ВѢРА И ДѢЛА.

Н. С. СУВОРОВА,

ординарнаго профессора Демидовскаго Юридическаго Лицея.

ПУБЛИЧНАЯ ЛЕКЦІЯ.



ЯРОСЛАВЛЬ.
Типо-литогр. Г. Фалькъ, Духовск. ул., собств. д.
1888.

Печатано по опредѣленію Совѣта Демидовскаго Юридическаго Лицея.
Директоръ *С. Шпилевскій.*

ЗR
100
Библиотека ООН
Академии Наук СССР
35348

ПОСВЯЩАЕТСЯ

АННѢ ИВАНОВНѢ

ДМИТРІЕВОЙ.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Издаваемая мною брошюра составилась изъ публичной лекціи, прочитанной мною въ пользу попечительства о недостаточныхъ студентахъ Демидовскаго Лицея. Вопросъ о „вѣрѣ и дѣлахъ“ разсматривается мною съ его философской стороны, какъ тѣсно связанный съ вопросомъ о свободѣ воли въ человѣкѣ, и поэтому самому не могущій не соприкасаться съ юридическимъ ученіемъ о вмѣненіи. Эта философская сторона и прослѣжена мною въ воззрѣніяхъ выдающихся представителей западнаго христіанства. Что-же касается воззрѣній восточной церкви, то я коснулся ихъ лишь на столько, на сколько сами ея представители (именно отцы четвертаго и пятаго столѣтій) становились на философскую почву въ оцѣнкѣ силъ человѣческой природы. На чрезвычайно важное, именно въ религіозно-философскомъ отношеніи, значеніе вопроса о вѣрѣ и дѣлахъ въ западныхъ вѣроисповѣданіяхъ было указано мною еще десять лѣтъ тому назадъ въ одной изъ моихъ статей, рядъ которыхъ былъ напечатанъ въ „Церковно-общественномъ Вѣстникѣ“ за 1878 г., подъ заглавіемъ: „Политическіе міряне“. Въ настоящей брошюрѣ тотъ же самый предметъ, который былъ слегка затронутъ 10 лѣтъ тому назадъ, трактуется съ большею подробностію, впрочемъ настолько сжато, насколько это требовалось предѣлами публичной лекціи.

Н. С.

Ярославль,
1888 г. мая 27.

Въ посланіи апостола Іакова говорится: „что пользы, братія мои, если кто говоритъ, что онъ имѣетъ вѣру, а дѣлъ не имѣетъ? Можетъ ли эта вѣра спасти его? Если братъ или сестра наги и не имѣютъ дневнаго пропитанія, а кто нибудь изъ васъ скажетъ имъ: идите съ миромъ, грѣйтесь и питайтесь, но не дастъ имъ потребнаго для тѣла, что пользы? Такъ и вѣра, если не имѣетъ дѣлъ, мертва сама по себѣ“ (II, 14—17). Что можетъ быть, повидимому, проще и яснѣе: человѣку недостаточно имѣть вѣру, причислять себя къ вѣрующимъ, а слѣдуетъ творить дѣла, соотвѣтствующія вѣрѣ? Вѣдь и бѣсы, говоритъ далѣе апостолъ, имѣютъ вѣру въ Бога и трепещутъ Его, но развѣ приноситъ имъ эта вѣра какую нибудь пользу? Слова апостола, повидимому, содержатъ въ себѣ истину, очевидную не только для христіанина, который вѣруетъ въ будущую жизнь и подготовляетъ себѣ будущее блаженство своими дѣлами, такъ какъ, по словамъ св. Писанія, каждый получитъ достойное по дѣламъ своимъ,—но и вообще для всякаго порядочнаго человѣка, который не можетъ не признавать добрыя дѣла естественнымъ призваніемъ, прямымъ долгомъ и лучшимъ украшеніемъ человѣка. А между тѣмъ извѣстно, что на христіанскомъ западѣ ученіе объ оправданіи человѣка предъ Богомъ вѣрою, а не дѣлами, сдѣлалось исходнымъ пунктомъ и основнымъ догматомъ реформаціи XVI вѣка. Было бы большою историческою

несправедливостію утверждать, что проповѣдники этого ученія прикрывали имъ собственную недобродѣтельную жизнь. Напротивъ мы находимъ въ ряду ихъ людей высокой христіанской нравственности; мало того, мы видимъ, что и они считали необходимыми для человѣка добрыя дѣла, даже не могли себѣ представить истиннаго христіанина безъ добрыхъ дѣлъ. Тѣмъ не менѣе они отрицали всякое значеніе этихъ дѣлъ, договариваясь даже до такихъ крайностей,—какъ это сдѣлалъ одинъ изъ учениковъ Лютера,—что добрыя дѣла вредны. Какъ будто исторія цѣлыхъ пятнадцати столѣтій, протекшихъ отъ начала христіанской эры до реформаціи, привела лишь къ затемнѣнію совершенно простой и ясной истины, что человѣкъ не головой и не устами только, а сердцемъ и дѣлами долженъ обнаруживать и доказывать свою христіанскую нравственность! Наша собственная исторія шла такъ, что мы не вдругъ даже поймемъ, отчего вопросъ о вѣрѣ и дѣлахъ затемнился и осложнился, сдѣлался даже настолько спорнымъ вопросомъ, что два противоположные отвѣта на него стали лозунгомъ двухъ церквей, на которыя раздѣлился христіанскій западъ,—католической и евангелической. Наша собственная, равно какъ и византійская, вообще восточная религіозно-философская мысль никогда не находила интереса въ тѣхъ вопросахъ, которые съ глубокой древности, почти съ самаго начала появленія христіанства на землѣ, живо интересовали христіанскій западъ. Больше чѣмъ за тысячу лѣтъ до религіозной реформаціи XVI столѣтія, на христіанскомъ западѣ возникли вопросы, которые казались въ церкви восточной непонятными и которые потомъ съ величайшею силою и страстностію поставлены были про-

тивоположными партіями въ эпоху реформаціи. Вопросъ о происхожденіи зла въ мірѣ, вопросъ о первобытномъ состояніи человѣка, вопросъ о томъ, имѣетъ ли человѣкъ свободную волю въ своемъ настоящемъ состояніи, вопросъ о томъ, какъ дѣйствуетъ Богъ Своею благодатію на волю человѣка, и вмѣстѣ, въ связи съ этими вопросами, вопросъ объ отношеніи между вѣрою и дѣлами,— вотъ тѣ религіозно-философскія проблемы, которыя вообще никогда не забывались представителями западной мысли, но съ особенною живостію интересовали христіанскій западъ въ V и въ XVI вв.

I.

Въ пятомъ столѣтіи завязался религіозно-философскій споръ между двумя литературными противниками. Одинъ изъ нихъ — богато-одаренная натура, человѣкъ съ горячимъ сердцемъ и съ сильными страстями, но вмѣстѣ и съ глубокимъ умомъ. Другой — человѣкъ спокойнаго темперамента, благодаря монашеской аскетической жизни привыкшій владѣть собой, но натура болѣе мелкая, сравнительно съ противникомъ. Первый провелъ неспокойную юность и не мало горя доставилъ своей превосходной матери,—одной изъ тѣхъ замѣчательныхъ христіанскихъ женщинъ, о которыхъ языческіе писатели, осмѣивавшіе христіанство, съ удивленіемъ и досадой выражались: „какихъ же однако женщинъ имѣютъ христіане“! Но и отдаваясь увлекавшимъ его чувственнымъ порывамъ, молодой человѣкъ мучился безотвязнымъ вопросомъ: „откуда зло“? Какимъ образомъ человѣкъ, сознавая, что онъ дѣлаетъ дурное, и даже не желая дѣлать дурное, все таки дѣлаетъ дурное, а не

хорошее? Другой спокойно двигался въ разъ занятой имъ колеѣ, предаваясь келейнымъ литературнымъ занятіямъ и монашескому аскетизму. Первый былъ Аврелій Августинъ, африканецъ по происхожденію, отецъ церкви, величайшій авторитетъ для западнаго христіанства, докторъ, т е. учитель запада, какъ его называютъ, первый по времени христіанскій религіозно-политическій мыслитель. Другой, британецъ по происхожденію, монахъ по роду жизни, былъ еретикъ Пелагій.

Августинъ, ища отвѣта на преслѣдовавшій его вопросъ о происхожденіи зла, изучалъ философскія системы и нѣкоторое время думалъ, что нашелъ желаемое имъ разрѣшеніе въ ученіи манихеевъ, сущность котораго есть восточный дуализмъ, съ тѣмъ отличіемъ отъ маздеизма, т. е. отъ ученія Зороастра, что Зороастръ представляетъ доброе начало, Ормузда, въ концѣ концовъ побѣждающимъ злое начало, Аримана, тогда какъ по ученію Манеса, основателя манихейскаго ученія, борьба двухъ началъ должна быть вѣчною. Августинъ полагалъ, что въ манихействѣ какъ разъ давался требуемый имъ отвѣтъ: отъ вѣчности существуетъ и вѣчно будетъ существовать злое начало, противоположное доброму,— оно и есть источникъ всякаго зла на землѣ, источникъ злой природы и злой воли человѣка. Наступило однако разочарованіе: Августинъ не находилъ въ манихействѣ объясненія той внутренней борьбы, которую онъ переживалъ, борьбы между добромъ и зломъ, которой не должно бы было быть, если бы природа человѣческая была дѣломъ злого начала. Близкій къ самому безотрадному скептицизму, готовый усумниться во всѣхъ и во всемъ, Августинъ принялся за чтеніе св. Писанія и былъ

глубоко пораженъ, прочитавъ 7-ю главу посланія апостола Павла къ римлянамъ. „Я не понимаю“, говоритъ здѣсь апостолъ, что дѣлаю, потому что не то дѣлаю, что хочу, а что ненавижу, то дѣлаю; добраго, котораго хочу, не дѣлаю, а злое, которое не хочу, дѣлаю. По внутреннему человѣку нахожу удовольствіе въ законѣ Божіемъ; но въ членахъ моихъ вижу иной законъ, противоборствующій закону ума моего и дѣлающій меня плѣнникомъ закона грѣховнаго, находящагося въ членахъ моихъ (ст. 15, 19 и 23). Въ этихъ словахъ былъ изображенъ тотъ же самый процессъ внутренней борьбы между добрыми желаніями и злыми наклонностями, между закономъ ума, расположеннаго къ добру, и закономъ грѣховнымъ, господствующимъ въ человѣческой природѣ, который хорошо извѣстенъ былъ самому Августину. Проповѣдь знаменитаго Амвросія докончила дѣло обращенія Августина къ Богу и къ добродѣтельной жизни. Какъ вообще обстоятельства личной его жизни, такъ въ особенности обстоятельства его обращенія оставили неизгладимый слѣдъ на всемъ міровоззрѣніи Августина. Отсюда именно объясняется въ немъ чувство глубочайшаго смиренія и самой нѣжной благодарности къ Богу и къ церкви, которая черезъ Амвросія спасла его.

Какъ же объяснилъ себѣ Августинъ, сдѣлавшись учителемъ церкви, тотъ вопросъ, разрѣшенія котораго онъ безплодно искалъ въ манихейскомъ дуализмѣ? Нѣтъ злого начала, которое бы существовало отъ вѣчности, какъ нѣчто субстанціальное, т. е. какъ положительное бытіе, какъ положительная сущность, противоположная Богу, какъ доброму началу. Зло имѣетъ не положительный характеръ, а отрицательный: оно есть отрицаніе добра,

оно есть ничто, а не нѣчто положительное, имѣющее свою сущность, какъ напр. голодъ есть зло, но что же такое голодъ? Отсутствіе или лишеніе питанія. Источникъ зла, въ этомъ смыслѣ понимаемаго, есть не Богъ, а человѣкъ, котораго Богъ создалъ существомъ свободнымъ. Истинная свобода не въ томъ впрочемъ состоитъ, чтобы во всякій моментъ дѣлать формальный выборъ между добромъ и зломъ, склоняться или къ тому или къ другому по произволу. Если свободу поставлять въ этомъ произвольномъ выборѣ, то пришлось бы допустить, что отъ одного и того же корня могутъ выростать и хорошіе, и дурные плоды въ одно и тоже время, тогда какъ на самомъ дѣлѣ отъ хорошаго корня могутъ произрастать только хорошіе плоды, отъ дурнаго только дурные. Истинная свобода состоитъ въ томъ, чтобы человѣкъ дѣйствовалъ по внутреннему закону своей нравственной природы, а не надъ вліяніемъ какой нибудь чуждой, враждебной, посторонней силы. А въ чемъ состоитъ этотъ внутренній законъ нравственной природы человѣка? Въ повиновеніи Богу и въ направленіи воли къ добру, которое есть естественная стихія человѣка. Однако дѣйствительность показываетъ, что человѣкъ порабощенъ грѣху. Что же это значитъ? Это значитъ, что истинною свободою пользовались только наши прародители и только до своего грѣхопаденія. Судя по своему внутреннему опыту, Августинъ зналъ, что грѣхъ, разъ вошедши въ человѣческую природу, оставляетъ въ ней глубокіе слѣды, такъ что человѣкъ оказывается даже безсильнымъ бороться съ нимъ. И первый человѣкъ, вслѣдствіе своего грѣхопаденія, утратилъ, по ученію Августина, истинную свободу и сдѣлался неспособнымъ къ добру; а такъ какъ

Адамъ согрѣшилъ, какъ представитель рода, какъ родоначальникъ — представитель всего послѣдующаго потомства, то и всѣ потомки Адама родятся безъ истинной свободы, съ наклонностію къ злу, вмѣсто стремленія къ добру. Контрастъ между состояніемъ человѣка до грѣхопаденія и состояніемъ его послѣ грѣхопаденія Августинъ представляетъ въ такой рѣзкости, что отчасти даже сходится съ Манесомъ: и Августинъ считаетъ природу человѣка въ концѣ концовъ злою, только Манесъ не дѣлалъ отсюда исключенія и для двухъ первыхъ людей. Для человѣка, въ настоящемъ его состояніи, добро становится возможнымъ только при помощи Божіей благодати, которую онъ долженъ воспринимать съ смиреннымъ сознаніемъ своего ничтожества. Богъ открываетъ человѣку Свою волю въ откровеніи, которымъ просвѣщается и вразумляется умъ человѣка, его познавательная способность на счетъ того, что должно дѣлать и чего не должно. Но откровеніе само по себѣ нисколько не помогаетъ человѣку и не удерживаетъ отъ грѣха: нужно не только знать, что требуется дѣлать и чего слѣдуетъ избѣгать, но и имѣть силы, необходимыя для совершенія того, что должно, и для избѣжанія того, что не должно. А у человѣка, въ настоящемъ его состояніи, не имѣется силъ не только дѣлать добро, но даже желать, чтобы Богъ оказалъ намъ Свое благодатное содѣйствіе; человѣкъ самъ по себѣ не способенъ даже желать благодати. Августинъ обращался къ Богу съ такой молитвой: „даруй мнѣ то, что Ты повелѣваешь, и повели мнѣ то, чего Ты желаешь“ (da quod jubes et jube quod vis). Божья благодать дѣйствуетъ и на познавательную способность, и на волю человѣка. Вѣра въ своемъ началѣ,

продолженіи и завершеніи, есть дѣло благодати. Это есть прежде всего вѣра въ искупленіе, совершенное Христомъ, какъ о томъ проповѣдуется въ Евангеліи, но также и вѣра въ то, что Христосъ живетъ въ сердцѣ увѣровавшаго человѣка. Изъ вѣры вытекаетъ любовь къ Богу, а любовь къ Богу есть опредѣляющее начало всякихъ добрыхъ дѣлъ, и въ этомъ смыслѣ Августинъ выразился: „люби и дѣлай, что хочешь“ (ama et fac quod vis). Такимъ образомъ добрыя дѣла слѣдуютъ за благодатію, а не предшествуютъ ей. Благодать потому и называется благодатью, что она дается даромъ, не за заслуги, не въ видѣ вознагражденія за какія либо наши усилія и труды. Истинная вѣра находится въ связи съ истинною любовью; и та и другая выражаются въ добрыхъ дѣлахъ, но эти добрыя дѣла, какъ и вѣра, и любовь, имѣютъ своею причиною не свободу человѣческую, а Божью благодать, и поэтому не составляютъ никакой заслуги передъ Богомъ.

Противникъ Августина Пелагій прибылъ изъ Британіи въ Римъ въ то время, когда получила здѣсь большую популярность молитва Августина: „даруй мнѣ то, что Ты повелѣваешь, и повели мнѣ то, чего Ты желаешь“. Въ то же время онъ замѣтилъ, что масса римскаго населенія, принявъ христіанскую религію, довольствуется теоретическимъ признаніемъ этой вѣры за истинную, не обнаруживая никакой нравственной энергіи. Отсутствіе христіанской нравственной жизни среди римскаго населенія произвело крайне непріятное впечатлѣніе на Пелагія. Въ особенности онъ возмущенъ былъ тѣмъ, что всякій разъ, какъ ему приходилось говорить на эту тему, слышались однѣ и тѣже рѣчи о слабости человѣческой природы, о

безсиліи и неспособности человѣка дѣлать добро. Такимъ образомъ въ немъ явилась рѣшимость отнять у людей точку опоры для ихъ лѣности, для ихъ моральнаго разслабленія, доказать несостоятельность тѣхъ мотивовъ, которыми они извиняли свою безнравственность. Самъ Пелагій былъ строгой жизни монахъ, пріучившійся къ самообладанію, къ господству надъ чувственными пожеланіями, и къ тому же онъ находился въ близкихъ отношеніяхъ съ восточнымъ монашествомъ, которое сдѣлало замѣчательные опыты господства надъ требованіями и позывами человѣческой природы.

Отцы восточной церкви IV и V столѣтій высоко ставили человѣческую свободу, хотя не отвергали и наслѣдственной порчи человѣческой природы и необходимости содѣйствія Божіей благодати,—въ этомъ отношеніи философія стоиковъ, практиковавшихъ силу воли надъ требованіями тѣлесной природы, должна была оказать нѣкоторое вліяніе на греческихъ отцовъ, которые большею частію были основательно знакомы съ философскими ученіями древняго міра и старались извлечь изъ философовъ нехристіанскихъ все лучшее, чѣмъ могъ воспользоваться христіанинъ. Послушаемъ напр. Василія Великаго. По его мнѣнію, человѣкъ имѣетъ свободную природу съ вложенными въ нее зернами добра. Добродѣтель не есть такой незнакомый человѣку предметъ, которому бы онъ долженъ былъ учиться со стороны, который бы внушался кѣмъ либо извнѣ: человѣкъ уже въ самой природѣ своей имѣетъ задатки, влеченіе и склонность къ добру. Подобно тому, какъ неразумное животное безъ наученія очень хорошо знаетъ, что свойственно его природѣ, подобно тому, какъ не требуется ни

искуства, ни науки, чтобы находить удовольствіе въ нормальномъ здоровомъ состояніи и имѣть отвращеніе отъ болѣзни: такъ точно человѣческая душа безъ ученія стремится къ тому, что естественно для нея и что приличествуетъ ей, т. е. къ добру, и имѣетъ естественное отвращеніе отъ злаго. Развѣ природа не говоритъ, что дѣти должны любить родителей и родители заботиться о дѣтяхъ? Развѣ мы не чувствуемъ благодарности къ благодѣтелю? Развѣ язычники, предоставленные самимъ себѣ, безъ свѣта божественнаго откровенія и безъ божественнаго благодатнаго содѣйствія, не совершаютъ добрыхъ дѣлъ?—Братъ Василія, Григорій Нисскій, доказывая, что въ природѣ человѣческой есть способность дѣлать выборъ и выбранное приводить въ исполненіе, поясняетъ это примѣромъ глаза. Какъ глазъ имѣетъ отъ природы способность видѣть, но можетъ и не видѣть, если его намѣренно закрываютъ, или если онъ поврежденъ: такъ и душа, не злая сама по себѣ, по своей природѣ, или закрываетъ свои глаза, или портитъ ихъ.—„Стоитъ намъ только захотѣть, выразился въ одной изъ своихъ проповѣдей Златоустъ, и ни смерть, ни дьяволъ не могутъ повредить намъ“. Если, говоритъ онъ въ другой разъ, все доброе мы приписываемъ Богу, то это лишь общепринятый оборотъ рѣчи, какъ мы, напримѣръ, приписываемъ строеніе дома архитектору, хотя участіе въ построеніи его принимали и рабочіе, и самъ хозяинъ.

Въ монашеской средѣ въ особенности могло находить себѣ благодарную почву признаніе человѣческой свободы. Монашество четвертаго и пятаго столѣтій заявило себя изумительными опытами самообладанія. Порвать всѣ связи съ міромъ, который такъ привлекалъ къ-

себѣ самыми разнообразными приманками, вырвать изъ сердца всякую привязанность къ земному, питаться кореньями, жить въ необитаемой пустынѣ, или даже проводить цѣлые годы стоя на столпѣ, т. е. на высокомъ столбѣ, безъ всякаго прикрытія, подъ палящими лучами солнца, точно такъ же какъ подъ проливнымъ дождемъ,— все это требовало не малаго усилія воли. А сколько нужно было пережить искушеній! Какую борьбу иногда нужно было выдержать съ самимъ собой, чтобы задушить въ себѣ желаніе вернуться въ міръ и снова зажить тамъ общею съ другими людьми жизнію! Нѣкоторые молодые люди, не взвѣсившіе предварительно своихъ силъ и не выдержавшіе взятаго ими на себя добровольно искуса, съ отчаянія бросались со скалъ, или поканчивали съ собой другими способами самоубійства. Нѣкоторые, вернувшись въ міръ, тѣмъ съ большимъ увлеченіемъ вознаграждали себя за испытанныя въ пустынѣ лишенія. За то для тѣхъ, которые благополучно выдерживали искусъ, или которые, благодаря своему темпераменту, безъ тяжкой внутренней борьбы привыкали къ отшельнической жизни и къ подвигамъ аскетизма, должно было казаться несомнѣннымъ, что въ человѣческой природѣ есть силы бороться съ чувственными влеченіями, слѣдовательно есть и свободная воля. И въ самомъ дѣлѣ, надо полагать, что во внутреннихъ опытахъ, пережитыхъ монахами, находится не мало цѣннаго матеріала для психологіи.

Въ монашеской средѣ вращался и Пелагій. Взглядъ его на свободу человѣка сходенъ со взглядами восточнаго монашества (напр. Исидора Пелусіота). Но въ Пелагіѣ сказался своеобразный складъ западнаго ума. Онъ не ограничился отрывочными и случайными выра-

женіями и замѣчаніями, а построилъ логическую теорію, преувеличилъ въ одномъ случаѣ, впалъ въ крайность въ другомъ и былъ осужденъ за ересь. На западѣ неумолимымъ противникомъ Пелагія былъ Августинъ. На востокѣ напротивъ многіе не одобряли ученія Августина и оказывались болѣе склонными къ ученію Пелагія. Когда Пелагій предпринялъ путешествіе въ Палестину, то обвинителями и противниками его здѣсь выступили не восточные, а западные христіане. Въ Константинополѣ хорошо принятъ былъ Пелагій патріархомъ Несторіемъ, но это послѣднее обстоятельство послужило во вредъ Пелагію. Несторія осудилъ третій вселенскій соборъ за ересь, за то, что онъ считалъ Христа простымъ человѣкомъ, а не Богомъ. Этотъ же соборъ осудилъ и Пелагія, впрочемъ безъ предварительнаго изслѣдованія и разбора его ученія, усмотрѣвъ связь между ученіемъ Несторія, который считалъ Христа простымъ человѣкомъ, а не Богомъ, и между ученіемъ Пелагія, которое, преувеличивая значеніе свободы человѣческой и умаляя значеніе благодати, въ крайнихъ своихъ выводахъ вело къ отрицанію необходимости искупленія человѣчества Сыномъ Божіимъ.

Пелагій не допускаетъ рѣзкаго контраста между состояніемъ перваго человѣка до паденія и состояніемъ его послѣ паденія. Человѣкъ, въ томъ видѣ, въ какомъ онъ вышелъ изъ рукъ Творца, былъ неразвитое дитя, неосторожное и неопытное, могущее поддаться соблазнительнымъ рѣчамъ искусителя. Это тѣмъ болѣе было возможно, что онъ былъ доступенъ чувственнымъ влеченіямъ, такъ какъ ему была дана свобода выбора, изъ которой, какъ изъ корня, можетъ выростать доброе

или злое, смотря по различному направленію воли, такъ что, собственно говоря, особаго вопроса о происхожденіи зла для Пелагія не существовало. Но таковымъ же человѣкъ остался и послѣ паденія, таковы же и его цотомки. Послѣдствіе прародительскаго грѣха въ томъ лишь заключается, что онъ сдѣлался примѣромъ, предметомъ подражанія для потомковъ Адама и постепенно можетъ обращаться въ привычку, которую однако можно преодолѣть. Пелагій не знаетъ наслѣдственной передачи порчи отъ предковъ къ потомкамъ. Потомокъ Адама, какъ и самъ Адамъ, имѣетъ свободу, т. е. способность дѣлать выборъ между добромъ и зломъ, находится въ серединѣ между тѣмъ и другимъ, въ состояніи индифферентномъ, можетъ склониться въ одну сторону, можетъ и въ другую. Богъ помогаетъ человѣку своею благодатію; но подъ благодатію должно разумѣть вопервыхъ самую способность къ добру, т. е. естественныя силы человѣка, затѣмъ данный Богомъ законъ, откровеніе, ученіе Христово, которыя дѣйствуютъ на познавательную способность человѣка, выясняя для него то, что онъ обязанъ дѣлать и что требуется отъ него Богомъ. Примѣры добродѣтельныхъ язычниковъ доказываютъ, что и предоставленный самъ себѣ человѣкъ имѣетъ силы совершать добрыя дѣла. Такимъ образомъ добрыя дѣла суть произведеніе свободной воли человѣка и составляютъ его заслугу. Въ свою очередь заслуживаемая христіаниномъ благодать помогаетъ ему достигать высшихъ ступеней блаженства въ царствѣ Божіемъ.

Пелагій не переживалъ того мучительнаго процесса, который пережитъ былъ Августиномъ, не имѣлъ случая дойдти до мысли о своемъ ничтожествѣ, до смиреннаго

сознанія своей неспособности къ чему либо доброму. Высшую христіанскую нравственность онъ поставлялъ въ господствѣ надъ побужденіями чувственности и въ монашескомъ самообладаніи видѣлъ развитіе тѣхъ самыхъ зеренъ добра, которыя положены въ нравственную природу человѣка. Идеалъ добродѣтельнаго христіанина таковъ у Пелагія: добродѣтельный христіанинъ содержитъ вѣру христіанскую и кромѣ того творитъ дѣла, изъ которыхъ каждое разсматривается особо, внѣ связи съ остальными дѣлами и съ вѣрою. А по взгляду Августина, пережившаго тяжелый внутренній кризисъ, христіанская вѣра основываетъ въ душѣ человѣка новый міръ и начинаетъ новую жизнь. Изъ вѣры, какъ изъ живительнаго, плодотворнаго источника, вытекаетъ проникнутый любовью, христіанскій нравственный образъ дѣйствій, не какъ механическая совокупность отдѣльныхъ благочестивыхъ дѣлъ, которымъ можетъ и не соотвѣтствовать внутреннее настроеніе человѣка, а какъ одно органически неразрывное цѣлое.

Изъ представленной характеристики ученій Августина и Пелагія можно видѣть, что очень важное вліяніе на сущность обоихъ ученій имѣли личныя качества обоихъ противниковъ, личный характеръ, индивидуальный складъ ума и особыя обстоятельства жизни. Каждый приступилъ къ вопросу съ своей субъективной точки зрѣнія и разрѣшилъ его по своему. Историкъ—философъ Лоранъ, —мнѣніе котораго тѣмъ болѣе цѣнно, что онъ не связанъ церковнымъ догматомъ и слѣдовательно не можетъ быть заподозрѣнъ въ желаніи оправдать во что бы то ни стало католическаго отца церкви,—сравнивая ученія того и другаго, находитъ, что ученіе Августина вполнѣ при-

личествовало среднимъ вѣкамъ и имѣло провиденціальное значеніе. Августинъ есть учитель смиренія и благодати; онъ преисполненъ сознанія своего ничтожества. Между тѣмъ какъ Пелагій могъ возбуждать въ человѣкѣ гордое самомнѣніе на счетъ собственныхъ силъ, Августинъ смиренно сознается, что безъ божественной благодатной помощи онъ не можетъ не только дѣлать доброе, но и хотѣть добраго. Человѣкъ долженъ испрашивать и получать эту благодатную помощь Откуда же онъ можетъ испрашивать и получать ее? Отъ церкви. Такъ гордый, дикій и необузданный варваръ долженъ былъ смирять свою гордость и падать въ прахъ предъ церковью. Напротивъ пелагіанство представляется Лорану доктриною, непослѣдовательною съ точки зрѣнія христіанской и неосновательною съ точки зрѣнія философской. Если допускать откровеніе, то слѣдуетъ признать, что оно было необходимо, а оно необходимо только въ томъ случаѣ, если испорченная природа человѣческая нуждалась въ божественномъ возобновителѣ. Затѣмъ пелагіанизмъ представляетъ человѣка отъ его рожденія существомъ чистымъ и святымъ, приписывая зло исключительно дурному употребленію свободы и игнорируя то, что дитя уже при рожденіи носитъ въ себѣ зародышъ дурныхъ наклонностей.

II.

Св. Августинъ считался опорой церковнаго авторитета на Западѣ; но въ XVI в. довольно неожиданно стали опираться на Августина и вдохновляться Августиномъ противники католической церкви, подрывавшіе ея авторитетъ, ниспровергавшіе ея силу и могущество.

Обыкновенныхъ смертныхъ, тѣмъ болѣе варваровъ, нельзя мѣрять тою мѣркою, которую св. Августинъ прилагалъ къ себѣ самому. Немногіе люди способны проникнуться настолько горячей вѣрой, чтобы изъ нея, какъ изъ живаго источника, вытекали дѣла, и смиренно приписывать эти дѣла Божьей благодати. Громадное большинство людей склонно было скорѣе стать на точку зрѣнія Пелагія и смотрѣть на дѣла, какъ на заслуги передъ Богомъ. Сама церковь располагала къ этому взгляду, поддерживая строгую дисциплину, уча, что преступленія противъ божескихъ и человѣческихъ законовъ погашаются разными дѣлами покаянія, какъ молитва, милостыня, самобичеваніе, путешествіе къ св. мѣстамъ, особенно постъ, и свои собственныя рѣшенія отождествляя съ Божіимъ судомъ. Въ римской имперіи, по принятіи христіанства въ ней, обнаружилось, что масса склонна питать довѣріе къ внѣшнему и наружному, что она способна скорѣе носить книгу Евангелія на шеѣ, какъ амулетъ или талисманъ отъ разныхъ напастей, чѣмъ проводить и исполнять въ жизни ученія Евангелія. На западѣ между обращенными въ христіанство германскими племенами механическій взглядъ на внѣшнія дѣла покаянія и благочестія обнаружился съ величайшею силою. Составилось представленіе, что нѣкоторыя дѣла имѣютъ, такъ сказать, естественное свойство погашать или уничтожать грѣхи, подобно тому, какъ вода имѣетъ свойство заливать огонь, вслѣдствіе только того, что дѣла эти сдѣланы, независимо отъ внутренняго настроенія и даже независимо отъ личности совершающаго. Нѣкоторые подавали милостыню въ тѣхъ именно видахъ, чтобы тѣмъ свободнѣе предаваться невоздержной жизни, на томъ осно-

ваніи, что милостыня, сама по себѣ (какъ opus operatum) имѣетъ свойство уничтожать грѣхи. Нѣкоторые считали себя въ правѣ грѣшить безнаказанно, совершивъ путешествіе къ св. мѣстамъ. Сильные подъ этимъ предлогомъ тѣснили своихъ подчиненныхъ, бѣдные получали возможность бродяжничать и нищенствовать, причемъ многіе доходили до мысли, что достаточно взглянуть на Іерусалимъ, чтобы очиститься отъ всѣхъ грѣховъ. Нѣкоторые возлагали всѣ свои надежды на механическое прочтеніе молитвъ и псалмовъ, или даже на то, что въ концѣ жизни удастся облечься въ монашескую одежду, а эта ужь сама собою сдѣлаетъ человѣка праведнымъ предъ Богомъ. Но и это не все. Такъ какъ добрыя дѣла имѣютъ драгоцѣнное свойство обѣлять человѣка передъ Богомъ, то свойство ихъ не измѣнилось бы вѣдь, если бы вмѣсто одного человѣка исполнилъ ихъ другой: значитъ, можно нанять или порядить исполнить за себя то или другое дѣло. Одинъ богатый человѣкъ обратился къ собору епископовъ съ заявленіемъ, что онъ желаетъ получить разрѣшеніе отъ грѣховъ (весьма тяжкихъ), и представилъ при этомъ на видъ собору не то, что онъ искренно кается и имѣетъ рѣшимость воздерживаться на будущее время отъ своихъ злыхъ наклонностей, а то, что онъ чрезвычайно много роздалъ милостыни и слишкомъ многихъ человѣкъ заставилъ вмѣсто себя пѣть псалмы и молиться, такъ что всѣ грѣхи его были бы покрыты, даже если бы еще 300 лѣтъ пришлось прожить ему на свѣтѣ. Въ пенитенціалахъ, т. е. въ спеціальныхъ руководствахъ для назначенія кающимся грѣшникамъ покаянія, иногда встрѣчается даже особое наставленіе на счетъ того, какимъ образомъ назначаемое по правиламъ

многолѣтнее покаяніе отбыть въ нѣсколько дней, пригласивъ постороннихъ лицъ поститься за себя. Такъ какъ затѣмъ покаяніе всего чаще должно было состоять въ постѣ, а постъ не всегда и не всякому можно исполнять, напримѣръ въ случаѣ болѣзни, или въ случаѣ стеченія многихъ тяжкихъ преступленій, когда по расчету пришлось бы поститься время, превышающее вѣроятные предѣлы жизни человѣческой, то по этой причинѣ допущена была замѣна поста другою епитимьею. По древне-германскому уголовному праву преступникъ, убійца, обидчикъ искупалъ свое преступленіе денежнымъ штрафомъ въ пользу потерпѣвшаго, или его родственниковъ: точно также и тѣмъ, которые не могли быть подвергнуты покаянію, означенному въ канонахъ, дозволено было замѣнять его уплатой извѣстной денежной суммы на выкупъ плѣнныхъ, на милостыню бѣднымъ, на содержаніе церкви и духовенства. Замѣна одного рода епитимьи другимъ сначала была дѣломъ епископа или священника, потомъ предоставлена самому лицу, отбывающему покаяніе. А затѣмъ сдѣланъ былъ и еще шагъ: не только по просьбѣ лицъ, которымъ нужно было искупить свой грѣхъ покаяніемъ, допускалось превращеніе епитимьи въ денежный штрафъ, но и стало провозглашаться общее отпущеніе для извѣстнаго періода времени сначала епископами въ своихъ епархіяхъ, наконецъ папой въ цѣлой католической церкви. Такъ произошли индульгенціи. Для того чтобы однако составить себѣ правильное понятіе объ индульгенціяхъ, нужно обратить вниманіе еще на одно обстоятельство. Въ средніе вѣка развился взглядъ, зародыши котораго можно находить на западѣ еще въ первые вѣка христіанства, что свя-

тые люди дѣлаютъ при своей жизни больше добрыхъ дѣлъ, чѣмъ сколько требуется съ нихъ, что эти излишки, эти лишнія, сверхдолжныя дѣла или заслуги, вмѣстѣ съ искупительными заслугами Христа, который удовлетворилъ требованіямъ правды Божіей за все человѣчество, состоятъ въ распоряженіи церкви, и что церковь производитъ такъ сказать разверстку, восполняя недочеты или пробѣлы однихъ излишками другихъ. Стремленіе къ точному опредѣленію и измѣренію человѣческихъ дѣяній, къ распространенію пріемовъ юриспруденціи на область вѣры есть спецыфическая черта западнаго христіанства, особенность романизированныхъ и латинизованныхъ германскихъ народовъ. Человѣкъ, поступившій въ монашество напримѣръ и по самому уровню своего умственнаго развитія склонный сравнивать тѣ лишенія и самоограниченія, которымъ онъ подвергалъ себя, съ распущенностію и недисциплинированностію окружающихъ людей, невольно располагался къ мысли, что своими усиліями онъ пріобрѣтаетъ нѣкоторое *право* на награду за свои заслуги, что эти свои заслуги онъ взноситъ, какъ бы отдѣльные вклады, въ сберегательную кассу, чтобы, по предъявленіи, разомъ получить скопленный капиталъ съ процентами. Затѣмъ въ христіанствѣ съ самаго начала дѣлалось различіе между обязательными нравственными требованіями и между необязательными евангельскими совѣтами. Что удивительнаго, если люди, принимавшіе на себя исполненіе такихъ необщеобязательныхъ евангельскихъ совѣтовъ, напр. продавшіе все свое имѣніе и вырученную сумму сполна раздавшіе нищимъ и всю жизнь потомъ проводившіе въ жесточайшемъ самоумершвленіи, казались въ глазахъ другихъ христіанскими героями, со-

вершившими чудеса христіанскаго мужества? Такова основная идея сверхдолжныхъ дѣлъ или преизбыточествующихъ заслугъ (opera supererogationis). Эта идея, сама по себѣ, вполнѣ согласуется съ общечеловѣческими представленіями объ обыкновенныхъ смертныхъ и о великихъ людяхъ, о дѣлахъ скромныхъ и о дѣлахъ грандіозныхъ, объ исполненіи общихъ обязанностей и о заслугахъ чрезвычайныхъ. Но Богъ, какъ свидѣтельствуетъ св. Писаніе, обращаетъ заслуги праведныхъ въ пользу грѣшныхъ, уравновѣшивая недостатки однихъ достоинствами другихъ, милуя и спасая грѣшниковъ ради праведниковъ. Не обѣщалъ ли Онъ пощадить даже Содомъ и Гоморру, если бы въ нихъ нашлось даже только десять праведниковъ? А церковь есть тѣло Христово; въ этомъ тѣлѣ одинъ и тотъ же духъ дѣйствуетъ все во всѣхъ, и въ силу этой общности духа каждый принимаетъ участіе или имѣетъ часть во всякомъ благѣ, совершенномъ силою этого духа, подобно тому, какъ въ тѣлесномъ организмѣ необходимо происходитъ обмѣнъ вещества между всѣми органами. Церковь поставила себя на мѣсто Бога, отожествивъ свой судъ съ Божіимъ судомъ. Вотъ почему и церковь можетъ дѣлать тоже самое, что и Богъ: уравновѣшивать недостатки однихъ избытками другихъ, распредѣлять и разверстывать эти излишки.. Когда кто либо долженъ отбыть постъ въ наказаніе за грѣхъ, а вмѣсто поста уплатить извѣстную сумму денегъ, то церковь, взамѣнъ этой суммы, обращаетъ въ его пользу нѣкоторое количество добрыхъ дѣлъ, имѣющихся въ ея сокровищницѣ или кассѣ (thesaurus). Въ теоріи настаивалось на томъ, что индульгенція есть не отпущеніе грѣховъ, а лишь освобожденіе отъ церковнаго наказанія,

которое слѣдовало бы отбыть за грѣхъ, подобно тому, какъ денежною пеней замѣнялось наказаніе за уголовное преступленіе. Предполагалось также, что получающіе индульгенцію находятся въ истинномъ покаяніи и посредствомъ вѣры и любви связуются съ тѣми святыми, заслуги которыхъ имъ зачтены. Но эти и подобныя ограниченія существовали только для средневѣковой науки: въ дѣйствительности для того, чтобы доставить индульгенціямъ широкій сбытъ, объ ограниченіяхъ умалчивали, а силу индульгенцій преувеличивали. Схоластическая наука, считавшая ересью всякое уклоненіе отъ св. Августина, въ духѣ Августина разсуждала объ оправданіи человѣка передъ Богомъ. Подкрѣпляемые кромѣ того философіей Аристотеля, схоластики настаивали на томъ, что оправдывающая вѣра должна быть не сухая, теоретическая и отвлеченная, а вѣра, выражающаяся въ любви и въ добрыхъ дѣлахъ, вѣра воспринявшая *форму* любви (fides caritate formata s. animata). А въ практикѣ церковной господствовали пелагіанскіе принципы, и притомъ въ извращенномъ видѣ. Путь къ оправданію передъ Богомъ сдѣлался очень легкимъ и простымъ: слѣдовало лишь имѣть деньги, а съ деньгами можно было оправдаться отъ всякихъ грѣховъ.

Средневѣковая церковная жизнь на западѣ страдала многими ненормальностями, но религіозный взрывъ, послѣдовавшій въ XVI в., былъ вызванъ прежде всего индульгенціями, торговлю которыми производилъ въ Германіи доминиканскій монахъ Тецель съ безстыдствомъ ярмарочнаго крикуна, при импонирующей однако церемоніальной обстановкѣ. Въ каждомъ городѣ его встрѣчали власти и населеніе при звонѣ колоколовъ, съ го-

рящими свѣчами въ рукахъ и съ знаменами. Впереди процессіи несли большой красный крестъ съ папскимъ гербомъ и на бархатной подушкѣ папскую буллу объ отпущеніи грѣховъ, которое каждымъ человѣкомъ въ отдѣльности должно было пріобрѣтаться посредствомъ взноса извѣстной денежной суммы. По прибытіи въ храмъ, папская булла полагалась на главный престолъ, передъ престоломъ ставился крестъ, а возлѣ креста денежный ящикъ. Коммиссаръ начиналъ проповѣдь о той силѣ, которую имѣетъ индульгенція не только для живыхъ, но и для умершихъ. Лишь только звякнутъ опускаемыя въ кружку деньги, говорилъ онъ, грѣшная душа, въ пользу которой пріобрѣтается отпущеніе грѣховъ, сейчасъ же и освободится отъ чистилища. Индульгенція дѣлаетъ человѣка болѣе чистымъ, чѣмъ крещеніе, болѣе невиннымъ, чѣмъ Адамъ до грѣхопаденія, болѣе святымъ, чѣмъ самъ Петръ апостолъ,—такъ расхваливалъ Тецель свой товаръ; даже если бы предположить, что кто либо обезчестилъ бы св. Дѣву Марію, то и такой ужасающій грѣхъ былъ бы искупленъ индульгенціей. Послѣ проповѣди Тецель становился у ящика, а тѣ, которые желали получить индульгенцію, подходили къ нему съ горящими свѣчами, исповѣдывали свои грѣхи, уплачивали деньги и затѣмъ получали подписанную коммиссаромъ грамоту. Достаточно было предъявить эту грамоту любому священнику, и самый отчаянный грѣшникъ долженъ былъ безпрепятственно допускаться къ таинствамъ.

Наши славянофилы не разъ касались римско-католическаго церковнаго ученія и обличали его несостоятельность. Въ особенности Хомяковъ *) громилъ пап-

*) Богословскія сочиненія, т. II, Прага, 1867, стр. 109.

ство за утилитарный раціонализмъ и за казуистическое направленіе церковнаго ученія. „Вооружась счетною книгой, говоритъ Хомяковъ, составленною по правиламъ двойной бухгалтеріи, съ дебетомъ въ видѣ грѣха и съ кредитомъ въ видѣ добрыхъ дѣлъ, (подкрѣпляемыхъ правда жертвою Спасителя), человѣкъ вступаетъ въ тяжбу съ Богомъ и въ римскомъ казуистѣ находитъ себѣ благопріятнаго судью. Передъ нимъ онъ не проиграетъ своей тяжбы. Лишь бы оставался онъ гражданиномъ церковнаго государства и послушнымъ слугой своихъ командировъ, онъ, за довольно умѣренный взносъ добрыхъ дѣлъ и добрыхъ помысловъ, попадетъ въ акціонеры рая; затѣмъ излишекъ, если таковой у него окажется, онъ получитъ возможность обратить для себя въ движимый капиталецъ, который останется въ полномъ его распоряженіи, а если окажется недочетъ, можно будетъ покрыть его займомъ у болѣе богатыхъ капиталистовъ. Былъ бы только вѣренъ балансъ, Богъ не придерется". Дѣйствительно, много странностей представляетъ католическое ученіе объ оправданіи для русскаго пониманія. Но до сихъ поръ православные писатели, духовные и свѣтскіе, обличали эти странности и ставили ихъ въ вину папству и католической церкви, нисколько не задаваясь вопросомъ, насколько опредѣлились эти странности особыми чертами характера и особымъ складомъ ума римлянъ и романизированныхъ германцевъ, и само папство, называющее себя всемірно-христіанскимъ учрежденіемъ, не слилось ли исключительно съ романо-германскимъ міромъ и міровоззрѣніемъ? Античныя римскія понятія съ римской юриспруденціей и съ юридическими пріемами съ одной стороны, съ другой своеобразныя понятія гер-

манскихъ народовъ, едва ли могутъ быть вмѣняемы въ вину римлянамъ и романизированнымъ германцамъ, такъ какъ они коренились въ особенностяхъ ихъ природы, а между тѣмъ изъ взаимодѣйствія этихъ именно факторовъ развилось католическое ученіе о дѣлахъ.

Замѣчательно, что нашимъ предкамъ, какъ можно судить на основаніи памятниковъ древне-русской письменности, не совсѣмъ чуждо было представленіе о томъ, что извѣстныя дѣла составляютъ заслугу человѣка передъ Богомъ. Въ нашей исторіи можно найдти и оплату преступленій денежными пенями, и странствованіе по св. мѣстамъ, и высокую оцѣнку монашества, поста, вообще аскетической жизни. Натворитъ бывало молодецъ, въ родѣ Васьки Буслаева, разныхъ грѣховъ въ своей молодости, а потомъ и поѣдетъ въ Іерусалимъ замаливать ихъ. Наши предки смотрѣли даже на самое монашеское платье, какъ на нѣчто богоугодное, такъ что люди, проводившіе многогрѣшную жизнь, въ самыя послѣднія минуты своего земного существованія старались облечься въ монашескій образъ, чтобы предстать въ немъ на судъ Божій. Въ широкихъ размѣрахъ практиковались пожертвованія, даренія и завѣщанія въ пользу монастырей, такъ что правительству на два съ половиною столѣтія достало работы по разрѣшенію вопроса о недвижимыхъ церковныхъ имѣніяхъ. Вообще можно сказать, что въ древне-русскомъ быту находились нѣкоторые задатки римско-германскихъ понятій о дѣлахъ и заслугахъ. Однако эти задатки такъ и остались въ зачаточномъ состояніи.

Русскому человѣку осталось неизвѣстно предъявленіе счетовъ къ Богу и выставленіе передъ нимъ своихъ за-

слугъ съ правомъ на вознагражденіе, тѣмъ болѣе неизвѣстнымъ осталось понятіе о какихъ либо сверхдолжныхъ заслугахъ человѣка передъ Богомъ. Напротивъ идея искупленія грѣха покаяніемъ передъ Богомъ весьма знакома русскому міровоззрѣнію. Если бы ученый изслѣдователь, безъ всякой склонности къ національному самовосхваленію, съ чисто научными пріемами, просмотрѣлъ письменные памятники нашей древности, онъ пришелъ бы безъ сомнѣнія къ тому убѣжденію, что западный механическій взглядъ на добрыя дѣла, какъ на такія, которыя, сами по себѣ уже, имѣютъ свойство производить извѣстный эффектъ, независимо отъ внутренняго настроенія, отъ искренняго религіознаго чувства лица, совершающаго ихъ, не согласуется съ русскимъ міровоззрѣніемъ. Много грѣховъ могъ натворить русскій человѣкъ, могъ даже, сдѣлавъ одно доброе дѣло, совершить потомъ цѣлый десятокъ дурныхъ дѣлъ, но за то въ свои добрыя дѣла онъ старался вносить элементъ искренности. Что наиболѣе могло страдать отсутствіемъ искренности, несоотвѣтствіемъ внѣшняго факта внутреннему настроенію,—это денежныя пожертвованія и даренія всякаго рода, которыя, конечно, для богатыхъ людей можно было дѣлать безъ особаго труда и лишенія. Но и тутъ въ нашей древней исторіи мы замѣчаемъ нѣчто такое, о чемъ въ настоящее время совершенно позабыто. Отъ завѣдомо порочныхъ и преступныхъ людей не должны были приниматься приношенія въ церковь Божію. Положимъ, что и на западѣ находились люди, хорошо понимавшіе, что механическимъ взглядомъ на добрыя дѣла не основывается христіанская нравственность. Такъ напр. знаменитый основатель францисканскаго ор-

дена говорилъ, что человѣкъ есть не болѣе и не менѣе, какъ то, что онъ есть въ глазахъ Божіихъ, т. е. что только внутреннее настроеніе, направленное къ Богу, даетъ дѣяніямъ человѣческимъ ихъ истинную цѣну. Положимъ далѣе, что и у насъ въ жизни могло дѣлаться совсѣмъ не то, чему поучали въ посланіяхъ своихъ митрополиты. Но возьмемъ народныя легенды и посмотримъ, какіе народные взгляды выразились въ этихъ легендахъ. Въ повѣсти о Щилѣ, посадникѣ новгородскомъ, разсказывается, что посадникъ Щилъ скопилъ большое богатство, отдавая деньги въ ростъ. На эти деньги онъ устроилъ церковь съ монастыремъ, взялъ на это дѣло благословеніе у архіепископа новгородскаго, но не сказалъ ему ни слова объ источникѣ своего богатства. Уже когда пришло время освящать построенную церковь, разъяснилось, что церковь создана отъ „лихвеннаго собранія“. Архіепископъ уподобилъ его Исаву за то, что онъ „лестію“ взялъ отъ него благословеніе на таковое „божественное дѣло“. Онъ велѣлъ ему сдѣлать гробъ въ стѣнѣ устроенной имъ церкви, затѣмъ лечь въ немъ. Положенный сюда грѣшникъ провалился въ преисподнюю тотчасъ послѣ отпѣванія. Сынъ Щила, ища спасенія и помощи душѣ отца своего, сталъ проводить дни въ постѣ, заказалъ сорокоусты у сорока церквей, щедро давалъ церковному клиру, бѣднымъ и заключеннымъ въ темницахъ, алчущимъ давалъ пищу и жаждущимъ питье, нагихъ одѣвалъ и принималъ странныхъ. По прошествіи сорока дней, сынъ посадника убѣдился, что несчастный отецъ его понемногу высвобождается изъ ада, и еще дважды по 40 дней поступалъ точно такимъ же образомъ, пока гробъ отца не очутился снова въ стѣнѣ устроенной имъ церкви.

Въ другой народной легендѣ „о бражникѣ“ настолько сильное удареніе дѣлается на внутреннемъ настроеніи и душевномъ расположеніи человѣка, что значеніе дѣлъ благочестія очень даже понижается, сравнительно съ тою силою, которая приписывается имъ въ предъидущей легендѣ. Нѣкій бражникъ пилъ очень много вина во всѣ дни живота своего, но со всякимъ ковшомъ Господа Бога прославлялъ и часто по ночамъ молился Ему, слѣдовательно, судя по всему этому, былъ человѣкомъ незлобивымъ. Когда, по смерти, душа его была поставлена у воротъ рая, на стукъ выходятъ другъ за другомъ апостолы Петръ и Павелъ, цари Давидъ и Соломонъ, Николай Святитель и Іоаннъ Богословъ. Всѣ они съ негодованіемъ отстраняли его отъ рая, когда узнавали, что онъ бражникъ. Послѣдній однако каждому изъ нихъ говорилъ нѣчто такое, что приводило ихъ въ смущеніе. Онъ конечно, бражникъ, но не отрекался отъ Христа, какъ Петръ, не присутствовалъ на убіеніи Стефана, какъ Павелъ, не отнималъ жены у Уріи, какъ Давидъ, не кланялся идоламъ, какъ Соломонъ, не билъ никого собственными руками, какъ св. Николай, ударившій еретика Арія на первомъ вселенскомъ соборѣ. Іоанну Богослову бражникъ напомнилъ то, что имъ же самимъ написано въ Евангеліи: „другъ друга любяй, а Богъ всѣхъ любитъ“. А ты пришельца ненавидишь, сказалъ бражникъ, т. е. меня ненавидишь. Что либо одно изъ двухъ: или отрекись отъ того, что написано въ Евангеліи, или возьми назадъ свои теперешнія слова. Послѣдствіемъ этого діалога было то, что ворота рая были отворены, и бражникъ занялъ въ раю лучшее мѣсто.

Однако не всегда такъ легко достается рай. Хотя и

не требуется долгосрочнаго покаянія, а требуется лишь покаяніе непродолжительное для очищенія отъ грѣховъ, за то это покаяніе должно быть въ высшей степени интензивное, должно быть воодушевлено горячимъ чувствомъ, должно быть исполнено, не смотря на всѣ помѣхи и соблазны. Нѣкоторый князь, грабитель и губитель и грѣшникъ передъ Богомъ и передъ ближними, почувствовавъ, по примѣру другихъ, желаніе облегчить свою душу отъ грѣховъ, исповѣдался передъ духовнымъ отцомъ. Духовникъ предложилъ ему взять на себя 15-лѣтнюю епитимью по церковнымъ правиламъ; но князь сказалъ, что онъ настолько слабъ, что не могъ бы исполнить даже и трехмѣсячной епитиміи. Рѣшено было, вмѣсто долгосрочной епитиміи, провести одному ночь въ храмѣ, находившемся недалеко отъ города, въ бодрствованіи и въ сокрушеніи сердца. Князь дѣйствительно явился въ храмъ, съ твердымъ намѣреніемъ покаяться отъ всего сердца въ своихъ грѣхахъ; но тутъ пришлось ему выдержать цѣлый рядъ искушеній со стороны бѣсовъ, которые употребили всѣ мѣры къ тому, чтобы помѣшать исполненію этого намѣренія, чтобы не дать князю провести ночь въ храмѣ, такъ какъ, съ выполненіемъ покаянія, намѣченная ими жертва должна была ускользнуть изъ ихъ рукъ. Бѣсъ принялъ сначала видъ любимой его сестры, совѣтовъ которой князь всегда и во всемъ слушалъ. Мнимая сестра пришла къ церкви и сказала ему: „любезный братъ! можно ли было поступить болѣе неблагоразумно? Бога можно умилостивить и другимъ способомъ. Здѣсь ты находишься въ пустынномъ мѣстѣ, безъ слугъ и безъ обороны, а у тебя много враговъ: придутъ они и изрубятъ тебя въ куски“ — „Сестра, отвѣчалъ князь, мнѣ

дано, вмѣсто епитиміи, простоять ночь здѣсь въ храмѣ, и если я не исполню этого, то не получу отпущенія великихъ моихъ грѣховъ. Уходи и не мѣшай мнѣ; пусть меня убьютъ, но я не выйду отсюда". Черезъ нѣсколько времени явилась жена (опять мнимая) съ ребенкомъ на рукахъ и подошла къ храму съ громкимъ плачемъ, распустивъ волосы": вотъ, ты оставилъ насъ однихъ, и непріятели взяли и разграбили городъ, людей въ полонъ увели, едва лишь я съ ребенкомъ успѣла убѣжать отъ нихъ. Иди же, спѣши, враги теперь пока не ожидаютъ погони, ты ихъ накроешь по горячимъ слѣдамъ и вернешь все свое, а если не выйдешь, то я и себя самое убью и сына твоего расшибу объ этотъ мостъ". И видя, что князь не двигается съ мѣста, бросила ребенка объ мостъ. Князь опять устоялъ передъ соблазномъ. Но это не все. Слышитъ онъ: началась страшная буря съ грозой, съ громомъ и съ молніей; храмъ колеблется, и слышно, что онъ загорѣлся. Стѣны уже прогорѣли и снаружи слышались отчаянные вопли о помощи. Граждане (мнимые) прибѣжали изъ города якобы тушить пожаръ: „князь, господинъ нашъ, говорили они, выходи скорѣе, иначе сгоришь и осудишься какъ самоубійца". Тотъ отвѣтилъ на это: „не двинусь съ мѣста, даже если и сгорю". Наконецъ употреблено было противъ него послѣднее средство. Явились въ церковь священникъ и пономарь (опять таки мнимые). Священникъ велѣлъ пономарю звонить къ утренѣ, а самъ зажегъ свѣчу, и вдругъ взглядъ его упалъ на князя: „ты какъ стоишь тутъ, проклятый, на святомъ мѣстѣ, скверникъ, убійца и грабитель? уходи сейчасъ же, или я велю вывести тебя вонъ". Но князь и тутъ не двинулся съ мѣста. И вотъ

возсіялъ день. Изъ храма вышелъ грѣшникъ, очищенный отъ всѣхъ грѣховъ своихъ; вернулся онъ въ городъ, нашелъ въ добромъ здоровьѣ свою жену и все въ томъ же видѣ, въ какомъ оставилъ вчера.

Не правда ли, что впечатлѣніе, оставляемое въ насъ этими легендами, въ особенности послѣднею, совсѣмъ не похоже на то, которое получается изъ обозрѣнія средневѣковыхъ дѣлъ благочестія на западѣ, въ особенности индульгенцій? Бывало такъ, что греческіе архіереи, навѣщавшіе московское государство въ XVII столѣтіи, не прочь были давать индульгенціи; но русскому народу и русскому духовенству онѣ всегда оставались чуждыми.

III.

Историческое значеніе торговыхъ операцій Тецеля извѣстно. Возмущенный до глубины души безстыднымъ кощунствомъ коммиссара, монахъ августинскаго ордена докторъ Мартинъ Лютеръ прибилъ свои 95 тезисовъ къ церковнымъ дверямъ виттенбергскаго замка, и чѣмъ дальше, тѣмъ больше двигался въ своемъ оппозиціонномъ направленіи относительно римско-католической церкви. Сначала онъ осуждалъ только злоупотребленія коммиссара и провозглашалъ анаѳему тому, кто дерзнулъ бы отрицать самое право папы давать отпущеніе грѣховъ. Затѣмъ, когда эти умѣренныя мнѣнія подверглись осужденію со стороны католической іерархіи, Лютеръ вооружился вообще противъ „мертвыхъ дѣлъ“ тогдашней католической церкви, внѣшнимъ и механическимъ образомъ понимавшихся и исполнявшихся, безъ соотвѣтствующаго внутренняго настроенія или расположенія души. Такъ онъ

пришелъ къ своему догмату объ оправданіи вѣрою. Слова апостола Павла въ посланіи къ римлянамъ (IX, 32) о томъ, что для христіанина соблюденіе предписаній моисеева закона необязательно, такъ какъ христіанинъ долженъ искать своей праведности въ вѣрѣ въ Христа Искупителя, а не въ дѣлахъ ветхозавѣтнаго закона, Лютеръ отнесъ къ дѣламъ католическаго благочестія и истолковалъ эти слова такъ, что христіанинъ оправдывается передъ Богомъ вѣрою, а не наружными дѣлами благочестія. Въ разгарѣ борьбы съ католическою церковью, одинъ изъ учениковъ Лютера выразился даже, что добрыя дѣла вредны. Подъ вѣрою однако Лютеръ понималъ не теоретическое признаніе извѣстныхъ положеній за истинные догматы вѣры. Онъ хорошо изучилъ сочиненія св. Августина и вдохновился его идеями. Вѣра—это глубокое, искреннее, религіозное чувство, смиренная преданность сердца распятому и воскресшему Господу, отказъ человѣка отъ себя самого, отъ собственной заслуги и отъ собственныхъ силъ, съ полнымъ довѣріемъ къ Христу, который покрылъ Своею искупительной жертвой всѣ грѣхи, и съ смиреннымъ сознаніемъ, что человѣкъ не имѣетъ ничего своего, а все отъ Бога. На этой вѣрѣ и основывается прощеніе грѣховъ, а не на покупкѣ индульгенцій и не на мертвыхъ дѣлахъ католическаго благочестія. Человѣку ли гордо считаться съ Богомъ, думать о своихъ заслугахъ, предъявлять свои права на спасеніе? Природа его настолько испорчена вслѣдствіе прародительскаго грѣхопаденія, что онъ не можетъ исполнить не только какихъ либо лишнихъ дѣлъ, но даже и общихъ христіанскихъ обязанностей. Самъ человѣкъ ничего не можетъ сдѣлать для своего спасенія. Лютеръ

сравнивалъ человѣка съ пилой, которая пассивно движется въ рукахъ мастера, съ солянымъ столбомъ, въ который обращена была жена Лотова, съ деревянной колодой, съ статуей, лишенною жизни, не имѣющей ни чувствъ, ни сердца. Даже и вѣра въ заслуги Христа, довѣрчивая и смиренная преданность сердца Господу есть дѣло благодати. Поскольку человѣкъ охватывается вѣрой, она необходимо выражается въ добрыхъ дѣлахъ. Добрыя дѣла относятся къ вѣрѣ, какъ плоды къ дереву: плоды выростаютъ на деревѣ, а не дерево на плодахъ. Гдѣ дѣла не добры, тамъ и вѣра не можетъ быть полною преданностію Богу. Изъ вѣры необходимо возникаетъ любовь, какъ изъ сѣры рождается огонь, а отсюда возникаетъ христіанскій нравственный образъ дѣйствій; но не эти добрыя дѣла суть основаніе оправданія человѣка предъ Богомъ. Оправдывающій, примиряющій, удовлетворяющій моментъ лежитъ не въ нихъ, а въ заслугѣ Христа, вмѣняемой черезъ вѣру. Человѣку не можетъ быть вмѣняемо въ заслугу то, что совершено не имъ, а силою Божіей благодати. Итакъ реформаторы XVI в. отвергли человѣческую свободу, какъ отвергъ ее Августинъ. И замѣчательно, что какъ Августинъ, такъ и реформаторы, чувствуя, что ученіе ихъ ведетъ неизбѣжно къ вопросу: если всѣ люди послѣ грѣхопаденія прародителей сдѣлались одинаково неспособны къ добру, то почему же однихъ благодать спасаетъ, а другихъ не спасаетъ?—не отступили передъ выводомъ, съ которымъ не можетъ примириться религіозное чувство. Богъ, говорятъ они, предопредѣлилъ одну часть человѣчества къ спасенію, а другую къ погибели. Не было бы ничего несправедливаго, если бы и всѣ люди были обречены на

погибель, потому что всѣ того заслуживали бы. Но, по милости Своей, Богъ часть этихъ обреченныхъ спасаетъ отъ погибели Своею благодатію, не оказывая тѣмъ самымъ никакой несправедливости въ отношеніи къ остальнымъ. Если бы я имѣлъ десять должниковъ и двумъ изъ нихъ простилъ долгъ, то развѣ остальные восемь имѣли бы право претендовать на меня за то, что я взыскиваю съ нихъ ихъ долги? Для юриста это разсужденіе совершенно убѣдительно; но христіанское нравственное чувство подсказываетъ человѣку, что Богъ не кредиторъ только и не справедливый только судья, а и любящій отецъ, наказующій и милующій. Съ трудомъ примиряется религіозное чувство и съ тою мыслію, что Богъ, обрекающій людей на блаженство, или на мученіе, обрекаетъ ихъ вмѣстѣ съ тѣмъ на добро или на зло, слѣдовательно является въ этомъ смыслѣ виновникомъ зла, виновникомъ и измѣны Іуды, и обращенія Павла, какъ выразился Меланхтонъ. Впрочемъ германскіе реформаторы, Лютеръ и Меланхтонъ, смягчили рѣзкость своего первоначальнаго ученія о предопредѣленіи; напротивъ швейцарскіе реформаторы, Цвингли и Кальвинъ, остались при самыхъ суровыхъ взглядахъ на предопредѣленіе.

Итакъ опять въ ученіи о свободѣ воли, объ отношеніи благодати къ свободѣ, о вѣрѣ и дѣлахъ, сказалась индивидуальность, субъективная точка зрѣнія отдѣльныхъ лицъ, вызванныхъ притомъ извѣстными обстоятельствами. Поучительна сила судьбы, говоритъ Лоранъ: человѣкъ, которымъ основанъ авторитетъ католической церкви на западѣ, св. Августинъ, вдохновилъ реформаторовъ, которые опрокинули этотъ авторитетъ. И Авгус-

тинъ, и Лютеръ проповѣдывали смиреніе; но одинъ повергаетъ человѣка передъ церковью и даетъ духовной іерархіи возможность занять посредствующее между Богомъ и человѣкомъ положеніе; другой повергаетъ человѣка непосредственно предъ крестомъ Христовымъ. Церковь не тамъ, гдѣ іерархія, а тамъ, гдѣ вѣра и общеніе вѣры, гдѣ двое или трое собраны во имя Христа. Изъ того, что въ дѣлѣ оправданія центръ тяжести составляетъ личная вѣра каждаго отдѣльнаго человѣка и личное отношеніе его къ Богу, Лютеръ сдѣлалъ тотъ выводъ, что нѣтъ надобности въ особомъ священствѣ, которое бы стояло между Богомъ и вѣрующею душею и примиряло человѣка съ Богомъ, и во вторыхъ, что истинная церковь невидима, такъ какъ неизвѣстно, въ комъ живетъ истинная оправдывающая вѣра; церковь же видимая, подлежащая зрѣнію и осязанію, не имѣетъ ничего божественнаго. Такимъ именно путемъ Лютеръ пришелъ къ своему ученію о всеобщемъ священствѣ и невидимой церкви. Вотъ почему можно сказать, что оправданіе вѣрою есть исходный пунктъ и основной догматъ евангелическаго ученія.

Не лишенъ историческаго интереса эпизодъ литературнаго турнира между нѣмецкимъ реформаторомъ и главой гуманизма Эразмомъ роттердамскимъ. Гуманизмъ имѣетъ извѣстное сходство съ реформаціей. Религіозная реформація стремилась возстановить первоначальное чистое христіанство и, уничтоживъ средостѣніе, воздвигнутое католическимъ духовенствомъ между Богомъ и вѣрующей душой, возвратиться къ Евангелію, какъ непосредственному источнику христіанства. Гуманизмъ былъ возстановленіемъ науки. Средне-вѣковая схоластическая

наука имѣла своихъ замѣчательныхъ представителей; но, при бѣдности матеріальнаго содержанія, она быстро отцвѣла и къ XV в. выродилась въ пустой жалкій формализмъ. Въ этомъ формализмѣ, въ безплодныхъ діалектическихъ упражненіяхъ *за* и *противъ*, гуманисты видѣли груду старья, своего рода средостѣніе, которое нужно было устранить, для того чтобы вернуться къ простымъ первоначальнымъ источникамъ человѣческаго мышленія. Въ области педагогіи въ особенности гуманизмъ ознаменовался стремленіемъ къ гармоническому развитію всѣхъ силъ и способностей человѣка, уваженіемъ къ достоинству человѣка и спеціальными педагогическими пріемами, въ родѣ того напр., что при чтеніи классиковъ главное вниманіе должно обращать на античный духъ, которымъ проникнуты произведенія классиковъ, а не на грамматическія формы и стиль языка, что лучше изучить одно сочиненіе основательно, чѣмъ загромождать память массою не переваренныхъ, мелкихъ фактовъ и т. п. Гуманисты очень неблаговолили къ духовнымъ лицамъ и къ монахамъ, какъ къ представителямъ ненавистной схоластики. Съ догматами церкви они не были солидарны, хотя до разрыва дѣло не доходило. Напротивъ папы и епископы были друзьями гуманистовъ, а къ концу XV в. резиденція главы католической церкви сдѣлалась даже центромъ гуманизма, науки и искусства, сборнымъ пунктомъ для свободно-мыслящихъ умовъ западной Европы.

Когда движеніе, начатое Лютеромъ, приняло серьезные размѣры, къ главѣ гуманизма Эразму стали обращаться съ католической стороны съ просьбой защищать церковь противъ нападокъ реформатора. Эразмъ самъ

считалъ реформацію необходимою, но Лютеръ ему не нравился. Эразмъ называлъ его Пелидомъ, не знающимъ ни снисхожденія, ни пощады, а Лютеръ называлъ Эразма епикурейцемъ. Эразмъ въ своей полемикѣ съ Лютеромъ напалъ какъ разъ на коренной пунктъ міровоззрѣнія Лютера—на отрицаніе свободной воли въ человѣкѣ и на ученіе о предопредѣленіи. Гуманисты въ этомъ отношеніи стояли на совершенно противоположной точкѣ зрѣнія, на той же самой, на которой стояли въ XVIII в. Руссо и французы временъ революціи, т е. природу человѣка считали доброю и неповрежденною. Споръ между Эразмомъ и Лютеромъ коснулся не религіозно-философской теоріи только. Лютеръ разрывалъ связь съ историческою церковью, довольствуясь общеніемъ вѣрующихъ, какъ избранныхъ Божіихъ, и внутреннему религіозному чувству, внутренней увѣренности придавалъ больше вѣса, чѣмъ внѣшней церкви. А Эразмъ поддерживалъ историческую церковь, считая необходимою связь съ нею, хотя и желалъ ея реформаціи. Онъ желалъ именно обновленія теологіи и церкви силою науки, при широкой терпимости всѣхъ направленій мысли. Отъ догмата онъ не отказывался, хотя и готовъ былъ на уступки, напримѣръ на ограниченіе праздниковъ и постовъ, допускалъ іерархію епископскую, какъ цѣлесообразное человѣческое учрежденіе, а главное требовалъ, чтобы принадлежность къ церкви состояла не въ соблюденіи церковныхъ церемоній, а въ истинномъ благочестіи сердца и въ практической нравственности. Въ завязавшемся спорѣ между Эразмомъ и Лютеромъ ни тотъ, ни другой не одержалъ побѣды: оба противника лишь укрѣпились въ своихъ убѣжденіяхъ.

IV.

Германскіе реформаторы XVI столѣтія были не послѣдними изъ тѣхъ, кто испыталъ на себѣ вліяніе учителя смиренія и благодати св. Августина. Оживленный реформаціей споръ объ отношеніи между свободною волею и благодатью перешелъ къ католическимъ богословамъ, между которыми произошли такія непріязненныя столкновенія взглядовъ, что папа Климентъ VIII въ въ 1598 г. назначилъ спеціальную коммиссію для разъясненія ученія о божественномъ благодатномъ содѣйствіи человѣку въ дѣлѣ оправданія и спасенія (congregationes de auxiliis gratiae). Коммиссія, проработавъ 14 лѣтъ пришла къ тому результату, что все еще нужно ожидать откровенія Божіяго по этому предмету. Объ откровеніи Божіемъ исторія ничего не говоритъ, но говоритъ о томъ, что въ XVII столѣтіи католическая церковь пережила новый религіозный расколъ. Противниками выступили съ одной стороны іезуиты, съ другой янсеннисты, получившіе свое названіе отъ главы этой партіи—Корнелія Янсеннія, который родился, жилъ и дѣйствовалъ въ Голландіи, но послѣдователи котораго дѣйствовали главнымъ образомъ во Франціи. Въ спорѣ янсеннистовъ съ іезуитами опять выступилъ на сцену Августинъ. Янсенній девять разъ прочиталъ сочиненія Августина и тридцать разъ тѣ изъ нихъ, которыя написаны были противъ Пелагія. Янсеннисты формулировали свои тезисы иногда буквально словами Августина. Іезуиты напротивъ стояли на пелагіанской точкѣ зрѣнія: они готовы были отрицать всякій остатокъ первороднаго грѣха въ человѣческой природѣ, вліяніе благодати на человѣка считали несущест-

веннымъ и полагали, что человѣкъ уже отъ природы есть то, чѣмъ онъ долженъ быть. Но ученіе Пелагія было разсчитано нѣкогда на то, чтобы возбудить въ людяхъ нравственную энергію; ученіе іезуитовъ напротивъ имѣло цѣлью усыпить всякую моральную энергію, ослабляя значеніе грѣховъ и чуть чуть не превращая ихъ въ добрыя дѣла.

Главною задачею іезуитскаго ордена было бороться съ протестантизмомъ и возстановить силу католической церкви. Къ достиженію этой задачи іезуиты шли, пользуясь всякими средствами, льстя и потворствуя чувственности, страстямъ и порокамъ людей. Они по своему истолковали то правило, котораго держался апостолъ Павелъ,—быть всѣмъ для всѣхъ. Іезуиты хотѣли господствовать надъ всѣми и всѣмъ управлять, такъ чтобы въ рукахъ ихъ находилась совѣсть не только людей искренно набожныхъ и благочестивыхъ, но и людей міра сего, для которыхъ дальновидные отцы желали сдѣлать иго Христово какъ можно болѣе легкимъ и пріятнымъ. Съ іезуитскими принципами можно было вести самую порочную жизнь и оставаться добрымъ католикомъ. Мораль іезуитовъ построена на пробабилизмѣ, т. е. на своего рода теоріи вѣроятностей. Я могу дѣлать что-либо, хотя бы даже противъ убѣжденія моей собственной совѣсти, хотя бы мой внутренній голосъ осуждалъ мои дѣянія, если есть вѣроятіе, правдоподобная возможность считать это дѣяніе дозволеннымъ. Въ отношеніи къ всякому дѣянію нужно представить себѣ мысленно основаніе въ пользу противнаго, а всего лучше привести, если можно, авторитетъ хотя бы одного компетентнаго учителя,—тогда безъ всякихъ колебаній можно дѣлать и противное

тому, что подсказывается собственною совѣстію. А такъ какъ первые уже іезуиты въ своихъ моральныхъ сочиненіяхъ высказали весьма своеобразные взгляды съ аргументами за и противъ, то въ позднѣйшее время стоило лишь ссылаться на эти взгляды іезуитскихъ же отцовъ, какъ на основаніе своего образа дѣйствіи. Къ принципу пробабилизма присоединился еще другой принципъ, что для достиженія хорошей, святой цѣли, всякое средство дозволено. И такимъ образомъ оказалось, что позволительно наприм. говорить двусмысленныя вещи съ намѣреніемъ приэтомъ понимать слова въ значеніи, выгодномъ для говорящаго, что позволительно лгать, для того чтобы погубить еретика, позволительно убить человѣка, давшаго пощечину, что позволительно сыну желать смерти отца, если смерть принесетъ ему выгоду, что соблазнить жену другаго не есть прелюбодѣяніе, если соблазнитель забылъ то, что она жена другаго, а имѣетъ лишь въ виду, что она прекрасна и т. п. Конечно, и сами іезуиты не могли отрицать, что все таки существуютъ дѣянія, которыя иначе какъ грѣхами нельзя назвать; но и тутъ послѣдствія грѣха они старались сдѣлать какъ можно болѣе легкими и пріятными. Они хвалились, что, благодаря ихъ покаянному методу, грѣхи быстрѣе очищаются, чѣмъ совершаются. Большая часть людей едва только загрязнитъ себя грѣхомъ, какъ уже и опять оказывается вычищенною и вымытою. Если кто раскаивается въ грѣхѣ и приэтомъ представляетъ себѣ мысленно, что переживаемое имъ несчастіе есть наказаніе за грѣхъ, то этого раскаянія достаточно. Нѣтъ надобности удерживать грѣхи въ памяти, достаточно исповѣдаться въ тѣхъ, которые придутъ въ голову. Не необходимо исповѣдывать грѣхъ, если есть основаніе

опасаться, что духовникъ, по слабости, соблазнится этимъ грѣхомъ, или что, вслѣдствіе открытія тяжкаго грѣха пострадаетъ репутація своя, или кого нибудь другаго. Іезуиты даже прямо учили, что чѣмъ болѣе человѣкъ чувствуетъ себя оставленнымъ благодатію, тѣмъ увѣреннѣе долженъ приступать къ трапезѣ Господа. Они ставили между прочимъ вопросъ, какъ часто и въ какое время мы должны любить Бога, и полагали, что достаточно, если мы любимъ Его въ концѣ нашей жизни, или въ годъ разъ, но что во всякомъ случаѣ въ смертный часъ мы должны любить Бога, ибо уже по закону себялюбія мы должны избѣгать опасности осужденія и обезпечивать себѣ вѣчное спасеніе. Однимъ словомъ, мораль іезуитовъ, какъ выразился протестантскій церковный историкъ, есть искуство превращаться въ любой образъ, готовность софиста совершенно уничтожить всякое различіе между правомъ и неправомъ, между добромъ и зломъ. Недаромъ сложилась на западѣ народная поговорка: „что дьяволъ стыдится сдѣлать самъ, то онъ поручаетъ сдѣлать іезуиту“.

Іезуитская мораль не можетъ быть распространяема на цѣлую католическую церковь. Напротивъ она вызвала противъ себя глубокое негодованіе со стороны католическихъ же богослововъ. А въ янсеннизмѣ выступила даже въ полномъ смыслѣ реакція іезуитской распущенности, какъ въ области догматической мысли, такъ и въ области практической морали. Янсеннизмъ вновь возбуждалъ нравственную энергію, усыпленную іезуитами, причемъ, для пробужденія ея, янсеннисты аппеллировали къ св. Августину. Ученіе янсенистовъ изложено въ сочиненіи самого Янсеннія, подъ заголовкомъ: „Августинъ“, а также въ при-

мѣчаніяхъ къ изданію Новаго Завѣта Пакье Кенеля (Paschasius Quesnelus), въ которыхъ, по поводу отдѣльныхъ мѣстъ св. Писанія, положенія янсенистовъ формулированы большею частію подлинными словами Августина, или даже Евангелія. Съ полемической стороны, для раскрытія слабыхъ пунктовъ превратной іезуитской морали, много работалъ знаменитый янсенистъ, математикъ и мыслитель, Блэзъ Паскаль. Въ примѣчаніяхъ Кенеля высказались глубокое религіозное чувство и всецѣло преданная Богу душа. Состояніе Адама до паденія рѣзко противополагается состоянію послѣ паденія. Свобода человѣка утрачена послѣ паденія. До паденія свобода, въ смыслѣ Августина, была подчиненіемъ воли Богу, а не абстрактною, нейтральною между добромъ и зломъ, способностію выбора. Адамъ потерялъ свои высокія качества, съ которыми онъ вышелъ изъ рукъ Творца: разумъ его сдѣлался слѣпъ и погрузился въ тьму; воля не только ослабѣла и стала склонна къ грѣху, но стала рабою грѣха. Все, что она дѣлаетъ, есть грѣхъ, даже молитва человѣка есть грѣхъ. Средство къ избавленію отъ этого ужаснаго состоянія есть благодать, дарованная намъ въ Христѣ и дѣйствующая также радикально и непреодолимо, какъ дѣйствовалъ раньше грѣхъ, хотя впрочемъ благодать дѣйствуетъ не механически-насильственнымъ образомъ, а какъ божественная утѣха, какъ божественное наслажденіе, которымъ побѣждаются противоположныя желанія и радости. Тутъ-то и возвращается къ человѣку его свобода, тутъ-то и дѣлается свободною его порабощенная воля.

Вотъ подлинные образчики размышленій Кенеля: „Что остается душѣ, потерявшей Бога и Его благодать,

какъ не грѣхъ съ его послѣдствіями, тщеславная нищета и лѣнивое убожество, т. е. общая неспособность къ труду, къ молитвѣ и ко всему доброму"? Лук. XVI, 3.

„Благодать Іисуса Христа, дѣйствующій принципъ всякаго добра, необходима для всякаго добраго дѣла, великаго и малаго, легкаго и труднаго, для начатія, для продолженія и для окончанія его. Безъ нея не только ничего не дѣлается, но и ничего невозможно дѣлать". Іоан. XV, 5.

„Напрасно ты, Господи, повелѣваешь, если не Самъ же ты и даешь повелѣваемое". Дѣян. XVI, 10.

„Благодать есть дѣйствіе всемогущей руки Божіей, которой ничто не можетъ ни помѣшать, ни замедлить". Мѳ. XX, 34.

„Благодать есть не что иное, какъ воля всемогущаго Бога, повелѣвающаго и приводящаго въ исполненіе повелѣваемое". Марк. II, 11.

„Когда Богъ хочетъ спасти душу и коснется ея Своею благодатію, никакая воля человѣческая не въ состояніи ей противиться". Лук. V, 13.

Въ 1653 г. были осуждены въ Римѣ пять тезисовъ, извлеченныхъ изъ книги Янсеннія, а въ 1713 г.—101 положеніе Кенеля. Осуждено было также нѣсколько положеній іезуитской морали, явно соблазнительныхъ.

Въ янсеннизмѣ выразилась строгая и глубокая религіозная мысль съ сильнымъ мистическимъ оттѣнкомъ. Хотя сами янсенисты не обнаруживали никакихъ симпатій къ протестантизму и напротивъ, чтобы не компрометировать себя въ глазахъ католиковъ, съ большою силою отрицались отъ всякой солидарности съ протестантами; но въ дѣйствительности они были очень близки

къ протестантамъ. Они держались тѣхъ же основныхъ ученій Августина, которыхъ держались реформаторы XVI в. По проискамъ іезуитовъ, на янсеннистовъ, какъ раньше на гугенотовъ, обрушилось королевское французское правительство всею тяжестію репрессалій. Насильственное истребленіе янсеннизма, какъ раньше гугенотовъ, не прошло, по замѣчанію церковнаго историка, безнаказаннымъ для Франціи, которая поплатилась за это паденіемъ въ ней религіи и нравственности на долгія времена.

А спорные вопросы между Августиномъ и Пелагіемъ, между реформаторами XVI в. и католическою церковью, между янсенистами и іезуитами,—вопросы, не переставшіе занимать и иногда даже волновавшіе западное христіанство, остались неразъясненными. Католическимъ богословамъ, споривщимъ между собою о свободѣ и благодати, предписано было въ концѣ концовъ замолчать и не обзывать другъ друга еретиками.

V.

Какіе же выводы получаются изъ всего вышесказаннаго?

Церковная жизнь народовъ западной Европы получила особый отпечатокъ, благодаря особенностямъ характера и своеобразному складу ума этихъ народовъ, причемъ чрезвычайно важную роль играли личные взгляды мыслителей, въ особенности Августина. Религіозные мыслители запада, занимавшіеся ученіемъ о свободѣ воли, оставляли каждый на этомъ ученіи печать своей индивидуальности, рѣшая вопросы съ субъективной, своей,

точки зрѣнія и подъ вліяніемъ какъ обстоятельствъ личной жизни, такъ и условій окружающей дѣйствительности. Но, не смотря на то, что спорные между ними вопросы были философскаго характера, и каждое изъ отдѣльныхъ ученій страдало односторонностію, церковь объявляла себя солидарною съ извѣстнымъ ученіемъ, признавая за нимъ ортодоксальность, возводя его на степень догмата вѣры, а другой взглядъ объявляла еретическимъ. Ставъ на мѣсто Бога, она сама и желала рѣшать, кого Богъ оправдываетъ и кого осуждаетъ и, руководясь авторитетомъ отдѣльныхъ мыслителей, едва не забыла, что Христосъ оправдалъ грѣшницу, разбойника и мытаря, а фарисея осудилъ. Да и сами мыслители впадали въ исключительность и нетерпимость, руководясь лишь тѣмъ, что они пережили въ своей жизни и что они чувствуютъ въ своей душѣ, не желая знать, что, можетъ быть, у громадной массы людей жизнь идетъ не такъ, какъ у нихъ, и чувствуется въ душѣ не то, что у нихъ. Философскій характеръ западныхъ церковныхъ ученій доказывается между прочимъ тѣмъ, что между этими ученіями и между практическою, житейскою моралью не оказывалось внутренней связи. Католическая церковь, осудившая еретика Пелагія и признавшая Августина своимъ величайшимъ авторитетомъ, въ практикѣ слѣдовала принципамъ Пелагія, а не Августина. Пелагій считалъ необходимыми добрыя дѣла и возбуждалъ самодѣятельность свободной воли человѣка, а Августинъ отрицалъ въ человѣкѣ свободную волю и уничтожалъ возможность какихъ либо заслугъ человѣка передъ Богомъ. Но пелагіанскій взглядъ на дѣла и на свободу человѣка ознаменовался тѣмъ извращеніемъ нравственныхъ поня-

тій, которое замѣчается въ средніе вѣка и еще болѣе въ іезуитской морали. Напротивъ всѣ тѣ, которые находились подъ вліяніемъ августиновскихъ идей, именно реформаторы XVI в. и янсеннисты, держались строжайшихъ правилъ нравственности. Никто напр. не могъ бы упрекнуть въ безнравственности французскихъ гугенотовъ, послѣдователей Кальвина. А каковы были янсеннисты, показываетъ примѣръ Паскаля, который носилъ на тѣлѣ поясъ съ острыми шипами и, при всякомъ припадкѣ тщеславія, нажималъ поясъ, причиняя тѣмъ жестокую боль себѣ, вовсе не думая однако этимъ самымъ самоумершвленіемъ достигнуть оправданія предъ Богомъ. Впрочемъ нельзя отрицать, что католическое ученіе о дѣлахъ, по признанію самихъ протестантовъ, не мало содѣйствовало установленію добрыхъ народныхъ обычаевъ, и что, напротивъ, евангелическое ученіе объ оправданіи вѣрою можетъ быть самымъ недостойнымъ образомъ злоупотребляемо. Въ дѣйствительности св. Августиновъ, Лютеровъ и Паскалей бываетъ немного. Поэтому не многіе лишь могли бы подняться до того возвышеннаго взгляда на оправданіе вѣрою, что вся жизнь и дѣятельность человѣка должна быть проникнута однимъ животворящимъ началомъ, такъ чтобы духовная личность возрожденнаго человѣка возвышалась надъ отдѣльными фактами. Обыкновенные смертные, люди заурядные, этого сказать не могутъ, а нѣкоторые могутъ даже эксплоатировать высоконравственныя идеи для оправданія безнравственности. Такъ напр. Августину самому нерадивые монахи говорили: „зачѣмъ наказывать насъ за наши вины? Намъ недоставало благодати; вмѣсто того, чтобы наказывать насъ, молите Бога, чтобы Онъ намъ далъ ее“. Или на-

примѣръ не безъизвѣстно, какъ злоупотребляется протестантское оправданіе вѣрою людьми, которые, собственно говоря, ни съ вѣрою, ни съ добрыми дѣлами не имѣютъ ничего общаго. Недавно сообщалось въ одной изъ газетъ *) что въ Швейцаріи мѣстныя евангелическія братства, очень многочисленныя и разнообразныя, просто на просто профанируютъ религію, проповѣдуя слушателямъ, что отъ нихъ требуется только и всего, что одна вѣра, именно вѣра въ то, что они уже „спасены“, и что дѣлъ никакихъ не требуется. А въ печатныхъ брошюрахъ, издаваемыхъ братствами, можно находить напр. такіе пассажи: „Если вы, любезный читатель, все еще сомнѣваетесь въ сдѣланной Христомъ уплатѣ вашего долга, если вы думаете, что можете уплатить этотъ долгъ сами, вашими добрыми дѣлами, вашимъ раскаяніемъ и вашими молитвами, то этимъ самымъ вы свидѣтельствуете, что хотите проскользнуть въ рай воровскимъ образомъ, черезъ потайную дверь. Да хранитъ васъ Богъ отъ такого роковаго заблужденія. Въ этомъ случаѣ ваши добрыя дѣла будутъ приняты и оцѣнены какъ фальшивыя бумажки, и вы окажетесь на судѣ Божіемъ должникомъ-банкротомъ. Вѣрьте, что Христомъ представлена уже за васъ квитанція въ полученіи съ васъ долга. Христосъ является предъ Богомъ поручителемъ въ вашей состоятельности“. Для непривычнаго русскаго уха странною представляется самая комбинація словъ: „Богъ“, „росписка“, „Христосъ“, „банкротство“, „рай“, „фальшивыя бумажки“, „спасеніе“, „квитанція“, „молитвы“, „поручительство въ состоятельности“. Но даже и для привычнаго къ по-

*) „Русскія Вѣдомости“, 1888, № 47.

добной терминологіи западно-европейскаго христіанина едва ли найдется въ этой тирадѣ что либо располагающее къ христіанской нравственности. Поручились ли бы Августинъ и Лютеръ за то, что и авторы и читатели такихъ брошюръ проникнуты вѣрою и любовью настолько, что добрыя дѣла являются у нихъ сами собою? Думается, что подобное поручительство было бы рискованнымъ...

Въ настоящее время и на западѣ сгладилась первоначальная рѣзкая противоположность между католическимъ и евангелическимъ взглядомъ на отношеніе между вѣрою и дѣлами. Съ одной стороны протестантизмъ не защищаетъ свои положенія, какъ вѣчную истину. Реформаторы не непогрѣшимы, говорятъ нынѣшніе протестантскіе богословы (напр. Газе): то, что остается постояннымъ и вѣчнымъ въ ихъ догматѣ оправданія вѣрою,—это искренность, сердечность спасающей вѣры, убѣжденіе, что передъ Богомъ имѣетъ значеніе лишь нравственно-религіозная настроенность человѣка, выражающаяся въ дѣлахъ, которыя, по этому самому, не могутъ быть внѣшними только и механическими,—другими словами, цѣннымъ въ протестантскомъ взглядѣ остается нѣчто такое, что съ давнихъ временъ было знакомо сознанію русскаго человѣка. Что же касается взгляда на свободу человѣческую, то современные протестантскіе богословы, по ихъ собственному заявленію, гораздо ближе стоятъ къ католической церкви, чѣмъ къ ученію реформаторовъ. Съ другой стороны, и католическіе народы, говоритъ Газе, сдѣлались въ настоящее время протестантскими, особенно въ образованныхъ своихъ классахъ. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ теперь такъ же смотрятъ

на дѣла церковнаго благочестія, какъ смотрѣли въ средніе вѣка? Развѣ и въ настоящее время исполняются въ томъ же видѣ и тѣ же самыя внѣшнія дѣла благочестія, какъ и въ средніе вѣка,—постъ, удаленіе въ пустыню, самобичеваніе, путешествія къ св. мѣстамъ, не говоря уже объ индульгенціяхъ? Въ морали іезуитовъ была замѣчена выше мысль, въ основаніи своемъ вѣрная, но у нихъ получившая глубоко-извращенный характеръ: не всѣ люди имѣютъ одинаковую вѣру, и не всѣ люди могутъ творить одни и тѣже дѣла, и не ко всѣмъ людямъ церковь можетъ прилагать одну и туже, всѣхъ нивеллирующую, мѣрку. Простолюдинъ и образованный человѣкъ не могутъ не разниться между собою. Простолюдинъ большею частію имѣетъ лишь такъ называемую „вѣру угольщика“. Въ одной западно-европейской легендѣ повѣствуется о томъ, какъ дьяволъ хотѣлъ сбить съ толку угольщика, чтобы погубить его. „Чему ты вѣришь“? спросилъ онъ угольщика.—„Я вѣрую такъ, какъ вѣруетъ церковь“.—„А церковь чему вѣруетъ“.—„Церковь вѣруетъ такъ, какъ я вѣрую“.—„Да ты-то чему же вѣруешь“?—„Я вѣрую тому, чему вѣруетъ церковь“ и т. д. Простолюдинъ твердо держался своей безсознательной наивной вѣры, и соблазнитель долженъ былъ отступиться отъ него. Образованный человѣкъ, даже если онъ и не изучилъ вѣры теоретически, въ смыслѣ богословской системы, все таки имѣетъ извѣстныя религіозныя понятія, болѣе или менѣе развитыя. Далѣе, простолюдинъ не располагаетъ разнообразными способами для выраженія своего религіознаго чувства, и поэтому къ тѣмъ изъ нихъ, которые ему наиболѣе доступны и понятны, чувствуетъ наибольшую при-

вязанность. Отсюда напримѣръ объясняется глубокая привязанность народа къ посту: лишеніе, съ которымъ сопряженъ постъ, для множества людей служитъ наилучшимъ средствомъ къ выраженію религіознаго чувства, такъ какъ постящійся подвергаетъ себя лишенію ради Бога. Напротивъ для образованнаго человѣка могутъ быть открыты разнообразные способы для выраженія религіознаго чувства. Это не значитъ, что образованный человѣкъ можетъ свысока смотрѣть на дѣла благочестія неинтеллигентной массы. Хорошо, если бы каждый интеллигентъ могъ съ увѣренностію сказать о себѣ, что, вмѣсто внѣшнихъ дѣлъ церковнаго благочестія, онъ творитъ добро посредствомъ другихъ дѣлъ. Но и тутъ была бы опасность, не есть ли подобная увѣренность на самомъ дѣлѣ неосновательная самоувѣренность и вредное самомнѣніе. Еще хуже, конечно, было бы, если бы оказалось, что люди, пренебрегающіе внѣшними дѣлами церковнаго благочестія, взамѣнъ ихъ ничего не дѣлаютъ и ничего не имѣютъ. Какъ бы то ни было, но едва ли бы кто рѣшился взять на себя трудъ доказывать, что образованные люди въ настоящее время усердно занимаются изученіемъ церковныхъ догматовъ и исполненіемъ церковныхъ дѣлъ благочестія, каковы: постъ, посѣщеніе богослуженія, путешествіе къ св. мѣстамъ и т. п. Скорѣе характеръ нашего времени состоитъ въ стремленіи осуществить разными способами и въ разныхъ проявленіяхъ заповѣдь Христа о любви къ ближнему. Дѣла любви къ ближнему конечно всегда останутся добрыми дѣлами, хотя бы другая любовь, о которой также Христосъ говоритъ въ Евангеліи, именно любовь къ Богу, оставалась не совсѣмъ понятною для образованныхъ бла-

готворителей. Но исчерпывается ли содержаніе христіанскаго нравственнаго идеала дѣлами милосердія? Дѣла милосердія могутъ быть проникнуты искреннимъ чувствомъ любви къ ближнему, слѣдовательно пусть это будутъ дѣла нефальшивыя, нелицемѣрныя: но развѣ непремѣнно и всегда въ дѣлахъ милосердія присутствуетъ тотъ необходимый для истинно нравственнаго образа дѣйствій элементъ, который состоитъ въ подъемѣ нравственной энергіи, въ напряженіи и усиліяхъ воли, въ борьбѣ и въ побѣдѣ человѣка съ самимъ собой и надъ самимъ собой? Не однимъ внутреннимъ настроеніемъ опредѣляется нравственная цѣна человѣческихъ дѣяній, а и еще кромѣ того количествомъ или степенью собственныхъ усилій и трудовъ человѣка надъ самимъ собой. Можно вести распущенную жизнь и совершать въ тоже время дѣла милосердія къ ближнему безъ всякаго лицемѣрія. Ясно, что какъ бы снисходительно ни оцѣнивать такую распущенную жизнь, исполненную дѣлами милосердія, она не можетъ стоять передъ нашими глазами, какъ христіанскій нравственный идеалъ.

Восточное христіанство только въ лицѣ знаменитыхъ отцовъ церкви четвертаго столѣтія взглянуло съ философской стороны на свободу и нравственныя заслуги человѣка. Въ позднѣйшее время эта философская сторона ученія о свободѣ воли и объ оправданіи мало затрогивалась. Для церкви восточной всегда оставалось лишь внѣ сомнѣній, что человѣку вмѣняются Богомъ и добрыя и злыя дѣла. Но тѣ философскіе вопросы, которые занимали христіанскій западъ, никогда не волновали востока. Какъ опредѣлить болѣе или менѣе точнымъ образомъ степень вліянія первороднаго грѣха на человѣческую

природу? Предшествуетъ ли благодать человѣческой свободѣ, или въ самомъ человѣкѣ должно сначала зародиться желаніе Божіей помощи? Вытекаютъ ли добрыя дѣла съ необходимостію изъ вѣры, или составляютъ, такъ сказать, произвольный плюсъ къ вѣрѣ? — Подобными вопросами на востокѣ никогда не занимались. Интересъ къ нимъ западнаго христіанства и отсутствіе интереса въ восточномъ суть, конечно, историческія явленія, поучительныя и внушительныя. Почему христіанскій востокъ оставался чуждымъ тѣхъ вопросовъ, которые интересовали христіанскій западъ? Чѣмъ объяснить какое-то неудержимое стремленіе западныхъ умовъ къ выясненію отношенія между свободой и благодатью въ особенности? Самымъ неудачнымъ объясненіемъ было бы сказать, что на западѣ занимались пустыми отвлеченными тонкостями, такъ какъ извѣстно, что именно западное христіанство всегда отличалось по преимуществу практическимъ направленіемъ. Можетъ быть, болѣе правдоподобное объясненіе должно бы было состоять въ томъ, что западъ стремился уловить и постигнуть нѣкоторыя религіозно-философскія идеи, да такъ и остановился, не уловивъ и не постигнувъ ихъ.... Какъ бы то ни было, но у насъ въ Россіи ученіе о свободѣ воли какъ вообще, такъ и съ религіозно-философской его стороны, мало выяснено. Между тѣмъ могутъ быть указаны нѣкоторыя явленія современной науки и жизни, которыя даютъ понять, какой важный теоретическій и практическій интересъ имѣетъ вопросъ о свободѣ воли. Достаточно напримѣръ указать на такъ называемую „позитивную школу уголовнаго права“, которая учитъ, что родятся на свѣтъ люди особаго „преступнаго типа“, которые, по самой приро-

дѣ своей, принуждены совершать преступленія, у которыхъ нравственное чувство отсутствуетъ, и которые нравственно несвободны, а потому не могутъ быть и отвѣтственны за свои дѣянія. Это ученіе невольно напрашивается на сопоставленіе съ религіозно-философскими ученіями о свободѣ воли Ниоткуда не видно, чтобы криминалисты считали нужнымъ принять во вниманіе религіозно-философскія ученія, или чтобы богословы склонны были принять къ свѣдѣнію антропологическія данныя по вопросу о свободѣ воли. А между тѣмъ возможно, какъ кажется, не рискуя впасть въ заблужденіе, утверждать, что установленіе общихъ выводовъ по какому либо вопросу безъ предварительной оцѣнки *всѣхъ* данныхъ, которыя имѣютъ отношеніе къ этому вопросу, есть нѣчто неправильное. Что нужно избѣгать двойной мѣры и двойного вѣса и слѣдуетъ держаться одной опредѣленной единицы измѣренія,— противъ этого едва ли можно и спорить. Если дурнымъ людямъ не можетъ быть вмѣняемо дурное, то и добрымъ не должно быть вмѣняемо сдѣланное ими добро. То и другое вмѣненіе должно быть обсуживаемо на основаніи одного и того же общаго руководящаго начала. Если у дурныхъ людей отъ постоянной практики развиваются извѣстныя органическія явленія, прямо предрасполагающія къ пороку и преступленію, такъ что чѣмъ дальше человѣкъ идетъ по пути порока, тѣмъ труднѣе для него бываетъ остановиться на наклонной плоскости, и тѣмъ болѣе шансовъ для его дѣтей быть людьми порочными и преступными: то не создаются ли и въ людяхъ хорошихъ, отъ постоянной практики хорошихъ сторонъ человѣческой природы, также органическія предрасположенія къ добру,

а для ихъ дѣтей вѣрные шансы быть добрыми людьми? Признавая существованіе „преступнаго типа“, мы не имѣли бы основанія отрицать возможность „добродѣтельнаго типа“, столь же необходимо предрасполагающаго людей къ добру, какъ „преступный типъ“ съ необходимостію предрасполагаетъ къ злу. Поэтому отрицая вмѣняемость преступныхъ дѣяній преступнику, мы лишь съ явною непослѣдовательностію могли бы говорить о какихъ либо добрыхъ дѣлахъ, какъ о заслугахъ, вмѣняемыхъ человѣку. Но простой здравый смыслъ подсказываетъ намъ, что катиться по наклонной плоскости легче, чѣмъ всходить на гору, что добрыя дѣла требуютъ извѣстныхъ усилій, извѣстнаго напряженія воли, возбужденія нравственной энергіи, могутъ потребовать борьбы человѣка съ самимъ собой, тяжкихъ лишеній, мучительныхъ колебаній и сомнѣній и т. п. Отсюда долженъ вытекать совершенно доступный обыкновенному здравому смыслу выводъ, что какъ съ одной стороны энергическія усилія человѣка составляютъ его заслугу, такъ съ другой стороны небрежность и нерадѣніе составляютъ его вину.

Этотъ выводъ опять приводитъ насъ къ западнымъ религіозно-философскимъ ученіямъ о свободѣ воли и о добрыхъ дѣлахъ, какъ о заслугахъ человѣка передъ Богомъ. На западѣ сущность этихъ ученій формулируется такимъ образомъ, что или человѣкъ творитъ добрыя дѣла по своей вольной волѣ и получаетъ за нихъ воздаяніе отъ Бога, какъ должную награду, или творитъ добро по необходимости, силою дѣйствующей въ немъ Божіей благодати, и не заслуживаетъ за это никакой награды. Въ русскихъ народныхъ представленіяхъ есть нѣчто такое, чего не замѣчается въ извѣстныхъ уже

намъ западныхъ религіозно-философскихъ построеніяхъ. Именно русскому сознанію присуще понятіе о „крестѣ“, какъ особомъ жребіѣ или удѣлѣ, указываемомъ каждому отдѣльному человѣку Божіимъ промысломъ. Богъ налагаетъ на человѣка крестъ, и человѣкъ чувствуетъ, что онъ вынужденъ нести на себѣ тяжесть, безъ которой могъ бы и обойдтись. Попытки отдѣлаться отъ этой тяжести, сбросить ее съ своихъ плечъ, показываютъ ему, что, стараясь освободить себя самовольно отъ лежащаго на немъ креста, онъ не улучшаетъ, а ухудшаетъ свое положеніе, кажущееся ему тягостнымъ. Изъ многихъ уроковъ онъ научается не раздражаться и не роптать, а съ покорностію нести возложенный на него крестъ. Такъ, вмѣсто раздраженія и ропота, человѣкъ научается вносить въ свои дѣла сердечность и искренность чувства. Приэтомъ, не смотря на вынужденность несенія креста, не смотря на то, что крестъ не есть нѣчто самопроизвольное, т. е. нѣчто такое, что человѣкъ самъ, вольною волею, налагаетъ на себя, несущему его далеко не чужда мысль о воздаяніи, о вмѣненіи человѣку Богомъ его трудовъ и усилій. Эта мысль не могла бы въ немъ возникнуть, если бы свобода не участвовала въ человѣческихъ дѣяніяхъ, и если бы ничего не приходилось на счетъ собственныхъ усилій человѣка. Впрочемъ, намъ не зачѣмъ говорить гадательнымъ тономъ о вещахъ несомнѣнныхъ, нѣтъ надобности пускаться въ туманныя разсужденія о тѣхъ процессахъ, которые происходятъ или могутъ происходить въ душѣ *человѣка вообще*. Стоитъ только подумать *о себѣ самихъ*, о томъ положеніи, въ которомъ находится русская интеллигенція въ настоящее время, чтобы убѣдиться въ неполнотѣ и въ односторон-

ности западныхъ религіозно-философскихъ ученій о свободѣ воли и о человѣческихъ заслугахъ. Особенность русской исторіи заключается въ томъ, что мы не исподоволь и постепенно развивались и совершенствовались. Исторія наша шла не такъ, чтобы мы переходили послѣдовательно съ низшей ступени на высшую, обогащаясь и своимъ собственнымъ опытомъ, и опытомъ другихъ народовъ. Предки наши частію сами себя изолировали, частію были изолированы исторіей отъ живаго общенія съ другими народами и очень склонны были дѣлать продолжительныя стоянки на пути своего развитія, съ чувствомъ самодовлѣющаго спокойствія, а потомъ вдругъ приходилось наверстывать утраченное время и продолжительную бездѣятельность искупать лихорадочною дѣятельностію и энергическими усиліями. Не находится ли и въ настоящее время русская интеллигенція въ такомъ состояніи, что она вынуждена догонять и наверстывать? И не представляется ли ей удобный, хотя, можетъ быть, и не легкій, случай выработать для себя твердую увѣренность въ томъ, что отъ нея именно зависитъ употребить усилія, возбудить въ себѣ энергію для выполненія той великой исторической задачи, въ которую наши предки глубоко вѣровали, какъ въ осуществившійся фактъ исторіи, и которая для потомковъ болѣе и болѣе выясняется, какъ идеалъ будущаго? Предки наши имѣли непоколебимую вѣру въ то, что православный русскій народъ есть первый народъ въ мірѣ. Эта вѣра въ трудныя времена спасала русскую землю отъ погибели; но она же имѣла и дурную сторону, порождая неосновательное и вредное самомнѣніе и усыпляя нравственную энергію. За это усыпленіе Богъ посылалъ тяжкія испытанія на-

шему отечеству, такъ что самомнѣніе нужно было искупать несчастіями, а дѣла, которыми бы дѣйствительно доказывалась вѣра въ превосходство православнаго русскаго народа надъ другими народами, сдѣлались теперь даже болѣе желательны, чѣмъ прежде. Да, на русской интеллигенціи лежитъ великій „крестъ“ оправдать, призвавъ на помощь всѣ силы нравственной энергіи, наивную вѣру нашихъ предковъ въ великія историческія судьбы Россіи. И когда каждый изъ русскихъ людей, причисляющихъ себя къ интеллигенціи, возьметъ соотвѣтственную часть этого креста, или даже принужденъ будетъ силою вещей исполнить то, что требуется волею Божіею, открывшеюся въ исторіи, тогда каждый изъ насъ собственнымъ опытомъ убѣдится, что многое приходится и на долю самого человѣка, т. е. является плодомъ его собственныхъ усилій, и что существуетъ прочное основаніе для вмѣненія человѣку тѣхъ добрыхъ дѣлъ, которыя имъ совершаются. И только когда дѣла наши, при помощи Божіей благодати, будутъ соотвѣтствовать нашей вѣрѣ, мы съ спокойнымъ сознаніемъ истины и силы, можемъ повторять тѣ слова св. Писанія, которыя всегда являлись для насъ призывомъ къ чрезвычайному патріотическому воодушевленію въ чрезвычайныхъ обстоятельствахъ:

„Съ нами Богъ! разумѣйте языцы и покоряйтеся, яко съ нами Богъ!“

Н. Суворовъ.

ПРИМѢЧАНІЕ.

Пособіями при составленіи этой брошюры служили для меня

1) Сочиненія блаж. Августина, именно: a) Confessiones, особенно книги 7-я и 8-я, b) Retractationes. lib. 1 с 15. c) De libero arbitrio libri tres, d) De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum. особенно 2-я глава II-й книги, e) Liber de vera religione. f) Liber de fide et operibus и g) Нѣкоторыя письма, напр. epistola ad Hieronymum de origine animae hominis. epistola ad Donatum presbyterum etc.

2) Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, B-de III, IV. V, VIII. Gotha. 1864—1865.

3) Baur, Geschichte der christlichen Kirche, B-de I—IV Leipz. 1863.

4) Herzog, Abriss der gesammten Kirchengeschichte, B-de I—III. Erlangen, 1870—1882.

5) Stäudlin, Geschichte der Sittenlehre Jesu, B. I—II. Göttingen, 1799—1802.

6) Baur, Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Tübingen, 1836.

7) Mohler, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren offentlichen Bekenntnissschriften. Mainz, 1872.

8) Hase, Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche, Leipzig, 1878.

9) F. Laurent, Etudes sur l'histoire de l'humanite. Le christianisme (въ IV т. его «Исторіи права народовъ»).

10) Stahl, Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche. Berlin, 1868.

11) Maurenbrecher. Geschichte der katholischen Reformation. B. 1. Nordlingen, 1880.

12) Русскія народныя легенды заимствованы мною изъ «Памятниковъ старинной русской литературы», изданныхъ гр. Кушелевымъ-Безбородко подъ ред. Н. Костомарова.



Оглавленіе.

Предисловіе . . . . . I.
Вступленіе . . . . . 1.
I. Августинъ, Пелагій и отцы восточной церкви . 3.
II. Дѣла благочестія въ средніе вѣка . . . 15.
III. Реформаторы XVI в. и Еразмъ. . . . 30.
IV. Іезуитская мораль и янсенизмъ . . . 37.
V. Выводы для нашего времени и для русской интеллигенціи въ особенности . . . . . 43.