> Такъ, напр., Швенкфельдъ, Вейгель, Бемэ и др.

<sup>2)</sup> Schwenkfeld Epistola 79. Weigel. Postill. и Guldengriff въ различныхъ мѣстахъ Ср. I Вѣтхе, Theoph. Paracelsus. Tom. I, pag. 318 и слѣд.; Tom. IV, pag. 354.

<sup>3)</sup> Guldengriff, pag. 57 и Postill. pars. I, p. 185; pars. 3, pag. 84.

<sup>4)</sup> „Die heilige Schrift ist eine theure Gabe Gottes, und über alle Schätze zu rechnen; doch macht sie keinen selig“. Срв. Postill p. II, pag. 238.

<sup>5)</sup> Въ книжѣ, которая озаглавлена „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben“ Seit 2 Срв. p. 4 Fox in XXVII erroribus p. 30.

которыхъ нѣтъ Божественной силы <sup>1)</sup>). Между виѣшнимъ и внутреннимъ словомъ, по Швенкфельду, столь же существенное различie, „какъ между слугою и господиномъ, между внутреннимъ дѣйствиемъ Божіимъ и виѣшнимъ служеніемъ, между тѣмъ, что идетъ въ сердце и что просто касается виѣшняго смысла“ <sup>2)</sup>) Еще сильнѣе выражается Вейгель. „Если ты скажешь, что буква есть слово Божіе, и даже будешь искать духа въ буквѣ, то ты не богословъ, а соблазнитель“ <sup>3)</sup>). Виѣшнее средство не производитъ внутренняго дѣйствія, тѣнь не производитъ существа, буква не производитъ духа <sup>4)</sup>). Подобно Вейгелю, другой мистикъ Бёмѣ весьма сильно вооружается противъ мертвой ортодоксіи, обоготворявшей самую букву св. Писанія. „Пусть разумъ“, говоритъ онъ, восклицаетъ: „Писаніе и буква!“, все-же одна виѣшняя буква еще не достаточна для знанія, хотя она и есть главное руководство къ нему <sup>5)</sup>). Съ такими сужденіями можно сопоставить изреченія квакеровъ: „Буква есть виѣшнее обнаружение слова, виѣшнее средство, а Богъ есть самое Слово! Буква есть обнаружение Свѣта, а Христосъ—самый Свѣтъ! Буква только проявленіе Духа, но Духъ—не въ ней!“ <sup>6)</sup>

Такимъ образомъ, въ легкомысленныхъ ученіяхъ ложныхъ мистиковъ, или энтузіастовъ почти совершенно исчезло понятіе богодохновеннаго слова Божія. На виѣшнее, писанное слово стали смотрѣть только какъ на знакъ и напоминаніе о вѣчномъ Словѣ Отца <sup>7)</sup>). Но, съ отверженіемъ высшаго руко-

<sup>1)</sup> Schwenkfeldii Epistola 90.

<sup>2)</sup> Schwenkfeldii. Confessio fidei; pag. 40.

<sup>3)</sup> Lib. 1, pag. 34: „γνῶθι: σαυτόν“ Срав. Postill. pag. 2, 61 sqq. Guldenebegriff. cap 19.

<sup>4)</sup> Dial. ad christ. pag. 13. Cf. Postill. p. 3, 19. Срав. Theoph. Paracelsus: Nihil externum confert salutem, quounque veniat nomine. Litera Scripturae seu verbum exterius nullius est operationis. Phil. mystica.

<sup>5)</sup> См. предисловіе къ сочиненію: „Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen“ у Umbreit'a Ioh. Bohme. Seit 66. Срав. также Mohler, Symbolik. Seit 474: „Verhaltniss der Schrift zum lebendigen Geist“ у ана뱁тистовъ.

<sup>6)</sup> См. G. Fr. N. Sonntag, Doctrina inspirationis ejusque ratio, historia et usus popularis. Heidelbergae. 1810, p. 151.

<sup>7)</sup> Schwenkfeld. Epist. 90: „Verbum externum tantum testatur de verbo interno, quod est Christus, monet, excitat, sed non per illud, tamquam per medium datur remissio et salus, quia id soli Verbo Dei, quod est Christus, competit“.

водственнаого значенія Библіі, энтузіасты, не смотря на всѣ свои усилія, могли прийти только къ отрицанію и мечтѣ. Слѣдствіемъ ихъ ученія было только фанатическое противодѣйствіе общехристіанскому понятію о библейскомъ вдохновенії<sup>1)</sup> и въ частности иренебрежительное отношеніе къ Ветхому Завѣту, какъ содержащему только одни земныя обѣтованія<sup>2)</sup>. Выходомъ изъ такого опаснаго отрицанія было характерное погруженіе въ пропасть безнечвенного пантезизма, гдѣ Богъ и человѣкъ, время и вѣчность, небо и адъ составляютъ одно<sup>3)</sup>.

Въ противоположность мистикѣ энтузіастовъ, *умѣренные мистики*: Іоаннъ Арндтъ, Мюллеръ и др. постоянно выражаютъ свою вѣру въ глубоко жизненное значеніе св. Писанія для практическаго христіанства. Такъ *Іоаннъ Арндтъ* (1555—1581) въ своемъ „Истинномъ христіанствѣ“ пишетъ слѣдующее: „Богъ не для того даровалъ намъ св. Писаніе, чтобы оно, какъ мертвая буква, оставалось совсѣмъ, на бумагѣ, но чтобы оно дѣлалось въ насть жизненнымъ, въ духѣ и вѣрѣ; изъ него долженъ образовываться весь внутренній новый человѣкъ, иначе Писаніе не принесеть намъ пользы. Въ человѣкѣ все должно происходить чрезъ Христа, въ духѣ и вѣрѣ, о чёмъ выразительно учитъ Писаніе“<sup>4)</sup>). Это и былъ *піэтизмъ*. Какъ реакція противъ мертвой ортодоксіи, піэтизмъ требовалъ не просто вѣры, но именно вѣры *живой*. Въ противоположность холодной теологии буквы, піэтизмъ настоятельно требовалъ теологии *сердца*, требовалъ дѣятельного во спасеніи христіанства.

Срав. Вейгеля Guldengriff, Cap. 10, pag. 59. „Die Schrift ist ein ausserlicher Spiegel; sie zeiget dir an, wie du seyst, schon oder greulich, krank oder gesund; sie macht dich aber nicht also, kann dir auch keine Krankheit und Schmerzen weder stillen noch heilen“.

<sup>1)</sup> См. Вейгеля Guldengriff Loc. cit. pag. 57: „Es ist auch nicht gnung sprechen, dieser ist ein solcher Mann gewesen, er hat den Heil. Geist gehabt, er kann nicht irren: Lieber, beweise es vor, ob es wahr sey; es wird dich noch sauer ankommen und schwer werden zu verantworten und zu beweisen. Wer ist Kephas? Wer ist Apollo? Wer ist Paulus? spricht der Apostel. Wer ist dieser oder jener? Menschen seynd sie; Gott, Gott, Gott ist allein, der den Glauben wirket und Urtheil giebt zu prufen alle Geister“.

<sup>2)</sup> Schwenckfeld Epistolar. Lib. I, 37.

<sup>3)</sup> Val. Veigels Theologia s. Confessio. Seit 18: „Himmel und Hölle ist ein Ding“.

<sup>4)</sup> Pars I, cap. 6.

Центромъ религіозной жизни піэтізмъ призналъ исключительно сердце, или точнѣе только живущее въ сердцѣ чувство. Въ этомъ отношеніи онъ является противоположнымъ раціонализму, который перенесъ центръ тяжести въ такъ называемый „здравый разумъ“. Но это нисколько не помѣшало піэтізму подготовить почву для раціонализма. Послѣдствія и плоды обоихъ направлений доказываютъ ихъ полное родство.

Конечно, было бы несправедливо ставить на одну доску защитниковъ раціонализма и такихъ піэтистовъ, какъ Шпенеръ, Франкѣ и др., но все-же и они своими трудами содѣйствовали торжеству раціонализма. Безъ сомнѣнія, піэтическій принципъ былъ менѣе опасенъ для христіанства, чѣмъ раціоналистический. Но такъ какъ піэтізмъ исключительно основывался на чувствѣ, жизнь которого всецѣло зависѣтъ отъ субъективныхъ настроеній, то онъ ни на волосъ не былъ лучше принциповъ, положенныхъ въ эманципированной жизни разума. Внутреннее родство между піэтізмомъ и раціонализмомъ можно доказать уже тѣмъ, что главнѣйшія формы современного протестантизма могутъ быть сведены собственно къ двумъ основнымъ піэтически-раціоналистическимъ и раціонально-піэтическимъ.

Основателями піэтізма справедливо считаются *Филиппъ Іаковъ Шпенеръ* (1635—1705) и *Августъ Германъ Франкѣ* (1663—1727). Шпенеръ обладалъ полною возможностью пріобрѣсти все то, что могла дать ему современная наука. Послѣ окончанія богословскихъ занятій въ Страсбургѣ, онъ въ теченіе трехъ лѣтъ слушалъ университетскія лекціи въ Базелѣ, Тюбингенѣ, Фрейбургѣ, Женевѣ и Ліонѣ. Цѣллю своей ученой дѣятельности Шпенеръ поставилъ оживотвореніе вымиравшаго протестантизма и сообщеніе ему болѣе практическаго направленія. Съ этою цѣллю Шпенеръ устроялъ во Франкфуртѣ на Майнѣ, гдѣ былъ проповѣдникомъ, еженедѣльныя собранія, известныя подъ именемъ „collegia pietatis“, а свои религіозные уображенія опубликовалъ въ замѣчательномъ сочиненіи: „*Pia desideria*“.

Шпенеръ горячо желалъ, чтобы Библія получила широкое распространеніе и практическое значеніе какъ среди народа,

который онъ старался побудить къ усердному чтенію Библії чрезъ многостороннее объясненіе ея текста, такъ и среди богослововъ, посѣщавшихъ его „*collegia biblia*“. Въ противоположность мертвому догматизму, Шпенеръ старался примирить духъ и букву св. Писанія. Онъ соглашался съ мистиками въ томъ, что буква св. Писанія сама по себѣ не имѣеть значенія, но въ то же время отвергалъ мнѣніе квакеровъ, будто духъ имѣеть значеніе безъ Писанія. „Не наше чувство есть правило истины, но Божественная истина есть правило нашего чувства, это правило истины находится въ Божественномъ Словѣ, въѣ наасъ“). Далѣе Шпенеръ прибавляетъ, что готовъ присоединиться къ взглядамъ на вдохновеніе своего учителя Данхавега <sup>1)</sup>). Существо богодохновенности онъ, вмѣстѣ съ родственнымъ по духу Франке, видѣлъ выраженнымъ въ словахъ ап. Павла во второмъ посланіи къ Тимоѳею (III, 15—16 <sup>2)</sup>).

Болѣе подробно свои взгляды на богодохновенность св. Писанія Шпенеръ высказываетъ въ предисловіи къ катихизическимъ проповѣдямъ <sup>3)</sup>). Здѣсь онъ отрицаетъ, чтобы разумъ могъ довести людей до познанія небесной истины <sup>4)</sup>). Такое знаніе получается только изъ Откровенія, которое выражено въ словѣ и содержится въ св. книгахъ. Тѣ же самыя мысли Шпенеръ выражаетъ и въ своихъ „богословскихъ размышленіяхъ“. Въ нихъ онъ еще опредѣлениѣ говоритъ: „основаніе (principium) нашей теологии—не разумъ (ratio), но откровеніе (revelatio), которое достигаетъ до насъ только чрезъ посредство св. Писанія“ <sup>5)</sup>). Безъ свякихъ обиняковъ Шпенеръ признаетъ весь канонъ св. книгъ. О библейскихъ книгахъ онъ говоритъ слѣдующее: „Мы признаемъ ихъ всѣ истинными и и непогрѣшимыми словомъ Божіимъ, руководствомъ нашего ученія и вѣры“ <sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Consil. theolog. I. 18.

<sup>2)</sup> G. Fr. N. Sonntag. *Doctrina inspirationis ejusque ratio, historia et usus popularis*. Heidelbergae. 1810, p 131

<sup>3)</sup> Spener. *Kurze Katechismuspredigten*, Berlin 1727. Einleitung.

<sup>4)</sup> Spener. *Ibidem*, pag. I.

<sup>5)</sup> Spener. *Theologische Bedenken*. Cap. II. Vom Predigtamt, Art. I, Sectio IX, pag. 347.

<sup>6)</sup> Spener. *Katechismuspredigten*, Einleitung, pag. 2.

Въ превосходствѣ св. Писанія прежде всего можно убѣдиться изъ свидѣтельствѣ самаго Писанія, „подобно тому, какъ и солнце не иначе можно видѣть, какъ при его собственномъ свѣтѣ“ <sup>1)</sup>. Самое понятіе о богодохновенности Шпенеръ выражаетъ въ такихъ словахъ: „То, что писали пророки, апостолы и апостольские мужи, не были ихъ собственные мысли и слова, но св. Духъ наполнялъ ихъ сердца свѣтомъ истинъ, о которыхъ они должны были писать, и вдохновлялъ имъ всѣ слова“ <sup>2)</sup>. Столь торжественные и ясныя выраженія не оставляютъ сомнѣнія въ томъ, что онъ принадлежалъ къ защитникамъ вербального вдохновенія. Впрочемъ, во взглядахъ Шпенера нѣтъ крайностей супранатуралистической школы. Св. писатели, говорилъ Шпенеръ, не произносятъ непонятныхъ словъ, какъ „psitacci instar“, но понимаютъ то, что говорятъ. А это совершенно невозможно безъ самостоятельныхъ представлений и образовъ (*intellectus eorum formavit conceptus*) <sup>3)</sup>. Конечно, этимъ онъ не хочетъ сказать, что основное содержаніе св. книгъ имѣло человѣческое происхожденіе, такъ какъ далѣе онъ прибавляетъ: библейскіе писатели воспринимали свои мысли не изъ своего разума, но отъ св. Духа (*sibi vero non a ratione propria, quae horum nihil noverat subministratos, sed a Spiritu Sanc. suggestos*) <sup>4)</sup>. Только относительно стиля св. книгъ Шпенеръ старается доказать, что онъ много зависѣлъ отъ индивидуальности св. писателей, такъ какъ св. Духъ снисходилъ и приспособлялся къ природнымъ свойствамъ и стилю своихъ орудій (*accommodi Spiritus San. ad ingenia et stylum instrumentorum suorum*).

Такъ какъ каждое слово св. Писанія имѣетъ значеніе, какъ свидѣтельство св. Духа, то Шпенеръ усиленно доказываетъ, что текстъ и контекстъ его нужно оцѣнивать, и объяснять самымъ тщательнымъ и точнѣйшимъ образомъ <sup>5)</sup>, и „даже всѣ отдельные слова св. Писанія, такъ какъ св. Духъ даже въ

<sup>1)</sup> Ibidem. Einleitung, pag. 2.

<sup>2)</sup> Spener. Ibidem.

<sup>3)</sup> Consil. theolog. I, 45.

<sup>4)</sup> Consil. theolog. I, 36.

<sup>5)</sup> Spener. Katechismuspredigten, Einleitung, pag. 6.

самомъ маломъ ничего не полагаетъ напрасно". Въ св. Писаніи находятся такія тайны вѣры, которые содержать въ себѣ нѣчто величественное <sup>1)</sup>). Шпенеръ называетъ св. Духъ не только составителемъ, но и толковникомъ св. Писанія. Онъ учитъ также, что внутреннее свидѣтельство св. Духа удостовѣряетъ вѣнѣшнее. Въ св. книгахъ „ясно выражены св. Духомъ всѣ истины, необходимыя для спасенія человѣка" <sup>2)</sup>). На основа-  
ніи словъ ап. Іоанна (І Іоан. V, 6) онъ утверждаетъ, что св. Духъ свидѣтельствуетъ въ самомъ сердцѣ человѣка, „что духъ и слово евангелія есть истина" <sup>3)</sup>). На высокое значеніе внутренняго свидѣтельства св. Духа указываетъ и заключительная молитва, которой онъ заканчиваетъ свое ученіе о словѣ Божіемъ: „утверди въ насть истину чрезъ св. Духа, отъ Котораго она произошла" <sup>4)</sup>.

Ученіе о богодохновенности Шпенера, въ сущности, стоять въесьма близко къ старо-протестанской ортодоксії XVII вѣка. Таково же было отношеніе къ св. Писанію и первыхъ непосредственныхъ учениковъ Шпенера. Такъ *Іоаннъ Каспаръ Шаде* (1666—1698), одинъ изъ выдающихся представителей піэтизма, говоритъ слѣдующее: „Хотя св. Писаніе есть слово, рѣчъ Бога и вдохновлено Имъ, однако оно написано и начертано черезъ людей, служившихъ Богу, какъ орудія, грифели и перья. Но всѣ они были люди богообязненные, которыхъ Богъ, въ уваженіе къ ихъ вѣрѣ и праведности, удостоилъ избранія своими писцами, секретарями (*secretarii*) въ этомъ святомъ дѣлѣ" <sup>5)</sup>). Легко примѣтить, что послѣднее заключительное положеніе піэтиста Шаде въесьма тѣсно примыкаетъ къ терминологіи Герарда и Квенштедта.

Другой піэтистъ, *Павелъ Антоній*, тоже усвояетъ св. писателямъ мѣсто простыхъ орудій св. Духа. Такъ о первомъ евангелистѣ онъ говоритъ слѣдующее: „Ев. Матеѣй просто по памяти долженъ былъ писать то, что и какъ онъ изложилъ въ

<sup>1)</sup> Spener. Ibidem; pag. 3.

<sup>2)</sup> Spener. Ibidem. pag. 4.

<sup>3)</sup> Spener. Ibidem.

<sup>4)</sup> Spener. Ibidem. pag. 8.

<sup>5)</sup> M. Ioh. Casp. Schade. Eine treue und deutliche Anleitung oder Unterricht, wie man die Bibel lesen soll. Frankfurt и Leipzig. 1720, p. 136.

десятой главѣ... Св. Духъ охотно пользовался его памятью, какъ орудіемъ (*органическимъ*), такъ какъ богоодхновенность нельзя понимать такъ, чтобы исключались орудія (*organa*). Орудіями же управлялъ св. Духъ<sup>1)</sup>). Въ этихъ сужденіяхъ Павла Антонія замѣтно стремленіе отгнѣнить роль служебныхъ орудій св. Духа сильнѣе, чѣмъ какъ это сдѣлала лютеранская ортодоксія. Но по содержанію ученіе его нисколько не отличается отъ вербальныхъ теорій, такъ какъ св. Духъ имѣетъ у него не только господственное, но почти исключительное значеніе. Доказательствомъ этого служитъ и то большое значеніе, которое придавалъ Павелъ Антоній самой буквѣ св. Писанія,увѣщающей всѣхъ усердно испытывать ее<sup>2)</sup>.

Какъ училъ о богоодхновенности „отецъ піатизма“, профессоръ университета въ Галлѣ *Франкѣ*? Отвѣтъ на этотъ вопросъ можно найти въ его „Краткомъ руководствѣ, какъ читать св. Писаніе для своего истиннаго назиданія“? Это мастерское произведение пера профессора Франкѣ печаталось въ весьма многихъ, широко распространенныхъ изданіяхъ Библіи до лучшихъ новѣйшихъ включительно. Предназначая свое изданіе для простыхъ читателей, профессоръ Франкѣ избѣгаетъ научныхъ объясненій и не употребляетъ школьнаго языка; зато все его руководство основывается на предположеніи самого строгаго ученія о вдохновеніи. „Хота Божественный перстъ св. Духа“, пишетъ Франкѣ, „долженъ написать въ моемъ сердцѣ все, что я читаю въ Библіи, но раньше онъ написалъ это въ самомъ Писаніи и написалъ именно такъ, что это, дѣйствительно, есть Его рѣчъ“. Самъ Франкѣ не признаетъ никакой логики, ни реторики, ни науки (*ars scholastica*), ци философіи (*philosophia*), кроме тѣхъ, которымъ научаетъ самъ Господь въ св. Писаніи<sup>3)</sup>). Изъ всѣхъ сочиненій Франкѣ видно, что онъ смотрѣлъ на св. Писаніе, именно какъ на слово Божіе<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> D. Pauli Antonii. „Harmonische Erklarung der vier Evangelien“, editio Ioh August Majer. Halle. VI. Theil. pag. 167.

<sup>2)</sup> D. Paul Anton: Evangelisches Haussgesprach von der Erlosung, Halle. 1730. Pag. 25

<sup>3)</sup> A. H. Francke: Vorrede zur Sperenerischen Auslegung des Epheser Briefes.

<sup>4)</sup> A. H. Francke: Erklarung der 139 Psalm. Halle. 1739.

Итакъ, ослабленіе понятія о богодохновенности не было преднамѣреннымъ дѣломъ піѣтизма. Но, съ другой стороны, несомнѣнно и то, что оно явилось *естественнымъ* послѣдствиемъ его. Какъ же это случилось? Одностороннее предпочтеніе невидимой Церкви видимой, субъективнаго религіознаго чувства предъ объективными благодатными, средствами привело къ тому, что піѣтизмъ сталъ блуждать по опаснымъ распутіямъ. Въ лицѣ Шпенера, піѣтизмъ снялъ оковы съ *субъективизма* и сдѣлалъ собственное неограниченное и разнузданное „я“ каждого человѣка главнымъ источникомъ и правиломъ, при чтеніи и толкованіи Библіи. Глубокая рана, нанесенная піѣтизмомъ ученію о богодохновенности состояла въ слѣдующемъ: піѣтисты объявили Библію Словомъ Божіимъ не потому, что она, какъ богодохновенная, обладаетъ Божественнымъ величиемъ, но главнымъ образомъ потому, что она получаетъ такое достоинство *чрезъ согласie* вѣрующаго чувства христіанина. Такимъ образомъ, самое ученіе св. Писанія піѣтисты промѣнили на неопределеннное и растижимое блаженство чувства. Вслѣдствіе этого, самый піѣтизмъ превратился потомъ въ мистицизмъ и суевѣріе или же перешелъ въ требовательный формализмъ. Въ то же время піѣтизмъ легко открылъ путь для враговъ, которые смѣло стали вторгаться во святилище св. Писанія. Окружающее невѣріе тогда дѣжалось все глубже. Сочиненія англійскихъ действъ сдѣлались любимѣйшимъ чтеніемъ германской знати. Изученіе же французскихъ энциклопедистовъ и издѣвательства Вольтера дополнили побѣду раціонализма. При Фридрихѣ Великомъ Берлинъ дѣляется центромъ насмѣшливаго атеизма, а университетъ въ Галльѣ, имѣвшій своею первоначальною цѣллю воскресить въ Германіи вѣру, скоро сталъ извѣстенъ, какъ глубокій источникъ вреднаго раціонализма.

Д. Леонидовъ.

(Окончаніе будетъ).

## ПОЛУРАЦІОНАЛИСТИЧЕСКІЯ УЧЕНІЯ

среди протестантовъ о богодохновенности св. Писанія (XVI—XVII вв.).

(Окончаніе \*).

### IV.

Какъ піэтизмъ старался пріобрѣсти жизненное пониманіе св. Писанія изъ матеріального принципа протестантизма, такъ формальныи принципъ, соединенный притомъ съ простодушнымъ изученіемъ Библіи, привелъ *социніанъ* къ реакції противъ вербального понятія о богодохновенности <sup>1)</sup>.

Основатели *социніанізма*, *Лелій Социнъ* (1525—1562) и *Фаустъ Социнъ* (1539—1604) формально признавали богодохновенность св. Писанія <sup>2)</sup>. Фаустъ Социнъ написалъ даже цѣлое сочиненіе: „De auctoritate Scripturae Sacrae“, въ защиту богодохновенности Слова Божія. Онъ училъ, что св. писатели составляли свои книги по внутреннему побужденію св. Духа, подъ Его диктанть, исполненныи св. Духа (*vel ab ipso divino Spiritu impulsi eoque dictante, vel Spiritu Sancto pleni*).

Но какъ невозможно, чтобы изъ одного источника могло происходить сладкое и горькое, такъ и здѣсь горькое противо-

\* ) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1900 г. № 19.

<sup>1)</sup> Neander, Dogmengeschichtliche II. 233.

<sup>2)</sup> Faustus Socinus de baptismo aquae (Racov. 1618) p. 246: „Recte memini verbo Dei ejusque praeceptis nihil nec addendum, nec detrahendum esse“ Его же: Lectiones sacrae (Racov. 1618) pag. 21: „cum Christiana religio non humanae rationi ullo pacto innitatur, sed tota ex Dei „voluntate pendeat et ex ipsius patefactione“.

рѣчіе социніанъ основнымъ положеніемъ христіанства заставляетъ предположить, что и отношеніе ихъ къ слову Божію было нѣсколько иное. Дѣйствительно, Faustъ Социнъ, на ряду съ общимъ признаніемъ Божественнаго Откровенія (*divina et praesens patetfactio*), простиралъ его болѣе на ученіе св. Писанія, чѣмъ на что-либо другое<sup>1)</sup>). Признавая богодохновененный смыслъ св. Писанія вообще и библейскихъ пророчествъ въ особенности, Социнъ не только допускалъ индивидуальная различія въ св. писателяхъ, но даже пытался указать въ св. книгахъ противорѣчія<sup>2)</sup>). Повсемѣстность богодохновенности Библіи онъ отрицалъ, а для написанія ея историческихъ частей почиталъ вполнѣ достаточнымъ, если у писателя была любовь къ истинѣ и сильная память. Впрочемъ, индивидуальная отличія Социнъ болѣе относилъ къ описанію побочныхъ историческихъ обстоятельствъ второстепенного значенія. Поэтому, онъ находилъ возможнымъ даже утверждать, будто они не только не вредятъ авторитету Библіи, но скорѣе возвышаютъ его!!<sup>3)</sup> Ограничивающая богодохновенность только одною частью св. Писанія, Социнъ отрицаетъ вдохновеніе буквъ, словъ, и вообще словесныхъ формъ.

Вообще же Социнъ ограничивалъ богодохновенность только существеннымъ содержаніемъ св. Писанія, а въ прочемъ допускалъ возможность ошибокъ<sup>4)</sup>). Что же относится къ существу св. Писанія, что прямо необходимо для спасенія? На это катехизисъ социніанъ отвѣтчаетъ такъ: „Это суть истины о томъ, что Богъ есть, что Онъ только одинъ (*quod Deus sit, quod sit tantum unus*), что Онъ вѣченъ, совершенно праведенъ, премудръ и всемогущъ“<sup>5)</sup>). Къ этому нужно присоединить истины, что Богъ награждаетъ добро и наказываетъ зло<sup>6)</sup>). Въ

<sup>1)</sup> Faust Socinus. De auctoritate Scripturae Sacrae (Racov. 1611) pag. 13. 14. 71. Срав. Ziegler. Darstellung des eigenthümlichen Lehrbegriffs des Faust. Socinus.

<sup>2)</sup> Faust Socinus. De autoritate scripturae sacrae, pag. 17.

<sup>3)</sup> Opp. Tom. I. De auctoritate scripturae sacrae, pag 267. Срав. Neander. Dogmengeschichte. II. 233. 234.

<sup>4)</sup> F. Socini. Lectiones sacrae, quibus auctoritas sacrarum litterarum praes. N. F. asseritur, Racoviae. 1618 p. 12. Bibl. Fratr. Polon. I p. 267, 268.

<sup>5)</sup> Loc. 2, quaest. 53.

<sup>6)</sup> F. Socinus. Tractatus de justificatione. 1611. tr. 6. thes. 5. 6. 7.

вещахъ же малозначительныхъ (quae parvi sunt momenti nulliusque ponderis) евангелисты и апостолы допускали легкія ошибки памяти <sup>1)</sup>). Ветхому Завѣту Социнъ придавалъ второстепенное значение, такъ какъ онъ содержалъ только обѣтованія временнаго, земного счастья, а не вѣчной жизни <sup>2)</sup>). Но́вый Завѣтъ цѣнилъ постольку, поскольку онъ не содержалъ въ себѣ ничего противорѣчащаго разуму и непонятнаго. „Никоимъ образомъ“, говорилъ онъ, „не можетъ быть истинно то, что противорѣчитъ разуму и общему человѣческому разсудку“. Такъ Фаустъ Социнъ, напр., утверждалъ, будто нигдѣ въ св. Писаніи не выражено ясными словами, что Христосъ сдѣлалъ достаточно для грѣшниковъ. Да если бы даже это и было высказано ясно, все-же для насъ не было бы несомнѣнно, что такъ дѣйствительно было. Кромѣ того, Социнъ часто принимаетъ подъ свою защиту самый произвольный экзегесисъ. Тамъ же, гдѣ Писаніе, повидимому, не согласно съ разумомъ, онъ совѣтуетъ доискиваться до его смысла вообще прежде, чѣмъ принимать на вѣру смыслъ дословный.

Все ученіе социніанъ о св. Писаніи собственно сводится къ слѣдующимъ положеніямъ.

1. Достоинство св. Писанія не можетъ быть доказано неопровергимо.

2. Такъ какъ св. писатели и въ частности апостолы были люди и не во всякое время были вдохновлены, то иногда ошибались.

3. Многое въ св. Писаніи имѣло чисто человѣческое происхожденіе и не было богодохновенно, что доказываетъ уже разнообразіе рѣчи св. писателей, а иное не было даже и необходимо.

4. Вдохновеніе не было вербальнымъ, такъ какъ отъ св. Духа произошло только ученіе, а не буква.

5. При всемъ томъ св. Писаніе нельзя понять безъ помощи Бога и св. Духа.

6. Апостоловъ должно предпочитать пророкамъ <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> De auctorit. Sacr. Scripturae. cap. I. p. 15.

<sup>2)</sup> Smalcii refutacio Smigleci p. 79.

<sup>3)</sup> De auctor. Scripturae sacrae. p. 12. Срав. Catechismus Racoviensis во-

Чтобы понять учение о св. Писаніи социніанъ, нужно имѣть въ виду, что на немъ, несомнѣнно, отразилось вліяніе тѣхъ общихъ идей, которыя раздѣляли всѣ вообще религіозные реформаторы XVI и XVII вѣковъ. Социнъ строго различалъ, во-первыхъ, то, что само по себѣ непостижимо, что невозможно отрицать, такъ какъ это есть предметъ Божественного Откровенія; во-вторыхъ, то, что по самому существу абсолютно не возможно съ точки зренія разума<sup>1)</sup>). Это былъ какъ-бы клинъ, которымъ социніане пытались расколоть всякое таинство христіанской вѣры. Рядомъ съ такимъ разрушительнымъ началомъ, всѣ другія опредѣленія социніанъ имѣютъ второстепенное значеніе. Но они весьма важны потому, что сдѣлялись практическими руководящими понятіями до появленія такъ называемаго вульгарного раціонализма (*rationalismus vulgaris*). Эти опредѣленія—следующія: „Нѣтъ ни одной истины Откровенія, которая бы по существу находилась въ спорѣ съ разумомъ, такъ какъ религія есть самый разумъ и собственный факторъ души. Какъ невозможно, чтобы слабый свѣтъ могъ спорить съ сильнымъ, такъ и Писаніе имѣеть многое, что возвышается надъ разумомъ, но не противорѣчить ему. Чрезъ одну вѣру ничто само по себѣ не дѣлается истиннымъ, а что по природѣ невозможно, то самъ Богъ не можетъ представить, какъ *действительное*<sup>2)</sup>).

Свободные взгляды на Біблію впослѣдствії привели социніанъ къ полному искаженію самаго понятія о богодохновенности Слова Божія<sup>3)</sup>). Не удивительно поэтому, что социні-

многихъ мѣстахъ. Praelect. sacr. p. 79. Schlichting. De trinit. fol 125. Voelkel. De rera relig. I 5. cap. 9. Schmalz, De spiritu pag. 4.

<sup>1)</sup> Fausti Socini. Defensio animadvers. adv. Eutrop. cap. 3. p. 50: „Longe aliud est, quippiam mente non capere, et capere mente, quippiam esse non posse, seu aliquid negare, quia id apprehendere nequeas, et idcirco aliquid negare, quia id esse non posse deprehendas. Alterum omnino stultum est, ibi testimonium Dei ex ea re non obscurum profertur; alterum vero tantam vim habet, ut divina ipsa testimonia, quantumvis prima facie aperta, aliter intempretari permittat et cogat, quam ipsa verba sonant.

<sup>2)</sup> Valent. Smalcii. Disputat. IV, Contra W. Franzium, pag. 137. Disput. VIII, pag. 421.

<sup>3)</sup> G. Fr. N. Sountag. Doctrina inspirationis ejusque ratio, historia et usus popularis, Heidelbergae. 1810, p 146.

анизмъ вскорѣ вступилъ на путь отрицанія церковнаго ученія о Троицѣ, Божества Христа, Его дѣла искупленія, таинствъ, духовныхъ должностей, и совершенно заблудился на распутіяхъ рационализма и скептицизма.

Въ близкомъ родствѣ съ учениемъ социніанъ стоитъ понятіе о богодохновенности св. Писанія *арминіанъ*, первона-  
чальная исторія которыхъ падаетъ на вѣкъ реформаціи (*Іаковъ Арминій 1560—1608*). Уже ученые реформатскіе богословы французской Академіи въ *Сомюрѣ*, а изъ нѣмецкихъ реформаторъ—*Юній Пискаторъ* и др. допускали возможность ошибокъ памяти у св. писателей Ветхаго Завѣта. Это свободное направление и было возобновлено на экзегетико-догматическихъ основаніяхъ въ Голландіи, среди арминіанъ, выдѣлившихся изъ остальной реформатской общины.

Древнѣйшіе арминіане еще строго сохраняли вѣру въ Божественное вдохновеніе св. Писанія. Но чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе среди нихъ развивалось свободное направление. Уже *Симонъ Епископій (1583—1643)*, хотя и называется Бога авторомъ св. Писанія, свободно отзыается о св. канонѣ<sup>1)</sup>. Св. канонъ содержитъ въ себѣ книги, которыхъ были соединены въ одно собраніе безъ Божественного порученія и побужденія, но скорѣе по человѣческимъ поводамъ, которые однако были святы и благочестивы. Самое вдохновеніе Епископій ограничивалъ собственно только содѣйствіемъ св. Духа (*assistantia divini Spiritus*) св. писателю. Побужденіе къ писательскому труду онъ выводилъ изъ собственнаго рѣшенія богодохновенныхъ авторовъ, а въ нѣкоторыхъ частяхъ Библии, напр. въ родословіяхъ (первая глава ев. Матѳея), допускаль возможность ошибокъ. Св. писатели могли ошибаться въ разсказахъ о такихъ обстоятельствахъ и событияхъ, о которыхъ они писали на основаніи естественного знанія или просто припоминанія<sup>2)</sup>. Ну тутъ само собою являлось возраженіе: если св. писатели могли ошибаться во второстепенныхъ предметахъ, то вѣдь ихъ авторитетъ подвергался сомнѣнію и

<sup>1)</sup> Simon. Episcopii. Institution, theologiae. Lib. IV., cap. 4. (Amsterdam 1650).

<sup>2)</sup> Institutiones theologiae Lib. IV. cap. I, numer. 9.

опасности также и въ существенныхъ вопросахъ. Епископій отвѣчалъ на это возраженіе такъ: въ важныхъ вещахъ Богъ не только не допускалъ у св. писателей ошибокъ, но и совершенно предохранялъ отъ нихъ чрезъ постоянное руководительство <sup>1)</sup>.

Впрочемъ, допуская неточности и недостатки памяти у того или другого св. писателя въ разсказахъ о побочныхъ обстоятельствахъ какого-либо событія <sup>2)</sup>, Епископій дѣлаетъ существенную оговорку: когда благочестивое истолкованіе (*ratio interpretatio*) можетъ разрѣшить трудности, то его можно принять, если, конечно, оно не заключаетъ въ себѣ ничего вынужденного <sup>3)</sup>. Впослѣдствіи некоторые арминіане рѣшительно отвергли опасное и въ высшей степени неподобовательное разсужденіе Епископія о недостаткахъ памяти у богодохновенныхъ авторовъ. *Ф. Лимборхъ* объяснялъ лежащія въ основѣ этого явленія такъ: апостолы и пророки опускали точнѣйшія опредѣленія тогда, когда они не были необходимы и не входили въ Божественный планъ (*si quaerad non exakte definitiverint, fuere ea non res fidei*) <sup>4)</sup>. Однако самъ Лимборхъ желалъ знать св. Писаніе, объясненное именно однимъ разумомъ. Для разума онъ указывалъ задачу въ томъ, чтобы благопристойно объяснять темные и трудные мѣста св. Писанія, не допуская въ нихъ такого смысла, который противорѣчилъ бы здравому разуму или содержалъ въ себѣ очевидную нелѣпость <sup>5)</sup>. Въ св. Писаніи или религіи не содержится никакой тайны, которая бы противорѣчила „здравому разуму“ <sup>6)</sup>. Подобные разсужденія встрѣчаются и въ самомъ вѣроисповѣданіи арминіанъ: естественный и буквальный смыслъ св. Писанія есть тотъ, который лучше всего соответствуетъ здравому разуму, настроению и цѣли того, кто написалъ слова.

Значительный шагъ впередъ въ ограничительной теоріи бо-

<sup>1)</sup> Ibidem.

<sup>2)</sup> Institutiones theol. Lib. IV, cap. 4 и 9 (Opp. I, 1, p. 232.243).

<sup>3)</sup> Ibidem. Lib. IV, cap. 4 p. 231.

<sup>4)</sup> Phil. Limborch. Theologia Christiana. Lib. I, cap. 4, 10 (p. 13) Amsterdam. 1730.

<sup>5)</sup> Ibidem. Lib. I, cap. 16.

<sup>6)</sup> Ibidem. Lib. I, cap. 12.

говдохновенности дѣлаетъ Гуго Гроцій (1583—1645). Слѣдя знамени ремонстрантовъ, Гроцій однако принялъ въ свою богословскую систему много чужеродныхъ элементовъ. Существо богодохновенности онъ видѣлъ выраженнымъ въ словахъ ап. Петра (2 Петр. I) 21): „не бо волею бысть когда человѣкомъ пророчество“. Изъ этого мѣста онъ дѣлаетъ тотъ выводъ, что только пророческое слово преимущественно носитъ на себѣ высшую печать Божественного происхожденія. Историческая и учительная часть Библіи, какъ плодъ размышенія, изслѣдованія или благочестивой рефлексіи, богодохновенности не требуютъ<sup>1)</sup>). Въ сочиненіи „Votum pro pace ecclesiastica“ Гроцій рѣшительно говоритъ, что отъ авторовъ книгъ историческихъ нельзя требовать больше, чѣмъ просто способности и чистосердечного расположенія сообщать истины Окровенія<sup>2)</sup>). Въ другомъ сочиненіи „Riveti apologia discuss. p. 723, какъ бы въ доказательство этого, онъ спрашиваетъ: „Сказалъ ли Лука: было къ Лукѣ слово Господне и сказалъ ему Господь: пиши“<sup>3)</sup>? Впрочемъ, со стороны образа мыслей св. книги все же произошли отъ Божественной Причины.

Очевидно, понятіе о богодохновенности у Гуго Гроція было неопределено и неустойчивое. Пророчествамъ онъ придалъ руководственное значеніе; но потомъ былъ вынужденъ признать, что и само пророчество въ свою очередь основывается на ученіи, точно такъ же, какъ и ученіе въ свою очередь на исторіи, такъ что всѣ понятія Божественнаго Слова, какъ проявленія воли Вѣчнаго, составляютъ какъ бы одинъ непрерывный кругъ. Не стѣсняясь самопротиворѣчіями, Гуго Гроцій пошелъ далѣе. Даже столь важный пророческій моментъ у апостола Павла какъ второе пришествіе Господа, Гроцій излагалъ не догматически, а только по вѣроятнымъ предполо-

<sup>1)</sup>) Hugonis Grotii Rivetiani Apologetici discussio. Opp. Amsterdam. 1679. Tom. III, pag. 722. О томъ же Votum pro pace eccl. p. 672.

<sup>2)</sup>) См. Tholuck. Die Inspirationslehre, Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft. 1850. Nr. 18. p. 140.

<sup>3)</sup>) См. Tholuck. Die Inspirationslehre. Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft. № 18. „Dixit ne Lucas: factum est ad Lucam verbum Domini et dixit ei Dominus: scribe“?

ложеніямъ<sup>1)</sup>) Этимъ, конечно, совершенно разрушалась его теорія, если только о ней можетъ быть какая-либо рѣчъ.

Вообще же, независимо отъ своихъ непослѣдовательныхъ сужденій, Гроцій принадлежитъ къ тому классу писателей, которые перемѣнили формулу: „Библія есть Слово Божіе“ на другую: „Библія содержитъ въ себѣ Слово Божіе“<sup>2)</sup>). Это таъ называемая „теорія ограниченного вдохновенія“. Происхожденіе и сущность ея Гроцій обозначаетъ вполнѣ ясно. „Не всѣ книги“, говоритъ онъ, „которыя находятся въ еврейскомъ, канонѣ, продиктованы св. Духомъ (dictatos a Spiritu Sancto). Не отрицаю, что онѣ написаны по благочестивому движению души (scriptos esse cum рio animi motu); таковъ и приговоръ великой *Синагоги* (judicavit Synagoga Magna), котораго держатся въ этомъ дѣлѣ евреи. Но иѣтъ нужды въ томъ, чтобы были продиктованы св. Духомъ истории; достаточно, чтобы писатель былъ силенъ памятью касательно созерцаемыхъ вещей или же прилежаніемъ въ переписываніи сочиненій древнихъ“<sup>3)</sup>). Голосъ св. Духа также можно подвергнуть сомнѣнію: онъ обозначаетъ или то, какимъ образомъ воспринимается Божественное вдохновеніе, которое получали какъ обыкновенные пророки, такъ иногда Давидъ и Даніилъ (tum prophetae ordinarii, tum interdum David et Daniel), или просто благочестивое движение, или способность къ выражению спасительныхъ правилъ жизни и предметовъ государственныхъ и гражданскихъ, въ какомъ смыслѣ понимаетъ голосъ св. Духа *Маймонидъ* тамъ, где онъ разсуждаетъ о писаніяхъ историческихъ или нравоучительныхъ. Если бы Лука писалъ подъ диктанть Божественного вдохновенія, то почему онъ могъ приписывать большій авторитетъ себѣ, какъ это дѣлали пророки, чѣмъ тѣмъ лицамъ, свидѣтельству которыхъ онъ слѣдо-

<sup>1)</sup> Hugonis Grotii. Appendix ad interpret, locor. N. T., qui de Antichristo agunt. Opp. Tom. III, pag. 475.

<sup>2)</sup> The Inspiration of Holy Scripture, its 'nature and proof. Willam Lee Ficht edition. Dublin; page 465.

<sup>3)</sup> Sed a Spiritu San. dictari historias nihil fuit opus: satis fuit scriptorem memoria valere circa res spectatas, aut diligentia in describendis veterum commentariis. „Votum pro pace ecclesiastica“. Opp. ed. 1679. Tom III pag 672.

валъ<sup>1)</sup>). Такъ, при описаніі дѣль ап. Павла, которая онъ видѣлъ, не было нужды въ диктующемъ вдохновеніи (*nullo ipsi dictante afflatu opus*). Почему же книги Луки каноническая? Потому что Церковь первыхъ пяти вѣковъ рѣшила, что онѣ написаны *благочестиво и достовѣрно* (*quia rie ac fideliter scriptos*) о предметахъ, имѣющихъ важное значеніе для спасенія<sup>2)</sup>). Очевидно, основныя положенія своего ученія Гроцій частью позаимствовалъ отъ еврейскаго ученаго раввина Моисея Маймонида. Поэтому-то для Гроція св. Духъ (*Spiritus*) обозначаетъ просто „благочестивое движение (*rium motum*) или „Божественный аффектъ“ (*affectum divinum*), причинъ котораго не знали евреи. Недостатки въ образѣ выраженій св. писателей Гроцій объясняетъ недостаткомъ точнаго Откровенія въ самыхъ истинахъ<sup>3)</sup>). Какъ пророки, такъ и апостолы не о всемъ имѣли откровеніе. Когда они не имѣли откровенія или еще не получали его, то говорили только по догадкѣ (*стокастикѣ*)<sup>4)</sup>.

Слѣдовавшіе за Гроціемъ арминіане уже стали цѣнить св. Писаніе постольку, поскольку оно согласно съ разумомъ, и здѣсь они встрѣтились съ социніанами. То, что недоставало для дальнѣйшаго разрушенія авторитета св. Писанія, было сдѣлано и дополнено Ле-Клеркомъ.

*Іоаннъ Ле-Клеркъ* († 1736), по духу и направленію своихъ взглядовъ, весьма близко стоитъ къ философу Баруху Спинозѣ. Онъ составилъ себѣ извѣстность своими письмами, которые впервые были опубликованы въ Амстердамѣ въ 1685 году, подъ заглавиемъ „*Sentimens de quelques Theologiens de Hollande sur l'histoire critique de R. Simon*“). Въ свое время они произвели огромную сенсацию въ Европѣ, но особенно въ Англіи. На самомъ же дѣлѣ все, что было написано Ле-Клеркомъ, было простымъ воспроизведеніемъ идей Спинозы, только въ

1) Si Lucas, divino afflatu dictante, sua scripsisst, inde potuis sibi sumisset auctoritatem, ut prophetae faciunt, quam a testibus, quorum fidem est secutus Ibidem.

2) Votum pro pace ecclesiastica, Opp. ed. 1679. Том. III г. 672.

3) Ad interpret. Loc. N. Testam. de antechr. Tom. IV. pag. 475.

4) Appendix ad interpret. locorum N. Test. de antichr. pag. 475.

болѣе популярной формѣ. Рихардъ Симонъ справедливо писалъ о богословахъ, подобныхъ Ле-Клерку: „Въ дѣйствительности, эти богословы (XVII вѣка) не сдѣлали ничего другого для опроверженія вдохновенія св. Писанія, если разсматривать ихъ возраженія въ гораздо большемъ освѣщенніи доводовъ Спинозы, который преувеличилъ эту матерію, вслѣдствіе ложныхъ предразсудковъ“<sup>1)</sup>.

По справедливому замѣчанію Рудельбаха, ремонстратизмъ у Ле-Клерка приносилъ только пустоцвѣтъ, чтобы скрыть, когда это было нужно, не христіанское направленіе его ученія<sup>2)</sup>. Какъ скрытый защитникъ спинозизма, Ле-Клеркъ частью собралъ мнимые элементы противорѣчій въ св. Писаніи, частью увеличилъ ихъ новыми гнусными представленіями. Нѣтъ нужды давать подробное изложеніе системы Ле-Клерка. Достаточно сказать, что онъ отрицалъ необходимость Божественной помощи для составленія Библіи. Онъ утверждалъ, что обыкновенные способности памяти были вполнѣ достаточны, чтобы сдѣлать авторовъ св. Писанія способными для записи сообщеній отъ Бога и историческихъ событий. Основываясь на сочиненіяхъ Гуго Гроція и Спинозы<sup>3)</sup>, Ле-Клеркъ различаетъ въ св. Писаніи: *пророчество, исторію и ученіе*. Пророчества откровены, но записаны по памяти и по содержанію, а не дословно. Исторія записана на основаніи опытного знанія; для изложенія же ученія вовсе и не требуется никакого вдохновенія<sup>4)</sup>. Богодохновенность ученія и исторіи Ветхаго и Нового Завѣта Ле-Клеркъ отрицаетъ, во-первыхъ, потому что такое вдохновеніе будто-бы излишне; во-вторыхъ, потому, что

<sup>1)</sup> „En effet, ces Theologiens n'ont fait autre chose pour combattre l'inspiration de l'Ecriture Sainte, que de mettre en un plus grand jour les raisons de Spinoza, qui a outré cette mati re sur de faux prejug s dont il etoit pr ocup “. См. R. Simon: „Histoire Critique du Nouv. Testam. ch. XXV p. 303.

<sup>2)</sup> „Zeitschrift f r die gesamte lutherische Theologie und Kirche“. Erster jahrgang 1840. Zweites Quartalheft. Seit 54.

<sup>3)</sup> T llner справедливо замѣчаетъ, что въ ученіи о богодохновенности „Spinoza und Le-Clerc begegnen einander“. „Die gottliche Eingebung“ p. 314.

<sup>4)</sup> „Sentiments de quelques Theologiens de Hollande“. Amsterdam. Lettre XI—XII. Defense des sentimens de quelques Theolog. Amsterdam. 1686. Lettre IX—XI.

св. писатели иногда между собою не согласны; въ третьихъ, потому, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ они ошиблись по незнанію.

Ученіе о богодохновенности апостоловъ, о томъ, что имъ былъ обѣщанъ и сообщался св. Духъ, при написаніи св. книгъ, Ле-Клеркъ осмѣливается называть фантазіей, съ которой долго носились<sup>1)</sup>). Подъ вдохновеніемъ апостоловъ Ле-Клеркъ понимаетъ только благочестивое возбужденіе, необходимое для воспринятія ученія Христа, которое охватывало, возбуждало и укрѣпляло ихъ души. Для подкрѣпленія своихъ легкомысленныхъ и голословныхъ сужденій Ле-Клеркъ прибѣгаєтъ къ неправильному толкованію обѣтованій Христа о ниспосланіи апостоламъ св. Духа. Подобно Перроне, онъ пытался возражать противъ метода, усвоенного впослѣдствіи Михаелисомъ выводить богодохновенность св. книгъ Нового Завѣта изъ вдохновенія самихъ апостоловъ<sup>2)</sup>. „Замѣчу“, говоритъ онъ, „что Христосъ не обѣщалъ апостоламъ высшей степени какого-либо постоянного вдохновенія, но только знаніе на извѣстные случаи (mais seulement en certaines occasions), когда именно апостолы будутъ приведены предъ трибуналомъ судей“<sup>3)</sup>.

Несмотря на бездоказательность своихъ возраженій, Ле-Клеркъ хорошо замѣтилъ, что недостаточно просто возбудить сомнѣніе въ богодохновенности Библіи, когда еще не разрушены самыя основанія Божественнаго Откровенія. Христіанское ученіе о св. Духѣ представлялось для него какъ-бы соблазномъ, котораго онъ старался избѣжать, разумѣя подъ св. Духомъ то „дѣйствие вѣры“, то „силу творить чудеса“, то „духа святости“<sup>4)</sup>. Достойнымъ завершеніемъ ученія Ле-Клерка является его положеніе, будто человѣческая вѣра (*fides humana*)

<sup>1)</sup> Ibidem.

<sup>2)</sup> Такъ, цитуя Иоан. XVI, 13 Лук. XII, II. Ле-Клеркъ замѣчаетъ: „Ce sont les deux passages les plus formels, que l'on puisse citer sur cette mati re“ (Sentimens, 240).

<sup>3)</sup> Pag. 240. Lettre XI. На этомъ основаніи онъ даѣтъ прибавлять: „Au reste, on ne peut pas trouver ´trange que par le 5. Espirit, ou l'Espirit de Dieu on entende Espirit de saintet  et de constance que l'Evangile iuspir “ (Sentiments, 253).

<sup>4)</sup> Le-Clerc. Sentimens. Los. cit. pag. 244. „une disposition de l'ame, qui est l'effet de notre foi“. Срав. pag. 241. 254.

имѣеть такое же достоинство, какъ и вѣра Божественная (fides divina) <sup>1)</sup>. А на основаніи разсказа о видѣніи ап. Петра (Дѣян. X) и спора о обрѣзаніи Ле-Клеркъ отвергаетъ боговдохновенность апостоловъ, утверждая, будто обѣтованіе Христа: „наставить ихъ на всякую истину“ не исполнилось <sup>2)</sup>.

Свободныя мнѣнія Ле-Клерка получили довольно широкое распространеніе среди реформатскихъ богослововъ *Швейцаріи и Франціи*. Въ „*Theologie chrétienne*“ извѣстнаго *Никтета*, профессора въ Женевѣ (1702), боговдохновенность св. Писанія ограничивается объемомъ истинъ Божественнаго Откровенія, изъ котораго выдѣляются основанныя на немъ собственныя рѣшенія апостоловъ. Самое Откровеніе, естественно, ограничивается только истинами, ранѣе неизвѣстными св. писателямъ, а въ прочемъ допускается только Божественное руководительство, предохраняющее отъ ошибокъ <sup>3)</sup>.

Довольно свободныя разсужденія о боговдохновенности, ограничивающія ее только содержаніемъ св. книгъ, встречаются въ XVII вѣкѣ и въ англиканской церкви. Такъ они встречаются въ сочиненіяхъ: *W. Louth. B. D.*, „*A Vindication of the Divine Authority and Inspiration of the writings of the Old and New Testament*“. Oxford. 1692; *C. I. Lamothe*: „*The Inspiration of the New Testament asserted and explained, in answer to some modern witters*“. London. 1694. Свободная точка зрѣнія на вдохновеніе св. Писанія проводится и въ диссертациіи Додринга: „*A Dissertation on the Inspiration of the New Testament*“ <sup>4)</sup>. Додрингъ является въ семнадцатомъ вѣкѣ типичнымъ представителемъ такой теоріи боговдохновенности, которая различаетъ въ библейскомъ вдохновеніи *нѣсколько „ступеней“*. Среди богослововъ этого рода не было согласія въ ученіи о числѣ этихъ „ступеней“. По вліянію Моисея Маймонида <sup>5)</sup>, Додрингъ ограничился только тремя, отвергнувъ четвертую ступень: такъ называемое „вдохновеніе наставленія и руководства“ (*inspiratio directionis*).

<sup>1)</sup> Le-Clerc. *Sentimens*. Loc. cit. pag. 233.

<sup>2)</sup> Le—Clerc. *Sentiments*. p. 271, not. 1.

<sup>3)</sup> *Theologie chretienne*, 1. 1. cap. 16.

<sup>4)</sup> *Doddringe. Works*. Vol. I, pag. 346.

<sup>5)</sup> *Ibidem*: page. 347.

Только пресвитеріанская церковная община *Шотландіи* твердо держалась строгаго понятія о богодохновенности. Довольно свободный для своего времени взглядъ на вдохновеніе проводить *Rix. Фахтеръ*. „Какъ слава Творца—Бога“, говоритъ онъ, „болѣе проявляется въ цѣломъ устройствѣ міра, чѣмъ въ одной песчинкѣ, камнѣ, мошкѣ, и въ цѣломъ человѣкѣ болѣе, чѣмъ въ какомъ-либо членѣ его меньшей красоты, такъ и авторитетъ Бога болѣе проявляется въ цѣлой системѣ священнаго Писанія и ученія, чѣмъ въ какой-либо меньшей части (*ita et Dei auctoritas magis elucet in tota scripturae sacrae et sacrae doctrinae systemate, quam in parte aliqua minore*). Въ цѣломъ однако и эти части не лишены своей красоты такъ же, какъ волосы и ногти. Но авторитетъ ихъ должно опредѣливать болѣе изъ единства съ цѣлымъ писаніемъ и изъ частей болѣе известныхъ, чѣмъ изъ нихъ самихъ“<sup>1)</sup>.

## V.

Переходъ старопротестантской вѣры въ писанное Слово Божіе, какъ непогрѣшимый источникъ ученія, чрезъ посредство арминіанской и социніанской школъ въ пустоту раціонализма, былъ полный. Къ тѣмъ факторамъ, которые содѣйствовали этому роковому преобразованію, принадлежитъ и философія. Въ эгомъ процессѣ можно различать *три глаонпйтіе момента*. Во-первыхъ философія *Декарта*, *Спинозы* и *Лейбница* подготовила путь для раціонализма. Во-вторыхъ, какъ *демізъ*, философія дала раціонализму сильнѣйшіе, хотя и печальные импульсы; какъ *вольфіанизмъ* (*ученіе Вольфа*), она отобразила на себѣ его внутреннюю пустоту и ничтожество; какъ *кантианизмъ* (*ученіе Канта*), она сообщила раціонализму непреклонную и въ то же время своеобразную нравственную серьезность. Въ-третьихъ, при распаденіи раціонализма, философія руками *Фихте*, *Гегеля*, *Целлинга* существенно преобразовала старый раціонализмъ, а па его мѣсто поставила другой, который не вездѣ былъ лучше прежняго.

<sup>1)</sup> „Earum autem auctoritas potius ex unione cum tota Scriptura et a partibus nobilioribus, quam ex se ipsis percipienda est“. См. „Der evangelische Geistliche“. Нѣмецкій переводъ 1833 г.

Для нашей ближайшей задачи мы считаемъ вполнѣ достаточнымъ ограничиться только первою группою этой цѣли, которую составляютъ *Декартъ, Спиноза и Лейбницъ*.

Глубоко ошибаются тѣ ученые, которые полагаютъ, будто *Рене Декартъ* (1596—1650) развивалъ свою философскую систему въ цѣляхъ анти-христіанскихъ, враждебныхъ Церкви. Конечно, какъ свободомыслящій французскій католикъ, онъ былъ убѣжденъ, что можно построить самостоятельную философскую систему, не причинивъ вреда религіи. И хотя позднѣе ходъ полемики противъ его философіи заставилъ Декарта вступить въ многоразличныя отношенія къ зарождавшейся либерально-реформатской церкви въ Нидерландахъ, однако преднамѣренная борьба противъ христіанства была всегда чужда великому философу. Самъ Декартъ неоднократно даже выражалъ надежду, что его философія можетъ служить опорою для Божественного Откровенія. Къ сожалѣнію, подобные надежды оказались простымъ самообманомъ; но это ничего не измѣняетъ въ томъ фактѣ, что вредить христіанской вѣрѣ и Божественному Откровенію не входило въ планы Декарта. „Что касается священной теологии и православной религіи“, писалъ онъ, „то я полагаю, что въ нихъ нѣть ничего такого, съ чѣмъ бы моя философія не согласовалась бы гораздо легче, чѣмъ общенароднаѧ“ (*sunt quo mea philosophia non multo facilis quadret, quam vulgaris*)<sup>1)</sup>. Нѣть оснований видѣть въ этихъ достопримѣчательныхъ сужденіяхъ Декарта одни слова; наоборотъ: они суть дѣйствительное свидѣтельство Декарта о безопасности его философіи.

Въ письмахъ Декарта также немало доказательствъ его глубокаго уваженія къ богоизбогатственнымъ тайнамъ Божественного Откровенія. Такъ въ письмѣ „*Ad dominum Chanutum*“ по вопросу о любви къ Богу онъ замѣчаетъ: „Хотя я нисколько не сомнѣваюсь, что мы можемъ любить Бога одною силою нашей природы (*sola naturae nostrae vi*). однако только чрезъ христіанство мы можемъ достигать этой любви, потому что отъ него мы получили тайну воплощенія“ (*quatenus ab illa*

<sup>1)</sup> *Cartesius. Epistolae. Amsterdam. 1668. Pars. II. Epist. CXVII, p. 400.*

ассеримус mysterium incarnationis) <sup>1)</sup>). Подобныя же выраже-  
нія часто встрѣчаются въ письмахъ философа къ пфальцгра-  
финѣ Елизаветѣ <sup>2)</sup>.

При такомъ отношеніи Декарта къ христіанской вѣрѣ, вполнѣ естественно, что онъ признавалъ и вдохновеніе св. Писанія въ строгомъ смыслѣ. Такъ въ вышеупомянутомъ письмѣ „Ad dominum Chanutum“ онъ, хотя и отрицаetъ, что человѣкъ есть цѣль творенія, однако потомъ прибавляетъ слѣдующія слова: „Я хорошо знаю, что шесть дней творенія описаны въ книгѣ Бытія такъ, что кажется, будто человѣкъ есть особенная цѣль творенія, но на это можно замѣтить, что эта история Бытія написана ради человѣка, и потому св. Духъ особенно пожелалъ записать это (hanc historiam de Genesi hominis gratia conscriptam fuisse atque ideo spiritum sanctum ea potissimum notare voluisse) <sup>3)</sup>). Выраженіе „qui notare voluit“ весьма благопріятствуетъ вербальному вдохновенію, такъ какъ Декартъ говоритъ здѣсь не о Моисеѣ, но именно о св. Духѣ (*Spiritus Sanctus*). Вообще же несомнѣнно то, что Декартъ придавалъ св. Писанію значеніе руководственного авторитета и присвоялъ ему силу удостовѣренія, подтвержденія (*confirmare*). Поэтому онъ часто употребляетъ выраженіе: „Hanc sententiam confirmat Scriptura“.

Конечно, Декартъ былъ весьма смѣль въ собственныхъ по-  
строеніяхъ, въ сознаніи своей философской мъщи; но, на ряду  
съ этимъ, у него замѣчается сознаніе ограниченности человѣ-  
ческаго знанія. Въ одномъ изъ своихъ писемъ Декартъ гово-  
ритъ: „Безъ сомнѣнія, знаніе человѣческое очень ограничено  
(scientia humana sit admodum limitata), такъ что самое боль-  
шое мы приходимъ къ нѣкоторому *ученому незнанію*“ (docta  
ignorantia <sup>4)</sup>).

Подобныя сужденія философа служатъ отрицательнымъ до-  
казательствомъ того, что онъ признавалъ необходимость Бо-  
жественного Откровенія для людей.

<sup>1)</sup> Cartesius Epist. I. Ep. XXXV. pag. 74.

<sup>2)</sup> Cartesius. Epistol. I. Ep. VIII. p. 23.

<sup>3)</sup> Cartesius: Epistolae I, Epist. XXXVI p. 82.

<sup>4)</sup> Cartesius. Epistolae. LXXXIX, pag. 301.

Школа картезианцевъ однако скоро уклонилась отъ свѣтлыхъ завѣтовъ своего основателя. Отвергнувъ вѣру во все сверхъестественное, въ возможность чуда, послѣдователи Декарта чрезъ то проложили дорогу раціонализму. Во главѣ своего философскаго идеализма картезианцы поставили знаменитое положение Декарта: „cogito ergo sum“. Но измѣнять и спрятать это „cogito“ во всѣхъ возможныхъ и невозможныхъ формахъ и поставили для себя задачею раціоналисты всѣхъ вѣковъ. Съ другой стороны, господствующее значеніе въ системѣ Декарта имѣло понятіе: духъ (*spiritus*), но у картезианцевъ оно получило отпечатокъ пантезизма. Нисколько не удивительно, поэтому, что нѣкоторые называютъ Декарта „истиннымъ архитекторомъ спинозизма“ (*verus spinozismi architectus*)<sup>1)</sup>.

Систематическая оппозиція вдохновенію св. Писанія, со стороны философіи въ XVII в., начата была такимъ человѣкомъ, сочиненія которого послужили источникомъ современаго скептицизма. Это былъ *Бенедиктъ*, или *Варухъ Спиноза*. (1632—1677). Значеніе его въ исторіи критики и скептицизма преувеличивается тѣми учеными, которые ставятъ его выше Канта, Лессинга и Фридриха Великаго. При всемъ томъ громадное значеніе Спинозы для раціонализма—несомнѣнно. „Онъ былъ первый“, замѣчаетъ Теллнеръ, „который сдѣлалъ сравнительно полное собраніе возраженій противъ вдохновенія. Послѣдствія были любопытны: одни богословы считали себя совершенно погибшими, другіе старались быть спокойны, соглашаясь съ обычною теоріею“<sup>2)</sup> „Онъ былъ князь пантейстовъ“, замѣчаетъ другой ученый, „онъ пріобрѣлъ большое право на это достоинство не только чрезъ то очарованіе, которымъ обладали его сочиненія для всѣхъ, которые, хотя и вѣрили въ Бога, однако хотѣли лишить Его жизпенности, но также и чрезъ то, что онъ предварилъ, если не вдохновилъ, всякое нападеніе на св. Писаніе или на возможность Откровенія“<sup>3)</sup>,

<sup>1)</sup> Buddeus. Institut. Frankfurt. 1741. pag. 194.

<sup>2)</sup> Tollner. Die gottliche Eingebung. p. 453.

<sup>3)</sup> „He has anticipated, if he has not suggested, every attack which has been made upon the Scriptures, „or upon the possibility of revelation“. См. John Urquart. „The Inspiration and Accuracy of the Holy Scriptures“. London. Page 180.

Стоя виѣ всякаго религіознаго общества, пропитанный раціоналистическими элементами іудейской спекуляціи, особенно же Моисея Маймонида, Спиноза быль истиннымъ родоначальникомъ раціонализма въ борбѣ противъ супранатуралистического характера Божественнаго Откровенія.

По ученю Варуха Спинозы, существуетъ только одно бытіе, одна субстанція: это—Богъ, имманентная Первопричина всѣхъ явлений. Атрибутами этого абстрактнаго безконечнаго бытія служать протяженіе и мышленіе. Всѣ отдельныя существа суть только образы (*modi*), явленія этого бытія и относятся къ нему такъ же, какъ пѣнащіяся морскія волны къ океану. Духъ есть не что иное, какъ тѣло, разматриваемое подъ атрибутомъ мышленія. Зло есть только отрицаніе добра, а добро есть то, что возвышаетъ наше истинное бытіе и знаніе. Это превращеніе жизни въ отвлеченное логическое мышленіе Спиноза перенесъ и въ область богословскаго знанія. А такъ какъ онъ защищалъ абсолютную свободу мышленія, то естественно, что онъ скоро дошелъ до отрицанія христіанскаго понятія обѣ Откровеніи. Спиноза пришелъ къ такому выводу, что духъ человѣка есть истинная причина всѣхъ откровеній. Понятіе о вдохновеніи приняло въ системѣ Спинозы всецѣло пантейстический характеръ.

Что такое вдохновеніе по ученю Спинозы? Божественное вдохновеніе это просто эманация Божественнаго Духа, которая образуетъ духъ человѣка и изливаетъ изъ себя всю его дѣятельность <sup>1)</sup>). Божественное происхожденіе вдохновенія основано исключительно на единствѣ субстанціи, или точнѣе модуса съ субстанціей. „Слѣдовательно, естественное знаніе можно назвать пророчествомъ. То, что мы знаемъ естественнымъ способомъ, зависитъ отъ знанія Бога и его вѣчныхъ опредѣленій... А такъ какъ наша мысль получаетъ способность къ образованію понятій, необходимыхъ для объясненія природы вещей и для наученія пользованію жизнью изъ того, что объективно содержитъ въ себѣ природу Бога и удѣляется отъ нея (*quod Dei naturam objective in se continet et de eadem participiat*), то справедливо, какъ первую причину Бога

<sup>1)</sup> Spinozae. Tractatus theologico politicus. Cap. V. Tom. I. Editio H. E. G. Paulus.

жественного Откровения, мы можемъ обозначать природу мысли, насколько она воспринимается нами<sup>1</sup>). Все, что мы понимаемъ ясно и отчетливо, это и диктуетъ намъ идея и природа Бога, но, конечно, не словами, а способомъ далеко отличнымъ отъ этого, хотя и весьма согласнымъ съ природою мысли (*Dei idea et natura nobis dictat, non quidem verbis, sed modo longe excellentiore et qui cum natura mentis optime convenit*). Въ чемъ же тогда преимущество пророческаго знанія надъ естественнымъ? Преимущество пророковъ основано просто на мнѣніи людей, которые рѣдкое явленіе обыкновенно почитаютъ за великое, хотя собственно всѣ знанія божественны<sup>2</sup>). Духъ Божій означаетъ только то, что пророки обладаютъ нѣкоторою особеною силою, выходящую изъ обыкновенного уровня, и знаютъ намѣренія Божіи. Евреи, по мнѣнію Спинозы, будто бы понимали подъ Духомъ Божіимъ просто *мысли* св. Духа.

„Въ нашемъ мышленіи“, продолжаетъ Спиноза, „также начертаны мысль и вѣчные сужденія Бога; но это не такъ высоко цѣнится людьми, потому что естественное знаніе—обще всѣмъ людямъ. Почему же говорятъ, что пророки имѣли Духъ Божій? Потому, что люди не знали причинъ пророчества и обыкновенно приписывали Богу то, чему не могли указать причинъ. Итакъ, мы можемъ, безъ всякаго сомнѣнія, утверждать, что пророки воспринимали Божественное Откровеніе силою воображенія, чрезъ посредство словъ и образовъ, дѣйствительныхъ или мнимыхъ. Но по какимъ законамъ природы это совершилось,—признаюсь, я этого не знаю. Я могъ бы сказать, конечно, какъ другое, что это совершается силою Божией. Но, кажется, это значитъ ничего не сказать“<sup>3</sup>). То, что пророки были исполнены Божественного Духа, эти и подобныя выраженія Спинозы относились просто къ чрезвычайнымъ силамъ души, полученнымъ отъ Бога<sup>4</sup>). „Сила природы есть именно сила Божія; мы говоримъ о силѣ Божией, когда не знаемъ причинъ естественныхъ“<sup>5</sup>).

<sup>1)</sup> „Merito mentis naturam, quatenus talis concipitur, primam divinae revelationis causam statuere possumus“. Tractat. theol. polit. cap. I. <sup>2)</sup> Ibidem.

<sup>3)</sup> Possumus igitur sine scrupulo affirmare, prophetas nonnisi ope imaginationis Dei revelata percepisse h. e. mediantibus verbis vel imaginibus, iisque veris aut imaginariis... Quibus autem naturae legibus id factum fuerit, fateor me ignorare. Tractatus theolog. politicus. Tom. I, cap. I p. 13. 14.

<sup>4)</sup> Tract. theol. politicus. cap. I p. 171. 170.

<sup>5)</sup> Ibidem.

Съ такимъ учениемъ Спинозы о существѣ пророческаго вдохновенія, кажется, не мирится его дальнѣйшія положенія. Что такое пророчество по учению Спинозы? „Пророчество, или Откровеніе есть извѣстное познаніе какого-либо предмета, сообщенное Богомъ“ <sup>1)</sup>). Повидимому, Спиноза признаетъ здѣсь богооткровенный характеръ пророчества, но вслѣдъ за тѣмъ онъ дѣлаетъ существенное ограниченіе: „только то, о чёмъ выразительно говорить Писаніе, (quod Scriptura expresse dicit) есть пророчество, или откровеніе“ <sup>2)</sup>). Когда же св. Писаніе совершенно опредѣленно говоритъ о дѣйствіяхъ св. Духа, тогда Спиноза прибегаетъ часто къ мало-остроумнымъ замѣчаніямъ вульгарно-раціоналистического характера, въ родѣ слѣдующаго: „Духъ Божій здѣсь ничего не обозначаетъ, какъ только сильнейшій вѣтеръ“ (*nihil aliud significat, quam ventum vehementissimum*) <sup>3)</sup>). Спиноза „in thesi“ признаетъ, что Богъ непосредственно immediate можетъ открываться людямъ <sup>4)</sup>), но тутъ же утверждаетъ о пророкахъ: „пророки не были одарены совершенію мыслю (non fuisse perfectione mente praeditos), но только силою живого воображенія“ <sup>5)</sup>.

Въ чрезвычайно-живой силѣ воображенія Спиноза видѣлъ превосходство пророческаго вдохновенія надъ обыкновеннымъ человѣческимъ знаніемъ. Въ этомъ смыслѣ пророки обладали особымъ пророческимъ даромъ (*dono propheticō*) <sup>6)</sup> и даже имѣли сверхъестественное сознаніе (*cognitionem supra naturalem*) <sup>7)</sup>). Такъ какъ пророки воспринимали Божественные Откровенія съ помощью воображенія (*imaginationis ope*), то многое они могли воспринять и сверхъ границъ разума. Это возможно потому, что изъ словъ и образовъ происходит гораздо больше идей, чѣмъ изъ принциповъ и понятій, на которыхъ строится все наше естественное знаніе; но откровенія, полученные пророками, были по большей части символами <sup>8)</sup>.

<sup>1)</sup> „*Prophetia sive revelatio est rei alicujus certa cognitio a Deo hominibus revelata.*“ Spinoza. Tract. theol. polit. Hamburg. 1670 cap. cap. I p. 1.

<sup>2)</sup> Ibidem. pag. 6. <sup>3)</sup> Ibidem. pag. 10. <sup>4)</sup> Spinoza. Ibidem. pag. 6.

<sup>5)</sup> „*Sed quidem potentia viridius imaginandi*“ Cap. II pag. 15. Tractatus theologicoo-politicus. <sup>6)</sup> Cap. 12 pag. 148. <sup>7)</sup> Cap. 11 pag. 139.

<sup>8)</sup> „*Cum itaque prophetae imaginationis ope revelata percepereint, non dubium est, eos multa extra intellectus limites percipere potuisse, nam ex verbis et imaginibus longe plures ideae componi possunt, quam ex solis iis principiis et noti-*

„Люди“, продолжаетъ Спиноза, „привыкли удивляться тому, что противорѣчить природѣ и разуму. Они полагаютъ, что и Писаніе допускаетъ такія противорѣчія, а потому мечтаютъ о глубокихъ тайнахъ“<sup>1)</sup>). На самомъ дѣлѣ это только гностическія и аристотелевскія идеи; Писаніе же требуетъ только послушанія. Этому взгляду философа совершенно соответствуетъ и то, что онъ отрицаетъ достоинство религіознаго знанія вообще<sup>2)</sup>.

Отношеніе Спинозы къ новозавѣтному Откровенію—полно самопротиворѣчія и непослѣдовательности. Несмотря на свое враждебное отношение къ христіанству, Спиноза однако приписываетъ Христу высшее знаніе. „Мы прекрасно понимаемъ“, говоритъ онъ, „что Богъ можетъ непосредственно открываться людямъ и сообщать свою Сущность нашему мышленію, безъ всякихъ тѣлесныхъ посредствъ (*nullis mediis corporeis adhibitis, menti nostrae suam essentiam communicat*). Но, когда человѣкъ однимъ своимъ мышленіемъ воспринимаетъ нечто такое, что первоначально не содержится въ основаніяхъ нашего сознанія и не можетъ быть изъ него выведено, тогда мышленіе его необходимо является болѣе превосходнымъ и весьма отличнымъ отъ обыкновенного<sup>3)</sup>). Но я не думаю, чтобы кто-либо достигъ такого превосходства надъ другими, кроме Христа: Ему безъ словъ и видѣній, но непосредственно были открыты опредѣленія Бога, касающіяся человѣческаго спасенія...<sup>4)</sup>). „Въ этомъ смыслѣ мы можемъ сказать, что мудрость, которая выше человѣческой, восприняла во Христѣ человѣческую природу<sup>5)</sup>). Трудно, если даже не невозможно, согласить эти сужденія Спинозы съ другими его положеніями. Повидимому, онъ признаетъ здѣсь Божественное Откровеніе относительно такихъ истинъ, которыхъ превосходятъ человѣческий разумъ. Между тѣмъ въ другихъ мѣстахъ, какъ мы видимъ, *quibus quibus tota nostra naturalis cognitio superstruitur*“ См. Tract. theol. polit cap. I p. 6. p. 14. Cp. cap. 6 p. 80. 81; cap. 7 pag. 84; cap. 11 pag. 139; cap. 12 p. 148.

<sup>1)</sup> Cap. 7 pag. 83. 84. cap. 13.

<sup>2)</sup> Cap. 2.

<sup>3)</sup> Mens praestantior necessario atque humana longe excellentior esse deberet“ Tract. theol. politicus. Cap. I, pag. 6.

<sup>4)</sup> Non credo ullum alium ad tantam perfectionem supra alios pervenisse, praeter Christum, qui Dei placita, quae homines ad salutem ducunt, sine verbis aut visionibus, sed immediate revelata sunt“. Ibidem. Cap. I.

<sup>5)</sup> Ibidem. Cap. I pag. 6.

дѣли, онъ считаетъ отличiemъ пророковъ отъ другихъ людей только то, что сила ихъ воображенія можетъ создавать гораздо большие представлений, чѣмъ мышленіе обыкновенныхъ людей.

Несомнѣнно только одно, что сужденія и взгляды Спинозы вовсе не были оригинальны. На Спинозу оказало огромное вліяніе ученіе о библейскомъ вдохновеніи Моисея Маймонида<sup>1)</sup>. Основное положеніе его, что пророкъ воспринимаетъ Божественныя Откровенія посредствомъ живого воображенія, а не мышленія, буквально взято у еврейскаго раввина. Совершенно въ духѣ Маймонида, Спиноза учитъ также, что пророчество не ведетъ къ болѣе ясному созерцанію, а книги пророческія не научаютъ мудрости<sup>2)</sup>). Только въ нравственномъ ученіи спекулятивнаго характера, когда воображеніе направлялось на настроеніе и воспріимчивость, пророки не ошибались<sup>3)</sup>). Поэтому, Спиноза признаетъ истинность пророчествъ въ нравственномъ благѣ пророческихъ рѣчей и въ живости пророческаго воображенія<sup>4)</sup>.

Изъ существа пророчества, какъ живой дѣятельности воображенія, Спиноза объясняетъ два главныхъ свойства его: во-первыхъ, пророчество есть явленіе скоропреходящее; во-вторыхъ, самые мудрые люди часто не могутъ быть пророками<sup>5)</sup>. Форма пророчества обыкновенно параболическая и энigmatische<sup>6)</sup>. Достовѣрность пророчествъ Спиноза основывается какъ на самой живости воображенія, такъ и на нравственномъ доказательствѣ пророковъ<sup>7)</sup>.

Такъ какъ такое понятіе о пророчествѣ было чисто-субъективнымъ, то логическимъ выводомъ изъ него было ученіе, что пророчество опредѣляется личнымъ настроениемъ вдохновляемыхъ лицъ. „Самое Откровеніе“, учитъ Спиноза, „разнообразилось въ каждомъ пророкѣ по состоянію темперамента, тѣла, воображенія и по образу тѣхъ мнѣній, которыя онъ усвоилъ раньше“<sup>8)</sup>. „По состоянію темперамента разнообразилось

<sup>1)</sup> Spinozae. Tractatus theol. polit. cap. I. p. 159. <sup>2)</sup> Ibidem. cap. 2.

<sup>3)</sup> Ibidem. Cap. 14. p. 21—28.

<sup>4)</sup> Ibidem. Cap. 14. pag. 17, 18; cap. 15 pag. 171.

<sup>5)</sup> Spinozae. Tractatus theol. polit. cap. II p. 161—172.

<sup>6)</sup> Ibidem.

<sup>7)</sup> Spinozae. Tractatus theol. polit. cap. II p. 175.

<sup>8)</sup> „Sic ipsa revelatio variabat in unoquoque Propheta pro dispositione temperamenti, corporis, imaginationis et pro ratione opiniorum, quas antea amplexus fuerat“. Tractatus theologico-politicus, cap. II.

такъ: если пророкъ былъ веселъ, то ему открывались побѣды, миръ и вообще то, что побуждаетъ человека къ радости: такие люди обыкновенно чаще воображаютъ подобное. Если, наоборотъ, пророкъ былъ печаленъ, то ему открывались войны, казни и всякое зло. По состоянію воображенія Откровеніе измѣнялось такъ: если пророкъ былъ образованъ, то воспринималъ мысль Бога въ изящномъ стилѣ. Если же былъ поселянинъ, то ему представлялись картины сельской жизни. Если воинъ, то представлялись начальники войскъ, если придворный, то тронъ царя и т. п. <sup>1)</sup>). Такимъ образомъ, по мнѣнію Спинозы, видѣнное и слышанное пророками было только рефлексіей ихъ прежняго настроенія и образованія. А такъ какъ пророчество не дѣлало людей умнѣе, то пророкамъ отнюдь нельзя довѣрять въ спекулятивныхъ предметахъ мышленія <sup>2)</sup>).

Остальное, что говорить Спиноза объ израильскомъ профетизмѣ, состояло частью въ ложномъ истолкованіи многихъ библейскихъ изреченій и разсказовъ, частью въ предательскомъ утвержденіи, что избраніе израильского народа вовсе не означало его благонадежности, а было просто аккоммодацией Бога къ его религіозному развитію. Завершеніемъ всего ученія Спинозы о профетизмѣ было положеніе, что авгуры и прорицатели у язычниковъ были истинными пророками <sup>3)</sup>).

Не менѣе свободныя сужденія высказываетъ Спиноза и о богодохновенности апостоловъ. По его мнѣнію, самый образъ рѣчи апостоловъ, когда они спорили съ своими противниками и обращались къ сужденію общества, показываетъ, что они, какъ писатели, не имѣли пророческаго дара. Этотъ даръ проявлялся только тогда, когда апостолы постановляли какія-либо опредѣленія, или же когда возвѣщали что либо живымъ голосомъ <sup>4)</sup>). Поэтому, Спиноза нападаетъ на тѣхъ, которые почитали апостоловъ свободными отъ всякой ошибки и невѣдѣнія <sup>5)</sup>). Правда, мысль апостоловъ соединялась съ мыслию св. Духа,

<sup>1)</sup> Ibidem. Справ. cap. I, p. 163.

<sup>2)</sup> Spinozae. Tractatus theol. polit. cap. II, p. 176—179. „Inde tandem concludam, prophetiam nunquam prophetas doctiores reddidisse, sed eos in suis praecognitis opinionibus reliquisse, ac proptera nos iis circa res mere speculativas minime teneri credere.“

<sup>3)</sup> Cap. III. p. 192—194.

<sup>4)</sup> Spinozae. Tractat. theol. politic. cap. XI pag. 316—320.

<sup>5)</sup> Ibidem. cap. II p. 180; cap. VII p. 261 и cap. XI.

но высшая Божественная помощь нужна была имъ собственно тамъ, гдѣ происходило самое Божественное Откровеніе, гдѣ Богъ открывался имъ чрезъ Христа, Сына Божія. Для написанія же посланій не было нужды въ высшей помощи, такъ какъ о многомъ они знали сами чрезъ собственный опытъ.

По установлениіи основныхъ положеній своего ученія Спиноза переходитъ къ болѣе точному опредѣленію богодохновенности св. книгъ. Писаніе называется Словомъ Божіимъ, въ первыхъ потому, что оно учитъ истинной религіи, авторъ которой есть Богъ; во-вторыхъ, потому, что разсказываетъ о предвозвѣщеніи человѣческой судьбы, какъ решеніи Бога; въ третьихъ, потому, что авторы писали не на основаніи только естественного свѣта, но получали особенное духовное просвѣщеніе отъ Бога.

Многое въ св. Писаніи Спиноза объясняетъ изъ теоріи аккоммодациіи, по которой Богъ приспособлялся къ разумѣнію и понятіямъ св. писателей. Рассказы св. книгъ о чудесахъ Спиноза называются рассказами о необыкновенныхъ дѣлахъ природы, приспособленными къ мнѣніямъ и сужденіямъ историковъ, которые ихъ описывали (*opinionibus et judiciis historicorum qui eas scripserunt, accommodatas*)<sup>1</sup>). Перечислить всѣ виды и случаи аккоммодациіи нѣтъ возможности. „Если бы“, говоритъ Спиноза, „нужно было перечислить всѣ тѣ мѣста св. Писанія, которыя написаны *только для человека и для пониманія каждого* (*quae tantum ad hominem, sive ad captum alicujus scripta sunt*) и которыя, не безъ большого предубѣжденія философіи, защищаются, какъ Божественное ученіе, то я, по своему усердію, далеко отступилъ бы отъ краткости“<sup>2</sup>). Самый языкъ св. книгъ является выражениемъ аккоммодациіи св. Духа къ человѣческимъ потребностямъ.

Спиноза однако имѣлъ неправильное понятіе о сущесвѣнности Божественного Духа къ человѣческимъ особенностямъ св. авторовъ. Иногда св. Писаніе говоритъ о такихъ предметахъ, которые предполагаютъ намеки на результаты науки. Слово Божіе тогда пользуется обыкновеннымъ языкомъ, *какъ будто* оно не знаетъ законовъ природы, приведенныхъ въ извѣстность

<sup>1)</sup> Spinozae. Tractat. theol. politie. cap. VII p. 84.

<sup>2)</sup> Tractatus theol. politicus. cap. II.

современными открытиями. Но Спиноза видѣлъ въ этомъ весьма сильный аргументъ противъ богодохновенности Слова Божія. По поводу чуда Іисуса Навина подъ Гаваономъ („стой, солнце, надъ Гаваономъ и луна надъ долиною Аіалонскою“; Іис. Нав. X, 12), Спиноза говорилъ слѣдующее: „Многіе не желаютъ согласиться, чтобы въ небесахъ могла произойти какая-либо перемѣна, а потому объясняютъ это мѣсто такъ, какъ будто здѣсь ничего подобнаго и не говорится. Другіе же, обученные разсуждать правильнѣе, понимая, что земля движется, а солнце, напротивъ, пребываетъ въ покое или же не можетъ двигаться вокругъ земли, всѣми силами хотятъ удалить это мѣсто изъ Писанія, хотя оно и ясно говоритъ объ этомъ“ (ex Scriptura, quamvis aperte reclamante) <sup>1)</sup>.

Хотя въ св. Писаніи очень много такого, что было чисто историческимъ и воспринято естественнымъ способомъ, однако оно называется Словомъ Божіимъ, потому что авторъ его есть Богъ. Богъ есть авторъ свящ. книгъ только въ томъ смыслѣ, что люди научаются изъ нихъ истинной религіи, а вовсе не въ томъ, что св. Духомъ было сообщено людямъ известное число книгъ <sup>2)</sup>. Итакъ, ученіе, а не писанное, или вѣшнее слово Спиноза производить отъ Бога: отдѣльные слова и выраженія были обыкновеннымъ произведеніемъ людей. Название же „священное Писаніе“ основывается на словоупотребленіи, потому что принято называть такъ книги, предназначенные для благоговѣйного почитанія <sup>3)</sup>. Для тѣхъ же, которые пренебрегаютъ св. Писаніе, слова его суть простыя чернила и бумага. Ученіе и внутренняя сила св. Писанія суть единственныя доказательства его божественности. Когда Моисей, въ порывѣ гнѣва, разбилъ скрижали завѣта, то онъ менѣе всего выбросилъ изъ рукъ Слово Божіе, но только камни <sup>4)</sup>. Спиноза не только отвергаетъ вербальное вдохновеніе Библіи, но прямо утверждаетъ, что она во многихъ мѣстахъ подвержена порчѣ, такъ что ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть названа „письмомъ Бога“ <sup>5)</sup>. При этомъ Спиноза оговаривается, что

<sup>1)</sup> Tractat. theol. politic. cap. II.

<sup>2)</sup> Tractat. theolog. polemicus. Cap. XII p. 148.

<sup>3)</sup> Ibidem. Cap. XII. pag. 146.

<sup>4)</sup> Ibidem. Cap. XII.

<sup>5)</sup> Cap. XII. pag. 144.

онъ отнюдь не желаетъ разрушать религію, которая запечатлѣна въ самомъ сердцѣ человѣка и должна пребыть вѣчною. Онъ—только противникъ тѣхъ, которые, въ неумѣренной ревности, боготворятъ самыя буквы св. Писанія, даже бумагу и чернила<sup>1)</sup>). Такъ какъ виѣшняя форма Библіи подвержена перемѣнамъ, а ничто, кроме Духа Святаго, не свято обсolutно, а только относительно, то и Писаніе свято постольку, по скольку побуждаетъ людей къ страху Божію<sup>2)</sup>).

Самою характерною чертою ученія Спинозы о Новомъ Завѣтѣ является его вражда ко Христу и христіанству. Красною нитью проходитъ она чрезъ весь „теологико-философскій трактатъ“. Португальскій еврей здѣсь совершенно сходится съ своими соотечественниками въ усиліяхъ доказать, что Моисей выше Христа и, слѣдовательно, Ветхій Завѣтъ выше Нового. По учению Спинозы, форма Откровенія для Моисея была непосредственная: Моисей говорилъ съ Богомъ такъ, какъ обыкновенно человѣкъ бесѣдуетъ съ товарищемъ. Христосъ, напротивъ, получалъ Откровеніе чрезъ посредство ума и мышленія (Christus quidem de mente ad mentem cum Deo communicavit)<sup>3)</sup>. Но такъ какъ намѣренія Божіи были открыты Христу безъ словъ и видѣній, безъ какихъ-либо посредствъ, то и голосъ Христа, какъ и тотъ, который слышалъ Моисей, можно назвать голосомъ Бога (Vox Christi... vox Dei vocari potest)<sup>4)</sup>.

Несмотря на очевидную непослѣдовательность своихъсужденій о Христѣ, Спиноза является рѣшительнымъ врагомъ христіанской религіи и св. апостоловъ. Такъ какъ каждый апостолъ, по мнѣнію Спинозы, строилъ на собственномъ основаніи, то апостолы, особенно ап. Павелъ и Іаковъ, будто бы не согласны между собою въ самыхъ основаніяхъ своего ученія<sup>5)</sup>). Объ апостолѣ Павлѣ Спиноза говоритъ слѣдующее: „Дедукціи и аргументаціи ап. Павла, которые находятся въ посланіи къ римлянамъ, никоимъ образомъ не были написаны изъ сверхъ-естественного Откровенія“ (nullo modo ex revelatione supranaturali scriptas fuisse credo)<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Cap. XI. pag. 325.

<sup>2)</sup> Cap. XI. pag. 327.

<sup>3)</sup> Spinoza. Ibidem. Cap. I. pag. 7.

<sup>4)</sup> Ibidem.

<sup>5)</sup> Spinozae. Tractatus theologico-politicus. cap. XI.

<sup>6)</sup> См. цитату: Frantz. Die Inspiration. Bernburg. p. 83.

Спиноза былъ отцомъ рокового, хотя, безъ сомнѣнія, вымышленного различія между ученіемъ Христѣ и ученіемъ апостоловъ, различія, которое съ такою охотою было усвоено рационалистами позднѣйшаго времени. „Только во времена Христа религія не была смѣшана съ позднѣйшими философскими спекуляціями, такъ какъ тогда она состояла изъ весьма немногихъ простѣйшихъ догматовъ (*simplicissima dogmata*), которымъ училъ Христосъ“<sup>1)</sup>). Своему вѣку Спиноза и ставилъ задачу произвести критику Нового Завѣта, богоизбранность котораго онъ отрицалъ<sup>2)</sup>). „Уже тѣмъ счастливъ нашъ вѣкъ“, съ паѳосомъ восклицаетъ философъ-еврей, „что мы видимъ его свободнымъ отъ всякаго суевѣрія“ (*ab omni superstitione libe-ram!*)<sup>3)</sup>.

Достаточно было пройти столѣтію по смерти Спинозы, чтобы его зловѣщее пожеланіе исполнилось. Святотатственными руками сорвалъ раціонализмъ покрывала съ святѣйшихъ тайнъ вѣры Христовой. Согласно завѣту Варуха Спинозы, раціоналистическая критика ласково и предупредительно отнеслась къ немногимъ и простѣйшимъ догматамъ<sup>4)</sup> (*paucissima et simplicissima dogmata*) вѣры, а все прочее причислила къ разряду „суевѣрій“ (*superstitiones*). Чрезъ это раціонализмъ дерзновенно подкапывался подъ самыя основанія величественнаго зданія христіанства.

Не менѣе роковое значеніе имѣлъ Спиноза и для ветхозавѣтнаго канона. Онъ открываетъ собою рядъ раціоналистовъ, пытавшихся подорвать достовѣрность св. канона. Основываясь на Абенѣ-Ездрѣ, Спиноза опровергалъ подлинность Пятикнижія. Абенѣ-Ездра не осмысливался еще, по словамъ Спинозы, выражать свои мысли ясно, открыто (*aperte*), а обозначать ихъ только намеками и темными изреченіями. „Я же не буду бояться высказывать ихъ яснѣс“, самодовольно замѣчаетъ философъ<sup>4)</sup>). Дѣйствительно, онъ не только извлекалъ мысли изъ сочиненій Абенѣ-Ездры, но и дѣлалъ изъ нихъ необходимые выводы. Результатомъ этого было то, что авторомъ и редакторомъ Пятикнижія онъ объявилъ Ездру, который будто

<sup>1)</sup> „Donec tandem aliquando religio a speculationibus philosophicis separetur et ad paucissima et simplicissima dogmata, quae Christus suos docuit redigatur“ Tract. cap. XI; pag. 143. 144.

<sup>2)</sup> Cap. XI. XII.

<sup>3)</sup> Ibidem. cap. XI. <sup>4)</sup> Spinoza. Tractat. theol. polit. Cap. VIII. pag. 104.

бы переработалъ Платонізіе и истолковалъ его<sup>1)</sup>). Здѣсь позднѣйшей раціоналистической критикѣ только оставалось вступить во владѣніе наслѣдіемъ Спинозы.

Другимъ замѣчательнымъ философомъ XVII вѣка былъ Готфридъ Вильгельмъ Лейбницъ (1646—1716). По богатству знаній, глубинѣ образованія, многосторонности ума Лейбница производитъ впечатлѣніе феноменального явленія. Съ одинаковымъ успѣхомъ онъ писалъ на нѣмецкомъ, латинскомъ, французскомъ языкахъ. Университетъ въ Галль и Академія въ Берлинѣ—суть памятники его дѣятельности.

Но если поставить вопросъ обѣ отношеніяхъ Лейбница къ христіанству и учению о Словѣ Божіемъ, то необходимо тщательно различать между лейбниціанизмомъ, какъ онъ былъ *при* Лейбница и *послѣ* Лейбница, или иначе: между тѣмъ, чѣмъ была его система *сама по себѣ* и чѣмъ она была въ рукахъ Лейбница. Самъ Лейбница былъ положительнымъ христіаниномъ. Онъ не оспаривалъ ни одного догмата христіанской вѣры, онъ вѣрилъ въ чудеса и защищалъ ихъ, признавалъ таинства, защищалъ евхаристію и пр. Но такое отношение къ христіанству было прежде всего выражениемъ личнаго настроения философа, а вовсе не вытекало изъ его системы съ внутреннею необходимостью. Пока была жива монада, признанная Лейбницемъ, до тѣхъ поръ выбирала и ея жизнь въ остальныхъ монадахъ. Но, какъ скоро ея не стало, тотчасъ же обнаружилось, что и система Лейбница сама по себѣ далеко не была дружественна христіанству. Можно сказать даже, что во второмъ ухудшенному своемъ изданіи, какъ вольфіанизмъ, эта система прямо содѣйствовала успѣхамъ раціонализма.

Гдѣ же слабыя стороны въ системѣ Лейбница? Лейбницъ дѣлалъ различіе между естественнымъ и откровеннымъ богословіемъ и первое ставилъ очень высоко. „Многое“, говорилъ онъ, „можно назвать превосходнымъ и достовѣрнымъ (egregia et certa), изъ чего возжигается великий свѣтъ натуральнаго богословія“<sup>2)</sup>. Объясненіе и формулированіе главнѣйшихъ по-

<sup>1)</sup> „Ut hunc librum legis Dei ab ipso ornatae et explicatae primum fuisse puto“. Spinoza. Tractatus theologico politicus. Cap. VIII. pag. 114. Срв. Zöckler. Handbuch. I. p. 126.

<sup>2)</sup> „Unde magna etiam naturali theologiae lux accendatur“. Leibnitz.

ложеній естественаго богословія суть задачи философії. Поэтому, Лейбницъ порицаетъ Декарта за то, что онъ ограничился только философіей (*philosophari*) и пренебрегъ богословіемъ (*theologari*). „Декартъ уклонился отъ изученія тайнъ вѣры; цѣллю его было именно философствованіе, а не богословствованіе, какъ будто бы возможна философія, несогласная съ религіей, или какъ будто можетъ быть истинной такая религія, которая опровергалась бы истинами, доказанными въ другомъ мѣстѣ“<sup>1)</sup>.

Очевидно, Лейбницъ ставилъ для себя жизненною задачею примиреніе философіи и богословія. Но какъ этого достигнуть? Философія должна признать свое согласіе съ религіей, а богословіе не должно возражать противъ истинъ, доказанныхъ богословіемъ естественнымъ. Собственно теологіи Лейбница усвоивалъ право подтверждать свои таинства на основаніяхъ, созданныхъ естественнымъ богословіемъ. Чрезъ это теологія пойдетъ на встрѣчу той потребности, для удовлетворенія которой недостаточно одного разума (*ratio*), „такъ какъ въ человѣкѣ есть иѣкоторое божественное начало, превосходящее его разумъ“ (*esse aliquid in nobis agens, ratione praestantius, immo divinum*)<sup>2)</sup>. Лейбницъ только желаетъ, чтобы тайны вѣры были именно сверхъ-естественны, но не противоестественны. Тайны превосходятъ нашъ разумъ (*surpassent notre raison*): онъ содержитъ истины, которыхъ хотя и не находятся въ согласіи съ нимъ, но и не противорѣчатъ ему (*ne sont point contraires à notre raison*) и не опровергаютъ ни одной истины тамъ, гдѣ мы можемъ достигать такого согласія<sup>3)</sup>.

Рационализмъ воспользовался такими сужденіями Лейбница въ своихъ цѣляхъ. Одни слова Лейбница: „les Mystères surpassent notre raison“ были скоро позабыты, а другія „ne sont point contraires à notre raison“ были поняты неправильно. Такъ лейбниціанізмъ сталъ наставникомъ для рационализма.

Д. Леонардовъ.

<sup>1)</sup> „Fidei autem mysteria artificio se declinavit, philosophari scilicet sibi, non theologari propositum esse, quasi philosophia admittenda sit inconciliabilis religioni, aut quasi religio vera esse possit quae demonstratis alibi veritatibus pugnet“. Leibnitz. *De vero methodo*. XXVI, p. 111.

<sup>2)</sup> Leibnitz. *Epistola ad Ludw. v. Seckendorf*. Erdmann X. pag. 82.

<sup>3)</sup> Leibnitz. *Théodicée* ed. Erdmann. LXXIII pag. 496. „Les Mystères surpassent notre raison, car ils contiennent, qui ne sont pas comprises dans cet

**КАФЕДРА БИБЛЕИСТИКИ  
МОСКОВСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ  
ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ**  
[www.bible-md.ru](http://www.bible-md.ru)



Кафедра библеистики — учебное и научное подразделение Московской православной духовной академии ([www.mpda.ru](http://www.mpda.ru)), обеспечивающее преподавание более 20 дисциплин. Заведующий кафедрой — доцент протоиерей Леонид Грилихес. Основное научное направление кафедры — разработка углубленного курса святоотеческой экзегетики с привлечением широкого контекста всех современных библейских исследований.

**Проект по созданию электронных книг**

Проект осуществляется совместно с Региональным фондом поддержки православного образования и просвещения «Серафим». В подготовке книг принимают участие студенты кафедры. Куратор проекта — преподаватель священник Дмитрий Юрьевич. Электронные книги распространяются на компакт-дисках в формате pdf и размещаются на сайте в формате djvu.

**На сайте кафедры**  
[www.bible-md.ru](http://www.bible-md.ru)

- ✓ электронные книги для свободной загрузки
- ✓ информация о кафедре, ее преподавателях, новостях, учебном процессе
- ✓ информация об издаваемых кафедрой новых книгах
- ✓ методические материалы по библеистике
- ✓ пособия и источники для изучения Священного Писания



РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОНД  
ПОДДЕРЖКИ ПРАВОСЛАВНОГО  
ОБРАЗОВАНИЯ И ПРОСВЕЩЕНИЯ  
**«СЕРАФИМ»**  
[www.seraphim.ru](http://www.seraphim.ru)

Фонд является независимой филантропической организацией, предоставляющей финансирование широкому кругу православных образовательных проектов высших учебных заведений Русской Православной Церкви.

Деятельность Фонда не ограничивается помощью в развитии материально-технической базы духовных учебных заведений. Главная задача — многоуровневое финансирование научно-исследовательской деятельности, воссоздание целостной и животворной академической среды в православных образовательных центрах.

Проект по созданию электронных книг является одним из ряда проектов, осуществляемых Фондом совместно с Кафедрой библеистики Московской православной духовной академии.

**На сайте Фонда**  
[www.seraphim.ru](http://www.seraphim.ru)

- ✓ **информация о деятельности Фонда**
- ✓ **информация о проектах, осуществляемых Фондом**
- ✓ **контактная информация для связи с представителями Фонда**
- ✓ **возможность заказа он-лайн книг и компакт-дисков, подготовленных к изданию при участии Фонда**