

О боговдохновенности священного писанія

Православная Церковь твердо вѣритъ въ боговдохновенность книгъ Священнаго Писанія. Исповѣдая свою вѣру въ этотъ догматъ, Церковь Новозавѣтная не только ссылается на свидѣтельства Св. Апостоловъ¹⁾, но также повторяетъ и древнюю истину, унаслѣдованную ею еще отъ Церкви Вѣтхозавѣтной²⁾. Но, наряду съ такой прочной засвидѣтельствованностью этого догмата всѣмъ церковнымъ преданіемъ, нельзя не отмѣтить и полную неразъясненность этой истины въ богословіи. Правда, въ первые вѣка христіанства, отцы апологеты, утверждая со всей силой истину боговдохновенности Священнаго Писанія, уже ставили вопросъ относительно природы этого благодатнаго дара подаваемого священнымъ писателямъ; однако, желая подчеркнуть, прежде всего, божественное дѣйствіе въ написаніи боговдохновенныхъ книгъ, эти древніе отцы сводили даръ боговдохновенности къ своего рода диктовкѣ свыше и представляли совершенно несуществующимъ человѣческое участіе во всѣмъ дѣлѣ составленія книги: они даже сравнивали роль священнаго писателя съ чисто пассивной ролью музыкальнаго инструмента, на которомъ наигрываетъ мелодію музыкантъ³⁾. Передъ опасностью монтеизма Церковь очень быстро отказалась отъ нѣкоторыхъ утверженій и сравненій встрѣчаемыхъ у апологетовъ и, наоборотъ, стала утверждать, что въ составленіи книгъ Свящ. Писанія даръ Святаго Духа не упраздняетъ, но, напротивъ, предполагаетъ самое активное и сознательное участіе человѣка-писателя. Но дальше этого утверженія Церковь не пошла, по крайней мѣрѣ на Востокѣ, можетъ быть, именно потому, что догматъ боговдохновенности Писанія не только никогда не оспаривался, но и вообще не поднималъ никакихъ острыхъ смежныхъ вопросовъ. И если Западъ, вслѣдствіе особенности своихъ интересовъ и своихъ историческихъ путей, имѣетъ въ настоящее время и догматическія опредѣленія и цѣлую богословскую литературу по вопросу о боговдохновенности Свящ. Писанія⁴⁾, то на православномъ Востокѣ догматъ боговдохновенности священныхъ книгъ еще ожидаетъ своего изслѣдователя.

Тѣмъ не менѣе, въ настоящей моментъ православные богословы, работающіе по изученію Свящ. Писанія, все болѣе и болѣе испытываютъ нужду въ православномъ разъясненіи природы боговдохновенности. Это положеніе объясняется тѣмъ, что въ переживаемый нами моментъ методологическій вопросъ преобладаетъ надъ всѣми другими вопросами въ области изслѣдованія Свящ. Писанія. Конечно, въ первую очередь,

это утверждение относится къ изученію Вѣтхаго Завѣта, но оно также оправдывается и въ отношеніи Новаго Завѣта. Не надо, прежде всего, забывать, что все то, что было продѣлано такъ наз. библейской наукой въ области текстуальной и, гл. обр., исторической критики, ставитъ экзегетовъ и богослововъ передъ необходимостью не только согласовать съ преданіемъ церковнымъ нѣкоторыя положенія, установленныя при помощи историческаго метода, но и показать, насколько догматически оправданъ для христіанскаго толкователя самый фактъ историческаго подхода къ Священному Писанію. И если католическое богословіе, которое, такъ же какъ и православное, признаетъ Свящ. Преданіе, теперь въ общемъ, болѣе или менѣе, преодолѣло всѣ вопросы, поставленные критикой⁵), критическая проблема совсѣмъ лишь недавно начала привлекать вниманіе православныхъ богослововъ⁶). Но критическимъ вопросомъ не исчерпывается методологическая проблема стоящая передъ современнымъ вѣрующимъ библеистомъ. Западные богословы въ настоящее время озабочены другимъ методологическимъ вопросомъ, а именно вопросомъ о духовномъ смыслѣ Священнаго Писанія⁷). Извѣстно, что Отцы Церкви съ самаго начала христіанства находили за буквой Писанія иной, высшій смыслъ, безконечно превосходящій то, что написано. Современные богословы стараются понять, на чемъ основывались Отцы въ ихъ методѣ толкованія Свящ. Писанія, и, вообще, какъ возможенъ въ Писаніи смыслъ иной, чѣмъ тотъ, который имѣлъ, прежде всего, въ виду боговдохновенный авторъ, писавшій преимущественно для своихъ современниковъ и о вполнѣ извѣстныхъ или понятныхъ для нихъ фактахъ и событіяхъ. Отцы не оставили намъ трактатовъ по герменевтикѣ и даже далеко не формулировали всѣхъ правилъ толкованія Свящ. Писанія; поэтому, въ то время, какъ Западъ уже имѣетъ свои герменевтическія системы, православному богословію предстоитъ не только отвѣтить на вопросы, поставленные типологическимъ методомъ толкованія Священнаго Писанія у отцовъ Церкви, но еще выработать и православную герменевтику, формулировать православный подходъ къ Свящ. Писанію... Т. о., въ настоящее время передъ православными экзегетами и богословами намѣчается цѣлый рядъ проблемъ, которыя, въ конечномъ итогѣ, заставляютъ поставить во всей полнотѣ вопросъ о природѣ Священнаго Писанія или же, что то же самое, вопросъ о природѣ дара боговдохновенности, котораго сподоблялись священные писатели, а также и о дѣйствіяхъ этого дара въ дѣлѣ написанія боговдохновенныхъ книгъ.

Настоящій очеркъ, не претендуя на полноту богословскаго освѣщенія истины о природѣ Священнаго Писанія, является попыткою опредѣлить тѣ пути, на которыхъ возможно православное разрѣшеніе проблемъ, стоящихъ передъ современными христіанскими библеистами, а также намѣтить хотя бы нѣкоторые изъ принциповъ, обосновывающихъ православное воспріятіе догмата боговдохновенности Писанія... Прежде всего, намъ предстоитъ сдѣлать краткій обзоръ того, что было уже сдѣлано по интересующему насъ вопросу на Западѣ, и установить, насколько приемолемо для насъ западное разрѣшеніе вопроса.

Западная Церковь не только имѣетъ цѣлое богословіе по вопросу

о боговдохновенности Свящ. Писанія, но она знает и соборныя опредѣленія этого догмата. Послѣдняя формулировка догмата была дана на Ватиканскомъ Соборѣ. Вотъ это опредѣленіе: «Церковь содержитъ эти книги (т. е. Священное Писаніе), какъ священныя и каноническія... т. к., будучи написанными подъ вдохновеніемъ Св. Духа, онѣ имѣютъ своимъ авторомъ Бога»⁸). Всѣ усилія католическаго богословія по вопросу о боговдохновенности направлены именно къ тому, чтобы показать, какимъ образомъ, Богъ, не упраздняя участія священнаго писателя, является авторомъ боговдохновенныхъ книгъ.

Долгое время общимъ признаніемъ пользовалось среди западныхъ богослововъ объясненіе, данное въ прошломъ столѣтіи Franzelin'омъ⁹). Послѣдній, въ дѣлѣ написанія священныхъ книгъ, различаетъ *ratio formalis*, т. е. мысли, которыя подаются Богомъ и *ratio materialis*, т. е. слова, которыя принадлежатъ человѣку-писателю. Для мыслей необходимо вдохновеніе Св. Духа, въ то время, какъ для употребляемыхъ писателемъ словъ достаточно божественное содѣйствіе. Т. о., для Franzelin'a священная книга представляется задуманной Богомъ и затѣмъ, въ готовомъ видѣ, что касается мысли, внушаемой священному писателю, который, въ общемъ, является только какъ бы ея редакторомъ. Но въ настоящее время это объясненіе оставлено католическими богословами. Оно, дѣйствительно, погрѣшаетъ съ точки зрѣнія философской, ибо не существуетъ мыслей безъ словъ, т. е. безъ нѣкоего начала ихъ выраженія. Оно, затѣмъ, оказывается не въ состояніи объяснить такіе факты, какъ наличіе въ нѣкоторыхъ книгахъ дублетныхъ или триплетныхъ повѣствованій, какъ расхожденіе въ планѣ у евангелистовъ, какъ использованіе священными авторами различныхъ источниковъ, документовъ и записей (см., напримѣръ, книги Ездры и Нееміи). Franzelin, наконецъ, сводитъ дѣло написанія священныхъ книгъ къ простой диктовкѣ и, т. юбр., возвращается къ тому упраздненію человѣческаго участія, которое намѣчается въ ученіи по данному вопросу у древнихъ апологетовъ. Въ настоящее время господствующее положеніе въ католическомъ богословіи принадлежитъ теоріи о боговдохновенности, развитой покойнымъ о. Lagrange¹⁰). Въ теченіи нѣсколькихъ лѣтъ теорія эта завоевала всеобщее признаніе¹¹). Въ отличіе отъ всѣхъ своихъ предшественниковъ, о. Lagrange не начинаетъ съ анализа понятія о божественномъ авторствѣ священныхъ книгъ, но самого понятія боговдохновенности и приходитъ къ выводу: книги Свящ. Писанія имѣютъ своимъ авторомъ Бога именно потому, что составители ихъ получили даръ боговдохновенности. О. Lagrange считаетъ, прежде всего, что необходимо различать боговдохновенность и божественное откровеніе. Первый даръ, въ отличіе отъ второго, не сообщаетъ новыхъ знаній: такъ, по мнѣнію о. Lagrange, св. евангелистъ Лука, писавшій на основаніи тщательнаго изслѣдованія (Лк. 1, 3)), является боговдохновеннымъ писателемъ, хотя божественнаго откровенія онъ и не имѣлъ. Откровеніе можетъ иногда подаваться совмѣстно съ даромъ боговдохновенности (случай пророка, записывающаго или диктующаго то, что ему открываетъ Богъ), но это не обязательно: о. Lagrange считаетъ, что откровеніе и даръ, со-

общаемый священному писателю, могут быть раздѣленными во времени и что даже тогда, когда они подаются юдновременно, они тѣмъ не менѣе должны мыслиться, какъ два совершенно различныхъ дара. Если боговдохновенность, по мнѣнію о. Lagrange, не заключается въ сообщеніи автору новыхъ знаній, то она, по преимуществу, состоитъ въ божественномъ воздѣйствіи, прежде всего, на волю писателя, побуждая его къ написанію книги, а затѣмъ — на умъ писателя, просвѣщая его божественнымъ свѣтомъ. Т. о., благодаря этому озаренію, священный авторъ, по о. Lagrange, получаетъ возможность имѣть истинныя сужденія ю вещахъ, о которыхъ онъ можетъ узнавать и естественнымъ путемъ: Богъ ему не внушаетъ мыслей, но дѣлаетъ его въ своихъ утвержденіяхъ непогрѣшающимъ противъ истины... О. Lagrange, далѣе, въ отличіе отъ Franzelin'a, показываетъ, что боговдохновенность распространяется на все дѣло написанія священной книги, на весь писательскій трудъ. Свящ. авторъ пишетъ такъ же, какъ и обыкновенный писатель. Въ его трудѣ наличествуетъ все тотъ же человѣческій элементъ: использование источниковъ, стиль, мысли, слова. Но къ этому приводитъ и сверхчеловѣческой элементъ, т. е. благодатный даръ свыше. Благодаря послѣднему священный авторъ выбираетъ надлежащимъ образомъ и свои источники, и свои мысли, и надлежащимъ образомъ пользуется всѣмъ этимъ матеріаломъ; когда же онъ составляетъ свой трудъ то онъ употребляетъ, благодаря дару свыше, наиболѣе адекватныя выраженія и слова. Т. о., священный авторъ, въ теченіе всего процесса написанія своего произведенія, всецѣло пребываетъ движимымъ Богомъ, такъ что, заключаетъ о. Lagrange, въ священной книгѣ все отъ Бога и все отъ человѣка. Богъ является первопричиной, а человѣкъ — второй причиной. Свящ. авторъ продѣлываетъ все, что дѣлаютъ всѣ писатели, только онъ движимъ Богомъ и поэтому, настаиваетъ о. Lagrange, не можетъ быть никакихъ заблужденій въ томъ, что утверждаетъ боговдохновенная книга имъ составленная.

Таково ученіе о. Lagrange, раздѣляемое въ настоящій моментъ всѣмъ католическимъ богословіемъ. Нельзя не отмѣтить старанія покойнаго основателя библейской Иерусалимской школы отстоять человѣческую свободу и человѣческое участіе въ дѣлѣ написанія книгъ Свящ. Писанія, а также его усилія богословски обосновать принципъ истинности (*inégance*) Священнаго Писанія. Очень цѣнной является и его попытка дать богословское объясненіе и тѣмъ фактамъ, которые вскрываетъ историческій методъ изслѣдованія Свящ. Писанія. Но насколько о. Lagrange достигаетъ поставленныхъ цѣлей и, кромѣ того, можетъ ли православный богословъ согласиться съ его основными положеніями? Хотя мы, православные и не имѣемъ ни точной формулировки догмата о боговдохновенности Писанія, ни отчетливо выраженнаго богословія по интересующему насъ вопросу, мы можемъ, тѣмъ не менѣе, на основаніи совершенно опредѣленныхъ взглядовъ Православной Церкви на характеръ взаимоотношеній Бога и человѣка и на природу нашего знанія Бога, указать на совершенную неприемлемость для насъ того объясненія природы дара боговдохновенности, которое предлагаетъ о. Lagrange.

Мы также, какъ и католики, настаиваемъ на истинѣ подлиннаго участія человѣка-писателя въ дѣлѣ написанія книгъ Свящ. Писанія. Православному сознанию всегда была дорога истина о синергизмѣ или о подлинномъ сотрудничествѣ Бога и человѣка. Православная Церковь распространяетъ догматъ IV Вселенскаго Халкидонскаго Собора, о неразрывномъ, неразлучномъ соединеніи Божеской и человѣческой природы въ Богочеловѣкѣ на весь сложный комплексъ отношеній Бога и человѣка. Божество, для православнаго сознанія, не упраздняетъ чело-вѣчества не только во Христѣ, но всякій разъ, когда Богъ дѣйствуетъ въ чело-вѣкѣ и черезъ чело-вѣка, послѣдній сохраняетъ въ своей само-бытности всю свою свободу. Именно въ силу принципа синергизма мы не можемъ согласиться съ богословскими предпосылками о. Lagrange, которыя основаны на чистомъ томизмѣ, въ частности на различеніи между Богомъ, какъ первопричиной, и вторыми причинами, зависящими отъ первой въ безконечной цѣпи причинности. Мы не можемъ здѣсь останавливаться на всѣхъ тѣхъ трудностяхъ, которыя встрѣчалъ то-мизмъ въ теченіе всей своей исторіи. Всѣ эти трудности, а также право-славная критика томизма, были исчерпывающе изложены покойнымъ о. С. Булгаковымъ въ послѣднемъ томѣ его большой трилогіи¹²). Приведемъ только лишь одно сравненіе, сдѣланное о. С. Булгаковымъ: взаимоотношеніе первой и второй причины можно уподобить взаимоотношенію горы Монбланъ съ гвоздемъ, воткнутымъ въ мягкое дере-во, и давящей всѣмъ своимъ вѣсомъ на этотъ гвоздь. Можно-ли въ данномъ случаѣ говорить о свободѣ гвоздя?¹³). Если же мы обратимся къ представленію о. Lagrange объ участіи Бога и человѣка въ дѣлѣ написанія священныхъ книгъ, то, если сдѣлать всѣ тѣ выводы, кото-рые неизбежно вытекаютъ изъ его предпосылокъ, то выходитъ, что авторъ остается самимъ собой только въ подготовительной работѣ, т. е. при ознакомленіи съ источниками; что же касается ихъ использованія, выбора терминовъ и т. д., то здѣсь подлинно дѣйствующей оказывается одна только первопричина — Богъ.

Но мы не можемъ согласиться также и съ различеніемъ между откровеніемъ и боговдохновенностью, выставляемымъ о. Lagrange. Для насъ чисто интеллектуальное знаніе, къ которому о. Lagrange, слѣдуя въ этомъ всей традиціи католическаго богословія, сводитъ знаніе Бога, не есть то подлинное знаніе Бога, къ которому долженъ стремиться чело-вѣкъ. Мы твердо различаемъ знаніе о Богѣ и знаніе Бога. Послѣднее, въ силу трансцендентности или надмірности Бога, возможно только лишь въ порядкѣ откровенія, т. е. въ силу акта снисхожденія Божія, когда Богъ Самъ преподаетъ чело-вѣку непосредственное, опытное знаніе Самого Себя. И такъ какъ Богъ постоянно снисходитъ къ чело-вѣку, такъ какъ, особенно теперь, послѣ Вознесенія и Пятидесятницы, сошедшій въ міръ Духъ Святой соединяетъ каждого изъ насъ съ пребывающимъ одесную Отца Богочеловѣкомъ, подавая намъ жизнь Христову и содѣлывая въ насъ умъ Христовъ, то это живое, непосредственное знаніе Бога всегда доступно Церкви, по ея же собственному свидѣтельству. Церковь высоко ставитъ авторитетъ Апостоловъ и Отцовъ именно потому, что они имѣли это непосредственное знаніе Бога

и божественнаго дѣйствія въ мірѣ и подлиннымъ богословіемъ Церковь почитала всегда богословіе отъ опыта, на подобіе жизненнаго богословія св. Апостоловъ и Отцовъ. И нѣтъ причины отъказывать въ этомъ непосредственномъ знаніи и тѣмъ новозавѣтнымъ боговдохновеннымъ писателямъ, которые, подобно св. евангелисту Лукѣ, хотя и не встрѣчали Христа во время Его земной жизни, но были, тѣмъ не менѣе, призваны Духомъ Святымъ благовѣствовать о Немъ. Но Духъ Святой, какъ Духъ Божій, сходилъ и въ Вѣтхомъ Завѣтѣ и подготавливалъ чело-вѣка къ пришествію Христову, какъ бы предвплощая Христа; поэтому непосредственное знаніе Бога и Его дѣйствія сообщалось людемъ и въ Вѣтхозавѣтной Церкви. Всегда и в.-завѣтные и н.-завѣтные боговдохновенные писатели выступаютъ, прежде всего, какъ свидѣтели. Это значитъ, что они имѣли непосредственное знаніе Бога, т. е., что всѣ они, такъ или иначе, сподобились пріятія дара божественнаго откровенія.

Надо прибавить и то, что различіе, предлагаемое о. Lagrange, не соотвѣтствуетъ преданію Церкви, какъ ветхозавѣтной, такъ и новозавѣтной. Никогда не слѣдуетъ забывать, что для ветхозавѣтной Церкви наши такъ наз. историческія книги являются книгами пророческими. Для нее это — ранніе пророки, «небимъ ришонимъ». Эти книги не скрываютъ, что авторы ихъ пользовались многочисленными источниками, откуда они почерпывали свѣдѣнія объ историческомъ прошломъ. Но, это не мѣшало тому, что авторы этихъ книгъ получили отъ Бога даръ видѣть смыслъ историческихъ событій и свидѣтельствовать о божественномъ участіи въ священной исторіи. Въ этомъ они принципиально нисколько не отличаются отъ «позднихъ пророковъ», «небимъ ахаронимъ», которые писали по поводу современныхъ имъ событій, такъ что и гѣ, и другіе пророки постигали откровеніе Бога черезъ историческія событія и боговдохновенно свидѣтельствовали о Немъ¹⁴). Не надо также забывать, что въ в.-завѣтныхъ писаніяхъ литературное наслѣдство пророковъ обозначено всегда характернымъ терминомъ *х а з о н ъ*, видѣніе, что показываетъ, что даже если не всѣ пророки сподобились величественныхъ видѣній на подобіе Ис. VI, Іез. I, XXXVII и т. д., то все же въ основѣ ихъ литературной дѣятельности лежитъ узрѣніе, т. е. непосредственное знаніе Бога или же, что то же, откровеніе¹⁵). Подтвержденіе этому мы находимъ и въ Н. Заѣтѣ: такъ, апостоль Петръ, говоря во II Петр. I, 19-21 о пророческомъ словѣ, содержащемся въ Свящ. Писаніи и изрекаемомъ святыми Божіими челоѣками, движимыми Духомъ Святымъ, имѣетъ въ виду не только одни такъ наз. пророческія писанія, но все Свящ. Писаніе. Для него, какъ и для всей церкви, всякій священный писатель есть тотъ же пророкъ: даръ боговдохновенности, по существу, есть тотъ же даръ пророческій¹⁶).

Нельзя не отмѣтить, наконецъ, и тѣ трудности, которыя встрѣчаетъ примѣненіе теоріи о. Lagrange и въ области экзегетики. Теорія эта не даетъ, прежде всего, никакого обоснованія типологическому истолкованію Свящ. Писанія и не говорить, откуда происходитъ типологическій смыслъ. Совершенно не ясно, въ свѣтѣ ученія о. Lagrange о природѣ Свящ. Писанія, провидѣли ли ветхозавѣтные авторы типологическій смыслъ и утверждаютъ-ли они то, что вкладываютъ въ ихъ писанія Отцы

Церкви и творцы наших канонів и стихирь. Но, рядомъ съ этимъ, приходится отмѣтить, что теорія о Lagrange встрѣчаетъ трудности и въ области примѣненія принципа непогрѣшимости Свящ. Писанія противъ истины. По ученію ю. Lagrange никакое утвержденіе писателя не можетъ погрѣшить противъ истины, т. к. писатель движимъ Богомъ. Мы знаемъ, конечно, что, священные писатели часто прибѣгаютъ къ притчамъ, аллегоріямъ и другимъ литературнымъ приемамъ, благодаря которымъ утвержденія ихъ не совпадаютъ съ буквой ихъ писаній; это обстоятельство всегда должно быть учтено экзегетомъ. Но какъ же можно объяснить, напримѣръ, что священный авторъ, хотя и движимый Богомъ, могъ высказать такое явно ошибочное утвержденіе, какъ включеніе зайца въ категорію животныхъ, жующихъ жвачку? (Лев. XI, 6, см. весь отрывокъ XI, 1-7).

Теорія Lagrange представляется намъ, т. о., не только богословски неприемлемой, но и несостоятельной. Мы вынуждены поставить вопросъ о характерѣ знанія, которое подаютъ священному писателю даръ боговдохновенности. И если мы припомнимъ и то дѣйствіе, которое имѣетъ иногда Свящ. Писаніе на сердца вѣрующихъ, то мы приходимъ къ убѣжденію, что, вопреки всей концепціи Lagrange, главнымъ слѣдствіемъ ниспосланія священному писателю дара боговдохновенности отнюдь не является сообщеніе ему способности высказывать безошибочныя сужденія о вещахъ, о которыхъ онъ уже узналъ, быть можетъ, и самымъ естественнымъ образомъ. Напротивъ, ссылка на Лев. XI, 6 со всею очевидностью показываетъ, что даръ боговдохновенности не распространяется на всѣ области человѣческаго знанія, но ограничивается лишь областью знанія Бога и его дѣйствія въ мірѣ. Къ тому же, онъ далеко не исчерпывается въ своемъ воздѣйствіи на человѣка порожденіемъ одного лишь акта чистаго интеллекта. Все это еще разъ подтверждаетъ, что даръ боговдохновенности есть все то же Божественное откровеніе.

Это положеніе, твердо засвидѣтельствованное всѣмъ преданіемъ, и должно послужить исходнымъ пунктомъ для выясненія православнаго воспріятія факта боговдохновенности и православнаго взгляда на природу Свящ. Писанія. Природа и проявленіе дара боговдохновенности должны опредѣляться природой и проявленіями даровъ божественнаго откровенія вообще. Это насъ вынуждаетъ нѣсколько остановиться на фактѣ божественнаго откровенія въ мірѣ.

Прежде всего, надлежитъ отмѣтить то, что можно охарактеризовать, какъ многочастность, многообразность откровенія. Въ откровеніе входитъ не только сообщеніе Богомъ человѣку вѣднія о Себѣ, но вообще всякое вхожденіе Бога въ міръ, ибо все это одинаково составляетъ нисхожденіе въ міръ надмірнаго, трансцентентнаго Бога. Поэтому, даже всякое воздѣйствіе Божіе въ порядкѣ промышленности и освященія можетъ также быть приравнено къ откровенію. Но рядомъ съ этимъ фактомъ безконечнаго разнообразія формъ откровенія надо подчеркнуть, что всегда послѣднее представляется, какъ двусторонній, богочеловѣчскій актъ, ибо предполагаетъ не только ниспосланіе божественнаго дара, но и свободное принятіе этого дара человѣкомъ. Благодатный даръ никогда

не насилуетъ человѣка, но подается всегда лишь въ ту мѣру, въ какую человѣкъ бываетъ способенъ его принять и вмѣстить, и всякій разъ, когда возрастаетъ у человѣка способность вмѣщать благодать, то повышается и мѣра, которой подается ему Св. Духъ. Отцы указываютъ на этотъ фактъ, говоря, что дары Св. Духа подаются и принимаются по аналогіи, *κατὰ τὴν ἀναλογίαν*. Т. о., откровеніе не только многообразно, оно и многостепенно. Вмѣстѣ съ тѣмъ, оно всегда есть соборный актъ. Хотя оно подается въ началѣ одной какой-нибудь особо религіозно одаренной личности, пророку или апостолу, оно, тѣмъ не менѣе, всегда обращено ко всякой человѣческой личности. Пророкамъ же и апостоламъ оно дается какъ посредникамъ. Религіозная истина есть истина объективная. Она предназначается для всего человѣчества¹⁷). «Пойди и возвѣсти сынамъ Израилевымъ» (Исх. III, 14, XIX, 8 и т. д.) — постоянно повелѣвалъ Моисею Богъ; Спаситель же, передъ Вознесеніемъ, послалъ Апостоловъ въ міръ со словами: «идите, научите всѣ народы» (Мѡ. XXVIII, 19). Но религіозный опытъ посредника, пророка или апостола, долженъ быть не только пересказанъ прочимъ людямъ (но также, какъ это имѣло мѣсто у самихъ посредниковъ, ими вмѣщенъ и пережить. Этого требуетъ объективный характеръ религіозной реальности, а также соборная природа человѣчества. Поэтому откровеніе, полученное посредниками, передается и вновь и вновь переживается въ человѣчествѣ, обростаеъ созвучнымъ, болѣе совершеннымъ религіознымъ опытомъ, въ свѣтѣ котораго сообщенная Богомъ религіозная реальность непрерывно уясняется и углубляется. Откровеніе, поэтому, непрерывно осуществляется въ человѣчествѣ и представеъ какъ нѣкая духовная реальность, какъ священное преданіе, которое представляется, т. о., не какъ ссылка на древность или на фактическую неизмѣняемость, а какъ непрекращающееся откровеніе въ единомъ живомъ религіозномъ сознаниі соборнаго человѣчества. И если человѣчество вновь и вновь переживаетъ и вмѣщаетъ ниспосланное ему въ какой-то моментъ своей исторіи откровеніе, то это происходитъ потому, что подаются ему Богомъ особые дары Св. Духа, подъ водительствомъ Котораго человѣчество, становящееся Церковью, возрастающимъ Тѣломъ Христовымъ, осуществляетъ свое вхожденіе въ богооткровенную дѣйствительность. Непосредственное знаніе Бога, которое имѣетъ Церковь и о которомъ было упомянуто выше, возможно именно потому, что религіозный опытъ соборенъ по своей природѣ, и потому, что существуетъ Священное Преданіе, которое есть харизматическая память Церкви, въ которой грани времени снимаются, такъ что и прошедшее и настоящее предстоить, какъ одно цѣлое, какъ единое продолжающееся настоящее. Священное Преданіе, соборное сознание Церкви, непосредственное богопознание — все это ютдѣльные аспекты одной и той же богочеловѣческой реальности продолжающагося откровенія. Именно потому, что это откровеніе соборно и потому что для осуществленія этой соборности необходимы особые дары Св. Духа, то въ порядкѣ этихъ благодатныхъ даровъ, способствующихъ благодатной передачѣ и углубленію религіознаго опыта, ниспосылается человѣку и даръ боговдохновенности.

Въ то время, какъ приходится, главнымъ образомъ, отмѣчать непознаваемость и потому неизслѣдимость и неизреченность прочихъ путей, по которымъ Духъ Святой осуществляетъ божественное Откровеніе въ мірѣ, въ отношеніи дара боговдохновенности оказываются возможнымъ не только одно апофатическое, но также и катафатическое богословіе. Это объясняется самымъ назначеніемъ этого дара. Дѣйствительно, даръ этотъ способствуетъ выраженію откровенія на человѣческомъ языкѣ, передачу его въ человѣческомъ словѣ. Въ немъ слово человѣческое становится вмѣстилищемъ слова Божественнаго, обращеннаго къ людямъ для того, чтобы дойти и до сознанія и до сердца людей, передать имъ религиозный опытъ того свидѣтеля, который первый получилъ данное откровеніе. Слово человѣческое, благодаря ниспосланію этого дара, не только запечатлѣваетъ боговдохновенную реальность, но и само становится духоноснымъ. Этимъ именно объясняется, почему ни Ветхозавѣтная, ни Новозавѣтная Церковь никогда не дѣлали различія между боговдохновеннымъ писателемъ и пророкомъ: это же положеніе позволитъ намъ опредѣлить и природу дара боговдохновенности... Поскольку боговдохновенность принадлежитъ къ категоріи осуществляющагося божественнаго откровенія, постольку не приходится сомнѣваться, что всегда Богъ посылаетъ боговдохновенному писателю нѣкое религиозное узрѣніе. Онъ посылаетъ его ему либо непосредственно (напр., черезъ видѣнія), либо черезъ другія, можетъ быть, даже и чисто человѣческіе способы освѣдоченія (напримѣръ, на основаніи чтенія источниковъ). Но всегда это будетъ не актъ чистаго интеллекта, какъ это видимъ мы въ теоріи Lagrange, но непосредственное, опытное знаніе, воспринимаемое вѣрою. Послѣднія есть *ἐπιχορηγῶν ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος ὁ βλεπόμενον* (Евр. XI, 1), т. е. особый органъ духа, которымъ человѣкъ познаетъ невидимый міръ¹⁸). Предметомъ этого узрѣнія можетъ быть либо Самъ открывающійся Богъ, либо явленіе божественной силы въ мірѣ, либо особо проявляющая себя воля Божія. Но всегда это получаемое свящ. авторомъ знаніе будетъ относиться къ области трансцендентнаго, т. е. недоступнаго человѣку, помимо особаго акта откровенія свыше. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, подобно всякому воспріятію, которое всегда уже содержитъ въ себѣ нѣкое истолкованіе своего предмета, чѣмъ оно и отличается отъ простаго ощущенія, религиозное узрѣніе, подаваемое боговдохновенному писателю, непременно должно сопровождаться и проникновеніемъ въ его смыслъ. Въ Священномъ Писаніи мы имѣемъ примѣры того, какъ пророки вопрошаютъ о смыслѣ узрѣтаго ими и болѣзную до тѣхъ поръ, пока Богъ не даетъ имъ проникнуть въ этотъ смыслъ и постигнуть значеніе откровенія (см., напр., Дан. VII, 15, VIII 15, 18, 27, X, 8-9, Римл. IX, 3-4, 25-26, Откр. V, 4). И такъ какъ Богъ содѣйствуетъ ему въ этомъ постиженіи религиознаго смысла, боговдохновенный писатель постигаетъ, конечно, истинное значеніе преподаннаго ему откровенія. Но, въ отличіе отъ всякаго другого посредника между Богомъ и человѣкомъ, священный авторъ является посредникомъ *κατ' ἐξοχήν*, въ томъ смыслѣ, что онъ передаетъ свой опытъ черезъ то человѣческое орудіе, которое по преимуществу и служитъ для передачи человѣческихъ мыслей и переживаній, т. е. черезъ слово.

Поэтому под водительством Божиим ему подается не только проникнуть въ истинный смыслъ преподаннаго откровения, но увидѣть и тѣ подходящія слова и выраженія, при помощи которыхъ можетъ быть повѣдана намъ наиболѣе адекватнымъ образомъ на человѣческомъ языкѣ и сама богооткровенная реальность, и ставшій доступнымъ священному автору ея подлинный смыслъ. Даръ боговдохновенности, т. о., дѣйствительно, относится, какъ и думаетъ Lagrange, ко всему процессу написанія священной книги. Но онъ не ограничивается одной харизмой безошибочныхъ суждений. Всѣ «*jugements de certitude*», даже «*de certitude divine*», которыя усмотрѣлъ Lagrange, остаются операциями чистаго интеллекта, т. е. уже чисто вторичными дѣйствіями человѣческаго духа въ процессѣ познанія. Будучи откровениемъ, даръ боговдохновенности не можетъ ограничиться операциями абстрагирующей мысли. Онъ есть озареніе свыше, ниспосылаемое навстрѣчу человѣческому вдохновенію, которое дѣлаетъ доступной человѣку недоступную ему въ его обычномъ состояніи Божественную реальность. Онъ предполагаетъ богочеловѣчскій актъ или богочеловѣчскій синергетическій процессъ. Съ божественной стороны, онъ есть для пишущаго свою книгу священнаго автора непрестанное откровеніе объ откровеніи, а съ человѣческой — то, что психологическая наука относитъ къ области воспріятія и творческаго воображенія. Поэтому плодъ этого дара, т. е. Священное Писаніе, не является системой отвлеченныхъ понятій, но, прежде всего — жизненнымъ свидѣтельствомъ.

Опредѣленіе дара ниспосланнаго священнымъ авторамъ, какъ откровенія объ откровеніи, позволяетъ намъ опредѣлить природу и характеръ этого свидѣтельства, а вмѣстѣ съ тѣмъ намѣтить и его предѣлы. По своему предмету, свидѣтельство Свящ. Писанія можетъ быть исключительно религіознымъ, т. е. относится только къ области познанія которой возможно лишь въ порядкѣ откровенія свыше. Поэтому Свящ. Писаніе и свидѣтельствуеть о Богѣ и объ Его отношеніяхъ къ міру, т. е. объ истинахъ религіозныхъ и метафизическихъ; но оно совсѣмъ не призвано къ свидѣтельству объ истинахъ научныхъ, т. е. о тѣхъ, которыя доступны человѣку на естественныхъ путяхъ познанія. По природѣ своей Свящ. Писаніе есть свидѣтельство богочеловѣческое: оно предполагаетъ даръ Св. Духа свыше и предѣльное напряженіе всѣхъ способностей человѣческаго духа. Оно всецѣло божественное и всецѣло человѣческое, оно преподается Богомъ черезъ человѣка и для человѣка и потому — черезъ посредство человѣческаго слова. Отсюда слѣдуетъ, что, хотя Священное Писаніе часто характеризуется, какъ слово Божіе, однако никогда и нигдѣ у православныхъ отцовъ и богослововъ не находимъ мы утвержденій, какъ это имѣемъ мы въ католической догматикѣ, что Богъ является авторомъ Священнаго Писанія. Тѣмъ болѣе не можетъ оно войти въ православныя догматическія опредѣленія, какъ погрѣшающее противъ истины синергизма. Выраженіе «Слово Божіе» надо понимать въ смыслѣ слова богочеловѣческаго, слова Божественнаго, выраженнаго черезъ человѣческое слово, что является однимъ изъ частныхъ проявленій догмата IV Собора. Богочеловѣчность Священнаго Писанія дѣлаетъ понятной адекватность его свидѣтельства, выраженнаго въ тер-

минахъ наиболѣе подходящихъ къ той реальности, о которой священный авторъ призванъ повѣдать, чѣмъ и опредѣляется вѣручительный авторитетъ Писанія. Но она же заставляетъ насъ видѣть въ Свящ. Писаніи не абстрактную категорію откровенія вообще и не откровеніе всей полноты Божественной реальности, которое просто не вмѣстимо для человѣка, но откровеніе конкретное, относящееся въ каждомъ отдѣльномъ пунктѣ къ опредѣленному аспекту божественной реальности, заключающее въ каждой своей книгѣ, а м. б. и главѣ, а иногда и даже въ стихѣ, вполне опредѣленный message (по удачному выраженію западнаго богословія) съ вполне опредѣленнымъ содержаніемъ; это, однако, не препятствуетъ тому, что по глубинѣ своей этотъ message причастенъ вѣчности, и потому для полноты его жизненнаго выявленія требуется также вѣчность. Но надо также имѣть въ виду и то, что, относясь къ реальности, безконечно превышающей человѣческое сознаніе, свидѣтельство Свящ. Писанія всегда является выраженнымъ на языкѣ образовъ и символовъ, а не на языкѣ понятій. Вотъ почему языкъ откровенія всегда — лапидарный, образный, конкретный. Поэтому работа экзегетовъ-богослововъ надъ священнымъ текстомъ отнюдь не можетъ представляться, какъ нѣкое дедуктирующее мышленіе, но какъ постиженіе конкретного Божественнаго слова Откровенія черезъ его конкретную человѣческую словесную оболочку. Но надо отмѣтить и послѣдній фактъ, связанный съ боговдохновеннымъ высказываніемъ священнаго автора: оно должно быть воспринято и пережито всею соборной Церковью. Являясь откровеніемъ объ откровеніи и обладая поэтому свойствомъ передавать религіозный опытъ, свидѣтельство это предназначено для всей Церкви. Священное Писаніе есть книга, данная Церкви и черезъ Церковь. Поэтому воспринимаемо оно можетъ быть только изъ жизни въ Церкви.

Послѣднее положеніе заставляетъ насъ — для того, чтобы провѣрить, насколько намѣченное нами православное объясненіе природы боговдохновенности книгъ Свящ. Писанія дѣйствительно отвѣчаетъ воспріятію этого догмата Православной Церковью, — сопоставить все вышензложенное съ нѣкоторыми догматическими фактами, твердо засвидѣтельствованными церковной жизнью и обнаруживающими православный взглядъ на откровеніе, содержащееся въ Священномъ Писаніи. Здѣсь, прежде всего, надо отмѣтить, что намѣченный нами взглядъ на даръ боговдохновенности, какъ на составляющій одинъ изъ видовъ откровенія объ откровеніи, вполне отвѣчаетъ свидѣтельству Православной Церкви о томъ, что все откровеніе, преподанное Церкви, далеко не запечатлѣно въ Священномъ Писаніи во всей своей цѣлокупности; въ Писаніи только то, что Духу угодно было въ немъ запечатлѣть. Болѣе того, защищаемый нами взглядъ объясняетъ связь, на которой такъ настаиваетъ православное вѣроученіе, существующую между Свящ. Преданіемъ и Свящ. Писаніемъ: послѣднее подтверждается и свидѣтельствуется первымъ и имѣетъ въ немъ свое авторитетное истолкованіе. Эта истина станетъ намъ понятной, если мы вспомнимъ, что Писаніе есть письменное свидѣтельство о богооткровенныхъ реальностяхъ, содержащихся въ Свящ. Преданіи, воспринимаемомъ, какъ харизматическое со-

знаніе Церкви. Рядомъ съ Писаніемъ могутъ быть и другія письменныя свидѣтельства объ истинахъ Преданія, своего рода его памятники, какъ, напр., писанія Отцовъ, опредѣленія соборовъ и т. д. Нѣтъ, конечно, качественного различія между всѣми этими памятниками и Свящ. Писаніемъ, которое является наиболѣе авторитетнымъ изъ нихъ, благодаря присущей ему наивысшей мѣры Духа. Но и Писаніе, и прочіе памятники Преданія всегда нуждаются въ фактѣ рецензій: Церковь узнаетъ въ нихъ свою истину и высказываетъ свое сужденіе объ ихъ авторитетности. Въ отношеніи Свящ. Писанія это положеніе подтверждается фактомъ исторіи канона: Церковь, черезъ Свящ. Преданіе, включаетъ тѣ или иныя книги въ канонъ Свящ. Писанія и свидѣтельствуешь, что книги эти дѣйствительно являются канономъ, т. е. мѣриломъ истиннаго вѣроученія... Но можно идти и дальше: все вышеизложенное по поводу природы боговдохновенности объясняетъ и нѣкоторые взгляды Православной Церкви на самый канонъ Свящ. Писанія. Православію, прежде всего, чуждо ученіе о запечатлѣнности канона: дѣйствительно, послѣднимъ не исчерпывается все откровеніе, которое представляетъ непрекращающійся богочеловѣческой процессъ. Вся полнота предназначеннаго человѣку Откровенія была сообщена Св. Духомъ, сошедшимъ въ Пятидесятницу, но она будетъ восприниматься и раскрываться до скончанія вѣка. Въ порядкѣ этого раскрытія возникли уже написанныя и признанныя Церковью книги Писанія, но Духъ можетъ, если Ему будетъ угодно, воздвигнуть и новыхъ священныхъ писателей, такъ же какъ онъ можетъ воздвигнуть и новыхъ Отцовъ Церкви. Рядомъ съ этимъ, Церковь знаетъ фактъ существованія неканоническихъ ветхозавѣтныхъ книгъ, которыхъ она никогда не приравнивала къ каноническимъ. Это объясняется конкретнымъ характеромъ откровенія вообще и Свящ. Писанія въ частности. Не существуетъ абстрактной категоріи откровенія вообще, но есть лишь опредѣленное богооткровенное слово, съ опредѣленнымъ содержаніемъ, подаваемое черезъ опредѣленнаго автора и книгу. И такъ какъ Духъ подаетъ Себя отъ мѣры въ мѣру, то возможна и различная степень духоносности и боговдохновенности, почему богословски и допустимъ не только фактъ существованія такъ наз. неканоническихъ книгъ, но, также, съ одной стороны, различіе по полнотѣ и силѣ откровенія между ветхозавѣтными и новозавѣтными книгами, а съ другой фактъ различія книгъ и по ихъ относительной для насъ важности. засвидѣтельствованной хотя бы ихъ разнымъ богослужебнымъ употребленіемъ. Этимъ объясняется, почему, напримѣръ, Есѣиръ книга хотя и каноническая, не можетъ быть приравниваема по важности къ Псалтири... Но можно идти еще дальше и показать, въ свѣтѣ намѣченныхъ выше принциповъ православнаго воспріятія истины боговдохновенности Свящ. Писанія, почему Православная Церковь всегда отказывалась канонизировать или объявить самостоятельной одну какую-нибудь изъ существующихъ версій боговдохновеннаго священнаго текста. До насъ не дошелъ священный оригиналъ, написанный боговдохновенными писателями. До насъ дошли только версіи, т. е., тѣ истолкованія, которыя священные тексты получили въ Священномъ Преданіи, какъ (какъ Ветхозавѣтной, такъ и Новозавѣтной) Церкви. Эти истолкованія могутъ болѣе

или менѣ приближаться къ полнотѣ смысла, содержащагося въ оригиналѣ, но, будучи уже толкованіями, они неизбежно односторонни и поэтому никакъ не могутъ претендовать замѣнить оригиналъ. Правда, Православная Церковь особо возлюбила греческій переводъ ветхозавѣтныхъ книгъ, извѣстный подъ названіемъ перевода LXX-ти толковниковъ: она считаетъ его наиболѣе близкимъ къ своему пониманію ветхозавѣтнаго откровенія, но она никогда не утверждала, что онъ долженъ исключать употребленіе прочихъ версій священнаго текста. Честь провозгласить этотъ взглядъ дана была въ прошломъ вѣкѣ Русской Церкви, которая сдѣлала переводъ ветхозавѣтныхъ книгъ для домашняго чтенія не съ текста LXX, а съ еврейской масоретской Библии... И, наконецъ, послѣднее: изложенный нами взглядъ на боговдохновенность, какъ на откровеніе объ откровеніи и какъ на духоносное свидѣтельство о передающемся религіозномъ опытѣ, соответствуетъ и тому употребленію, которое Свящ. Писаніе получаетъ въ Церкви. Писаніе не только толкуется экзегетами и богословами, но также читается во время богослуженія. Богослуженіе, какъ это прекрасно показалъ покойный Митр. Антоній Храповицкій и вся его школа, есть ни что иное, какъ молитвенное переживаніе истинъ откровенія. Чтеніе Свящ. Писанія, которое содержитъ передающійся религіозный опытъ боговдохновеннаго автора, способствуетъ такому молитвенному уясненію воспоминаемаго Церковью событія, либо въ его новозавѣтной полнотѣ, либо въ его ветхозавѣтномъ прообразѣ. И такъ какъ религіозный опытъ древнихъ вѣковъ и поколѣній вновь и вновь переживается и уясняется въ свѣтѣ созвучнаго, но болѣе совершеннаго религіознаго опыта поколѣній послѣдующихъ, то дѣлается совершенно понятнымъ, какимъ образомъ въ Свящ. Преданіи вообще, а въ литургическомъ богословіи въ частности, снимается съ Ветхаго Завѣта лежащее на немъ покрывало: не навязывая своего совершеннаго знанія ветхозавѣтному человѣку, пребывающему въ подзаконной сѣни и гаданіи, Новозавѣтная Церковь узнаетъ, въ свѣтѣ новозавѣтной полноты, въ ветхозавѣтныхъ писаніяхъ тѣ реальности, которыми она сама нынѣ обладаетъ, но которыя были только частично вѣдомы ветхозавѣтнымъ авторамъ и къ которымъ послѣдніе только лишь прикасались. Мы приходимъ, т. о., не только къ обоснованности типологическаго метода, но и къ сознанію его неизбежности и необходимости для всякаго христіанскаго экзегета или богослова.

Мы возвращаемся, т. о., къ тѣмъ методологическимъ вопросамъ, которые въ настоящее время привлекаютъ вниманіе изслѣдователей Свящ. Писанія, и съ перечисленія которыхъ мы начали нашъ очеркъ. Къ какимъ методологическимъ выводамъ приводятъ насъ тѣ принципы, которые мы намѣтили выше, какъ опредѣляющіе православное пониманіе догмата о боговдохновенности Писанія? Мы только что показали, что они помогаютъ разрѣшить вопросы, связанные съ фактомъ наличія типологическаго смысла въ Священномъ Писаніи. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, они снимаютъ и двѣ другія трудности, встающія передъ современными экзегетами. Первая изъ нихъ это — примѣненіе принципа истинности или непогрѣшимости Священнаго Писанія. Такъ какъ даръ

боговдохновенности составляет откровение об откровении, то свидетельство священного автора всегда является истинным в отношении истин религиозных; что же касается областей, не требующих, для своего познания, откровения свыше, то в отношении их священный автор остается человеком своей эпохи, со всеми ее представлениями, которые могут быть даже и ошибочными. Поэтому вполне допустимо в боговдохновенном Писании утверждение, заключающее зайца в число животных жующих жвачку. (Лев. XI, 6). Правда, Церковь никогда официально не провозгласит, что это место погрязает против истины, ибо она не призвана изрекать подобного рода суды: критерий суда Церкви есть святость, а не научность. Но вместе с тем она, никогда не объявит и догматом веры то, что утверждается в этом месте боговдохновенного Писания... Вторая трудность — это явно компилятивный характер некоторых священных книг, в частности Пятикнижия. Но так называемые источники суть не что иное, как записи, сделанные в разные эпохи, разными лицами или школами: это записи предания, идущего от Моисея или от другого пророка, или боговдохновенного вождя или учителя в Израиле, причем вполне допустимо, что эти записи могут быть, в свою очередь, боговдохновенными. Последняя редакция или объединение всех записей в один компилятивный труд, обычный прием и метод древней семитической историографии, есть не что иное, как засвидетельствование боговдохновенным автором или редактором тех аспектов богооткровенной истины, которые были выявлены в различные эпохи Священным Преданием¹⁹). Поэтому, экзегет призывается к тщательному изследованию богословия не только всей книги, но и богословия отдельных ее источников.

Т. о., экзегету предстоит, прежде всего, текстуальный и историко-критический анализ священного текста и тщательное установление буквального смысла, тем более необходимое, что откровение, которое Дух Св. подает через слово Писания, может быть постигнуто только через постижение во всей его конкретности того человеческого слова, в которое Духу было угодно свое откровение облечь. Но вместе с тем, поскольку Священное Писание дано Церкви и постигается только через Церковь, толкователь обязан искать, как Церковь воспринимает каждое слово откровения, руководствоваться всем ее опытом в своем истолковании, и искать в букве Писания основание всей множественности смыслов, вкладываемых в него Церковью. Священное Писание предстоит, как заключающее в себя множество отдельных планов — и человечески-исторических и духовно-мистических: определение этих планов и уяснение законов перехода от истории и буквы к духовной реальности и составляет задачу, стоящую перед православным экзегетом.

Свящ. Алексій Князевъ.

Ermont (S. et O.).

Декабрь, 1949 г.

ПРИМЪЧАНІЯ:

1) Въ отношеніи боговдохновенности Священнаго Писанія Ветхаго Заѣта главныя свидѣтельства суть: Мѡ. V, 18, XXVI, 54; Лк. IV, 21, XVIII, 31, XXIV, 27; Иѡ. V, 39-40; Римл. I, 3, III, 2; Евр. I, 1; I Петр. I, 10-12 и особенно II Тим. III, 16 и II Петр. I, 16-21; въ отношеніи новозавѣтныхъ писаній II Петр. III, 15-16 I Тим. V, 18 (гдѣ Лк. X, 7 цитируется, какъ Свящ. Писаніе и ставится на одну плоскость съ Втор. XXV, 4) и Апок. I, 1-3 (гдѣ св. Іоаннъ Богословъ свидѣтельствуеъ о боговдохновенности своего Откровенія).

2) См. Іосифъ Флавій. *Contra Apion*. I, 8).

3) См. особенно характерное мѣсто у Аѡинагора *Suppl.* IX, 1.

4) Обзоръ западной богословской литературы по интересующему насъ вопросу можно найти въ «*Dictionnaire de Théologie Catholique*» (изд. Letouzey въ статьѣ *Inspiration* (t. VII col. 2068—2266). Краткій разборъ основныхъ теорій см. у Robert et Tricat, *Initiation Biblique* (Новое изданіе въ 1948 г.).

5) Труды о Lagrange и его школы. См. также энциклику *Divino Afflante Spiritu*, изданную папой Піемъ XII въ 1944 г. относительно метода изученія Свящ. Писанія (французскій переводъ: *Lettre-encyclique Divino Afflante Spiritu*. Edit. Comprendre. Lille 1944).

6) Проф. Велласъ. *Bibelkritik und Kirchliche Autorität (Procès-Verbaux du 1^{er} Congrès des théologiens Orthodoxes. Athènes, 1935, p. 135—143*. См. также другія сочиненія проф. Велласа. Въ русской богословской мысли проблема библейской критики была поставлена книжкой проф. А. В. Карташева «Ветхозавѣтная библейская критика», Парижъ 1947.

7) См. W. Vischer «*Das Christenzeugnis des Alten Testamentes*». Zollikon Zürich 1943; A. G. Hebert. «*The Throne of David*», London 1943; S. de Deitrich «*Le Dessain de Dieu*», Neuchâtel 1945; L. Bouyer. *La Liturgie et l'Exègèse spirituelle*. «*La Maison-Dieu*» N° 7, Juillet 1946, pp. 27—50; J. van der Ploeg «*L'Exègèse de l'Ancien Testament dans l'Épître aux Hébreux*». *Revue Biblique*, N° 2. Avril 1947. pp. 187—229 и т. д.

8) См. Denziger. *Enchiridion symbolorum*, n° 1787.

9) *Tractatus de divina traditione et Scriptura*. Rome, ed. 3^a, 1882.

10) См. «*Une pensée de Saint Thomas sur l'Inspiration Scripturaire*», *Revue Biblique* 1895, стр. 563—571; «*Inspiration des Livres Saints, l'inspiration et les exigences de la critique*», *Revue Biblique* 1896, стр. 199—220, 496—518. См. также изложеніе ученія о боговдохновенности у о. Lagrange, слѣдланное тоже нѣмѣ покойнымъ J. Chaine'омъ въ «*L'oeuvre exègétique et historique du P. Lagrange*». *Cahiers de la Nouvelle Journée*. Paris 1935, стр. 11—26.

11) R. P. Vosté, секретарь библейской комиссіи при Ватиканѣ, положилъ ученіе о. Lagrange въ основу своего труда «*De natura et extensione inspirationis biblicae secundum principia Angelici Doctoris*». Romae 1924. Кромѣ того, энциклика *Divino Afflante Spiritu* какъ будто также ссылается на ученіе о. Lagrange о боговдохновенности (см. стр. 19-20 указаннаго выше изданія французскаго перевода энциклики).

12) Прот. Сергій Булгаковъ. «*Нѣвѣста Агнца*», Paris 1945, стр. 221—279.

13) См. *ibid.*, стр. 241.

14) См. мою статью «*Господь, мужъ брани*» въ «*Православной Мысли*», вып. VII.

15) См. особенно Ис. I, 1, II, 1 и т. д.

16) Этотъ взглядъ мы находимъ и у Отцовъ Церкви и у церковныхъ писателей. Интересно отмѣтить, что блаж. Іеронимъ, юспаривавшій взглядъ на переводъ LXX, какъ на переводъ боговдохновенный, указывалъ, что авторы его были просто переводчиками, а совѣмъ не пророками. (См. *Praefatio in Pentateuchum*, T. XXVIII, col. 150—159 и *Apol. adv. lib. Rufini* 24, 25. T. XXIII, col. 448 и слѣд.). Для блаж. Іеронима, слѣдовательно, нѣтъ разницы между авторами книгъ Священнаго Писанія и пророками.

17) См. объ этомъ въ начальной главѣ «*Свѣта Невечернаго*» С. Н. Булгакова. Москва 1918.

18) См. тамъ же о вѣрѣ, какъ объ органѣ познаванія міра невидимаго.

19) См. объ этомъ «*Господь, мужъ брани*», *op. cit.*