Ж. Терехтьевъ.

ЛЮТЕРАНСКАЯ

ВѢРОИСПОВѢДНАЯ СИСТЕМА

ПО

СИМВОЛИЧЕСКИМЪ КНИГАМЪ ЛЮТЕРАНСТВА.

Проверено 1935 г.

КАЗАНЬ.
Центральная Типографія.
1910.

ВХ
8065
Т е Р з 1

Печатать дозволяется. Ректоръ Академіи, Епископъ *Алексій*.

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР
084
54

Отдѣльный оттискъ изъ журнала „Правосл. Собесѣдникъ“
за 1910 годъ.



Введеніе.

Интересъ изученія лютеранскихъ символическихъ книгъ опредѣляется тѣмъ положеніемъ, какое онѣ занимаютъ въ лютеранской церкви и наукѣ.—Не будучи признаны „источникомъ вѣроученія“, и не считаясь въ силу этого неизмѣнными и полными выразителями лютеранской догматики, символическія книги оказываютъ, однако, огромное вліяніе на религіозныя убѣжденія лютеранина. По нимъ совершается религіозное обученіе юношества, на почвѣ ихъ развивается лютеранская богословская наука. „При всемъ множествѣ и разнообразіи направленій въ лютеранской богословской наукѣ ни объ одномъ изъ нихъ нельзя сказать, что оно развивается совершенно отрѣшенно отъ почвы лютеранскихъ символовъ“ [1]).

Особенно важны символическія книги для религіознаго сплоченія лютеранъ,—для бытія самой лютеранской церкви. Одинъ выдающійся лютеранскій богословъ говоритъ: „Церковь, какъ цѣлостное единство своихъ членовъ, выставляетъ символическія книги не только свидѣтельствомъ и объясненіемъ своего вѣроученія, но и нормой его (вѣроученія); она отнюдь не говоритъ, что для нея, или для ея слугъ возможна свобода отъ символовъ, а, напротивъ, при общихъ выступленіяхъ своихъ всегда указываетъ на символическія книги,—и должна это дѣлать. Поэтому всѣ, несогласныя съ ученіемъ символическихъ книгъ, мнѣнія суть и теперь только частныя мнѣнія“ [2]).

---

[1]) Проф. Бѣляевъ. Значеніе символовъ въ лютеранствѣ. Прав. Соб. 1875 г. ч. I, стр. 148.

[2]) Ed Köllner. Symbolik der lutherischen Kirche. Th. I. Hamburg. 1837. S. 600.

Такое значеніе символическихъ книгъ въ лютеранствѣ объясняется достоинствами ихъ содержанія. Выйдя изъ подъ пера первыхъ реформаторовъ—людей талантливыхъ и богословски образованныхъ, въ добавокъ же—охваченныхъ искреннимъ религіознымъ одушевленіемъ и страстно боровшихся за свои выношенныя и выстраданныя убѣжденія, символическія книги многое дали для лютеранскаго богословія. Одинъ современный лютеранскій богословъ утверждаетъ: „Символическія книги удовлетворяютъ различнымъ потребностямъ лютеранской церкви, а въ общемъ—обнимаютъ ее всесторонне.—Вселенскіе символы указываютъ на ея связь съ древне-христіанскою церковью и являются оградой ея правовѣрія. Аугсбургское Исповѣданіе и его Апологія излагаютъ положительное ученіе лютеранской церкви и ея вѣроисповѣдныя отличія,—онѣ важны поэтому для внутренняго устройства церкви; Шмалькальденскіе члены опровергаютъ католическіе догматы и обряды, а отсюда—важны для внѣшней обороны церкви; Большой и Малый Катехизисы имѣютъ религіозно-педагогическое значеніе; Формула же Согласія развиваетъ и выясняетъ то, что въ прочихъ символахъ высказано слишкомъ обще, и кромѣ того является первой научно-обоснованной лютеранской догматикой“ [1]). Другой современный же богословъ говоритъ: „въ Книгѣ Согласія (собраніи всѣхъ символическихъ книгъ) находится все необходимое какъ для вступающаго въ лютеранство, такъ и для богослова. Лютеранское вѣроученіе здѣсь (въ Книгѣ Согласія) излагается и въ популярно-дидактической формѣ (Большой и Малый катехизисы), и въ положительной или утвердительной (Аугсбургское Исп.), и въ апологетической (Апологія), и въ полемической (Шмалькальденскіе члены), и въ строго-научной (Формула Согласія)“ [2]).

Мы лично не вполнѣ соглашаемся съ такими восторженными отзывами о символическихъ книгахъ лютеран-

[1]) Ferd. Philippi. Symbolik. Akademische Vorlesungen. Gutersloh. 1883. S. 300—301.

[2]) K. F. Nösgen. Symbolik, oder konfessionelle Prinzipienlehre. Gütersloh. 1897. S. 98.

ства.—Съ одной стороны, на многіе вопросы догматическаго характера въ нихъ (книгахъ) нѣтъ отвѣта, съ другой.—лютеранская богословская мысль уже во многомъ опередила свои символы. Поэтому символическія книги не содержатъ полной и совершенной лютеранской догматики,—а мы отсюда не можемъ дать въ этой работѣ полнаго изложенія лютеранскаго вѣроученія Но важенъ въ символическихъ книгахъ ихъ общій духъ,—основныя идеи лютеранства. И поскольку эти идеи живы теперь, постольку же важны для изученія и первые горячіе выразители ихъ - символическія книги.

Общепризнанными символами у лютеранъ являются: три вселенскіе символа (Апостольскій, Никео-цареградскій и такъ назыв. св. Аѳанасія). Аугсбургское Исповѣданіе, Апологія, Шмалькальденскіе члены, Большой и Малый Катехизисы и Формула Согласія (послѣдняя если не вездѣ оффиціально имѣетъ символическое значеніе, то, по крайней мѣрѣ, почти всюду принята въ фактическое пользованіе какъ таковая). Для насъ важны только спеціально лютеранскіе символы: содержаніе вселенскихъ символовъ не даетъ представленія о вѣроисповѣдныхъ особенностяхъ лютеранства [1]). Существующія же въ отдѣльныхъ лютеранскихъ странахъ свои національныя исповѣданія вѣры мы не можемъ считать выразителями общепринятаго вѣроученія. Итакъ, переходимъ къ исторіи только шести вышеуказанныхъ символическихъ книгъ.

---

[1]) Прим. Обязательность вселенскихъ символовъ была признана съ первыхъ временъ существованія лютеранства. Въ Виттенбергѣ еще въ 1533-мъ году „обязывали кандидатовъ на священство держаться трехъ вселенскихъ символовъ наравнѣ съ Апологіей и Аугсбургскимъ Исп. Замѣчательно, что самъ Лютеръ ошибался въ опредѣленіи понятія „вселенскій символъ". Онъ пишетъ: „три символа или исповѣданія вѣры въ церкви единогласно приняты, именно: Апостольскій и Аѳанасіевскій Символы и Te Deum laudamus.. О Никео-Цареградскомъ же символѣ онъ упоминаетъ только вскользь: „мы хотимъ наконецъ къ этимъ тремъ символамъ присоединить и Никейское исповѣданіе, которое поется каждый воскресный день за литургіей".. Achelis. Zur Symbolfrage. Berlin. 1892. S 7.

Аугсбургское Исповѣданіе—Confessio Augustana.

(Augusta—латинское названіе Аугсбурга).

Появленіе Аугсбургскаго Исповѣданія тѣсно связано съ тѣми историческими обстоятельствами, въ которыхъ находилось лютеранство на первыхъ порахъ своего существованія. Новое вѣроисповѣданіе съ первыхъ моментовъ своего выступленія въ жизнь встрѣтило ожесточенное противодѣйствіе папы и католическихъ государей. Вормскій эдиктъ 1521-го года объявлялъ подъ опалой и Лютера и лютеранъ: императоръ запрещалъ исповѣдывать лютеранство, предписывалъ сжигать лютеранскія книги,—призывалъ и обязывалъ всѣхъ гражданъ быть судьями и карателями новаго вѣроученія [1]). Въ тяжелыхъ обстоятельствахъ лютеране начали сплачиваться—и внѣшне и внутренне. Въ 1526-мъ году на своемъ собраніи въ Торгау они заключили оборонительный союзъ противъ католиковъ, а въ 1529-мъ году, при возобновившихся нападкахъ со стороны императора, впервые опредѣлили себя, какъ особую религіозную партію, подавъ протестъ на религіозныя стѣсненія къ общенародному собранію. Императоръ Карлъ V назначилъ сеймъ на лѣто 1530-го года—въ Аугсбургѣ и предупредилъ лютеранъ указомъ, чтобы они представили туда письменное изложеніе своего вѣроисповѣданія. Это изложеніе и дано было въ Аугсбургскомъ Исповѣданіи. „Впрочемъ, оговаривается Филиппи, лютеране и безъ императорскаго указа формулировали бы предъ сеймомъ свое вѣроученіе: это нужно было для нихъ самихъ, какъ добивавшихся правосудія и безпристрастія“ [2]).

Глава союзниковъ-протестантовъ курфюрстъ Саксонскій (Іоаннъ Постоянный) приступилъ къ выполненію императорскаго предписанія. По совѣту своего канцлера Брюка, онъ издалъ въ Торгау 14-го марта 1530-го года приказъ виттенбергскимъ богословамъ (Лютеру, Меланхтону, Ю. Іонѣ, І. Бугенгагену), чтобы они составили въ недѣль-

---

[1]) Ferd. Philippi. Symbolik... S. 237.

[2]) Philippi. Symbolik... S. 238.

ный срокъ конспектъ протестантскаго вѣроученія, какъ въ отличительныхъ и существенныхъ его пунктахъ, такъ и въ допускающихъ уступки частностяхъ. Этотъ конспектъ и легъ въ основу Аугсбургскаго Исп.,—что видно изъ сохранившагося письма курфюрста къ Лютеру [1]).

Впрочемъ, вопросъ о фундаментѣ Аугсбургскаго Исп.,—болѣе или менѣе спорный. Начиная съ XVII-го вѣка, многіе лютеранскіе богословы говорятъ, что основой Аугсбургскаго Исп. являются пункты вѣроученія, намѣченные на первомъ и второмъ Швабахскихъ Конвентахъ (14-го іюня 1528 г. и 16-го окт. 1529-го года). Только въ послѣднее время этотъ вопросъ достаточно выяснился чрезъ открытіе подлинниковъ Швабахскихъ и Торгаусскихъ пунктовъ.—Эти открытія показываютъ, что для первой части Аугсбургскаго Исп. пригодились, главнымъ образомъ, пункты второго Швабахскаго Конвента, но не въ своемъ первоначальномъ видѣ, а съ поправками виттенбергскихъ богослововъ [2]), вторая же часть Аугсбургскаго Исп. взята изъ Торгаусскихъ членовъ [3]).

Запасшись важнымъ богословскимъ трудомъ („Торгаусскими членами"), саксонскій курфюрстъ поѣхалъ 3-го апрѣля 1530-го года въ Аугсбургъ и прибылъ туда 1-го мая. Въ его свитѣ находились знаменитѣйшіе лютеранскіе богословы: Лютеръ, Меланхтонъ, Іона, Эйслебенъ, Шпалатинъ. Впрочемъ, Лютеръ, какъ находившійся подъ про-

---

[1]) Ibid.

[2]) Прим. Швабахъ—маленькій бранденбургскій городокъ близъ Нюрнберга. На первомъ Швабахскомъ Конвентѣ участвовали два бранденбургскіе богослова: Іоаннъ Рурерь и Адамъ Вейссъ, и два нюрнбергскихъ: Доминикъ Шлейпнеръ и Андрей Озіандеръ. На второмъ Швабахскомъ Конвентѣ выяснялось отношеніе лютеранъ къ цвингліанамъ,—при дѣятельномъ участіи самого Лютера. Въ послѣдней редакціи получилось 17 членовъ вѣроученія. Эти члены были напечатаны въ 1530-мъ году для руководства сейму—отъ имени Лютера, но безъ его вѣдома. Лютеръ остался очень недоволенъ такимъ фактомъ и публично заявлялъ, что авторъ Членовъ—не онъ одинъ, и что трудъ предназначался не для сейма. (Ed. Köllner. Symbolik der lutherischen Kirche B. I. S. 160–161).

[3]) Philippi. Symbolik... S. 239—240.

клятіемъ папы и опалой императора, не имѣлъ права присутствовать на сеймѣ и былъ отправленъ дорогой въ саксонскій городъ Кобургъ [1]). Первое мѣсто при составленіи Аугсбургскаго исп. принадлежитъ поэтому Меланхтону [2]).

Меланхтонъ горячо взялся за составленіе Исповѣданія. Еще на дорогѣ къ Аугсбургу онъ написалъ предисловіе къ новому исповѣданію, а 11-го мая закончилъ планъ его и послалъ этотъ планъ для просмотра—къ курфюрсту, а для оцѣнки—къ Лютеру. Лютеръ вернулъ планъ 15 го мая, вполнѣ одобривъ и форму и содержаніе его. Тѣмъ временемъ прибывали другіе лютеранскіе представители и тоже привозили съ собою исповѣданія вѣры [3]). Тотчасъ же была сознана нужда въ объединеніи всѣхъ этихъ разномѣстныхъ исповѣданій. Объединеніе не потребовало большихъ трудовъ и долгихъ споровъ ради уваженія къ Лютеру и Меланхтону, а также—курф. Саксонскому, главному защитнику лютеранства, всѣ собравшіеся лютеране приняли Меланхтоновское исповѣданіе. Предъ его принятіемъ оно было еще разъ просмотрѣно и исправлено самимъ Меланхтономъ, въ чемъ принимали участіе совѣтники Саксонскаго курфюрста, въ особенности канцлеръ Брюкъ, а потомъ—прочитано Лютеромъ. Лютеръ далъ такой отзывъ объ этомъ сочиненіи: „оно мнѣ весьма нравится, и я не нахожу нужнымъ ни исправлять, ни измѣнять въ немъ что нибудь; да и не способенъ я на это, потому что не умѣю выражаться такъ кротко и мягко“ [4]).

---

[1]) Прим. Курфюрстъ хотѣлъ было помѣстить Лютера поближе къ сейму,—въ Нюрнбергѣ, но нюрнбержцы не согласились на это, опасаясь гнѣва императора Лютеру пришлось возвращаться опять въ Саксонію (Herzog-Hauck. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3-e Aufl. Leipzig 1897. B. 2. S. 243).

[2]) Philippi. Symbolik. S. 240.

[3]) Прим. Напр., маркграфъ Георгъ бранденбургскій еще въ январѣ 1530 го года поручилъ своимъ богословамъ составить исповѣданіе вѣры; нюрнбержцы, рейтлингенцы и страссбуржцы тоже привезли съ собою законченныя исповѣданія (Herzog-Hauck. Realencyklopädie.... Ibid. S. 245).

[4]) Herzog-Hauck. Realencyklopädie.... S. 244. Vgl. Köllner. Symbolik. S. 175. Впрочемъ, судя по совершенно противоположному тону

Въ законченномъ видѣ Исповѣданіе было прочитано предъ всѣми представителями лютеранства. Какъ общепринятое, оно было издано потомъ не только отъ имени богослововъ, но и—князей, какъ защитниковъ вѣры, и названо не саксонскимъ только исповѣданіемъ, а исповѣданіемъ всѣхъ лютеранскихъ земель. Такимъ образомъ Аугсбургское Исповѣданіе получило характеръ общаго символа лютеранской вѣры.

Впечатлѣніе, которое произвелъ этотъ долго составлявшійся и многими обдумывавшійся трудъ, свидѣтельствуетъ, по словамъ Несгена, о томъ, что трудъ былъ удачнымъ. Уваженіе къ Аугсбургскому Исповѣданію стало общимъ у всѣхъ лютеранъ. На основаніи Исповѣданія, какъ общепризнаннаго символа, велись богословскія разсужденія, устраивались диспуты съ противниками, начинались переговоры о примиреніи. Рядъ помѣстныхъ исповѣданій образовался тоже подъ руководствомъ Исповѣданія Аугсбургскаго [1]).

Лютерова „увѣщанія къ духовнымъ лицамъ, собравшимся на Аугсбургскій сеймъ“, можно подумать, что Лютеръ въ душѣ не одобрялъ мягкости Меланхтона. Кромѣ того есть основаніе полагать, что Исповѣданіе было послано Лютеру не въ полномъ видѣ, а съ пропускомъ очень важнаго XX-го члена (о вѣрѣ и добрыхъ дѣлахъ) и съ измѣненными XXVII и XXVIII-мъ членами (о монашескихъ обѣтахъ и власти епископовъ); послѣдняго члена даже, можетъ быть, совсѣмъ не посылали Лютеру (Realencyklopädie .. Ibid. S. 244). „Даже въ томъ, что Лютеръ читалъ и одобрилъ, Меланхтонъ производилъ постоянныя поправки и измѣненія, чтобы придать Исповѣданію болѣе связный видъ“. (Herzog-Hauck. Realencklopädie B. II, S. 245), и самъ заявлялъ объ этомъ Лютеру (Köllner. Symbolik... S. 175),—такъ что нельзя опредѣлить, насколько понравилось бы тогда Лютеру символическое исповѣданіе въ законченномъ видѣ. Впослѣдствіи (въ 1532-мъ году) Лютеръ призналъ Исповѣданіе „своимъ дѣломъ“ (Köllner. Symbolik. S. 181. Vgl. Philippi. Symbolik. S. 241).

[1]) Symbolik.. S. 79. Уже въ 1532-мъ году лютеране заявляли, что они „не примутъ никакого добавленія или новшества и церковныхъ церемоній, противныхъ или несогласныхъ Исповѣданію и Апологіи“ (Ferd. Philippi. Die Notwendigkeit und Verbindlichkeit des kirchlichen Bekentnisses. Gütersloh. 1880 S. 104). Въ Фрейбергѣ въ томъ же 1532 мъ году было постановлено, чтобы кандидаты на священство подписывались подъ Ауг. Исп. (Köllner. Symbolik..... S. 108—109). Такое

Итакъ, фактическимъ авторомъ Аугсбургскаго Исп. является Меланхтонъ, а идейнымъ Лютеръ. Въ Исповѣданіи повторяются мысли Лютера, выраженныя послѣднимъ въ Торгаусскихъ и Швабахскихъ членахъ, но это повтореніе дано въ мягкой и краткой формѣ, на какую способенъ былъ только Меланхтонъ.

Что касается языка, на которомъ было написано первоначально Аугсбургское Исп., то, по мнѣнію новѣйшихъ изслѣдованій, оно писалось одновременно на двухъ языкахъ: на латинскомъ и нѣмецкомъ. Ранѣе же ошибочно предполагали, что оно было написано Меланхтономъ на одномъ латинскомъ языкѣ, а потомъ переведено Ю. Іоной на нѣмецкій яз. [1]). Кромѣ этихъ двухъ текстовъ въ томъ же году явились французскій, итальянскій, португальскій и испанскій, а еще немного спустя Исповѣданіе было переведено почти на всѣ европейскіе языки. Однако правильностью и ясностью отличались только первые—нѣмецкій и латинскій тексты, и они то именно и были одобрены сеймомъ [2]). Латинскій текстъ съ подписями былъ врученъ потомъ императору.

Исповѣданіе сначала называлось различно.—Самъ Меланхтонъ, а также и Лютеръ, называлъ его Апологіей, нюрнбергскіе послы—Саксонскимъ Планомъ, Предложеніемъ и Ученіемъ. Но упрочилось лишь одно названіе:

же постановленіе было проведено въ другихъ лютеранскихъ земляхъ въ 1533 мъ году. Лютеръ писалъ въ 1533-мъ году лейпцигцамъ: „будьте, дорогіе друзья, тверды.. и держитесь всегда нашего Исповѣданія и Апологіи“ (Philippi. Die Notwendigkeit..... S. 105). Въ 1535-мъ году состоялся первый лютеранскій церковный соборъ, на которомъ пасторы клялись придерживаться Аугсб. Исп. и Апологіи (Philippi. Die Notwendigkeit.... S. 115). Вообще Исповѣданіе явилось „знаменемъ, подъ которымъ лютеране сражались и побѣждали“ (Philippi. Op. cit... S. 103).

[1]) Прим. По мнѣнію Фогта вопросъ о переводѣ Аугсбургскаго Исп. на нѣмецкій языкъ былъ поднятъ только 21-го іюля представителями Нюрнберга. Чрезъ это лютеране хотѣли прекратить частные переговоры съ католиками и упрочить общеобязательность Исповѣданія (Herzog-Hauck. Realencyklopädie... B. 2. S. 246).

[2]) Philippi. Symbolik... S. 242. Vgl. Köllner. Symbolik.... S. 188.

Confessio (Исповѣданіе), данное Меланхтономъ въ письмѣ къ Лютеру („mittitur tibi apologia nostra, quamquam verius confessio est“) [1]). Позднѣе къ слову confessio прибавлялись иногда эпитеты: „саксонское“, „евангельское“, но удержался одинъ географическій эпитетъ: „Аугсбургское“ [2]).

Дальнѣйшій ходъ событій на Аугсбургскомъ сеймѣ таковъ: 15-го іюня прибылъ въ Аугсбургъ императоръ и торжественно открылъ совѣщанія сейма 20-го іюня. Первое совѣщаніе постановило, чтобы лютеране подписались подъ своимъ Исповѣданіемъ и подали его къ опредѣленному сроку (24-му іюня) на общее собраніе. Согласились на подписи только слѣдующіе лютеранскіе представители: Іоаннъ, курф. Саксонскій, Георгъ, маркграфъ Бранденбургскій, Эрнстъ, герцогъ Люненбургскій, Филиппъ, ландграфъ Гессенскій, Вольфгангъ, князь Ангальтскій, а также— представители городовъ Нюрнберга и Рейтлингена; подписи же Іоанна Фридриха, наслѣдн. саксонскаго принца, Франциска, герцога Люненбургскаго, и Альбрехта, графа Мансфельдскаго, оспариваются [3]) Послѣ публичнаго прочтенія Исповѣданія объявили свое согласіе на подпись еще нѣсколько городовъ: Вейсенбугъ, Хейльброннъ, Кемптенъ, Виндсгеймъ [4])

Послѣднее совѣщаніе лютеранъ происходило 23-го іюня. Тутъ прочитали еще разъ Исповѣданіе и окончательно признали его истиннымъ, а канцлеръ Брюккъ присоединилъ къ нему предисловіе, „составленное съ большою ловкостью“; тогда же, вѣроятно, былъ составленъ и эпилогъ Исповѣданія [5]).

---

[1]) Ed. Köllner. Symbolik..... S. 196. Vgl. Philippi Symbolik..... S 243.

[2]) Phillippi. Symbolik. S. 243.

[3]) Вопросъ объ этихъ двухъ подписяхъ является, по словамъ Кёллнера, труднѣйшимъ во всей исторіи символическихъ книгъ (Symbolik. Op. cit... S. 201). Существуетъ множество ученыхъ изслѣдованій, говорящихъ и за и противъ данныхъ подписей.

[4]) Herzog-Hauck. Realencyklopädie... B. 2.... S. 246.

[5]) Уступчивость Меланхтона сказалась даже на этомъ заключительномъ засѣданіи. Опасаясь обостренія отношеній съ католиками, онъ настаивалъ на признаніи юрисдикціи епископовъ и отстоялъ дву-

Подписи собирались 24-го іюня, а 25-го іюня Аугсбургское Исповѣданіе было представлено императору и сейму [1]). „25-е іюня 1530-го года было самымъ знаменательнымъ днемъ въ исторіи лютеранства“ Всѣ представители лютеранъ, а равно и католиковъ, собрались на императорскомъ дворѣ и въ императорской капеллѣ. Оба саксонскіе канцлера: Брюккъ и Байеръ выступили на средину собранія,—первый съ латинскимъ, а второй съ нѣмецкимъ текстомъ Исповѣданія. Брюккъ сказалъ отъ имени лютеранъ краткую рѣчь императору, а затѣмъ, по знаку курф. Саксонскаго, Байеръ прочелъ по нѣмецки [2]) все Исповѣданіе—такъ громко и внятно, что даже на дворѣ, гдѣ находились менѣе знатные депутаты, было слышно каждое слово. Чтеніе продолжалось при самомъ напряженномъ вниманіи слушателей 2 часа и произвело большое впечатлѣніе [3]). „Въ этотъ достопамятный день лютеране въ присутствіи своихъ противниковъ серьезною рѣчью публично опровергли всѣ, возводимыя на нихъ, клеветы и по-

---

смысленную формулировку X-го члена Исповѣданія (объ евхаристіи),—изъ-за чего представители верхне-германскихъ странъ, склонные къ цвингліанству, не дали своей подписи (Herzog-Hauck Realencyklopädie... Ibid. S. 246).

[1]) Протестанты наканунѣ, т. е. 24-го іюня, очень долго упрашивали императора дозволить имъ публично прочесть свое Исповѣданіе. Императоръ сначала отказывалъ въ этомъ и требовалъ, чтобы Исповѣданіе было просто передано ему въ руки; потомъ потребовалъ, чтобы лютеране отдали ему Исповѣданіе на предварительное разсмотрѣніе Но лютеранамъ удалось отстоять свое право на „оправданіе отъ несправедливаго поношенія“ (Ed. Köllner. Symbolik..... S. 211—212. Vgl. Herzog-Hauck. Realencyklopädie... Op. cit. S. 246).

[2]) Прим. Императоръ потребовалъ было, чтобы Исповѣданіе читалось на одномъ латинскомъ яз.,—въ цѣляхъ затруднить его пониманіе, но курф. Саксонскій „отстоялъ право нѣмецкой націи“. (Köllner. Symbolik..... S. 213).

[3]) Прим. Впечатлѣніе отъ прочитаннаго Исповѣданія было благопріятнымъ для лютеранъ. Многіе католики стали благосклоннѣе смотрѣть на нихъ, а нѣкоторые впослѣдствіи открыто перешли въ лютеранство. Такъ стали потомъ лютеранами: пфальцграфъ Оттонъ Генрихъ, Германъ, курф. Кельнскій, пфальц. Фридрихъ, Іоахимъ, маркграфъ Бранденбургскій (Kollner. Symbolik... S. 220).

ношенія“ [1]). „Столь славнаго и дорогого Исповѣданія вѣры не было со временъ апостоловъ“,—восклицаетъ докторъ Шубертъ [2]). Императоръ внимательно выслушалъ Исповѣданіе, но не разрѣшилъ его напечатать; для себя же взялъ латинскій экземпляръ его,—изъ рукъ Брюкка.

Но и безъ оффиціальнаго разрѣшенія Аугсбургское Исповѣданіе широко распространилось. Еще во время сейма спекулянтами было сдѣлано нѣсколько изданій его,—безъ вѣдома и воли Меланхтона и Лютера [3]) (7 нѣмецкихъ и 1 лат. изданія, имена типографщиковъ и издателей здѣсь не указаны). Послѣ того уже Меланхтонъ издалъ, при содѣйствіи курф. Саксонскаго, правильный текстъ Исповѣданія: въ 1530-мъ году на латинскомъ яз., а въ 1531-мъ на нѣмецкомъ и снова латинскомъ (яз.). Въ латинское изданіе 1531-го года внесены были Меланхтономъ нѣкоторыя дополненія, такъ что оно называется Variat'ой 1531-го года. Въ 1533-мъ году Меланхтонъ выпустилъ новое изданіе Аугсбургскаго Исп. съ болѣе значительными измѣненіями въ IV, V, VI, XII, XV и XX членахъ. Эти Меланхтоновскія измѣненія привлекли вниманіе строгихъ лютеранъ, и курф. Саксонскій еще въ 1537-мъ году упрекалъ за нихъ Меланхтона [4]). Другой современникъ, богословъ Зельнекеръ, напротивъ, хвалитъ за нихъ Меланхтона [5]).

Въ послѣдующіе годы Аугсбургское Исп. издавалось другими издателями—и часто очень небрежно. Для устраненія вкравшихся ошибокъ и неточностей Меланхтонъ въ 1540-мъ году опять самъ издалъ Исповѣданіе, но при этомъ внесъ въ него уже существенныя измѣненія. Отсюда изданіе 1540-го года получило названіе Варіаты (Variata), „измѣненнаго“. По сравненію съ изд. 1530-хъ годовъ оно об-

---

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl Nürnberg. 1847. S. XXXVIII.

[2]) П. С. фонъ Тидебель. Какъ я нашелъ истинную церковь. С.-Петербургъ. 1901. стр. 52.

[3]) Köllner. Symbolik. S. 226—228. Vgl. Philippi. Symbollk. S. 245.

[4]) Hezog-Hauck. Realencyklopädie... B. II.... S. 249 Vgl. Köllner. Symbolik. S. 238.

[5]) Köllner. Symbolik S. 240.

ширнѣе (содержитъ много добавленій къ V, XVIII и XX-му членамъ въ пользу необходимости добрыхъ дѣлъ для спасенія) [1]), а въ изложеніи X-го члена (о св. евхаристіи) сильно измѣнено въ духѣ кальвинизма [2]). Впрочемъ, такія измѣненія коснулись одного латинскаго текста: Варіата издана на латинскомъ языкѣ. Въ 1542-мъ году Меланхтонъ снова издалъ Аугсбургское Исп. и внесъ въ него еще нѣсколько добавленій. Измѣненія, внесенныя Меланхтономъ въ текстъ Исповѣданія, должны были, конечно, привлечь вниманіе Лютера. „Повидимому послѣдній не одобрялъ ихъ, хотя и не обличалъ Меланхтона публично. Такому обличенію сильно препятствовала личная дружба Лютера съ Меланхтономъ“ [3]),—объясняетъ Филиппи. Кёлльнеръ же объясняетъ молчаніе Лютера иначе: „Лютеръ уже привыкъ тогда къ Меланхтоновскимъ измѣненіямъ (текста) и видѣлъ въ Варіатѣ только улучшеніе формы, потому что съ измѣненнымъ ученіемъ объ евхаристіи можно было связать наряду съ кальвинской идеей и идею лютеранскую. Можетъ быть также Лютеръ цѣнилъ добрую цѣль Меланхтона,—именно возможность хотя бы внѣшняго соединенія съ реформатами... чего желалъ и самъ Лютеръ. Наконецъ уваженіе къ Меланхтону не позволяло Лютеру обвинять его“ [4]).

Но послѣ смерти обоихъ друзей ихъ внѣшнее согласіе при внутреннемъ противорѣчіи вызвало долгіе споры [5]).

---

[1]) Прим. Въ XVIII-мъ членѣ Варіаты прямо замѣтна синергистическая тенденція: „духовная праведность совершается въ насъ въ томъ случаѣ, когда вспомоществуетъ намъ Духъ Святый“.

[2]) Прим. Неизвѣстно, какими мотивами руководился Меланхтонъ, допуская такія измѣненія. Можно только предполагать, что онъ надѣялся присоединить чрезъ это къ лютеранскому союзу верхне-германцевъ, склонныхъ къ кальвинизму (Herzog-Hauck. Realencyklopädie..... B. II S. 249).

[3]) Philippi. Symbolik... S. 246.

[4]) Köllner. Symbolik. S. 239.

[5]) Прим. Многіе историки передаютъ, что Меланхтонъ на совѣщаніи въ Регенсбургѣ былъ вынужденъ отречься отъ измѣненій въ X-омъ членѣ и принять первоначальную редакцію его, но Кёлльнеръ называетъ этотъ разсказъ „басней“ (Symbolik... S. 239). Религіозные

Впрочемъ, и строгіе лютеране не изгоняли окончательно Варіату изъ своего употребленія, хотя при пользованіи ею старались тщательно обходить или по лютерански истолковывать сомнительныя мѣста [1]). Однако такое положеніе вещей не было нормальнымъ: нужно было такъ или иначе возстановить первоначальную редакцію Аугсбургскаго Исп., въ которой не было еще Меланхтоновскаго вольномыслія. Такая нужда сказалась особенно въ 1560-хъ годахъ, когда символическія книги стали издаваться не по отдѣльности, а сборниками (такъ называемыя Corpora doctrinae). Кромѣ того нападки католиковъ на лютеранъ не прекращались,—и точное догматическое руководство необходимо было для борьбы съ ними. И вотъ по иниціативѣ Іоакима II-го, курф. Бранденбургскаго, и Сигизмунда, архіеп. Магдебургскаго, лютеранскій ученый Целестинъ приступилъ къ поискамъ подлинника Аугсбургскаго Исп. Онъ нашелъ въ Майнцѣ одно старинное нѣмецкое изданіе и исправилъ по нему, какъ по оригиналу, Меланхтоновскую Варіату. Въ 1572-мъ году появилось первое изданіе Целестина, въ 1576-мъ—2-ое. Въ первое изданіе Книги Согласія (1580-го года) вошелъ тоже этотъ, Майнцскій, текстъ Аугсб. Исп., а во второе (1584-го года) латинскій текстъ 1531-го года [2]). Послѣдній текстъ затѣмъ упрочился въ

противники лютеранъ: католики и реформаты отнеслись къ Варіатѣ съ живѣйшимъ вниманіемъ Католики негодовали на нее, потому что она увеличила пропасть между ними и лютеранами, вожди же реформатовъ изъявили свое полное согласіе съ измѣненнымъ Исповѣданіемъ (Köllner. Symbolik. S. 238). Кальвинъ писалъ въ 1557-мъ году Мартину Шаллингію: „я не порицаю Аугсбургскаго Исп. (т. е. Варіаты), но охотно и съ удовольствіемъ подписался бы подъ нимъ“. (Köllner. Ibid. S. 241). Но самъ Меланхтонъ не былъ реформатомъ: въ 1557-мъ году на совѣщаніи въ Вормсѣ онъ выразилъ свое единомысліе съ лютеранскими символическими книгами и осудилъ цвингліанъ (Köllner. Ibid. S. 258—259).

[1]) Варіата употреблялась при заключеніи договоровъ, введена была въ школьное и церковное употребленіе во всѣхъ лютеранскихъ странахъ и часто вносилась въ сборники символическихъ книгъ (Köllner. Symbolik. S. 248. Vgl. Philippi. Symbolik. S. 249).

[2]) Издатель Зельнеккеръ впослѣдствіи ясно говоритъ, что онъ пользовался текстомъ 1531-го года (Köllner. Symbolik. S. 286).

изданіяхъ Книги Согласія Лучшіе лютеранскіе богословы конца 16-го вѣка даже считали его оригинальнымъ, но затѣмъ ошибка была сознана, и виттенбергскіе богословы признали этотъ текстъ только „совершенно правильнымъ“[1])

Научные споры о подлинникѣ Аугсбургскаго Исп. загорѣлись съ 1730-го года Въ этомъ году Пфаффъ, канцлеръ Тюбингенскій, заявилъ, что по собраннымъ имъ въ Майнцѣ справкамъ оригиналъ Аугсбургскаго Исп. съ подписями былъ потерянъ еще ранѣе Целестиновскихъ изданій, а эти исправленныя изданія велись лишь по копіи. Пфаффу не повѣрили и назвали его сообщеніе іезуитскою сказкою[2]), но все же зерно сомнѣнія, посѣянное имъ, начало расти. Совѣтникъ главной консисторіи въ Веймарѣ, Зейдлеръ, началъ при содѣйствіи герцогини Веймарской розыски въ Майнцскомъ архивѣ, но ранняя смерть прекратила его работы. Уже по смерти Зейдлера курф. Майнцскій, Эммерихъ Іосифъ прислалъ въ Веймаръ копію нѣмецкаго изданія 1540-го года (не Вариту, которая, какъ извѣстно, была латинскимъ изданіемъ) съ воспроизведенными подписями. Веберъ, преемникъ Зейдлера по работѣ, принялъ эту копію за оригинальный текстъ и издалъ ее какъ таковой[3]). Веберовскій текстъ, конечно, совпалъ съ позднѣйшими Меланхтоновскими изданіями и рѣзко разнился съ текстомъ Книги Согласія. Это вызвало цѣлый рядъ сочиненій противъ Вебера въ защиту Книги Согласія. Кончилось дѣло тѣмъ, что Веберъ „самъ лично посѣтилъ Майнцскій архивъ въ 1781-мъ году и, убѣдившись въ своей ошибкѣ, послѣ самыхъ тщательныхъ изслѣдованій,

---

[1]) Philippi Symbolik. S. 251

[2]) Прим. Нѣкто Фейерлейнъ увѣрялъ, что въ Майнцскомъ архивѣ имѣются оба оригинала и нѣмецкій и латинскій, и описывалъ даже внѣшность нѣмецкаго оригинала, - что онъ—малаго формата, съ краснымъ обрѣзомъ и въ черномъ кожаномъ переплетѣ (Köllner. Symbolik. S. 290.

[3]) На этой копіи можно было даже различить, хотя и съ трудомъ, обозначеніе 1540-го года (Köllner. Symbolik. S. 295). Веберъ самъ потомъ удивлялся своему недосмотру (Köllner. Op. cit S. 296).

пришелъ къ заключенію, что ни его текстъ, ни текстъ Книги Согласія не могутъ считаться оригинальными“ [1]).

Противъ этого, строго научнаго рѣшенія нельзя уже спорить; ни латинскаго, ни нѣмецкаго оригинала Аугсбургскаго Исп. дѣйствительно нигдѣ не оказывается. Лютеранскіе богословы лишь питаютъ надежды, что они современемъ найдутся въ какомъ нибудь не-германскомъ архивѣ [2]). Пока же лютеране утѣшаются тѣмъ, что текстъ Книги Согласія долженъ быть очень близкимъ къ подлиннику. Такъ думалъ и самъ Веберъ. Филиппи убѣжденъ. что латинскій текстъ 1531-го года, помѣщенный въ Книгѣ Согласія, сдѣланъ Меланхтономъ тщательно, съ измѣненіями только въ формѣ, но не въ смыслѣ. Онъ ссылается на то, что даже упорный врагъ лютеранства, Линданъ, сличавшій латинскій оригиналъ съ изданіемъ 1531-го года, не смогъ указать никакихъ неправильностей въ послѣднемъ. Меланхтоновское вольномысліе тогда еще не успѣло развиться. а все вниманіе этого богослова за короткій годовой промежутокъ было обращено на тщательное пользованіе одобреннымъ всею лютеранскою церковью подлинникомъ [3]).

По своему содержанію Аугсбургское Исп. дѣлится на 5 частей: предисловіе къ императору, 21 членъ вѣры, эпи-

---

[1]) Сочиненіе Вебера озаглавлено „Критическая исторія Аугсбургскаго Исп. по архивнымъ даннымъ“. Первая часть его явилась въ 1783-мъ году. Панцеръ пробовалъ было опровергнуть выводы Вебера, но неудачно. Затѣмъ выступали съ возраженіями Бертрамъ и Дедерлейнъ, въ отвѣтъ которымъ Веберъ выпустилъ вторую часть своей „Критической исторіи“ (въ 1784-мъ году), являющуюся дополненіемъ и поясненіемъ I-й части (Kollner. Op. cit. S. 298) „Едва ли можетъ быть, говоритъ Кёльльнеръ, изслѣдованіе болѣе основательное и безпристрастное, чѣмъ изслѣдованіе Вебера“ (Köllner. Op. cit. S 298).

[2]) Пфаффъ безуспѣшно искалъ латинскій оригиналъ въ Брюсселѣ. Баронъ Флеммингъ наводилъ справки въ Мадритѣ и Эскуріалѣ въ той увѣренности, что оригиналъ былъ увезенъ въ Испанію,—но опять таки безуспѣшно. Остаются еще нѣкоторыя надежды на Антверпенскій архивъ и на библіотеку герцога Альбы (Kollner. Symbolik. S. 313). Нѣмецкій же оригиналъ Аугсбурскаго Исп. исчезъ совсѣмъ безслѣдно (Köllner. Op. cit. S. 321).

[3]) Symbolik.... S. 257. Vgl. Köllner. Symbolik. S. 340—341.

логъ къ этой первой части и вмѣстѣ прологъ къ 2-ой части, 7 большихъ членовъ вѣры, отличающихъ лютеранъ отъ католиковъ, и эпилогъ къ императору вмѣстѣ съ подписями. Почленно лютеранское ученіе излагается здѣсь такъ: I чл. трактуетъ о Богѣ, II—о первородномъ грѣхѣ, III—о Сынѣ Божіемъ, IV – объ оправданіи, V—о служительствѣ церковномъ и средствахъ къ полученію оправданія, VI—о свойствахъ оправдывающей вѣры, VII—о церкви, VIII—о силѣ слова Божія и таинствъ въ отношеніи къ порочнымъ служителямъ вѣры, IX—о крещеніи, X—объ евхаристіи, XI—объ исповѣди, XII—о покаяніи, XIII—о цѣли установленія и употребленія таинствъ, XIV—о священнослужительствѣ церковномъ, XV—о церковныхъ обрядахъ, XVI—о гражданскихъ должностяхъ, XVII—о второмъ пришествіи Спасителя, XVIII—о силахъ воли человѣческой, XIX—о причинѣ грѣха, XX—о вѣрѣ и добрыхъ дѣлахъ, XXI—о почитаніи и призываніи святыхъ, XXII—о причащеніи подъ обоими видами, XXIII—о брачной жизни священниковъ, XXIV—о литургіи, XXV—объ исповѣди, XXVI—о постахъ и подобныхъ имъ преданіяхъ, XXVII—о монашескихъ обѣтахъ, XXVIII—о власти епископовъ. Въ первыхъ изданіяхъ Аугсбургское Исп. не дѣлилось на теперешніе озаглавленные члены, а было снабжено лишь цифровымъ дѣленіемъ. Въ сохранившихся архивныхъ экземплярахъ большею частью нѣтъ даже и цифръ [1]). Вторая главная часть (7 членовъ) въ первыхъ нѣмецкихъ изданіяхъ помѣщалась безъ всякаго надписанія, а въ латинскихъ съ надписью: „articuli, in quibus recensentur abusus mutati“ [2]). Выраженіе „abusus“ (злоупотребленія) указываетъ, по словамъ Филиппи, „на ту осторожность и мягкость, съ которыми выступали лютеране: идею непогрѣшимой церкви они не отвергали, а допускали только грѣховность ея служителей“ [3]).

---

[1]) Philippi. Symbolik... S. 258.

[2]) Ibid. S. 259

[3]) Ibid. Vgl. Köllner. Symbolik. S. 355. По нѣсколько преувеличенному отзыву Ранке, ученіе Аугсбургскаго Исп. „есть продуктъ духа латинской церкви и вращается еще въ границахъ латинства“

Аугсбургское Исп. дѣйствительно написано въ очень мирномъ тонѣ. Объясняется это тѣмъ, что лютеране твердо надѣялись на установленіе мира съ католиками. Самъ императоръ далъ поводъ къ такимъ надеждамъ, обѣщая въ указѣ о созывѣ сейма „улаженіе раздоровъ, устраненіе вражды, преданіе прошлыхъ ошибокъ на судъ Спасителя, и полное уваженіе къ мнѣніямъ, взглядамъ и убѣжденіямъ каждаго—съ любовью и благосклонностью,—чтобы устранилось все, что́ у обѣихъ сторонъ содержится ошибочнаго и неправильнаго“ [1]). Но мирно дѣйствовалъ императоръ только въ началѣ сейма,—потомъ же, поддавшись вліянію ревностныхъ католиковъ, круто измѣнилъ свое отношеніе къ лютеранамъ. Это повело къ усиленію церковной распри и, въ частности,—къ появленію болѣе рѣзкой по тону символической Апологіи [2]).

Аугсбургское Исп., несмотря на неполноту и неопредѣленность своего содержанія, пользуется большимъ авторитетомъ у лютеранъ. Это, конечно, объясняется тѣмъ, что Исповѣданіе было первой общепризнанной формулой лютеранскаго вѣроученія. Новѣйшіе лютеранскіе богословы указываютъ прежде всего именно на это—историческое значеніе Аугсбургскаго Исп. [3]). Впрочемъ, тѣ же богословы

(Herzog-Hauck. Realencyklopädie..... B II. S. 247). Многія особенности лютеранскаго вѣроученія не упомянуты совсѣмъ; ученіе объ евхаристіи и крещеніи изложено съ умышленной краткостью и неясностью, не отвергается возможность причисленія покаянія къ таинствамъ, не отвергаются прочія четыре таинства (о нихъ совсѣмъ ничего не говорится), нѣтъ ученія объ исключительномъ авторитетѣ Св. Писанія и пр. Кромѣ того, Аугсбургское Исп. прямо заявляетъ, что „въ лютеранскомъ вѣроученіи нѣтъ ничего противнаго ученію вселенской церкви, а отмѣнены только нѣкоторыя злоупотребленія“. (Detzer. Evangelisches Concordienbuch... S 39).

[1]) Herzog-Hauck. Realencyklopädie.... B. II. S. 242.

[2]) Лютеръ ранѣе другихъ потерялъ надежду на примиреніе съ католиками. Уже 9-го іюля онъ писалъ Іонѣ, что соглашеніе въ догматахъ невозможно, потому что Христосъ съ Веліаромъ не могутъ сойтись, а 15-го іюля говорилъ протестантамъ: „не надѣйтесь на соглашеніе или примиреніе (съ католиками); я уже и не молюсь о немъ Богу, ибо знаю, что оно невозможно“ (Köllner. Symbolik. S. 193).

[3]) Köllner. Symbolik... S. 385—392.

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общества Наук
Академии Наук СССР

пытаются иногда превозносить и догматическое его значеніе. Келльнеръ говоритъ: „Аугсбургское Исп. есть драгоцѣнный историческій памятникъ не только современнаго ему вѣроученія евангелической церкви, но—и главнѣйшихъ пунктовъ разногласія протестантовъ съ католиками.. Какъ таковое, оно есть и будетъ краеугольнымъ камнемъ евангелической церкви. .. Отсюда именно Исповѣданіе является источникомъ и носителемъ важнѣйшихъ историческихъ указаній для лютеранской церкви всѣхъ временъ... и какъ таковое имѣетъ догматическое значеніе ради своей религіозной истинности...“ [1]) „Съ изданіемъ Аугсбургскаго Исп., говоритъ католическій журналъ, дѣло Лютера получило вѣнецъ“ [2]).

Апологія Аугсбургскаго Исповѣданія (Apologia Confessionis Augustanae).

Апологія Аугсбургскаго Исп. явилась въ томъ же 1530-мъ году, какъ результатъ полемики лютеранъ съ католиками на Аугсбургскомъ сеймѣ (имѣемъ въ виду здѣсь первоначальную редакцію ея, представляющую схему теперешней символической Апологіи).—Выслушавъ Аугсбургское Исп., императоръ Карлъ V приказалъ католическимъ богословамъ написать опроверженіе его. Эккъ, Фаберъ, Вимпина, Кохлей и другіе католическіе ученые (всего около двадцати богословъ) сообща составили такое рѣзкое и оскорбительное опроверженіе, что императоръ, предлагавшій имъ быть возможно болѣе сдержанными, въ гнѣвѣ разорвалъ ихъ произведеніе [3]).

---

[1]) Ibidem. S. 392—394.

[2]) Der Katholik. J. 1903. S. 433.

[3]) Рѣзкость тона католическаго сочиненія дѣйствительно должна была непріятно поражать послѣ миролюбиваго по духу и выраженіямъ Исповѣданія. Но, вѣроятно, католическіе богословы были рѣзки именно изъ-за этой внѣшней мягкости лютеранскихъ сужденій. По крайней мѣрѣ извѣстно, что Кохлей, одинъ изъ авторовъ Конфутаціи (этого „католическаго опроверженія“), жаловался „на личину набожности въ сочиненіи Меланхтона, изъ за чего многіе приходили къ мысли о неправильности осужденія лютеранъ на Вормскомъ сеймѣ“ (Köllner. Symbolik. S. 403). Католическая Конфутація въ первоначаль-

Пять разъ измѣняли католики свое сочиненіе, пока, наконецъ, не добились одобренія императора, поэтому они потратили на свою работу почти 6 недѣль... Это католическое опроверженіе, названное католиками Responsio Confessionis Augustanae, а протестантами впослѣдствіи—Confutatio pontificia [1]), было составлено по плану Аугсбургскаго Исп., и, подобно ему, издано на латинскомъ и нѣмецкомъ языкахъ [2]). Главную долю труда внесъ въ это дѣло Фаберъ. Confutatio (опроверженіе) было издано впервые въ 1573-мъ году, на латинскомъ языкѣ Фабриціемъ Леодіемъ; затѣмъ было сдѣлано еще нѣсколько латинскихъ изданій. Нѣмецкій оригиналъ его былъ открытъ Веберомъ и изданъ Мюллеромъ въ 1808-мъ году [3]).

Какъ полемическій трудъ Конфутація невысокаго достоинства: „она богата оскорбительными словами и искаженіями фактовъ [4]), но бѣдна доказательствами изъ Писанія", такъ что „казалась и кажется жалкой и вредной для самихъ католиковъ" [5]). Но при всемъ томъ, Конфутація была прочитана (3-го августа) въ присутствіи всего сейма съ большой помпой; читалъ ее по нѣмецки самъ императорскій секретарь Александръ Швейссъ. По прочте-

---

номъ видѣ имѣла около 250 листовъ. Императоръ оставилъ въ ней въ цѣломъ видѣ только 12 листовъ, чѣмъ причинилъ большое горе Экку (Köllner. Op. cit... S 403).

[1]) Nosgen. Symbolik..... S. 83

[2]) Нѣкоторые члены Исповѣданія, какъ I, III, VIII, IX XVI, XVII, XVIII, XIX въ Конфутаціи вполнѣ одобряются; члены II, IV, V, VI, X, XI, XII, XIII, XIV, XV одобрены только отчасти, остальные члены рѣшительно осуждаются Только въ послѣднемъ членѣ Исповѣданія—XXVIII сдѣлана небольшая уступка лютеранамъ—чрезъ признаніе факта злоупотребленія духовной властью и выраженіе желанія устранить ихъ (Köllner. Symbolik S. 4.0).

[3]) Köllner. Symbolik. S. 415.

[4]) Herzog-Hauck. Realencyklopädie..... B. II. S. 247.

[5]) Philippi. Symbolik. S 261. Vgl. Köllner. Symbolik. S. 410. Но католики, напротивъ, говорятъ, что „Меланхтонъ смогъ только браниться а не возражать противъ Конфутаціи. Апологія содержитъ клеветы на католическихъ богослововъ" (Der Katholik J. 1903. S. 370). Здѣсь вообще замѣтно обоюдное пристрастіе.

ніи императоръ потребовалъ отъ лютеранъ, чтобы они приняли Конфутацію и отказались отъ своихъ заблужденій. Тѣ попросили копію Конфутаціи. Но католики соглашались дать копію лишь при соблюденіи лютеранами слѣдующихъ трехъ условій: во-первыхъ, они обязывались не писать никакихъ сочиненій противъ Конфутаціи, во-вторыхъ, не должны были печатать и вообще распространять отъ своего имени Конфутацію и, въ-третьихъ, обязывались даже принять все ученіе, изложенное въ Конфутаціи [1]).

Такія условія оскорбили и взволновали лютеранъ [2]). Боясь осложненій, католики рѣшились на болѣе мирный путь сближенія и предложили публичный диспутъ. Диспутъ безрезультатно велся въ продолженіи двухъ недѣль. 7-го сентября императоръ выразилъ свое неудовольствіе лютеранамъ за ихъ упорство и приказалъ сдѣлать приготовленія къ разъѣзду съ сейма. Католики тѣмъ временемъ распускали слухъ, что ихъ Конфутація окончательно разбила Исповѣданіе; это обстоятельство и побудило лютеранъ издать свое ученое опроверженіе Конфутаціи. Составленіе ученаго труда было поручено Меланхтону. Меланхтонъ встрѣтился при этой работѣ съ большими затрудненіями: трудность представляло, во-первыхъ, то обстоятельство, что нельзя было добыть текста Конфутаціи, а во-вторыхъ,—то, что самому Меланхтону не довелось быть при ея прочтеніи. Единственнымъ руководствомъ ему могли служить замѣтки нѣкоторыхъ лютеранъ, въ особенности его друга Камерарія, наскоро сдѣланныя во время чтенія Конфутаціи. Но все таки Меланхтонъ былъ ознакомленъ съ возраженіями противниковъ, тѣмъ болѣе, что главныя возраженія повторялись ими во время диспута [3]).

---

[1]) Köllner. Symbolik. S. 417. Vgl. Philippi. Symbolik. S. 261.

[2]) Брюкк сравнивалъ эти условія съ угощеніемъ, предложеннымъ лисицей журавлю — на мелкой тарелкѣ (Köllner. Symbolik. S. 419).

[3]) При критикѣ католическихъ сужденій Меланхтонъ, можетъ-быть, воспользовался мыслями Озіандера, представителя — Нюрнберга (Herzog-Hauck. Realencyklopädie..... B. II. S. 248).

Указъ о распущеніи сейма былъ прочитанъ 22-го сентября. Онъ былъ составленъ въ мягкихъ выраженіяхъ и давалъ лютеранамъ срокъ для размышленія до 15-го апрѣля 1531-го года, но однако и въ немъ было упомянуто о побѣдѣ католиковъ надъ лютеранами. Выслушавъ указъ, курф. Саксонскій объявилъ, что лютеране не признаютъ себя побѣжденными, и тутъ же его канцлеръ Брюккъ преподнесъ императору такъ называемую „Первую Апологію“ (первоначальную работу Меланхтона, значительно уступающую по полнотѣ символической Апологіи). Пфальцграфъ Фридрихъ взялъ было ее изъ рукъ Брюкка, но тотчасъ же по знаку императора отдалъ назадъ [1]).

Первая апологія была написана на двухъ языкахъ: латинскомъ и нѣмецкомъ. Такъ какъ она не была принята, то Меланхтонъ на досугѣ переработалъ ее въ болѣе обширный трудъ. Тогда первая Апологія была забыта и не печаталась цѣлыхъ 47 лѣтъ послѣ своего появленія. На рѣшеніе Меланхтона пополнить свою Апологію повліялъ также второй указъ о роспускѣ сейма, изданный 19-го ноября, когда уже почти всѣ лютеране разъѣхались. Здѣсь предписывалось сохранять всѣ католическіе догматы и обряды, а съ противниками—поступать согласно Вормскому эдикту; объ Аугсбургскомъ же Исп. торжественно заявлялось, что оно окончательно опровергнуто. Меланхтона въ то время уже не было въ Аугсбургѣ: онъ уѣхалъ еще 23-го сентября вмѣстѣ съ курф. Саксонскимъ, и занялся разными литературными трудами, въ особенности Апологіей.

По отъѣздѣ Меланхтону удалось добыть текстъ Конфутаціи и, кромѣ того, другіе полемическіе труды противниковъ. Съ того времени онъ въ продолженіи пяти мѣсяцевъ (съ ноября 1530 го года до половины апрѣля 1531-го года) безъ отдыха работалъ надъ обширнымъ сочиненіемъ, которое также назвалъ Апологіей [2]). „Такимъ

[1]) Köllner. Symbolik. S. 421. Vgl. Philippi. Symbolik. S. 262.

[2]) Меланхтонъ работалъ надъ Апологіей даже по воскреснымъ днямъ и въ чужихъ домахъ. Лютеръ однажды насильно отнялъ у

образомъ цѣлью Апологіи является защита лютеранскаго вѣроученія, которое католики считали опровергнутымъ Конфутаціей. Причиной же появленія—изданіе Аугсбургскаго Исп., отъ чего зависѣло также и изданіе Конфутаціи" [1]).

Планъ Апологіи иной въ сравненіи съ Аугсбургскимъ Исп. и Конфутаціей (послѣдняя, какъ сказано, тожественна съ Исповѣданіемъ по плану).—Меланхтонъ здѣсь беретъ сразу по нѣсколько родственныхъ по содержанію членовъ Исповѣданія, не стѣсняясь ихъ порядкомъ, и сразу же опровергаетъ всѣ, разбросанныя при разныхъ членахъ, возраженія противниковъ. Напримѣръ, разсуждая объ оправданіи, онъ разбираетъ католическія возраженія противъ IV, V, VI и XX чл. Аугсбургскаго Исп.. Почти все свое вниманіе Меланхтонъ удѣляетъ защитѣ отъ католическихъ нападокъ: всѣ возраженія противъ Аугсбургскаго Исп. подвергаетъ подробной критикѣ. Относительно же общихъ догматовъ онъ дѣлаетъ только краткія замѣчанія. „Меланхтонъ былъ, говоритъ Нёсгенъ, характеризуя автора Апологіи, совершенно самостоятельнымъ въ этомъ трудѣ и доказалъ здѣсь какъ свою твердость въ лютеранскихъ воззрѣніяхъ, такъ и свои діалектическія способности. Особенно блестяще изложено имъ ученіе объ оправданіи. Здѣсь встрѣчаются термины столь же ясные и выразительные, какъ у Лютера" [2]).

Тонъ Апологіи болѣе рѣзкій. чѣмъ у Аугсбургскаго Исп.. Это объясняется тѣмъ, что Меланхтонъ уже потерялъ надежду на примиреніе съ католиками и потому не хотѣлъ стѣсняться въ выраженіяхъ. Не разъ попадаются здѣсь, напр., такіе эпитеты, что католики „ослы" [3]), „грубые ослы" [4]), что папа „антихристъ" [5]); католики при-

---

него перо, когда онъ въ воскресенье писалъ въ домѣ Спалатина (Köllner. Symbolik. S. 425). Трудолюбіе помогло Меланхтону окончить такъ скоро эту большую книгу.

[1]) Philippi. Symbolik. S. 263.

[2]) Nosgen. Symbolik... S. 84.

[3]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 142.

[4]) Detzer. Ibid. S. 151. [5]) Ibid. S. 163.

равниваются къ туркамъ за свои притѣсненія лютеранъ [1]), называются „кровопійцами“ [2]), а ихъ ученіе „дьявольскимъ“ [3]) и т. п.

Въ Апологіи помѣщено всего 14 трактатовъ: о первородномъ грѣхѣ, объ оправданіи, о любви и исполненіи закона, о церкви, о покаяніи, объ исповѣди и сатисфакціи, о числѣ и употребленіи таинствъ, о человѣческихъ установленіяхъ въ церкви, о призываніи святыхъ, объ обоихъ видахъ трапезы Господней, о священническомъ служеніи, о мессѣ, о монашескихъ обѣтахъ, о церковной власти (епископскихъ злоупотребленіяхъ).

Католики были недовольны и самымъ фактомъ появленія Апологіи и ея названіемъ: послѣднее они считали намекомъ на усиленіе лютеранства [4]). Поэтому они потребовали при переговорахъ въ Швейнфуртѣ замѣны названія „Апологія“ названіемъ Assertio (подтвержденіе, утвержденіе). Но лютеране, понимая ихъ цѣль, остались при прежнемъ названіи, которое постепенно и упрочилось [5]).

Первое изданіе Апологіи было сдѣлано въ апрѣлѣ 1531-го года, тотчасъ послѣ ея написанія,—на латинскомъ языкѣ. Лѣтомъ того же года ее перевели на нѣмецкій языкъ и издали на этомъ языкѣ. Переводъ сдѣлалъ Ю. Іона при помощи и поправкахъ самого Меланхтона. Нѣкоторые утверждали, что въ переводѣ принималъ участіе и Лютеръ, но это сомнительно [6]).

---

[1]) Detzer Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 158.

[2]) Ibid. S. 71. [3]) Ibid. S. 178.

[4]) Köllner. Symbolik. S. 430. Vgl. Philippi. Symbolik. S. 264.

[5]) Philippi. Symbolik. S. 264.

[6]) Philippi. Symbolik. S. 264. Одинъ лютеранскій богословъ свидѣтельствуетъ: „уже во время печатанія Апологіи Меланхтонъ хотѣлъ совершенно переработать членъ „объ оправданіи и исполненіи закона“, но успѣлъ сдѣлать только половину этой работы. Отъ того въ этомъ членѣ встрѣчаются противорѣчія: въ одномъ мѣстѣ говорится, что оправдать значитъ только объявить праведнымъ, въ другихъ — что оправданіе дѣлаетъ человѣка святымъ въ дѣйствительности. Въ нѣмецкомъ изданіи 1531-го года Меланхтонъ частью исполнилъ свое намѣреніе и въ приведенномъ отрывкѣ пропущены

Въ 1533-мъ году вышло 2-ое нѣмецкое изданіе Апологіи. Въ это изданіе внесено Меланхтономъ много поправокъ и измѣненій, и потому его называютъ Апологіей Варіатой. Впрочемъ эти поправки не измѣнили смысла разсужденій и не вызвали такихъ волненій, какъ Варіата Аугсбургскаго Исп.. Но для церковнаго употребленія у лютеранъ рекомендуется лишь первое латинское изданіе Апологіи; оно внесено и во 2-ое изданіе Книги Согласія (1584-го года), тогда какъ въ первое изданій послѣдней (1580-го года) вошла нѣмецкая Апологія 1531-го года [1]).

Апологія издавалась большею частью совмѣстно съ другими символическими книгами лютеранства, такъ что отдѣльныхъ ея изданій очень немного. Символическое значеніе за этой книгой, какъ „за защитой и объясненіемъ Исповѣданія“ [2]), было признано еще въ 1532-мъ году Швейнфуртскимъ договоромъ, а въ 1537-мъ году ее разсмотрѣли и подписали лютеранскіе богословы Шмалькальденскаго сейма. Вслѣдствіе этого Апологія была принимаема въ Corpora doctrinae, а потомъ въ Книгу Согласія [3]).

„Аугсбургское Исп. и Апологія, говоритъ одинъ лютеранскій богословъ, суть главныя символическія книги лютеранства. Имъ досталась главная роль въ его исторіи.

слова usus forensis (объявленіе праведнымъ) и нѣтъ ссылки на 5 гл. Посл. къ Римл..... Нѣмецкій переводъ Апологіи въ Книгѣ Согласія только частью опирается на это нѣмецкое изд. 1531-го года, а руководится главнымъ образомъ 1-мъ латинскимъ изд.—1531-го года. Theologische Studien und Kritiken. J. 1884. S. 623.

[1]) Philippi. Symbolik. S. 264—265.

[2]) Herzog-Hauck Realencyklopädie..... B. II. S. 249. Vgl. Köllner. Symbolik. S. 438.

[3]) Но Лютеръ былъ несовсѣмъ доволенъ Апологіей. Онъ поэтому собирался самъ написать нѣмецкую Апологію, но не привелъ этого намѣренія въ исполненіе (Herzog-Hauck. Realencyklopädie..... B. 2. S. 248). Мы укажемъ послѣ тѣ мѣста Апологіи, которыя не нравились Лютеру. На Швейнфуртскомъ сеймѣ многіе высказались противъ Апологіи (Herzog-Hauck. Realencyklopädie... Ibid. S. 249).

Въ частности, обѣ они послужили основаніемъ Шмалькальденскаго союза, двухъ такъ называемыхъ виттенбергскихъ конкордій (1536 г.) и всѣхъ послѣдующихъ лютеранскихъ договоровъ“ [1]). Кёльнеръ превозноситъ содержаніе Апологіи.—„Апологія, говоритъ онъ, написана съ такой изумительной ясностью, понятностью и простотой, что можетъ убѣдить какъ и не образованнаго, такъ и образованнаго. Къ этому нужно присоединить такую же умѣренность и скромность: за исключеніемъ немногихъ выраженій, выставляющихъ, впрочемъ, въ должномъ свѣтѣ недостоинство противниковъ, языкъ и весь тонъ ея вполнѣ соотвѣтствуетъ той доброй цѣли, для которой служитъ книга. Наконецъ здѣсь же замѣчаются величайшее благоразуміе и осторожность... Меланхтонъ избѣгаетъ всего того, что могло бы раздражить императора или католическихъ князей и представляетъ все дѣло только въ формѣ переговоровъ съ католическими богословами.... всюду виденъ здѣсь самый свѣтлый умъ и истинное благочестіе“ [2]). Шейле такъ говоритъ о значеніи Апологіи: „ея церковный авторитетъ обезпеченъ на всѣ времена вслѣдствіе внутренней неразрывной связи ея содержанія съ Аугсбургскимъ Исп.; къ важнѣйшимъ членамъ послѣдняго оно образуетъ какъ бы богословско-научные комментаріи“ [3]). Такого же взгляда на Апологію держится большинство лютеранскихъ богослововъ.

Шмалькальденскіе члены (Articuli Smalcaldici).

Послѣ Аугсбургскаго сейма споры католиковъ съ лютеранами не только не утихли, но напротивъ разгорались все сильнѣе. Ни та, ни другая сторона не хотѣли итти на уступки. Лютеранскіе богословы наконецъ стали настойчиво требовать церковнаго собора, обѣщаннаго императоромъ еще на Аугсбургскомъ сеймѣ. Императоръ

---

[1]) Realencyklopädie..... ibid. S. 249. Vgl. Köllner. Symbolik S. 438.

[2]) Köllner. Symbolik... S. 436.

[3]) Der Katholik. J. 1903. S. 348.

поддерживалъ это желаніе лютеранъ, — и добился того, что новый папа Павелъ III назначилъ соборъ въ Итальянскомъ городѣ Мантуѣ на 23 мая 1537-го года. Курф. Саксонскій Іоаннъ рѣшилъ вести переговоры съ католиками на основаніи новой, спеціально для этого составленной, вѣроисповѣдной книги. Аугсбургское Исп. такимъ образомъ было сочтено не достаточнымъ. Филиппи такъ объясняетъ это неожиданное обстоятельство: „во-первыхъ, Исповѣданіе содержитъ много такого, что̀ является общимъ и у лютеранъ и у католиковъ, спорные же пункты излагаются въ немъ большею частью кратко и случайно; во-вторыхъ, Исповѣданіе чуждо полемики, а лютеране хотѣли открыто выступить противъ враговъ, въ-третьихъ, Меланхтонъ уступчиво смягчалъ во многихъ пунктахъ рѣзкую рознь съ католиками, такъ что Аугсбургское Исп. можно справедливо назвать кроткимъ; въ-четвертыхъ, курфюрстъ хотѣлъ привлечь къ проэктируемой работѣ и вновь принявшія лютеранство націи, чтобы черезъ то они засвидѣтельствовали свои лютеранскія убѣжденія, а самой работѣ придали бо́льшую цѣну. Нѣкоторые говорятъ, что курф. Саксонскій разочаровался въ Аугсбургскомъ Исп. или, по крайней мѣрѣ, не цѣнилъ его такъ высоко, какъ прежде. Но несправедливость этого мнѣнія видна уже изъ того, что на Шмалькальденскомъ сеймѣ были подписаны и Аугсбургское Исп. и Апологія“ [1]).

Надъ составленіемъ Шмалькальденскихъ членовъ работалъ одинъ Лютеръ: ему поручилъ это дѣло курф. Саксонскій—указомъ отъ 11-го декабря 1536 года, другіе же лютеранскіе богословы приглашались потомъ разсмотрѣть работу Лютера. Лютеръ закончилъ сочиненіе къ концу декабря и, по разсмотрѣніи ея Амсдорфомъ, Эйслебеномъ, Шпалатиномъ, переслалъ 3-го января къ курфюрсту. Написано сочиненіе въ Виттенбергѣ на нѣмецкомъ языкѣ. Курфюрстъ, прочитавъ его, выразилъ 7-го января свое полное одобреніе и обѣщалъ защищать дог-

[1]) Philippi. Symbolik. S. 266. vgl. Kölbser. Symbolik. S. 441.

маты вѣры, не взирая ни на какія затрудненія и опасности [1]). Чрезъ мѣсяцъ (7-го февраля) Лютеръ и курфюрстъ прибыли въ Шмалькальденъ. На первомъ засѣданіи сейма, состоявшемся 10-го февраля, канцлеръ Брюккъ сообщилъ о намѣреніи католиковъ позвать лютеранъ на соборъ и предложилъ обсудить, въ чемъ можно было бы уступить противникамъ и въ чемъ—нѣтъ. Лютеровъ трудъ былъ при этомъ рекомендованъ въ качествѣ руководства для сужденій. Но еще прежде публичнаго прочтенія новаго Исповѣданія возникли нѣкоторыя недоумѣнія и возраженія. Именно того же 10-го февраля состоялся такой многозначительный разговоръ ландграфа Гессенскаго съ Меланхтономъ.—Ландграфъ замѣтилъ, что новое Исповѣданіе одинаково съ Аугсбургскимъ Исп., а мѣстами даже лучше,—Меланхтонъ на это отвѣчалъ, что „членъ, въ которомъ говорится объ евхаристіи, выраженъ нѣсколько рѣзко: хлѣбъ есть тѣло Господа, тогда какъ слѣдуетъ сказать, что съ хлѣбомъ подается тѣло Господа.... Кромѣ этого, онъ не видитъ въ членахъ недостатковъ и неопредѣленностей“ [2]). Лютеръ однако не захотѣлъ уступить Меланхтону. Онъ рѣшительно заявилъ: „я оставляю свои выраженія, а если князья и представители сословій захотятъ что нибудь измѣнить, то измѣненія останутся при нихъ только“ [3]). Миролюбивый Меланхтонъ не настаивалъ на своей поправкѣ, а то дѣло могло бы зайти далеко,—до церковнаго раздѣленія. Извѣстно, напр., что страсбург-

---

[1]) Курф. былъ доволенъ вѣроятно рѣзкимъ тономъ Шмалькальденскихъ членовъ. Онъ вообще выказалъ себя непримиримымъ врагомъ католиковъ и утверждалъ, что согласіе на соборъ равносильно признанію главенства папы (Herzog-Hauck. Realencyklopädie... B. 17. S. 640). Если бы Лютеръ выражался помягче и сочувственно отнесся къ намѣреніямъ папы, то, можетъ быть, не получилъ бы одобренія отъ курфюрста. По крайней мѣрѣ извѣстно, что курф. совѣтовалъ виттенбергскимъ богословамъ не стѣсняться авторитетомъ Лютера и дѣйствовать независимо въ духѣ, враждебномъ папѣ (Herzog-Hauck. Realencyclopädie... B. 17. S. 640—641).

[2]) Theologische Studien und Kritiken. J. 1894. S. 158.

[3]) Ibid. S. 159.

скій посолъ, Маттисъ, говорилъ: „докторъ Лютеръ составилъ нѣсколько ложныхъ членовъ вѣры, чтобы послать ихъ на соборъ въ своихъ личныхъ разчетахъ“ [1]). Вскорѣ сочиненіе Лютера было прочитано предъ сеймомъ и всѣми одобрено, а богословами—подписано. Отсюда за сочиненіемъ осталось названіе Шмалькальденскихъ членовъ, хотя упрочилось такое названіе не ранѣе 1553-го года [2]).

Въ Шмалькальденѣ рѣшено было также не посылать представителей въ Мантую,—и потому то на книгѣ нѣтъ подписей князей и представителей отъ городовъ [3]). Свой отказъ ѣхать на соборъ лютеране мотивировали тѣмъ, что папа не можетъ считаться третейскимъ судьею и что соборъ, начинаемый съ его благословенія и ведомый по его указаніямъ, не можетъ оказаться безпристрастнымъ судомъ [4]). Лютеране даже перешли въ наступленіе противъ папы, издавъ трактатъ: „О власти и главенствѣ папы“, котораго коснемся ниже.

При Шмалькальденскихъ членахъ нѣтъ также подписей нѣсколькихъ богослововъ, присутствовавшихъ на сеймѣ: Буцера, Бларера, Ликостена, Діонисія Меландера. Нёсгенъ объясняетъ ихъ отказъ отъ подписи просто скромностью: „они не считали себя очень свѣдующими въ этомъ дѣлѣ“ [5]). По словамъ же Филиппи, Буцеръ не считалъ нужнымъ подписывать такую книгу, которую уже не приходилось посылать католикамъ [6]). Меланхтонъ далъ такую замѣчательную подпись: „я, Филиппъ Меланхтонъ, считаю вышеизложенные члены за истинные и христіанскіе, но относительно папы думаю, что если бы онъ допустилъ евангелическое ученіе, то ради мира и общаго единенія съ тѣми христіанами, которые признаютъ папскую власть и могутъ остаться подъ нею на будущее время,—

---

[1]) Theologische Studien und Kritiken. J. 1894. S. 160.

[2]) Philippi. Symbolik. S. 266.

[3]) Philippi. Ibid.

[4]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. XLIII.

[5]) Nösgen. Symbolik... S. 87.

[6]) Philippi. Symbolik. S. 267. Vgl. Köllner. Symbolik. S. 447.

можно бы принять и съ нашей стороны, по человѣческому праву, его (папы) главенство надъ епископами, каковое онъ имѣлъ и прежде“ [1]). Эта подпись вызвала большое неудовольствіе курфюрста и богослововъ: въ ней видѣли непростительную уступчивость, которая могла послужить лишь къ стыду и вреду лютеранской церкви [2]). Изъ новѣйшихъ изслѣдователей только одинъ Кёльнеръ пытается защитить Меланхтона. Онъ говоритъ: „Меланхтонъ стремился принести этимъ благо церкви, — именно хотѣлъ обезпечить ей бо́льшую свободу и самостоятельность по отношенію къ государству.... Въ своемъ письмѣ къ Камерарію онъ ясно выразилъ это свое намѣреніе“ [3]). По мнѣнію Кёльнера, Меланхтонъ даже и не сдѣлалъ ничего предосудительнаго: „онъ не хотѣлъ сказать своею подписью, что папа является главою лютеранской церкви, но назвалъ только его (папу) главою католическихъ епископовъ,—т. е., подтвердилъ фактъ и при томъ потребовалъ, чтобы папы дѣйствовали по Евангелію. Что же тутъ предосудительнаго?“... [4]). Натянутость такихъ сужденій очевидна: Филиппи называетъ зищиту Кельнера „неудачной“ [5]).

Указанный Шмалькальденскій конвентъ нужно отличать отъ другихъ конвентовъ, часто здѣсь собиравшихся по вопросу объ отношеніи къ католикамъ: всего конвентовъ здѣсь было семь, а Лютерова работа одобрена по счету шестымъ конвентомъ [6]).

Символическое значеніе за Шмалькаденскими членами было признано, повидимому, уже въ самомъ Шмалькальденѣ: члены были одобрены представителями лютеранъ.

---

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. S. 352.

[2]) Лютеръ по поводу этой подписи замѣтилъ, что вовсе не слѣдуетъ возвращаться въ вавилонское плѣненіе, разъ мы освобождены отъ него Богомъ (Herzog-Hauck. Realencyclopädie... B. 17. S. 642).

[3]) Köllner. Symbolik. S. 448.

[4]) Ibid. S. 450.

[5]) Philippi. Symbolik. S. 268.

[6]) Ibid. S. 266.

Послѣ они также пользовались большимъ уваженіемъ и внесены были какъ во всѣ Corpora doctrinae, такъ и въ Книгу Согласія [1]).

Итакъ, поводомъ къ написанію Шмалькальденскихъ членовъ послужила полемика съ католиками. Отсюда и общій тонъ ихъ—полемическій. главнымъ образомъ, здѣсь разбираются спорные пункты вѣроученія, а общіе догматы упоминаются только мимоходомъ. Дѣлаются также частыя нападки на католиковъ [2]).

Содержаніе Шмалькаденскихъ членовъ раздѣляется такъ.—Сначала идетъ предисловіе, прибавленное, впрочемъ, только въ 1538-мъ году, а затѣмъ—три главныя части. Въ первой части (4 члена) излагается ученіе о Св. Троицѣ и Лицѣ Іисуса Христа,—большею частью словами Аѳанасіева символа. По замѣчанію самого Лютера, это ученіе—общее съ католическимъ и потому можетъ быть изложено кратко [3]). Вторая часть содержитъ отличительные пункты лютеранства; въ ней тоже 4 члена: объ оправданіи вѣрою, а не дѣлами, о мессѣ и призываніи святыхъ, о каѳедральныхъ коллегіяхъ канониковъ и монастыряхъ, о папствѣ. Третья часть—болѣе догматическаго характера. Въ ней 15 членовъ. о грѣхѣ, о законѣ, о покаяніи—съ полемической частью, о Евангеліи, о крещеніи, объ евхаристіи, о разрѣшеніи священническомъ (отъ грѣховъ), объ исповѣди, объ отлученіи, о священнослужительствѣ, о бракѣ священниковъ, о церкви, объ оправданіи и добрыхъ дѣлахъ, о монашескихъ обѣтахъ, о человѣческихъ преданіяхъ.

Первоначальный текстъ Шмалькальденскихъ членовъ, былъ, какъ сказано выше, нѣмецкій. На нѣмецкомъ же

---

[1]) Гессенскіе богословы поставили Шмалькальденскіе члены наравнѣ съ Аугсбургскимъ Исп.; то же говорили саксонскіе представители на саксонскомъ рейхстагѣ въ Регенсбургѣ (Herzog-Hauck Realencyklopädie... B. 17. S. 645).

[2]) Католическій журналъ, возмущаясь названіемъ папы „антихристомъ“, заявляетъ, что всѣ протестантскіе богословы, безъ исключенія, должны стыдиться Шмалькаденскихъ членовъ (Der Katholik J 1903. S. 352).

[3]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 325.

языкѣ было сдѣлано первое изданіе ихъ—Лютерово 1538-го года. Къ этому изданію Лютеръ прибавилъ предисловіе, а также—сдѣлалъ нѣсколько не мѣняющихъ смысла поправокъ текста [1]). Маргейнеке нашелъ въ 1817-мъ году одинъ экземпляръ 1-го изданія. По сравненію съ теперешними изданіями, въ этомъ Лютеровомъ изданіи не достаетъ приложенія „О власти и главенствѣ папы". Въ 1543-мъ году послѣдовало новое изданіе Шмалькальденскихъ членовъ—опять съ незначительными измѣненіями. Но въ 1553-мъ году веймарскіе богословы издали Шмалькальденскіе члены по оригиналу ихъ, составленному въ 1537-мъ году, а не по потерпѣвшему измѣненія Лютерову изданію 1538-го года. Веймарское изданіе повторялось потомъ чаще другихъ и вошло въ Книгу Согласія [2]).

На латинскій языкъ Шмалькальденскіе члены были переведены Петромъ Генераномъ, студ. Виттенбергскаго университета, и изданы имъ въ 1541-мъ году. Къ этому изданію Амербахъ, проф. богословія въ Виттенбергскомъ университетѣ, прибавилъ предисловіе. Но такъ какъ Амербахъ перешелъ потомъ въ католичество, то его предисловіе навлекло подозрѣніе на все это изданіе, и послѣднее перестало пользоваться почетомъ у лютеранъ [3]). Въ 1580-мъ году былъ сдѣланъ Зельнеккеромъ новый, много худшій, переводъ Шмалькальденскихъ членовъ на латинскій языкъ, а затѣмъ—имъ же исправленъ при второмъ изданіи Книги Согласія (1584-го года).

Исторія вышеупомянутаго приложенія „О власти и главенствѣ папы" такова.—Выразивъ свое нежеланіе идти на папскій соборъ, лютеране рѣшили написать мотивировку отказа. Это дѣло было поручено Меланхтону—за

---

[1]) Добавленія сдѣланы въ членахъ: о мессѣ, призываніи святыхъ, покаяніи, исповѣди; въ послѣднюю внесена замѣчательная фраза: „Богъ никому не подаетъ Св. Духа и благодати иначе, какъ чрезъ внѣшнее слово или съ внѣшнимъ словомъ". На мысли этой фразы мы остановимся въ свое время.

[2]) Philippi. Symbolik. S. 270.

[3]) Köllner. Symbolik. S. 458 Vgl. Philippi. Symbolik. S. 270.

болѣзнью Лютера. Меланхтонъ и написалъ именно этотъ трактатъ—на латинскомъ языкѣ [1]).

Трактатъ дѣлится на двѣ части. Въ первой части говорится сначала, что папа—глава епископовъ только по человѣческому, но отнюдь не по божественному праву; потомъ выясняется, что папа не имѣетъ права рѣшать дѣла князей и государствъ, и, наконецъ, доказывается, что вообще не нужно повиноваться папѣ, такъ какъ онъ—антихристъ; во второй части трактата говорится, что права всѣхъ духовныхъ лицъ одинаковы, перечисляются эти права и, наконецъ, объясняется зависимость духовныхъ лицъ отъ церкви.

Переводъ трактата на нѣмецкій языкъ сдѣланъ тотчасъ же послѣ его написанія—Дитрихомъ. Въ этомъ переводѣ трактатъ былъ одобренъ всѣми лютеранскими представителями, а богословами—подписанъ. Такимъ путемъ былъ утвержденъ и символическій авторитетъ трактата. Какъ символическій, онъ принимался потомъ въ Corpora doctrinae и въ Книгу Согласія.

Шмалькальденскіе члены вмѣстѣ съ Меланхтоновскимъ трактатомъ цѣнны для лютеранъ именно какъ полемическій трудъ. „Тогда какъ Аугсбургское Исп. и Апологія состоятъ преимущественно изъ тезисовъ и важны для внутренняго упорядоченія лютеранской церкви и вѣроученія, Шмалькальденскіе члены, напротивъ, состоятъ изъ антитезисовъ, отражающихъ нападенія католиковъ, и нужны поэтому для внѣшней обороны церкви [2]).

---

[1]) Прим. Нѣкоторые ученые думаютъ, что трактатъ былъ написанъ на нѣмецкомъ яз. всѣми, собравшимися въ Шмалькальденѣ, богословами. Это мнѣніе находитъ основаніе въ надписи на Веймарскомъ изданіи 1553-го года: (трактатъ) „О власти и главенствѣ папы, составленный сообща учеными въ Шмалькальденѣ въ 1537-мъ году и потомъ переведенный на латинскій языкъ". (Köllner. Symbolik. S. 462) Однако лучшіе изслѣдователи представляютъ участіе другихъ ученыхъ въ данномъ трудѣ только „совѣщательнымъ и потому маловажнымъ". (Köllner. Op. cit. S. 461). Меланхтонъ въ письмѣ къ Камерарію называетъ себя авторомъ трактата; то же говоритъ и Камерарій. (Köllner. Op. cit. S. 462).

[2]) Philippi. Symbolik. S. 272.

Шмалькальденскіе члены показываютъ, въ чемъ заключается несоединимая противоположность (двухъ церквей), или, по крайней мѣрѣ,—въ чемъ лютеранская сторона не можетъ сдѣлать уступокъ... Лютеръ сказалъ здѣсь мужественное открытое слово всему папству отъ имени евангелической церкви.... мужественное слово упрека безъ всякихъ покрововъ“ [1]). Съ изданіемъ ихъ окончательно выяснилось лютеранское вѣроисповѣданіе и его рѣзкая рознь отъ католичества. Поэтому Шмалькальденскіе члены завершили реформаціонное движеніе и окончательно опредѣлили разрывъ съ Римомъ [2]).

Уже современники оцѣнили такое значеніе Шмалькальденскихъ членовъ. Курф. Саксонскій говорилъ, что „безъ Шмалькальденскихъ членовъ нельзя бороться съ ересями, а что съ ними, какъ съ выраженіями чистѣйшаго лютеранства, можно бороться противъ всѣхъ меланхтоновскихъ заблужденій“ [3]).—Курф. имѣлъ въ виду, конечно, уступчивость Меланхтона по отношенію къ католикамъ; католики, какъ извѣстно, долгое время держали курфюрста въ плѣну, и онъ ненавидѣлъ ихъ всѣми силами своей души. Символическая Формула Согласія говоритъ еще опредѣленнѣе: „въ Шмалькальденскихъ членахъ нѣкоторые догматы выяснены шире, чѣмъ въ Аугсбургскомъ Исп., чтобы показать, почему лютеране отдѣлились отъ католическихъ заблужденій и безбожія и не хотятъ имѣть съ католиками никакого общенія“ [4]).

Большой Катехизисъ и Малый Катехизисъ (Catechismus Major, Catechismus Minor).

Оба Катехизиса изданы Лютеромъ въ цѣляхъ религіознаго воспитанія народа. Этими цѣлями Лютеръ задавался съ самаго начала своей реформаторской дѣятельно-

---

[1]) Köllner. Symbolik. S. 470.

[2]) Philippi. Symbolik. S. 272.

[3]) Herzog-Hauck. Realencyklopädie für protestant. Theologie und Kirche. 3-e Aufl. B. 17. S. 645.

[4]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 573.

сти[1]). Уже въ 1518-мъ году онъ издалъ нѣсколько религіозныхъ брошюръ для народа, въ которыя вошло большинство катехизическихъ пунктовъ. Въ 1520-мъ году Лютеръ издалъ почленное объясненіе Символа Вѣры, 10 заповѣдей и молитвы Господней, такъ что образовался, можно сказать, первый лютеранскій катехизисъ. Въ 1523-мъ году Лютеръ потребовалъ, чтобы каждый, приступающій къ причащенію, былъ предварительно наученъ истинамъ вѣры. Въ томъ же году Лютеръ познакомился съ катехизисомъ богемскихъ братьевъ („Вопросы къ дѣтямъ“) и послѣ того окончательно рѣшился написать катехизисъ для дѣтей. „Катехизисъ для дѣтей долженъ быть составленъ“, пишетъ онъ 2-го февраля 1525-го года Хаусманну, а на вопросъ послѣдняго,—когда же будетъ написана эта книга, отвѣчаетъ: „составленіе катехизиса вручено особымъ авторамъ“[2]). Этими „особыми авторами“ были Агрикола и Іона, но ихъ трудъ такъ и остался недоконченнымъ. 8-го августа 1525-го года Агрикола уѣхалъ въ свой Эйслебенъ, и „катехизисъ остался неизданнымъ“[3]). Тогда Лютеръ самъ взялся за его составленіе, но все откладывалъ это дѣло. Явившійся въ слѣдующемъ, 1526-мъ году, катехизическій сборникъ нельзя считать произведеніемъ Лютера; Лютеръ только одобрилъ его для общецерковнаго употребленія и можетъ быть руководился имъ при составленіи своихъ символическихъ катехизисовъ[4]).

Визитація (объѣздъ) саксонскихъ церквей побудила Лютера къ скорѣйшему написанію Катехизиса. Во время визитаціи ему постоянно бросалось въ глаза религіозное невѣжество какъ мірянъ, такъ даже и духовныхъ лицъ И вотъ еще въ первой половинѣ 1529-го года обнародо-

---

[1]) Реформаторъ хотѣлъ распространить этимъ путемъ свое ученіе: онъ уже въ 1516-мъ году говорилъ, что обновленіе христіанства нужно начать чрезъ религіозное воспитаніе юношества (Herzog-Hauck. Realencyklopädie.... B. X. S. 131).

[2]) Herzog-Hauck Realencyklopädie für protestant. Theologie und Kirche. 3-e Aufl. B. X. S. 132.

[3]) Ibid.

[4]) Ibid.

ваетъ онъ свой Катехизисъ въ двоякой формѣ: полной и краткой. Отсюда и явились названія: „Большой и Малый Катехизисы Лютера“.

Лютеранскіе богословы очень интересуются вопросомъ, какая форма Катехизиса была первоначальной. По мнѣнію Рейхенберга, Карпцова, Залига и Риппинга, Малый Катехизисъ былъ составленъ въ январѣ, а Большой—въ октябрѣ одного и того же года (1529), а по мнѣнію Фабриція, Зеккендорфа, Вальха, Баумгартена, Газе и др., напротивъ,—Большой Катехизисъ былъ составленъ въ январѣ, а Малый—въ октябрѣ [1]). Кельльнеръ же и Филиппи держатся средины между этими двумя мнѣніями —Они говорятъ, что Большой Катехизисъ составлялся ранѣе (съ декабря 1528-го года до конца [redacted] 1529-го года), но еще до окончанія его Лютеръ рѣшилъ, что онъ будетъ слишкомъ труднымъ для простонародья и дѣтей. Отсюда Лютеръ еще въ началѣ 1529-го года дошелъ до мысли, что необходимо написать краткій Катехизисъ—съ тѣмъ, чтобы послѣдній употреблялся для обученія народа, а Большой для духовныхъ лицъ. Поэтому то въ 2-мъ изд. Большого Катехизиса Лютеръ помѣстилъ обращеніе къ духовенству, а въ Маломъ Катехизисѣ—дѣлаетъ ссылки на Большой. Но самый Малый Катехизисъ явился уже лѣтомъ послѣ Большого, не позднѣе іюля или августа (1529-го года), потому что въ сентябрѣ того же года явился латинскій переводъ Малаго Катехизиса [2]).

При составленіи Катехизисовъ Лютеръ пользовался чужими трудами. Такъ въ отдѣлѣ о таинствахъ (крещеніи и евхаристіи) онъ многое заимствовалъ изъ Катехизиса „Богемскихъ братьевъ“ [3]), а при толкованіи 10 заповѣдей, Символа Вѣры и молитвы Господней пользовался катехизическими трудами древнихъ учителей Церкви. Однакожъ, нѣкоторые лютеранскіе богословы превозносятъ Лютера, какъ катехизатора: называютъ его отцемъ Катехизиса и

---

[1]) Philippi. Symbolik. S. 276—277.

[2]) Köllner. Symbolik. S. 490. Philippi. Symbolik. S. 277.

[3]) Köllner. Symbolik. S 494—495; vgl. Philippi. Symbolik. S. 278.

говорятъ, что онъ заимствовалъ только планъ Катехизиса, а не выполненіе этого плана.—Все содержаніе Катехизисовъ яко бы создано геніемъ Лютера [1]).

Составныя части Катехизисовъ въ разныхъ изданіяхъ не однѣ и тѣ же. Пять главныхъ частей. толкованіе 10 заповѣдей, Символа Апостольскаго (о твореніи, искупленіи и освященіи), молитвы Господней, о крещеніи, о причащеніи—правда, остаются всегда, но прибавленія къ нимъ далеко не одинаковы. Такъ теперешнее предисловіе Большого Катехизиса было сначала при Маломъ; въ Большой Катехизисъ вносено было со временемъ также увѣщаніе къ причащенію, составленное Лютеромъ, а не Бугенхагеномъ, какъ думали нѣкоторые [2]).

Къ Малому Катехизису въ его кратчайшемъ планѣ (предисловіе, 5 главныхъ частей, утренняя и вечерняя молитвы, молитвы предъ обѣдомъ и послѣ обѣда и приложенія изъ текстовъ Свящ. Писанія о гражданскихъ и семейныхъ обязанностяхъ) въ другихъ изданіяхъ прибавляются образцы дѣловыхъ довѣренностей, метрикъ, исповѣди для простецовъ; въ нѣкоторыхъ же изданіяхъ—помѣщается совершенно иная форма исповѣди. Всѣ добавочные трактаты написаны Лютеромъ, но символическаго значенія не имѣютъ [3]).

Во многихъ болѣе позднихъ изданіяхъ Малаго Катехизиса, (начиная съ 1554-го года) помѣщается еще 6-я главная часть: „о разрѣшеніи отъ грѣховъ или о ключахъ.“ Авторъ этого трактата достовѣрно неизвѣстенъ: одни приписываютъ его Лютеру (Газе), другіе Бренцу.—автору лучшаго, послѣ Лютерова, протестантскаго Катехизиса, третьи—Книпстрову, суперъинтенденту въ Померанiи. Трактатъ этотъ не внесенъ ни въ Corpora doctrinae, ни въ Книгу Согласія и не имѣетъ символическаго значенія. Не внесены въ Книгу Согласія и вообще не символичны также вопросы Лютера съ отвѣтами—для приступающихъ

---

[1]) Köllner. Symbolik. S. 494—5; Philippi. Symbolik. S. 278.
[2]) Philippi. Symbolik. S. 278; vgl. Köllner. Symbolik. S. 500.
[3]) Köllner. Op. cit. S. 499; vgl. Philippi. Op. cit. 279.

къ причастію. Въ нѣкоторыхъ же отдѣльныхъ изданіяхъ Малаго Катехизиса они встрѣчаются [1]).

Форма изложенія Малаго Катехизиса—діалогическая; употребленіе ея объясняется самимъ авторомъ въ предисловіи: каждый хозяинъ дома легко можетъ обучить своихъ дѣтей и прислугу истинамъ вѣры—путемъ предложенія имъ катехизическихъ вопросовъ съ заранѣе указанными отвѣтами. Въ планѣ обоихъ Катехизисовъ ярко выступаютъ три главные момента въ дѣлѣ человѣческаго спасенія: заповѣди Моисея, Молитва Господня и благодать Св. Духа, проявляющаяся въ таинствахъ [2]).

Оба катехизиса написаны были, какъ сказано выше, на нѣмецкомъ языкѣ, но тотчасъ же явились переводы ихъ на латинскій языкъ. Именно,—къ 15-му мая того же 1529-го года былъ сдѣланъ Лютеромъ латинскій переводъ Большого Катехизиса, а къ 1-му іюля—тотъ же переводъ былъ повторенъ Опсопоэемъ. Переводъ послѣдняго Зельнеккеръ внесъ съ нѣкоторыми измѣненіями [3]) въ Книгу Согласія. Малый Катехизисъ тоже дважды былъ переведенъ въ годъ своего появленія (1529): сначала анонимнымъ переводчикомъ,—а потомъ—Зауерманномъ съ вѣдома и одобренія самого Лютера. Послѣдній переводъ былъ помѣщенъ Зауэрманномъ въ Книгу Согласія.

Кромѣ этихъ двухъ латинскихъ переводовъ Малаго Катехизиса въ послѣдующіе годы было сдѣлано много другихъ,—на всѣ почти европейскіе языки; явились даже греческій [4]), еврейскій, арабскій, сирійскій и малабарскій

---

[1]) Köllner. Symbolik. S. 504—506. Vgl. Philippi. Symbolik. S. 280.

[2]) Nösgen. Symbolik. S. 69.

[3]) „Не всегда къ лучшему"—Herzog-Hauck Realencyklopädie für protestant. Theologie und Kirche. 3-e Aufl. B. 10. S. 134.

[4]) На греческій языкъ впервые переведъ Малый Катехизисъ нѣкто Іоаннъ Милій въ 1558-мъ году; въ 1564-мъ году греческое изданіе было повторено. Въ 1572-мъ году Іоаннъ Клайюсъ издалъ нѣмецко-латинско-греческо-еврейскую полиглотту Малаго Катехизиса (Herzog-Hauck. Realencyklopädie... B. X. S. 135. Vgl. Köllner. Symbolik. S. 510). На греческій языкъ Малый Катехизисъ переводился всего чаще (Köllner. Op. cit. S. 509).

переводы его [1]). Вообще Малый Катехизисъ—самая распространенная символическая книга лютеранства [2]). Между прочимъ, іезуиты, видя распространенность Малаго Катехизиса, издали въ 1587 мъ году поддѣлку подъ него, въ которой, подъ названіемъ лютеранскаго катехизиса, излагаются католическіе догматы; этотъ подлогъ неоднократно изобличался и строгими и нестрогими лютеранами [3]).

Катехизисы были признаны символическими книгами ради достоинствъ своего содержанія. „Хотя они и были составлены privato consilio. ., но достоинство и высота этихъ книгъ послужили причиной немедленнаго принятія ихъ во всеобщее употребленіе у лютеранъ“ [4]). „Лютеранскіе катехизисы, говоритъ символическая Апологія, являются не дѣтской игрушкой, подобной ношенію хоругвей, свѣчей и проч., а въ высшей степени полезнымъ обученіемъ“ [5]). Формула Согласія утверждаетъ, что въ „Катехизисахъ самымъ правильнымъ и понятнѣйшимъ для простецовъ образомъ изложено и должнымъ образомъ выяснено на основаніи слова Божія вѣроученіе христіанское“ [6]). По словамъ Несгена, „Малый Катехизисъ, насколько дѣтски простъ, настолько же и глубокомысленъ, насколько понятенъ, настолько же и неисчерпаемъ, насколько доступенъ, настолько же и возвышенъ“... „Для всякаго, кто потрудится проникнуть въ него глубже, за тонкой скорлупой откроется зерно истины“ [7]). Какъ таковые, Катехизисы были вносимы и въ Corpora doctrinae, и въ Книгу Согласія,—„и ни разу не было поставлено имъ въ упрекъ то, что они принадлежатъ отдѣльному лицу и не подписаны церковнымъ соборомъ“ [8]). Въ Corpora doctrinae Катехизисы поставлены даже на первое мѣсто, вслѣдъ за все-

---

[1]) Köllner. Symbolik. S. 510. Vgl. Philippi. Symbolik. S. 280.
[2]) Philippi. Op. cit. S. 281.
[3]) Ibid. S. 283.
[4]) Köllner. Op. cit. S. 511.
[5]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 228.
[6]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 573.
[7]) Symbolik. S. 72.
[8]) Philippi. Symbolik. S. 281.

ленскими символами, въ Книгѣ же Согласія — послѣ Шмалькальденскихъ членовъ (на 4-мъ мѣстѣ), потому что тогда рѣшили отдать предпочтеніе символу, принятому на церковномъ соборѣ [1]).

Малый Катехизисъ чуждъ полемики, но въ Большомъ дѣлаются рѣзкія нападки на католиковъ. По отзыву католическаго журнала, „Большой Катехизисъ такъ же нетактиченъ, какъ Шмалькальденскіе члены. Только въ первой половинѣ 16-го вѣка при тогдашней неразвитости государственнаго права, могли появиться такія книги,—безъ того, чтобы подвергнуть своихъ авторовъ и издателей законному наказанію. Такъ великъ въ нихъ недостатокъ такта и спокойнаго тона“ [2]).

Что касается подлинности текста Катехизисовъ, то по убѣжденію лютеранскихъ богослововъ въ Книгу Согласія вошелъ оригиналъ Большого Катехизиса съ незначительными только, быть можетъ, измѣненіями; Малый же Катехизисъ въ оригиналѣ не сохранился, но всетаки текстъ его въ Книгѣ Согласія можно считать правильнымъ [3]).

Формула Согласія (Formula Concordiae).

Формула Согласія очень важна какъ научное и точное выраженіе началъ лютеранскаго вѣроученія. Она дѣлаетъ шагъ впередъ по сравненію съ другими символическими книгами,—отчасти пополняя ихъ, а отчасти—устанавливая болѣе научную постановку вопросовъ. „Формулу Согласія, говоритъ Нёсгенъ, нѣкоторые обвиняютъ въ томъ,

---

[1]) Philippi. Ibid. Католическій журналъ говоритъ иное: „что не вездѣ были довольны Малымъ Катехизисомъ, - показываетъ саркастическое замѣчаніе Хр. Ахелиса: пройдетъ еще немного времени и мы будемъ имѣть не менѣе 350 католиковъ въ Баденской землѣ по числу лютеранскихъ приходовъ“ (Der Katholik. Jahrg. 1903 S. 432). 12 ноября 1902-го года въ большомъ Гамбургскомъ собраніи учителей поднимался вопросъ объ изгнаніи Малаго Катехизиса изъ программъ религіознаго обученія (Ibid.).

[2]) Der Katholik. J. 1903. S. 432.

[3]) Philippi. Symbolik. S. 261.

что она внесла ложное одностороннее пониманіе евангелическаго ученія. Такое обвиненіе несправедливо: Формула, напротивъ, устранила тѣ многочисленныя уклоненія въ сторону швейцарцевъ, которыя насадилъ Меланхтонъ, а воздѣлали его многочисленные приверженцы. Въ Формулѣ Согласія находимъ лишь обдуманное, умѣренное, благоразумное, основательное изложеніе началъ Лютерова вѣроученія“ [1]). Согласіе Формулы съ предыдущими символическими книгами отстаиваютъ также Кёлльнеръ, Планкъ, Филиппи. Кёлльнеръ говоритъ, что составители Формулы Согласія свои выводы дѣлаютъ частью въ буквальномъ тожествѣ съ предыдущими символами, частью же—въ видѣ близкихъ выводовъ изъ нихъ [2]). Только относительно VIII-ой главы Формулы Кёлльнеръ замѣчаетъ, что для него сомнительно, совершенно ли примыкаютъ ея составители къ раннѣйшимъ символамъ, или вводятъ свои новыя понятія,—но и тутъ опять находитъ принципіальное тождество съ другими символическими книгами [3]). Планкъ говоритъ тоже самое [4]), а Филиппи утверждаетъ, что „Формула Согласія совершенно примыкаетъ къ другимъ символамъ,—и все, содержащееся на основаніи Св. Писанія въ раннѣйшихъ символахъ, находитъ въ Формулѣ Согласія свое выраженіе“ [5]). Авторы Формулы Согласія тоже говорятъ, что „они излагаютъ не какое либо новое и особое исповѣданіе вѣры, а—вполнѣ согласное съ принятыми у лютеранъ символами“ [6]). Крайніе же почитатели Формулы: Хуттеръ, Нейманнъ, Шельвигъ и др. утверждаютъ, что ее писалъ не человѣкъ, а Самъ Богъ [7]).

Двоякаго рода причины заставили издать Формулу Согласія: причины внѣшнія и внутреннія. Къ внѣшнимъ

---

[1]) Symbolik. S. 97.

[2]) Symbolik. S. 100. Vgl. Fr. Frank. Die Theologie der Concordienformel. B. I. Erlangen. 1858. S. 8.

[3]) Köllner. Symbolik. S. 589. 591.

[4]) Ibid. S. 590.

[5]) Philippi. Die Notwendigkeit und Verbindlichkeit des kirchlichen Bekenntnisses.... S. 107—108.

[6]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 571.

[7]) Philippi. Die Notwendigkeit... Op. cit. S. 108.

относятся, главнымъ образомъ, опасность со стороны католической церкви: католики усиливали свои нападки на лютеранство по мѣрѣ его возрастанія, такъ что лютеранамъ необходимо было окончательно объединиться и пріобрѣсти новое оружіе для борьбы. Внутренними же причинами были раздѣленія въ самой лютеранской церкви: явились расколы и грозили гибелью дѣлу Лютера. Новая книга поэтому имѣла цѣлью и защиту лютеранскаго ученія, и соглашеніе церковныхъ распрей.

Церковныя распри у лютеранъ разгорѣлись во-первыхъ по вопросу о первородномъ грѣхѣ. Матѳей Фляцій, проф. Іенскаго университета, на диспутѣ въ Веймарѣ въ 1500-мъ году заявилъ, что первородный грѣхъ сдѣлался самой природой и сущностью человѣка [1]). Викторинъ Штригель возразилъ ему, что человѣческая природа послѣ паденія не извратилась настолько, чтобы не въ состояніи содѣйствовать своему обращенію и улучшенію. Диспутъ окончился безрезультатно, но оба эти діаметрально противоположныя мнѣнія нашли своихъ приверженцевъ среди лютеранъ.

Затѣмъ горячіе споры велись по вопросу о свободѣ воли человѣческой. Поводъ къ такимъ спорамъ далъ Меланхтонъ. „Гуманистически-философскій образъ мыслей его, говоритъ Нѣсгенъ, сказался здѣсь особенно сильно. Несомнѣнно на Меланхтона повліяло сочиненіе Эразма Роттердамскаго—о свободѣ воли, написанное въ противовѣсъ ученію Лютера о несвободѣ человѣка“ [2]). Въ XVIII-мъ членѣ Варіаты Меланхтонъ уже говоритъ, что содѣйствіе естественной воли человѣка имѣетъ значеніе для его обращенія, а въ послѣдніе годы жизни онъ заявлялъ это еще рѣшительнѣе [3]). По мнѣнію Меланхтона, Духъ Святый полагаетъ начало обращенія, а потомъ человѣкъ уже содѣйствуетъ спасенію (такъ называемый синергизмъ). Съ Меланхтономъ согласны были Майоръ, Эберъ, Крелль—вит-

---

[1]) Philippi. Symbolik. S. 285.
[2]) Nösgen. Symbolik. S. 90.
[3]) Philippi. Symbolik. S. 285.

тенбергскіе богословы, Пфеффингеръ—лейпцигскій, и особенно-Викторинъ Штригель—енскій. Въ противовѣсъ синергистамъ энтузіасты утверждали, что Богъ спасаетъ людей безъ всякихъ орудій и средствъ (не говоря уже объ усиліяхъ самого человѣка)—только чрезъ Св. Духа. Свободы въ павшемъ человѣкѣ энтузіасты совершенно не признавали. Фляцій, напр., говорилъ, что сила воли у павшаго человѣка угасла, какъ у умершаго.

Много споровъ вызвалъ также вопросъ о сущности оправданія человѣка. Андрей Озіандеръ, сначала проповѣдникъ въ Нюрнбергѣ, а потомъ проф. Кенигсбергскаго университета, училъ, что человѣкъ не только объявляется оправданнымъ при обращеніи, но и на самомъ дѣлѣ становится таковымъ,—что поврежденная грѣхомъ природа человѣка исцѣляется дѣйствіемъ Божіимъ. Онъ также говорилъ, что Христосъ является Искупителемъ людей лишь по Своему Божескому естеству. Станкарусъ, родомъ изъ Мантуи, проф. еврейскаго языка въ Кенигсбергскомъ университетѣ, напротивъ, утверждалъ, что въ оправданіи человѣкъ только объявляется оправданнымъ, и что Христосъ есть наше оправданіе лишь по Своей человѣческой природѣ, по Своимъ страданіямъ и смерти. Тогда какъ по ученію Озіандера оправданіе людей опирается на святость Искупителя, по ученію Станкаруса—святость Его не принимается во вниманіе [1]). Станкарусъ не нашелъ себѣ сторонниковъ, но и мнѣніе Озіандера подверглось рѣзкой критикѣ Мёрлина, Меланхтона, Фляція, Мемія, Хемница [2]). На соборѣ лютеранскихъ богослововъ, состоявшемся въ 1556-мъ году, постановлено было, чтобы озіандеристы отказались отъ своихъ заблужденій, зять Озіандера приговоренъ къ казни, а прочіе его послѣдователи лишены мѣстъ и изгнаны.

Неодинаково трактовалось у лютеранъ также ученіе о добрыхъ дѣлахъ. Мнѣніе о необходимости добрыхъ дѣлъ для спасенія впервые высказалъ Меланхтонъ, какъ сто-

---

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. S. XLVIII.

[2]) Philippi. Symbolik. S. 285.

ронникъ синергизма. Онъ заявилъ, въ своихъ Loci theologici, что добрыя дѣла необходимы для вѣчной жизни (ad salutem—лишнія слова сравнительно съ Апологіей, гдѣ говорится, что добрыя дѣла просто необходимы), а впослѣдствіи внесъ это выраженіе въ Лейпцигскій Интеримъ [1]). Георгъ Майоръ, проф. богословія въ Виттенбергскомъ университетѣ, уже опредѣленно училъ объ этой необходимости. Къ нему примкнулъ Юстъ Меній, написавшій рядъ сочиненій по этому вопросу. Напротивъ, Николай Амсдорфъ, бывшій долгое время проповѣдникомъ въ Магдебургѣ, училъ, что добрыя дѣла вредны для спасенія [2]).

Меланхтонъ далъ также поводъ къ спорамъ относительно различенія Евангелія отъ Закона. Онъ въ 1537-мъ году въ Виттенбергѣ выразился такъ: „покаянію я долженъ научаться не изъ Закона или 10 заповѣдей, но изъ страданій и смерти Сына Божія черезъ Евангеліе“ [3]). Агрикола, родомъ изъ Эйслебена, придворный проповѣдникъ въ Берлинѣ, примкнулъ къ Меланхтону и началъ „антиномистическіе“ споры. Агрикола училъ, что для истиннаго покаянія, первый моментъ котораго состоитъ въ страхѣ и смятеніи совѣсти, Законъ не составляетъ необходимаго условія, потому что это смятеніе и страхъ совѣсти пробуждаются въ человѣкѣ не Закономъ или проповѣдью о Законѣ, а—вѣрой и проповѣдью о вѣрѣ. Формально Агрикола отказался потомъ отъ своего ученія, но на дѣлѣ оставался вѣрнымъ ему до самой своей смерти. Нордгаузенъ, послѣдователь Агриколы, уже рѣшительно заявилъ, что Законъ, какъ данный не для христіанъ, долженъ быть изгнанъ съ церковной каѳедры въ камеры судей, и что христіане столько же нуждаются въ Законѣ, сколько яблоня—въ книгѣ для произведенія яблоковъ, а не шиповниковъ. Противникомъ Нордгаузена явился Мёрлинъ. Онъ говорилъ, что покаянныя и обличительныя рѣчи Еванге-

---

[1]) Объ Интеримѣ рѣчь будетъ ниже

[2]) Philippi. Op. cit. S. 256. Vgl. Detzer. Op. cit. S. XLVIII.

[3]) Philippi. Symbolik. S. 266—267.

лія принадлежатъ къ области Закона, а Евангеліе въ собственномъ смыслѣ есть проповѣдь помилованія и всепрощающей любви Божіей къ человѣку ради Христа. При этомъ Мёрлинъ утверждалъ необходимость Закона для обращенія ко Христу.

Но особенно много споровъ было у лютеранъ по вопросу о св. евхаристіи. Лютеръ для объясненія реальнаго присутствія Тѣла и Крови Христовыхъ въ евхаристіи указывалъ на вездѣприсутствіе Тѣла Христова, вытекающее изъ личнаго общенія въ Немъ Божескаго и человѣческаго естествъ. Такъ какъ такое ученіе было равносильно допущенію участія человѣческой природы въ божественныхъ свойствахъ, то швейцарцы начали опровергать Лютера. Цвингли утверждалъ, что слова установленія евхаристіи: „сіе есть Тѣло Мое... Кровь Моя“ нужно понимать не въ смыслѣ дѣйствительнаго присутствія Тѣла Христова въ хлѣбѣ, а какъ—обозначеніе этого присутствія („это обозначаетъ Мое Тѣло, Кровь“). Кальвинъ же допускалъ духовное, дѣйствительное пребываніе Христа въ евхаристіи. Меланхтонъ болѣе или менѣе соглашался съ Кальвиномъ.—Признавая духовное, но не устное (oralis) вкушеніе Тѣла Христова, онъ этимъ приближалъ лютеранство къ кальвинизму, хотя въ тоже время горячо защищалъ присутствіе Самого Христа въ евхаристіи и поясняллъ, что въ этомъ именно присутствіи заключаются Его благодѣянія къ намъ и связь Его съ нами [1]). Ученики же Меланхтона пошли далѣе учителя и стали просто учить о „духовномъ причащеніи“.

Въ связи съ отрицаніемъ истиннаго и существеннаго присутствія Тѣла и Крови Христовыхъ въ евхаристіи возникли споры о Личности Христа.—Отрицатели этого присутствія ссылались на то, что Тѣло Христово нельзя представлять вездѣсущимъ, такъ какъ вездѣсущіе свойственно только Богу; иначе Тѣло Христово перестаетъ быть истиннымъ человѣческимъ тѣломъ. Отсюда естественно выте-

---

[1]) Nösgen. Symbolik. S. 352.

калъ такой вопросъ: личное соединеніе Божества и человѣчества въ Іисусѣ Христѣ являлось ли такимъ соотношеніемъ ихъ, при которомъ свойства одного естества перешли бы въ свойства другого?

Спорили лютеране также о томъ, сходилъ ли Христосъ въ адъ всею Своею Личностью—Божествомъ и человѣчествомъ,—или только Божествомъ? Поводъ къ этимъ спорамъ далъ Лютеръ, сначала утверждавшій, что Христосъ сходилъ въ адъ только Божествомъ (въ изданномъ въ 1524-мъ году толкованіи XXII-го псалма), а потомъ, напротивъ, учившій, что Онъ сходилъ туда и Божествомъ и человѣчествомъ (проповѣдь въ Торгау въ 1533-мъ году) [1].

Наконецъ волновалъ лютеранъ вопросъ о церковныхъ обрядахъ. Имъ приходилось такъ или иначе опредѣлить свое отношеніе къ Аугсбургскому Интериму 1548-го года, гдѣ требовалось принятіе лютеранами католическихъ обрядовъ. И хотя принципіально лютеране считали обряды безразличными въ дѣлѣ спасенія, однако затаенныя цѣли католиковъ требовали отступленія отъ принципа.

Аугсбургскій Интеримъ былъ принятъ лютеранами на лейпцигскомъ ландтагѣ 22-го декабря 1548-го года. Сторонниками его явились князь Ангальтскій Георгъ, Меланхтонъ и его приверженцы (Мейссенскіе богословы). Меланхтонъ провелъ здѣсь даже нѣкоторыя догматическія новшества (ученіе о необходимости добрыхъ дѣлъ для оправданія), такъ что этотъ Интеримъ получилъ новое названіе—Лейпцигскаго. Противниками его (Интерима) явились магдебургскіе богословы,—особенно Фляцій, Галлъ, Юдексъ, Вигандъ, Амсдорфъ, и гамбургскіе,—особенно Эпинъ, Вестфаль [2].

Всѣ указанные раздоры въ лютеранской церкви, естественно, тревожили тѣхъ, кто дорожилъ дѣломъ Лютера. И князья на своихъ съѣздахъ, и богословы въ своихъ переговорахъ пытались установить церковный миръ. Но желаннаго успѣха достигли лишь курф. Саксонскій Августъ

---

[1] Köllner. Symbolik. S. 530.

[2] Philippi. Symbolik. S. 289.

и извѣстный ученый Яковъ Андрее, проф. богословія и канцлеръ Тюбингенскаго университета.

Андреё вмѣстѣ съ Мартиномъ Хемницемъ производилъ въ 1568-мъ году великую визитацію церквей, по порученію герц. Брауншвейгскаго Юлія. Уже здѣсь онъ набросалъ планъ сочиненія, имѣвшаго цѣлью возстановленіе церковнаго согласія [1]). По окончаніи визитаціи, Андреё сообщилъ о своихъ замыслахъ герцогу. Какъ герцогъ, такъ и ландграфъ Вильгельмъ Гессенскій, обѣщали Андреё свою поддержку и направили его за этимъ же къ курфюрсту Саксонскому. Курфюрстъ послалъ его въ Виттенбергъ, чтобы переговорить съ тамошними богословами о спорныхъ пунктахъ, но уклончивость и двуличность виттенбержцевъ разрушили этотъ добрый починъ [2]). Въ Виттенбергѣ въ то время уже сильно развилась наклонность къ кальвинизму.

Въ слѣдующемъ 1570-мъ году состоялся конвентъ въ Цербстѣ, а въ 1571-мъ—въ Дрезденѣ,—оба съ одною цѣлью: примиренія. Но двуличность виттенбергскихъ богослововъ опять помѣшала соглашенію: они, съ одной стороны, скрывали свои кальвинскія убѣжденія, а съ другой,—тайно пропагандировали ихъ [3]). Только въ 1574 мъ году высказались они открыто,—въ сочиненіи „О трапезѣ Господней". Послѣ того были приняты противъ виттенбержцевъ рѣшительныя мѣры: нѣкоторые изъ нихъ были изгнаны изъ Саксоніи, другихъ посадили въ тюрьмы—даже на пожизненные сроки.

Андреё между тѣмъ старался найти мирный путь къ соглашенію. Въ 1573-мъ году онъ издалъ 6 проповѣдей о важнѣйшихъ расколахъ въ лютеранской церкви [4]). Затѣмъ

---

[1]) Въ этомъ сочиненіи намѣчалось пять главныхъ частей по числу главныхъ предметовъ споровъ: объ оправданіи вѣрою, о добрыхъ дѣлахъ, о свободѣ воли, объ обрядахъ и объ евхаристіи (Herzok-Hauck. Realencyklopädie .... B. X. S. 737.

[2]) Philippi. Op. cit. S. 280.

[3]) Philippi. Ibid.

[4]) Здѣсь встрѣчаются новыя, по сравненію съ сочиненіемъ 1568-го года, мысли: объ отношеніи Закона къ Евангелію, о необходимости Закона для христіанъ и троякомъ его употребленіи. Въ частности въ

по совѣту Хемница, Андрее пересталъ пользоваться проповѣдью и издалъ 11 утвердительныхъ и 11 отрицательныхъ членовъ вѣры подъ заглавіемъ: „Объявленіе церкви въ Швабіи и герцогствѣ Вюртембергскомъ“ [1]). Послѣднее сочиненіе было исправлено и дополнено Хемницемъ и Хитреемъ и издавалось нѣсколько разъ въ Швабіи и Саксоніи, откуда и получило названіе „Швабско-Саксонской Формулы Согласія“ или Конкордіи [2]). Такъ было положено основаніе символической Формулѣ Согласія. Съ этого времени все сильнѣе развивалась мысль объ изданіи примиряющаго всѣхъ исповѣданія. Вѣрнымъ и умнымъ исполнителемъ этого намѣренія явился курф. Саксонскій.—Зная, что лютеранскія націи не захотятъ разстаться съ своими мѣстными Corpora doctrinae, онъ рѣшилъ, чтобы представители всѣхъ лютеранскихъ земель вмѣстѣ съ князьями и богословами составили на общемъ совѣтѣ, подъ руководствомъ Аугсбургскаго Исп. и другихъ символическихъ

проповѣдяхъ рѣчь идетъ: объ оправданіи вѣрою и существѣ оправданія, о необходимости добрыхъ дѣлъ для спасенія, о сущности первороднаго грѣха, о свободѣ воли въ дѣлахъ божественныхъ, о церковныхъ обрядахъ, о необходимости Закона, его различіи отъ Евангелія и троякомъ употребленіи Закона, о свободѣ къ добру у возрожденныхъ и о Лицѣ Іисуса Христа (Herzog-Hauck. Realencyklopädie. B X. S. 739). Такимъ образомъ, Андреё намѣтилъ въ проповѣдяхъ почти все содержаніе Формулы Согласія.

[1]) Philippi. Symbolik. S. 290

[2]) Philippi. Op. cit. S. S. 291.—Составъ Швабско-Саксонской Конкордіи уже очень походитъ на составъ символической Формулы Согласія. Конкордія трактуетъ о первородномъ грѣхѣ, о свободѣ, воли объ оправданіи вѣрою предъ Богомъ, о добрыхъ дѣлахъ, о Законѣ и Евангеліи, о троякомъ употребленіи Закона Божія, о церковныхъ обрядахъ, объ евхаристіи, о Лицѣ Іисуса Христа, о вѣчномъ предопредѣленіи и избраніи Божіемъ, о расколахъ и сектахъ, появившихся вопреки написанія Аугсбургскаго Исп. Тутъ только иной порядокъ главъ, сравнительно съ символической Формулой, и пропущена маленькая глава о сошествіи Христа во адъ. Въ томъ же году Андреё написалъ предисловіе къ Конкордіи: „объ единственномъ источникѣ вѣроученія“ (Realencyklopädie. B. X. S. 739—740). Андреё вообще очень хвалилъ Конкордію, но указывалъ въ ней и много недостатковъ: неопредѣленность слога, противорѣчія, непонятную латинскую терминологію, растянутость.

книгъ, одну обязательную для всѣхъ Формулу вѣры. Приготовленія къ примирительному собранію начались въ 1576-мъ году въ Лихтенбургѣ (по др. чтенію—Лихтенбергѣ) [1]). Здѣсь намѣчены были слѣдующіе пункты въ руководство собранію: во-первыхъ, всѣ прежніе споры и спорныя писанія—предать забвенію, во-вторыхъ,—за норму вѣроученія считать не первый Corpus doctrinae (Меланхтона), а, кромѣ Св. Писанія и вселенскихъ символовъ,—неизмѣненное Аугсбургское Исп., Апологію, оба Катехизиса Лютера, Шмалькальденскіе члены, и, въ крайнемъ случаѣ, Лютерово объясненіе посланія къ Галатамъ; въ-третьихъ, —издать мирное объясненіе недоумѣнныхъ пунктовъ вѣроученія—подъ руководствомъ Аугсбургскаго Исп. [2]).

Въ то же время начались работы по составленію примирительнаго исповѣданія также въ г. Вюртембергѣ. По предложенію курф. Саксонскаго, князь Георгъ Эрнстъ Геннебергскій уполномочилъ двухъ вюртембергскихъ богослововъ — Бидембаха и Озіандера составить новую вѣроисповѣдную формулу. Вышеуказанные богословы воспользовались Швабско-Саксонской Формулой, но нѣсколько сократили ее и дополнили аргументаціей изъ Св. Писанія и сочиненій Лютера. Эта работа была потомъ разсмотрѣна и одобрена многими богословами—въ монастырѣ Маульбрунненѣ (по др. чтенію Маульбронненѣ), и отсюда получила названіе Маульбрунненской Формулы. Маульбрунненская Формула явилась вторымъ основаніемъ символической Формулы Согласія [3]). Курф. Саксонскій,

---

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. S. LII.

[2]) На Лихтенбургскомъ конвентѣ участвовали слѣдующіе богословы: Мёрлинъ, Грелль, Зельнеккеръ, Гардеръ, Грезеръ, Мирусъ, Листенъ, Ингетейфель, Корнцелій, Шутцъ, Глазеръ (Köllner. Symbolik... S. 546).

[3]) Въ Маульбрунненской Формулѣ говорится: о первородномъ грѣхѣ, о Лицѣ Христа, объ оправданіи вѣрою, о Законѣ и Евангеліи, о добрыхъ дѣлахъ, о церковныхъ обрядахъ, о свободѣ воли, о третьемъ употребленіи Закона. Въ этомъ вѣроизложеніи замѣтно сходство по расположенію членовъ съ Аугсбургскимъ Исп. (Herzog-Hauck. Realencyklopädie... B. X. S. 741).

получивъ Швабско-Саксонскую Конкордію и Маульбрунненскую Формулу, переслалъ ихъ къ Андреё—для разсмотрѣнія и оцѣнки. Послѣдній нашелъ Конкордію, какъ сказано, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ неполной и черезчуръ растянутой, а формулу—слишкомъ краткой [1]). Поэтому онъ посовѣтовалъ объединить оба сочиненія. Курфюрстъ согласился и созвалъ для такой работы въ 1576-мъ году въ Торгау большое число богослововъ изъ разныхъ германскихъ странъ [2]). Богословы воспользовались, главнымъ образомъ, Швабско-Саксонской Конкордіей и составили подъ руководствомъ ея книгу, цѣлью которой именно было „примирить возникшія раздѣленія между богословами Аугсбургскаго Исп.“ Это сочиненіе называется Торгаусской Книгой [3]). Болѣе другихъ поработали надъ ея составленіемъ Андреё и Хемницъ, хотя въ общемъ это — трудъ коллективный и компилятивный. Торгаусская Книга явилась прочнымъ и законченнымъ основаніемъ символической Формулы Согласія. — Первое печатное изданіе Торгаусской Книги было начато Баумгартеномъ, а закончено и снабжено историческими примѣчаніями Земмлеромъ въ 1760-мъ году [4]).

Курфюрстъ прочелъ съ своими совѣтниками Торгаусскую Книгу и послалъ ее для разсмотрѣнія и исправленія въ другія лютеранскія страны. Очень многіе лютеране одобрили ее, но нѣкоторые, напр., профессора Кенигсбергскаго университета, не приняли. Всѣ полученные отзывы о книгѣ курфюрстъ велѣлъ принять во вниманіе: три самыхъ ученыхъ богослова—Хемницъ, Андреё

---

[1]) Philippi. Symbolik. S. 292.

[2]) Всего было приглашено 20 богослововъ, но явилось 18: кромѣ всѣхъ вышеперечисленныхъ участниковъ Лихтенбургскаго конвента въ Торгау прибыли Мускулъ, Корнеръ, Андреё, Хитрей, Хемницъ, Хейдерихъ, Цангеръ (Köllner. Symbolik..... S. 546).

[3]) Торгаусская Книга слѣдуетъ плану Швабско-Саксонской Формулы, но въ нее включенъ еще членъ „о сошествіи Христа въ адъ“, такъ что получается всего 12 членовъ (какъ и въ символической Формулѣ Согласія (Herzog-Hauck. Realencyklopädie... B. X. S. 741).

[4]) Philippi. Symbolik. S. 292.

и Зельнеккеръ должны были по нимъ исправить книгу, не мѣняя, впрочемъ, ея существеннаго содержанія. Указанные богословы избрали для своей работы уединенный монастырь Бергенъ въ Магдебургѣ. Работа велась ими очень тщательно. Между прочимъ они, видя, что многіе недовольны обширностью Торгаусской Книги, сдѣлали сокращеніе ея: такъ называемыя „суммарныя понятія Формулы Согласія“ [1]). 14-го марта 1577-го года они уже представили законченную работу курфюрсту, а въ маѣ того же года еще разъ просмотрѣли ее при участіи трехъ новыхъ богослововъ: Андрея Мускула, Христофора Корнера и Давида Хитрея (всѣ трое изъ Бранденбурга). Тутъ были сдѣланы еще нѣкоторыя незначительныя измѣненія, а въ результатѣ—получился подлинный текстъ символической Формулы Согласія. Курфюрсты Саксонскій и Бранденбургскій начали въ томъ же году собирать подписи подъ Бергенской Книгой; подписи были добровольныя, и многіе не подписывались [2]). Въ 1579-мъ году собраніе принявшихъ Бергенскую Книгу составило предисловіе къ ней и тѣмъ окончательно приготовило ее къ торжественному обнародованію. Послѣднее было сдѣлано 25-го іюня 1580-го года,—ровно 50 лѣтъ спустя послѣ изданія первой лютеранской символической книги Аугсбургскаго Исп. Теперь завершился символическій кодексъ лютеранской церкви: новая Формула Согласія составила вмѣстѣ

---

[1]) По другому мнѣнію это сокращеніе сдѣлалъ одинъ Андреё, посовѣтовавшись съ курф. Саксонскимъ, — сдѣлалъ еще до отъѣзда въ Бергенъ (Herzog-Hauck. Realencyclopädie..... B. X. S. 742). Бергенскій же съѣздъ только просмотрѣлъ работу Андреё. А по мнѣнію Кёлльнера, богословы съѣзжались въ Бергенъ три раза: въ первый разъ въ мартѣ,—составили „суммарныя понятія“, потомъ въ апрѣлѣ, —сдѣлали въ обоихъ текстахъ Формулы нѣкоторыя поправки и, наконецъ, въ маѣ выработали окончательную редакцію новаго символическаго труда (Köllner. Symbolik..... S. 548). Въ 1579 г. богословы опять собирались въ Бергенѣ, но уже съ иною цѣлью: для выработки мѣръ къ соглашенію съ врагами Бергенской книги (Köllner. Op. cit. S. 554).

[2]) Даже враги Бергенской Книги, нюрнбержцы, засвидѣтельствовали непринужденность ея подписыванія (Köllner. Op. cit.... S. 556).

съ тремя вселенскими символами, Аугсбургскимъ Исповѣданіемъ, Апологіей, Шмалькальденскими членами и Катехизисами одинъ общій сборникъ, всегда потомъ издававшійся подъ названіемъ „Книги Согласія“.

„Такимъ образомъ, Формула Согласія затронула совершенно новую сторону въ лютеранской религіозной жизни Тогда какъ предыдущіе символы касались, главнымъ образомъ, отношеній лютеранства къ римской церкви, Формула Согласія разбираетъ внутреннія лютеранскія распри. Ея цѣль именно примирительная. Замѣчателенъ самый тонъ Формулы: она тщательно избѣгаетъ упоминанія о личностяхъ и осуждаетъ только ученія, но не ихъ создателей, и слово осужденія звучитъ въ ней очень мягко“ [1]).

Вмѣстѣ съ тѣмъ, повторяемъ, „Формула Согласія внесла большую ясность и систематическую связность во все вообще лютеранское вѣроученіе... она спеціально занимается установленіемъ порядка и опредѣленности въ вѣроученіи, въ противоположность политическому, полемическому и чисто практическому направленію раннѣйшихъ символическихъ книгъ“ [2]).

И наконецъ, „Формула Согласія формально и торжественно санкціонировала отдѣленіе реформатской церкви отъ лютеранской“ [3]), — опять благодаря опредѣленности своего содержанія.

Первоначальный текстъ Формулы Согласія—нѣмецкій. Первый латинскій переводъ ея сдѣланъ въ 1582-мъ

---

[1]) Nösgen. Symbolik. S. 94. Но Филипписты (приверженцы Меланхтона), кальвинисты и католики назвали Формулу Согласія „Формулой Раздѣленія“ (Zwietrachtsformel).. Она дѣйствительно рѣзко выяснила характеръ лютеранства и сдѣлала невозможнымъ соглашеніе съ лютеранскою церковью (Der Katholik. J. 1903. S. 263—264). Кёльнеръ тоже признаетъ, что Формула Согласія частью совершенно оторвала нѣкоторыхъ отъ лютеранской церкви, частью же—вызвала новые споры даже у тѣхъ, которые хотѣли остаться лютеранами и остались ими“ (Symbolik... S. 591).

[2]) Köllner. Symbolik. S. 595—596.

[3]) Ibid. S. 592.

году Лукою Озіандеромъ при участіи, можетъ быть, Якова Хербранда. Этотъ переводъ съ поправками Хемница вошелъ въ 1-ое латинское изданіе Книги Согласія, сдѣланное въ 1584-мъ году Зельнеккеромъ. Кромѣ латинскаго перевода Формулы Согласія явились тогда еще голландскій и шведскій [1]).

Отдѣльныя изданія Формулы Согласія очень немногочисленны: почти всегда она издавалась въ составѣ Книги Согласія, а иногда—съ отрывками изъ послѣдней. Изъ изданій Книги Согласія, кромѣ вышеупомянутыхъ нѣмецкаго 1580-го года и латинскаго 1584-го года, отмѣтимъ еще слѣдующія латинскія: изд. Саксонскаго курф. Христіана II—1678-го года, отличающееся правильностью текста; Тюбингенское изд. Пфаффа—1730-го года; изъ новѣйшихъ —снабженное важными примѣчаніями и весьма близко подходящее къ изданію 1678-го года, изданіе Газе 1837-го года. Изъ нѣмецкихъ изданій замѣчательны: Лейпцигскія 1703 и 1709-го годовъ—съ историко-богословскимъ введеніемъ; Галльское Баумгартена 1737-го года съ указаніемъ разночтеній; а изъ новѣйшихъ—3 изданія Детцера. Изъ нѣмецко-латинскихъ: Рейнеккія—Лейпцигъ 1708-го года; Вальха—Іена 1750-го года; особенно же тщательно составлены новѣйшія изданія Мюллера: Штутгартъ 1848 и 1860-го годовъ [2]).

Названіе Формулы Согласія получилось отъ назначенія этого труда, но дано оно не при первомъ его изданіи, и лишь постепенно входило въ общецерковное употребленіе.

По своему плану Формула Согласія дѣлится на двѣ части: суммарныя понятія и объясненія,—такъ называемое Solida declaratio этихъ понятій. Обѣ части имѣютъ одно и тоже содержаніе; различіе ихъ только въ формѣ: краткой и полной. Въ началѣ помѣщаются предисловіе лютеранъ, и вступленіе, въ которомъ указывается единственная норма вѣроученія — Св. Писаніе; затѣмъ идутъ

---

[1]) Philippi. Symbolik. S. 294.

[2]) Ibid. S. 295.

12 главъ, разбирающихъ спорные пункты: о первородномъ грѣхѣ, о свободѣ воли, объ оправданіи вѣрою, о добрыхъ дѣлахъ, о Законѣ и Евангеліи, о троякомъ употребленіи Закона, о св. Евхаристіи, о Личности Христа, о сошествіи Христа въ адъ, о церковныхъ обрядахъ, о вѣчномъ провидѣніи и избраніи Божіемъ и еретическихъ сектахъ въ Германіи.

Предисловіе курф. Христіана II, помѣщенное въ началѣ Формулы въ нѣкоторыхъ изданіяхъ, не имѣетъ символическаго значенія. Не имѣетъ символическаго значенія также прилагаемый къ Формулѣ перечень свидѣтельствъ изъ Св. Писанія и отцевъ церкви о личномъ соединеніи естествъ во Христѣ—въ подтвержденіе VIII-ой главы Формулы. Послѣдній не символиченъ потому, что является дѣломъ только двухъ авторовъ (Андреё и Хемница) и лютеранскимъ собраніемъ не разсматривался.

Формула Согласія была тотчасъ же принята большинствомъ лютеранскихъ странъ. Это видно изъ подписей на ея подлинникѣ: ее подписали 3 курфюрста, 21 князь, 28 графовъ, 4 барона, 35 имперскихъ городовъ и почти 8000 богослововъ, школьныхъ и церковныхъ учителей [1]). Филиппи говоритъ, что такое множество подписей служитъ доказательствомъ законности и распространенности Формулы Согласія, тѣмъ болѣе, что къ подписи не принуждали и ни чья совѣсть этимъ не отягощалась [2]).

Правда, многіе города, государства, богословы и учителя отказались отъ подписи (государства: Мекленбургъ, Померанія, Голштинія, Ангальтъ, Нижній Гессенъ, Пруссія, Магдебургъ, а города: Нюрнбергъ, Данцигъ) или взяли свои подписи назадъ, но это зависѣло, по мнѣнію строго лютеранскихъ богослововъ, не отъ недовѣрія къ содержанію Формулы Согласія. Филиппи говоритъ: „въ нѣкоторыхъ земляхъ Формулу Согласія усердно преслѣдовали, но это происходило частью отъ политическихъ мотивовъ,

---

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. LIII.

[2]) Philippi. Die Notwendigkeit und Verbindlichkeit des kirchl. Bekenntnisses. S. 106.

частью отъ расположенія къ реформатству, частью отъ личнаго почтенія къ Меланхтону, частью отъ другихъ личныхъ побужденій, но не отъ сомнѣнія въ согласіи ея съ Св. Писаніемъ или изъ подозрѣнія въ противорѣчіи съ другими символами“ [1]). Такъ, напримѣръ, король Датскій, боясь нарушить незыблемый религіозный миръ въ своей странѣ, бросилъ присланный ему экземпляръ Формулы Согласія въ огонь [2]). Герцогъ Юлій Брауншвейгскій не подписался подъ Формулой только потому, что ненавидѣлъ Хемница. Въ Помераніи, Гольштиніи, Швеціи, Лифляндіи, не принявшихъ сначала Формулу, она была потомъ принята оффиціально. Въ нѣкоторыхъ же земляхъ, напр. Ангальтѣ, Цвейбрюккенѣ, Формула послужила толчкомъ къ рѣшительному принятію кальвинизма [3]).

---

[1]) F. Philippi. Die Notwendigkeit und Verbindlichkeit d. kirchl. Bekenntnis. S. 106; vgl. Köllner. Symbolik... S. 581.

[2]) Philippi. Symbolik. S. 297. Но католики, напротивъ, говорятъ, что датчанамъ не понравилось содержаніе Формулы Согласія. „Раньше ожидали, писалъ датскій посолъ Данцай, въ ноябрѣ 1580-го года въ Дуплессису Морнаю въ Гамбургъ, отъ Формулы Согласія чего-то великаго; послѣ же того, какъ она была обнародована, надъ ней сталъ каждый смѣяться“. (Der Katholik. J. 1903. S. 255).

[3]) Philippi. Symbolik... S. 298.

Глава I.

Ученіе символическихъ книгъ лютеранства объ источникахъ христіанскаго вѣдѣнія.

Изложеніе вѣроученія всего естественнѣе начинать указаніемъ источника, откуда заимствуется это вѣроученіе: опредѣленіемъ источника вѣроученія.

Кромѣ Формулы Согласія, ни одна символическая книга не занимается спеціально этимъ вопросомъ. Лютеранскій богословъ Нёсгенъ объясняетъ это историческими обстоятельствами: въ первое время лютеранамъ приходилось, главнымъ образомъ, доказывать свое согласіе съ древней христіанской церковью,—поэтому вопросъ объ источникахъ вѣроученія они поднимали только косвенно, т. е. тогда, когда рѣчь заходила объ источникахъ древняго ученія [1]). Но такихъ косвенныхъ указаній не мало во всѣхъ символическихъ книгахъ. Съ одной стороны, всѣ символическія книги хвалятъ самихъ себя за то, что онѣ вѣрно держатся Св. Писанія, съ другой,—и своимъ читателямъ рекомендуютъ одно Писаніе, всячески восхваляя его. Такъ, предисловіе Аугсбургскаго исп. говоритъ, что „Исповѣданіе подлинно взято изъ Св. Писанія", и, какъ таковое, должно быть образцомъ истиннаго ученія: „проповѣдники и священники должны по образцу его, на основаніи божественнаго Св. Писанія, проповѣдывать, учить, хра-

[1]) Nösgen. Symbolik. S. 139—140.

нить и преподавать ученіе“ [1]). Въ заключеніи Исповѣданія заявляется, что у лютеранъ нѣтъ ничего противнаго Св. Писанію или ученію древней христіанской Церкви: ни въ догматахъ, ни въ обрядахъ [2]). Апологія утверждаетъ, что „лютеране учатъ на основаніи чистаго, истиннаго божественнаго Писанія“ [3]). Впослѣдствіи Формула Согласія повторила, что Аугсбургское исп. взято только изъ слова Божія [4]), и такую же связь съ Св. Писаніемъ нашла въ прочихъ символическихъ книгахъ [5]). Имѣя своимъ источникомъ одно Св. Писаніе, символическія книги всячески оттѣняютъ чистоту и спасительность этого источника и вообще постоянно стараются возвысить его достоинство. По словамъ символическихъ книгъ только одно Священное Писаніе открываетъ людямъ истинное Христово ученіе. Особенно рѣшительно утверждаютъ это Шмалькальденскіе члены и Формула Согласія. Шмалькальденскіе члены говорятъ: „одно лишь Божіе слово утверждаетъ догматы вѣры, болѣе же никто, ни даже какой бы то ни было ангелъ... На основаніи дѣяній и словъ святыхъ отцевъ нельзя опредѣлять догматовъ вѣры, потому что тогда пришлось бы опредѣлять догматы относительно того, какую пищу, одежду, жилище и пр. они употребляли“ [6]). Формула Согласія поясняетъ: „мы вѣруемъ, учимъ и исповѣдуемъ, что единственнымъ правиломъ и путеводною нитью, по которымъ нужно судить и оцѣнивать всякое ученіе и всякихъ учителей, являются только пророческія и апостольскія писанія Ветхаго и Новаго Завѣтовъ“ [7]). Съ Св. Писаніемъ поэтому не должно быть равняемо никакое человѣческое произведеніе. Наоборотъ, по Св. Писанію, какъ по пробному камню, узнается достоинство человѣческихъ писаній и точно опредѣляется: хороши ли они или худы, правильны или неправильны [8]).

---

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 25.
[2]) Detzer... Ibid. S. 65. [3]) Ibid. S. 71.
[4]) Ibid. S. 572. [5]) Ibid. S. 574.
[6]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 329.
[7]) Ibid. SS. 523. 572. 574.
[8]) Ibid. SS. 524. 574. Vgl. K. M. ibidem. S. 405.

Въ приложенномъ къ Формулѣ Согласія перечнѣ свидѣтельствъ говорится, что „истинная блаженная вѣра основывается не на какомъ либо изъ древнихъ и новыхъ учителей, но единственно на словѣ Божіемъ или Св. Писаніи святыхъ пророковъ и апостоловъ, потому что они одни суть вѣрные показатели божественной истины“ [1]). Вполнѣ естественно, что символическія книги рѣшительно возстаютъ противъ всего, взятаго, по ихъ мнѣнію, не изъ Св. Писанія. Аугсбургское исп. укоряетъ католиковъ за то, что они своей обрядностью затемняютъ предписанія слова Божія [2]). Въ Апологіи часто говорится, что Св. Духъ осуждаетъ догматы, противные Св. Писанію. Эта мысль поясняется тамъ тѣмъ, что пораженный грѣхомъ человѣкъ помимо Слова Божія собственными силами—не можетъ найти истину [3]). Къ такимъ же выводамъ часто приходитъ и Формула Согласія и потому противополагаетъ „чистые свѣтлые источники Израиля“ человѣческимъ писаніямъ. Конечный выводъ Формулы Согласія такой: „мы Слово Божіе полагаемъ въ основаніе какъ вѣчную истину, а наши писанія (разумѣются лютеранскія символическія книги) беремъ лишь какъ показаніе истины“ [4]).

Давая возможность узнать истинное ученіе Христа, Св. Писаніе вмѣстѣ съ тѣмъ является, по словамъ символическихъ книгъ, источникомъ оправдывающей и освя-

---

[1]) Ibidem. S. 758. Лютеранскій богословъ Генцкенъ добавляетъ: „мы утверждаемъ, что Св. Писаніе не только вполнѣ научаетъ всему, что необходимо знать христіанину для спасенія, но также содержитъ рѣшающіе принципы для всего, служащаго къ наилучшему устройству церкви, и есть вообще верховный судія“ (Der Beweis des Glaubens. 1873. S. 310). „Писаніе, поясняетъ другой лютеранскій богословъ (Ницшъ), должно признаваться не однимъ словеснымъ, т. е. формулирующимъ источникомъ вѣроученія. Какъ ученіе вѣры является не простой логически экзегетической операціей, такъ и Писаніе — не простой буквой, а источникомъ церковной вѣры по своему живому духу“ (Theolog. Stud. u. Kritiken J. 1828. S. 222).

[2]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. SS. 48. 55.

[3]) Ibidem—весь второй членъ Апологіи.

[4]) Ibid. S. 575.

щающей благодати Христовой: подаетъ людямъ Св. Духа и вѣчную жизнь. Такъ, V-ый членъ Аугсбургскаго исп. говоритъ: „чтобы привлечь людей къ спасительной вѣрѣ, Богъ учредилъ должность проповѣдниковъ, далъ Евангеліе и таинства, и чрезъ нихъ, какъ чрезъ орудія, подаетъ Св. Духа, Который производитъ вѣру, гдѣ и когда хочетъ, въ слушающихъ Евангеліе“ [1]). Значитъ, Писаніе полагаетъ начало обращенія человѣка къ Богу: спасительную вѣру, безъ которой ничто невозможно въ дѣлѣ спасенія, получаютъ только слушающіе Евангеліе“. XVIII-ый членъ Исповѣданія обще говоритъ, что Духъ подается чрезъ слово Божіе [2]). Большой Катехизисъ подробно раскрываетъ туже мысль о значеніи Писанія для оправданія.— „Св. Духъ присутствуетъ при чтеніи, рѣчахъ и размышленіяхъ о Св. Писаніи и подаетъ все новый и бо́льшій свѣтъ и благоговѣніе“ [3]). „Вообще слово Божіе есть святыня всѣхъ святынь“ и спасительнѣе ихъ всѣхъ. Если бы мы собрали мощи всѣхъ святыхъ и всѣ святыя и освященныя одежды въ своемъ домѣ, то это намъ нисколько бы не помогло, потому что все это—мертвыя вещи, не могущія никого освятить. Но слово Божіе есть сокровище, которое освящаетъ всѣ вещи,—и чрезъ него освятились и сами святые. Когда разсуждаютъ, проповѣдуютъ, слушаютъ, читаютъ и размышляютъ о словѣ Божіемъ, то именно чрезъ это, а не чрезъ внѣшнія дѣла, освящаются человѣкъ, день и дѣятельность. Вся наша жизнь и дѣятельность должны поэтому основываться на словѣ Божіемъ и чрезъ то дѣлаться угодными Богу и святымъ. Напротивъ, все, что совершается внѣ слова Божія, не есть свято предъ Богомъ“ [4]). Лѣность къ слушанію слова Божія является смертнымъ грѣхомъ [5]). При внимательномъ же

---

[1]) Ibid. S. 29.

[2]) Ibid. S. 34. Vgl. Art. Smalcald. Ibid. S. 346; Form. Concord. SS. 709. 712. 714. 715. 717. 719 u. and.

[3]) Ibid. S. 403.

[4]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. SS. 424—425.

[5]) Ibid. S. 426.

слушаніи Св. Писанія и размышленіяхъ о немъ, оно не остается безплоднымъ, а, напротивъ, всегда пробуждаетъ новое разумѣніе, охоту и благоговѣніе, производитъ чистое сердце и мысли, ибо оно не лѣнивое и мертвое, а дѣятельное, живое слово [1]).

Шмалькальденскіе члены и Формула С. дѣлаютъ очень важное дополненіе къ приведеннымъ разсужденіямъ Большого Катехизиса: объясняютъ причину животворности Св. Писанія и отрицаютъ возможность полученія благодати инымъ путемъ. Въ Шмалькальденскихъ членахъ читаемъ: „устное внѣшнее слово необходимо потому, что Богъ никому не подаетъ Своего Духа и благодати безъ предшествующаго или совмѣстнаго внѣшняго слова“ [2]). То же говоритъ Формула С.: „ошибочно ученіе еретиковъ, что Богъ обращаетъ людей непосредственно Св. Духомъ и безъ внѣшней проповѣди и слушанія св. слова“ [3]). Такимъ образомъ, Св. Духъ представляется дѣйствующимъ только въ Писаніи,—тѣсно соединеннымъ съ нимъ; непосредственное просвѣщеніе отъ Св. Духа, или независимое отъ Св. Писанія научѐніе отрицаются [4]).

---

[1]) Ibid. S. 426. Vgl. S. 405 [2]) Ibid. S. 348.

[3]) Ibid. S. 531. Vgl. SS. 709. 711. 712.

[4]) Другими словами, символическія книги смѣшиваютъ понятія Откровенія и Писанія. Лютеранскіе богословы пытаются смягчить эту ошибку. Генцкенъ говоритъ: „Св. Писаніе отнюдь не должно отождествляться съ спасительнымъ откровеніемъ Божіимъ. Только для того, чтобы послѣднее (откровеніе) не осталось для насъ неизвѣстнымъ мертвымъ сокровищемъ, мы нуждаемся въ такомъ его обнаруженіи, которое носило бы въ себѣ ручательство чистоты и вѣрности. А такое средство объявленія Богъ далъ для церкви при ея учрежденіи въ вдохновенномъ Св. Писаніи. Въ этомъ смыслѣ только одно Писаніе получаетъ характеръ Богомъ засвидѣтельствованнаго откровенія. Значитъ, евангелическое руководство Писаніемъ не отвергаетъ другихъ источниковъ познанія: именно оно сохраняетъ полный авторитетъ церковныхъ учителей, какъ богоучрежденной власти проповѣди и таинствъ. Но мы утверждаемъ, что церковное учительство имѣетъ несомнѣнное ручательство божественной истинности и чистоты не въ себѣ самомъ и не независимо отъ Писанія, а въ связи съ нимъ“ (Der Beweis des Glaubens. J. 1873. SS. 305—306. Vgl. J. Köstlin. Der Glaube und seine Bedeutung für Erkentn.., Leben u Kirche. Ber-

Наконецъ, высокое достоинство Св. Писанія, по ученію лютеранскихъ символическихъ книгъ, основывается на томъ, что „оно помогаетъ противъ діавола, міра, плоти и вообще всего грѣховнаго и злого“ [1]). Такая дѣйственность слова Божія возноситъ его на недосягаемую высоту.—„Діавола называютъ великимъ искусникомъ, но какъ назвать слово Божіе, которое прогоняетъ и обращаетъ въ ничто этого искусника со всѣмъ его искусствомъ и силою?! Отсюда мы должны, согласно Второзаконію (VI, 6), и сидя, и въ пути, и стоя, и лежа, и вставая, размышлять о Св. Писаніи и имѣть его какъ постоянное указаніе и знаменіе передъ глазами. Вѣдь Богъ ограждаетъ насъ этимъ крѣпкимъ панцыремъ отъ огненныхъ стрѣлъ діавола и даетъ спасительное лекарство отъ его ядовитыхъ уязвленій“ [2]). Вообще слово Божіе является нашей опорой, защитой и обороной противъ настоящихъ и грядущихъ заблужденій и прельщеній [3]).

Символическія книги не приводятъ никакихъ научныхъ доказательствъ боговдохновенности Св. Писанія, да этого и нельзя ожидать отъ нихъ ввиду ихъ ученія о благодатности и непосредственной ясности Писанія. По толкованію одного лютеранскаго богослова, само Писаніе доказываетъ свое происхожденіе отъ Бога—чрезъ свое вліяніе и дѣйствія [4]). Ничего не говорятъ символическія книги лютеранства и о раздѣленіи Св. Писанія на книги каноническія и неканоническія. Только Новый Завѣтъ онѣ отдѣляютъ рѣзкой гранью отъ Ветхаго, при чемъ понятіе Евангелія берутъ въ особенномъ смыслѣ [5]). Но, повидимому, символическія книги считаютъ всѣ писанія

---

lin. J. 1895. S. 252. Такимъ образомъ все сводится опять къ авторитету Писанія.

[1]) Detzer. Evangelisches ConcordienBuch. 3-e Aufl. S. 403.

[2]) Ibid. S. 404. [3]) Ibid. S. 405.

[4]) Theolog. Stud. u. Kritik. J. 1875. S. 157. Франкъ тоже говоритъ, что дѣйствія Писанія на вѣрующаго субъекта самодостовѣрны и въ себѣ самихъ содержатъ догматически-критическое правило христіанскаго ученія (Franck. Die Theologie d. Concordienformel. B. I. S. 11).

[5]) См. ниже—ученіе объ оправданіи.

Библіи каноническими. Шмалькальденскіе члены замѣчаютъ, что ни одинъ пророкъ не говорилъ внѣ Св. Духа“ [1]). Символическія доказательства берутся безразлично изъ каноническихъ и неканоническихъ книгъ. Напримѣръ, Апологія цитуетъ Тов. IV, 6, 2 Мак. XV, II и др. [2]). Отсутствіе особыхъ разсужденій о канонѣ св. книгъ здѣсь вполнѣ естественно.—„Для установленія канона, толкуетъ Твестенъ, служатъ больше свидѣтельства Духа, чѣмъ внѣшнія и внутреннія доказательства принадлежности Писанія извѣстному лицу и времени“ [3]). Лютеранинъ ждетъ воздѣйствія Св. Духа и тутъ ищетъ критерій каноничности и истинности Писанія.

Что касается отношенія Св. Писанія къ церковнымъ символамъ, то оно довольно ясно указано въ предисловіи Формулы Согласія—„Человѣческія писанія могутъ совмѣщаться съ изложеніемъ Св. Писанія лишь какъ свидѣтельство и объясненіе вѣроученія въ послѣ-апостольское время“ [4]), короче,—какъ формы, а не источникъ вѣроученія. Таковы символы древне-христіанской церкви, таковы и символическія книги лютеранской церкви. Символическія книги отнюдь не могутъ равняться съ Св. Писаніемъ, но какъ вполнѣ согласныя съ нимъ, заслуживаютъ полнаго уваженія, суть книги добрыя, полезныя и чистыя [5]).

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3 e Aufl. S. 348.

[2]) Кёллнеръ, правда, утверждаетъ, что символическія книги не смѣшиваютъ каноническихъ писаній съ неканоническими (Köllner. Symbolik. S. 614), но не приводитъ убѣдительныхъ доказательствъ этого. Теперь у лютеранъ принято дѣленіе св. книгъ на каноническія, неканоническія и девтероканоническія (къ послѣднимъ причислены всѣ, не вполнѣ одобренныя Лютеромъ каноническія книги (см. упоминаніе о нихъ ниже). Новый Завѣтъ въ частности дѣлится на libri canonici primi и libri secundi ordinis. „Это дѣленіе было начато Лютеромъ, утверждено Гергардтомъ, а позднѣе, развивалось болѣе вюртембергскими, чѣмъ саксонскими богословами“ (Theolog. Stud. u. Kritik. 1828. S. 239. Vgl. Nösgen. Symbolik. S. 145).

[3]) Theolog. Stud. u Kritik. J. 1828. S. 240.

[4]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. SS. 523. 524. 574.

[5]) Detzer. Op. cit. S. 574. По толкованію Франка нѣтъ никакого, хотя бы относительнаго и качественнаго, равенства, между Св. Пи-

По нимъ такъ же, какъ по источнику ихъ Св. Писанію, нужно опредѣлять достоинство всякой другой вѣроисповѣдной книги, хотя въ основѣ этой критики должно лежать одно Писаніе. Здѣсь Формула Согласія повторяетъ мысль Лютера, что „Символы должны употребляться не какъ строгія заповѣди, а какъ свидѣтельства и исповѣданія нашей вѣры“ [1]).

Заканчивая свои сужденія объ источникахъ вѣроученія, Формула Согласія говоритъ: „церкви и школы должны прежде всего обращаться къ Св. Писанію, а потомъ уже къ Аугсбургскому исповѣданію“ [2]). Это равносильно подчиненію авторитета Церкви авторитету Писанія. Всѣ приведенныя разсужденія символическихъ книгъ дѣйствительно проникнуты такимъ духомъ. „Протестантская церковь, по мѣткому выраженію Овербека, помѣщена около Библіи вмѣсто того, чтобы имѣть Библію внутри

саніемъ и символами, въ силу ихъ обоюднаго специфическаго различія.

[1]) Cet. in Werk Philippi. Die Notwendigkeit und Verbindlichkeit des kirchlichen Bekentnisses. Gutersloh. 1880. S. 19. Лютеранскіе богословы равняютъ символическія книги съ древне-вселенскими символами. Твестенъ говоритъ: „символы помѣстные (имѣются въ виду лютеранскія символическія книги) должны подчиняться вселенскимъ только въ томъ случаѣ, если въ послѣднихъ нѣтъ никакихъ отступленій отъ Писанія..... Во вселенскихъ символахъ намѣчаются основныя истины христіанства, а въ помѣстныхъ—истины выводныя, такъ что они совершенно равны при условіи, конечно, правильнаго раскрытія древнихъ объективно-вселенскихъ истинъ (Theolog. Studien und Kritiken. J. 1828. S. 223). Такого же взгляда держатся всѣ богословы ортодоксальнаго направленія. Правда, Хуттеръ настаиваетъ на бо́льшемъ достоинствѣ вселенскихъ символовъ сравнительно съ помѣстными, но онъ почти одинокъ (Theolog. Stud. u. Kritik. J. 1828. S. 223. Vgl. Franck. Die Theologie der Concordienformel. B. I. S. 21). Кромѣ того есть среди лютеранъ и такіе богословы, которые ставятъ символическія книги выше вселенскихъ символовъ. Напримѣръ, въ жизнеописаніи Лютера, составленномъ докторомъ Шубертомъ по Матезіусу, сказано про Аугсбургское исп.: „столь славнаго и дорогого исповѣданія вѣры не было со временъ апостоловъ“ (П. С. Фонъ Тидебель. Какъ я нашелъ истинную Церковь. Спб. 1902. Стр. 52).

[2]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. SS. 573—574.

себя, превращена въ хранительницу родословной Библіи, будучи замѣщена послѣдней во всѣхъ другихъ своихъ первоначальныхъ функціяхъ“ [1]). Символическія книги да-

---

[1]) Труды Кіев. Дух. Акад. 1907 г. т. I, стр. 479. 480. Франкъ говоритъ, что „Писаніе фундаментальнѣе для спасенія, чѣмъ Церковь, и все содержаніе Писанія должно считаться равно фундаментальнымъ“ (Franck. Op cit S. 29) „Лютеранская церковь, объясняетъ Филиппи, не считаетъ себя непогрѣшимою истолковательницей Св Писанія. Она не приписываетъ никакому епископу или собору непогрѣшимости, которую имѣетъ только Духъ Святый, но увѣрена, что Духъ Св. вводитъ ее въ чистое исповѣданіе св. слова. Символы вообще суть не norma credendorum, ибо таковымъ является одно Св. Писаніе, а norma docendorum, не norma normans, но norma normata. Все ихъ значеніе заключается въ томъ, что они излагаютъ истины Св. Писанія“ (Philippi. Symbolik... S. 317)... „Символическія книги нельзя уподоблять католическому церковному преданію: онѣ всегда подчиняются Св Писанію и требуютъ своего принятія только ради согласія своего содержанія съ Св Писаніемъ; если хотимъ назвать символическія книги церковнымъ преданіемъ, то должны признать при этомъ, что такое преданіе только интерпретативно (истолковательное), тогда какъ католическое преданіе конститутивно“ (Philippi. Die Notwendigkeit u. Verbindl d. kirch Bekent. S. 25) Это исключительное предпочтеніе Писанія лучше выяснится, если мы приведемъ еще нѣсколько замѣчаній лютеранскихъ богослововъ объ источникѣ истины и о значеніи символическихъ книгъ, какъ выраженія церковнаго исповѣданія. Баумгартенъ, Рёръ, Вейссе и др. отрицаютъ значеніе символическихъ книгъ, ссылаясь на то, что пользованіе ими уменьшаетъ значеніе Св. Писанія. Другіе возстаютъ противъ символическихъ книгъ во имя „евангельской свободы вѣрующихъ“. Руководителемъ вѣрующаго, говорятъ они, нужно признать одно Писаніе, а не какія нибудь церковныя, связывающія совѣсть, формулы. Шенкель, напр., въ одной изъ своихъ журнальныхъ статей говоритъ: „протестантство не есть готовая законченная система,— оно менѣе всего можетъ быть названо системою, основывающейся на положеніяхъ и утвержденіяхъ, дошедшихъ по преданію. Оно есть начало стоящаго на почвѣ совѣсти свободнаго евангелическаго сознанія. Вмѣсто того, чтобы опредѣлять сущность протестантства по символическимъ книгамъ и догматическимъ учебникамъ, необходимо обращаться къ основнымъ, движущимъ его, идеямъ, изъ которыхъ оно доселѣ получало всю свою силу..... (Allgemeine kirchliche Zeitung... J. 1863. Jan.). На Берлинскомъ соборѣ 1846-го года проф. Ничшъ отвергалъ значеніе символическихъ книгъ, не признавалъ нормой протестантской догматики ни Лютера, ни Меланхтона, ни Аугсбургскаго

же открыто ставятъ Церковь подъ контроль Библіи, когда на основаніи ея (Библіи) отвергаютъ церковныя преданія.

исп., ни даже символа апостольскаго" (Гренковъ. Главныя направленія нѣмецкаго богословія XIX вѣка. Вып. I. Казань. 1882 г стр. 118). Подъ главною редакціею Ничша было составлено здѣсь новое исповѣданіе вѣры, (для кандидатовъ на пасторскую должность), гдѣ указываются только основныя христіанскія истины, и не упоминается большая часть лютеранскихъ догматовъ (Гренковъ. Тамъ же). Въ 1880-мъ году собраніе проповѣдниковъ по поводу вопросовъ — какъ относиться къ символическимъ книгамъ, высказалось въ слѣдующихъ четырехъ правилахъ· 1) существу вѣры противорѣчитъ связываніе ея формально обязательными символическими книгами; 2) принадлежащія церкви символическія книги не имѣютъ обязательной силы, а суть просто изложенія вѣры; 3) протестантская церковь не обладаетъ авторитетомъ, а потому не заключаетъ въ себѣ условія для провозглашенія обязательности символическихъ книгъ; 4) Церковь не нуждается въ нихъ: ея сила заключается въ исполняющемъ ее Духѣ (Ѳ. Стуковъ. Лютеранскій догматъ объ оправданіи вѣрою. Казань. 1891 г. стр. 96, прим.). Мы видѣли выше, что все дѣло, по мнѣнію лютеранъ,—въ исполненіи Св. Духомъ отдѣльныхъ вѣрующихъ, а—не всей церкви, какъ духовнаго тѣла. Въ такомъ именно, т. е. въ послѣднемъ смыслѣ разсуждаютъ ричлисты. Напр. проф. Кафтанъ говоритъ, что „не слѣдуетъ быть связаннымъ богословіемъ символическихъ книгъ.... Вѣра не есть какое либо ученіе; она есть внутренняя жизнь въ истинѣ... или Богѣ... и какъ такая... свободна отъ внѣшнихъ формальныхъ опредѣленій и ограниченій" (Проф. Вл. А. Керенскій. Школа ричліанскаго богословія въ лютеранствѣ. Казань. 1903 г. стр. 332). По взгляду этого ученаго, „символическія книги не только не полезны, но даже вредны, потому что надѣваютъ на вѣру богословскій покровъ и лишаютъ ее жизненности и подвижности" (Проф. Керенскій. Тамъ же стр. 333). Другой ученикъ Ричля, проф. Вендтъ заявляетъ, что „подчиненіе символическимъ книгамъ противорѣчитъ духу реформаціи, такъ какъ реформаторы придавали безусловный авторитетъ только Писанію" (Проф. Керенскій. Тамъ же стр. 334). Правда, богословы консервативнаго направленія (такъ называемый лютеранскій конфессіонализмъ или лютеранская ортодоксія) стоятъ за неизмѣнное почитаніе символическихъ книгъ и за формулированіе догматовъ именно въ томъ видѣ, какъ они формулированы въ символахъ,—но здѣсь уже замѣтно уклоненіе отъ принципа просвѣщенія Писаніемъ. Прежде ортодоксалы говорили даже, что символическія книги богодухновенны (см. ниже), но теперь ихъ сужденія гораздо умѣреннѣе. Напр., ортодоксалъ Филиппи говоритъ: „какъ сами символическія книги, такъ и правовѣрные лютеране ни-

Оттого то именно особенности ученія о Св. Писаніи повліяли на раскрытіе всей лютеранской догматики (срв. ученіе о таинствахъ и др.).

когда не думали ставить авторитетъ символовъ наравнѣ съ св. Писаніемъ или выше его" (Philippi. Die Notwendigkeit u. Verbindlichkeit d. kirchlich. Bekentnis... S. 24.)... Символическія книги служатъ только къ чистому пониманію слова Божія. Не недовѣріе къ силѣ истины, но сознаніе силы искушенія и великости соблазна требуетъ обязательности символическихъ книгъ" (Philippi. Ibidem. S. 54) Въ томъ же духѣ говоритъ проф. Каттенбушъ.—Символы имѣютъ не догматическое, а полемическое, политическое и юридическое значенія (послѣднее сказывается при веденіи переговоровъ о религіи)... Кромѣ того, они являются показателями библейской истины (Herzod-Hauck. Realencyklopadie fur protestant. Theolog. u. Kirche. B. 19. Leipzig. 1907. S. 202). Почти всѣ лютеранскіе богословы допускаютъ дальнѣйшее развитіе церковнаго ученія—на основаніи Писанія, а отсюда признаютъ законнымъ появленіе новыхъ символическихъ книгъ. „Церковь, говоритъ Ничшъ, можетъ особенно въ нынѣшнія счастливыя времена, создавать новые символы, конечно, не такіе, которые бы вызывали расколы, или бы только повторяли болѣе древніе символы но такіе, которые бы оказались болѣе вѣрными, болѣе высокими. Дѣятельность прирожденнаго церкви стремленія къ изложенію и исповѣданію (своего вѣроученія) должна всегда оставаться живою, и это именно должно выражаться въ образованіи удобоприемлемыхъ символовъ (Theologische Studien u. Kritiken J. 1828. S. 225). Рейффъ говоритъ, что слѣдовало бы доразвить подъ руководствомъ Писанія церковное ученіе относительно достоинства Ветхаго Завѣта, евангельской морали и послѣднихъ судебъ міра и человѣка (Theolog. Studien u. Kritiken. J. 1875. S. 158). „Символическія книги, поясняетъ Филиппи, не претендуютъ на полноту. Все содержащее въ нихъ въ положительной и отрицательной формѣ, въ тезисахъ и антитезисахъ, отнюдь не является полнымъ изложеніемъ выработаннаго и принятаго въ церкви вѣроученія, а только выясненіемъ истины, выраженной по особымъ историческимъ причинамъ въ противовѣсъ современнымъ ложнымъ ученіямъ безъ претензіи на полноту. Ученіе нашей церкви заключено не въ рядахъ научныхъ положеній; наоборотъ, церковь имѣетъ органически связанную и логически сцѣплепную систему вѣроученія, въ которой отдѣльные пункты зависятъ одинъ отъ другого (Philippi. Die Notwend. u. Verbindl. Bekent. S. 78). Всякій богословъ имѣетъ право доразвивать эту систему ученія. „Лютеранскіе богословы могутъ излагать въ предѣлахъ основныхъ лютеранскихъ принциповъ свои собственныя соображенія относительно того или иного догмата" (Philippi. Symbolik... S. 318). Даже съ каѳедры

Въ изложенномъ ученіи символическихъ книгъ о Св. Писаніи ясно намѣчается отношеніе ихъ къ другому православному источнику вѣроученія. Св. Преданію. Всѣ эти выраженія объ „единственномъ источникѣ", о „вѣрномъ показателѣ божественной истины", о грѣховности человѣческихъ измышленій и под., прямо говорятъ, что никакого преданія не нужно и не должно быть. Иногда же символическія книги высказываются совсѣмъ ясно. Такъ Шмалькальденскіе члены не признаютъ авторитета святоотеческаго преданія: „на основаніи дѣяній и словъ св. отцевъ, говорится въ членахъ, нельзя опредѣлять догматовъ вѣры, потому что тогда пришлось бы опредѣлять догматы вѣры относительно того, какую пищу, одежду, жилище и пр. они употребляли" [1]). Всѣ символическія книги не признаютъ даже авторитета вселенскихъ соборовъ, что видно изъ отрицанія ими постановленій VII вселенскаго

богословъ можетъ высказывать свои заключенія относительно того или другого менѣе важнаго пункта вѣроученія (Philippi. Symbolik... S. 319). „Вообще, поясняетъ Агрикола, символическія книги являются судьею не по буквѣ, а по духу. Оцѣнку и опредѣленіе должень давать духъ, проникающій исповѣданія, а не та система догматовъ и ученія, которая содержится въ формулированномъ видѣ въ вѣроисповѣдныхъ книгахъ Исповѣданіе должно считаться границей не для индивидуальной вѣры и личнаго изслѣдованія Писанія, а –для публичной проповѣди, при чемъ оно должно представляться именно границей, а не источникомъ ученія; пасторъ не обязанъ черпать изъ него свои разсужденія, но долженъ имѣть въ немъ границу и мѣрку для того, чтобы не ставить своего авторитета выше церковнаго исповѣданія (Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht. J. 1898 S. 352. Vgl. S. 362).

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl S 329 Vgl C. A. ibid. SS. 30. 32 Ap. ibid. SS. 222. 223. 226. 313. F. C. ibid. S. 701 и and. Большинство отрицательныхъ отзывовъ о значеніи церковнаго Преданія дѣлается символическими книгами тогда, когда онѣ ведутъ рѣчь „о церковныхъ обрядахъ и учрежденіяхъ" (см. послѣднюю главу сочиненія). Символическія книги вообще отрицаютъ значеніе преданій для спасенія христіанина,—будутъ ли то преданія догматическія или же дисциплинарныя. „Человѣческія преданія" (какъ обыкновенно выражаются символическія книги) могутъ служить только для внѣшняго воспитанія юношества и для благоукрашенія церковнаго, да и то далеко не всѣ, а лишь нѣкоторыя"....

собора (о призывании и почитаніи святыхъ, о почитаніи св. иконъ и мощей — Дѣян. 1-ое; срв. Дѣян. 2-ое и 3-е). Правда, символическія книги пользуются догматическими опредѣленіями I, II, III, IV и VI вселенскихъ соборовъ, но пользуются не какъ голосомъ божественной истины, а какъ простымъ образцомъ или символомъ древне-православнаго ученія. Формула Согласія, напримѣръ, нѣсколько разъ ссылается на ученіе древней церкви и ея соборы, но при этомъ разсуждаетъ о томъ, что церковное ученіе согласно съ Св. Писаніемъ. „Ефесскій соборъ сдѣлалъ правильный выводъ изъ словъ Христа о животворной силѣ Его плоти“ [1]). Такимъ образомъ Формула ставитъ авторитетъ древняго церковнаго ученія въ зависимость отъ согласія его со Св. Писаніемъ: „только въ этомъ случаѣ свидѣтельства древне-правовѣрной церкви прекрасны“ [2]). Про святость и непогрѣшимость самихъ вселенскихъ соборовъ, про руководство ихъ Духомъ Святымъ—здѣсь нѣтъ и рѣчи. То же видимъ и въ другихъ символическихъ книгахъ. По Апологіи „истинная церковь Христова тамъ, гдѣ чисто проповѣдывается слово Божіе“ [3]). Проще говоря, древніе вселенскіе соборы такъ же цѣнны сами по себѣ для лютеранъ, какъ сеймы Аугсбургскій, Шмалькальденскій, Дрезденскій и даже менѣе цѣнны, потому что постановленіями сеймовъ были отмѣнены постановленія вселенскихъ соборовъ.

На святыхъ отцевъ символическія книги ссылаются довольно часто, но, видимо, для опроверженія противниковъ, а не для доказательства правоты своихъ выводовъ [4]). —„Не нужно забывать, по Формулѣ Согласія, того, что помимо Писанія ученіе церкви, а равно святоотеческое—

---

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 689.

[2]) Ibidem.

[3]) Ibid. S. 157.

[4]) Такъ толкуетъ эти цитаты извѣстный лютеранскій символистъ Кёлльнеръ (Köllner. Symbolik... S. 603). Онъ же добавляетъ, что лютеране согласно своему принципу не должны находить въ святоотеческомъ ученіи никакой доказательной силы (ibidem. S. 603).

не истинны... [1]). Напримѣръ, выраженія Златоуста и Василія, что Богъ привлекаетъ только тѣхъ, кто того хочетъ, не имѣетъ значенія здраваго ученія и противны Писанію"... [2]).

— А такъ какъ вселенскіе соборы и святые отцы были выразителями церковнаго преданія, то отрицаніе ихъ авторитета равносильно отрицанію всего Преданія церкви вообще. Голосъ древней церкви оказался для лютеранъ ненужнымъ и неавторитетнымъ,—былъ признанъ лишь совокупностью частныхъ историческихъ свидѣтельствъ относительно пониманія Писанія, превратился въ ариѳметическій итогъ человѣческихъ мнѣній [3]). Правда, на практикѣ символическія книги удержали нѣкоторые церковные уставы и даже догматы, взятые изъ Преданія (о приснодѣвствѣ Маріи, о сошествіи Христа въ адъ, о крещеніи младенцевъ), но принципіальный взглядъ ихъ на Преданіе не мѣняется отъ этого недосмотра.—Преданіе не имѣетъ догматическаго значенія, ненужно для познанія истины; оно просто—человѣческое установленіе, имѣющее своимъ предметомъ церковные порядки,—вотъ конечные выводы символическихъ книгъ относительно Преданія. XV-й членъ

---

[1]) Detzer. Op. cit. S. 611.

[2]) Ibidem.

[3]) Лютеранскіе богословы ставятъ Лютеру въ особенную заслугу то, что онъ вывелъ вкравшуюся въ церковь ложь. Напр., Цанъ говоритъ: „богословъ впадаетъ въ глубочайшее изумленіе, если поймётъ удивительную истину, что многіе вѣка были лишены Духа и слова Божія, а лучшіе отцы церкви не знали основныхъ истинъ Евангелія. Въ эпоху реформаціи истина наконецъ была открыта снова. Совершилось новое изліяніе Св. Духа, и всѣ реформаторы стали учить согласно между собою" (Zahn. Ein Winter in Tubingen. Stuttgart. 1896. S. 63. Vgl. Köllner. Op. cit S. 252) Гарнакъ говоритъ, что „Августинъ былъ предтечей Лютеру, хотя онъ (Августинъ) еще не сознавалъ, что человѣкъ становится угоднымъ Богу только чрезъ вѣру. Въ сознаніе всей древней церкви, какъ утверждаетъ Гарнакъ, еще не входила существенная проблемма религіи—увѣренность въ спасеніи. Только Лютеръ правильно понялъ св. Павла и придалъ его ученію объ оправданіи должную оцѣнку". (Heinrich. Dogmatische Theologie. B. 8. Mainz. 1897. S. 529).

Аугсбургскаго исп. говоритъ слѣдующее· „о церковныхъ порядкахъ, установленныхъ людьми, учимъ, что ихъ должно хранить постольку, поскольку они могутъ быть содержимы безъ грѣха и служить къ миру и благоустройству церковному, каковы извѣстные праздники, торжества и под.... Но нельзя отягощать такими вещами совѣсть, мысля, что эти вещи необходимы для спасенія. Противны Евангелію и ученію о вѣрѣ во Христа всѣ человѣческія постановленія и преданія, которыми думаютъ примириться съ Богомъ“ [1]). Апологія еще яснѣе высказываетъ свое отрицательное отношеніе къ Преданію. „Къ завѣту Божьему никто не долженъ ничего прибавлять“... [2]), а если кто прибавитъ, то покажетъ этимъ свою принадлежность къ Антихристову царству [3]). Шмалькальденскіе члены называютъ „человѣческія установленія“ — безумными догматами [4]).

Изъ изложеннаго ученія лютеранъ объ источникахъ христіанскаго вѣдѣнія весьма легко видѣть, что лютеранство въ данномъ вопросѣ далеко отступаетъ отъ православія. Православное богословіе, отдавая должную дань уваженія Св. Писанію, въ то же время учитъ, что св. Преданіе является нормой вѣроученія наравнѣ съ Св. Писаніемъ при условіи согласія обоихъ этихъ источниковъ по духу. По ученію православной церкви, „не всѣ догматы

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 32. Vgl. S. 54. 55; Apol. S. 166.

[2]) Ibid. S. 221.

[3]) Ibid. S. 222.

[4]) Ibid. S. 351. По толкованію одного лютеранскаго богослова (Нитцша) „Преданіе должно подчиняться Писанію не только какъ normae correctionis, но и какъ normae directionis“... (Theolog. Stud. u. Kritik. J. 1828. S. 222).—Проще говоря, на долю Преданія не оставляется ничего. „Мы, говоритъ другой лютеранскій богословъ Генцкенъ, не отвергаемъ ничего, въ чемъ нуждается церковь для здраваго развитія своей жизни, но требуемъ, чтобы все, что хотятъ считать за божественное и согласное съ истиною Христовою, связывалось съ св. Писаніемъ, какъ съ единственнымъ богоутвержденнымъ и себѣ самому вѣрнымъ словомъ христіанской спасительной истины“ (Der Beweis des Glaubens. J. 1873. S. 306).

христіанской вѣры и не всѣ правила христіанской жизни даны въ Откровеніи съ должной полнотой и опредѣленностью, а нѣкоторые изъ нихъ находятся въ Писаніи въ видѣ намековъ или содержатся въ другихъ истинахъ, какъ своихъ началахъ“ [1]) Въ такихъ именно пунктахъ приходитъ на помощь православнымъ христіанамъ церковное Преданіе или устное ученіе, переданное отъ Христа и Апостоловъ ихъ преемникамъ-пастырямъ и учителямъ Церкви. Поэтому православіе считаетъ Преданіе восполненіемъ Писанія и ставитъ его наравнѣ съ Писаніемъ. Ссылкой на необходимость согласія Преданія съ Писаніемъ православная церковь отнюдь не ослабляетъ значенія своего Преданія: согласіе должно быть неизмѣннымъ взаимоотношеніемъ обоихъ источниковъ вѣроученія, разъ оба они имѣютъ божественное происхожденіе. Подобный взглядъ на значеніе Св. Преданія въ христіанской церкви подтверждается словомъ Божіимъ, святоотеческими сочиненіями и соображеніями здраваго разума. Первое, т. е. слово Божіе ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что большинство Апостоловъ не оставили послѣ себя писаній, а замѣнили ихъ устнымъ преподаніемъ истины. Значитъ, не вся апостольская проповѣдь вмѣщена въ Св. Писаніи; многіе св. завѣты запечатлѣлись лишь въ сердцахъ вѣрующихъ, и, передаваясь устно, составили другое сокровище церкви на ряду съ записаннымъ словомъ Божественнымъ.

Съ другой стороны, апостолы, писавшіе св. книги, тоже не вмѣстили въ нихъ всего богатства своихъ, внушенныхъ Св. Духомъ, мыслей и тоже многое преподавали устно. Это мы видимъ изъ писаній тѣхъ Апостоловъ, которые болѣе всѣхъ прочихъ потрудились надъ составленіемъ св. книгъ: изъ писаній ап. Іоанна и Павла. Св. Іоаннъ свидѣтельствуетъ, что онъ записалъ въ евангеліи не всѣ слова Христовы, а только то, что было въ его силахъ; полная же запись всего, по словамъ Іоанна, невозможна (Іоанн. XX, 30; XXI, 25). Тотъ же св. апостолъ, а равно

[1]) Макарій. Введеніе въ православное богословіе. Спб. 1847. стр. 513.

ап. Павелъ, говорятъ, что они дѣлали дополненія къ своимъ писаніямъ при личныхъ свиданіяхъ и устныхъ бесѣдахъ (2 Іоан. I, 12; 3 Іоан. I, 13—14, 1 Кор. XI, 34). Эти устныя преданія должны были такъ же свято храниться, какъ и записанное слово (2 Сол. II, 15; 2 Тим. I, 13, II, 2), и если христіане хранили переданное имъ, то заслуживали отъ апостоловъ похвалы (1 Кор. XI, 2).

Новозавѣтныя св. книги дѣйствительно говорятъ, что первые христіане пользовались Преданіемъ для разъясненія Писанія.—Въ тѣхъ случаяхъ, когда Писаніе чего-нибудь не упоминало, или излагало „неудобовразумительно“ (2 Петра III, 16) и неопредѣленно, допуская „различныя истолкованія“ (2 Кор. IV, 3), богодухновенное Преданіе давало истинное разумѣніе (1 Кор. II, 4) [1]). Именно это гармоническое взаимодѣйствіе Преданія и Писанія охранило апостольскія общины отъ первыхъ еретическихъ обольщеній. Такимъ образомъ при апостолахъ полнота христіанской истины достигалась только съ помощью Преданія: только Преданіе было руководствомъ истины по тѣмъ вопросамъ, которые не разрѣшались въ Писаніи, или недостаточно выяснились имъ, а также въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ не было Писанія. Преданіе обнимало все вѣроученіе апостольской церкви, выражало ея общій голосъ, было ея общимъ разумѣніемъ. Живая связь христіанъ между собою и апостольскія посѣщенія ихъ охраняли истинность и полноту устнаго исповѣданія.

Въ послѣапостольское время Св. Преданіе сохранило свое прежнее дополнительное и пояснительное значеніе для Писанія. Вѣдь все не досказанное и не ясное въ Писаніи и потомъ осталось такимъ же, а Церковь по прежнему должна была восполнять все это. Насколько существеннымъ было при этомъ значеніе церковнаго Преданія, можно судить потому, что лишь съ помощію его былъ установленъ канонъ Св. книгъ, лишь съ помощію

---

[1]) Конечно, само по себѣ Писаніе всегда ясно, какъ истинное слово Божіе, но мы не всегда ясно понимаемъ его, потому что оно стоитъ выше человѣческаго разума.

его христіане смогли отличить истинныя писанія отъ массы апокрифовъ. Значеніе Преданія въ разсматриваемомъ отношеніи выразилось въ двоякой формѣ: „во-первыхъ, требовалось свидѣтельство той церкви, въ которой проповѣдывалъ или къ которой писалъ св. писатель, и, во-вторыхъ, согласіе ученія книги съ тѣмъ евангельскимъ благовѣстіемъ, которое приняла извѣстная церковь отъ своего просвѣтителя“ [1]). Въ IV вѣкѣ составленіе канона съ помощію Преданія было закончено, и такъ какъ этотъ канонъ въ существенномъ вошелъ и въ лютеранское общество, то значитъ и лютеране пользуются четырехвѣковымъ церковнымъ Преданіемъ, хотя всячески стараются унизить Преданіе [2]).

---

[1]) Проф. Вл. Никольскій. Лютеранское ученіе объ авторитетѣ церковнаго преданія и его внутренняя несостоятельность. Стр. 17. Лютеранскіе богословы сознаютъ, что „канонъ утвердился отчасти благодаря основаннымъ въ вѣкъ апостольскій и разсѣяннымъ по многимъ мѣстамъ церквамъ, которыя заботливо сохраняли апостольскія писанія“ (Der Beweis des Glaubens. J. 1873. S. 309). Только здѣсь примѣнялись, по ихъ мнѣнію, человѣческіе разсудокъ и память; кромѣ того, всѣ писанія критиковались чрезъ сличеніе ихъ содержанія съ достовѣрными апостольскими писаніями..... Но чувствуя, что, такія „основанія“ слишкомъ слабы и отнюдь не могутъ охранить авторитета свящ. книгъ, Генцкенъ добавляетъ: Св. Писаніе само себя охраняетъ въ сердцѣ вѣрующаго, какъ вдохновенное слово Божіе“ (Op. cit. ibidem). Другой богословъ (Кремеръ) говоритъ, что свидѣтельство Духа необходимо подтверждаетъ авторитетъ Писанія, ибо Духъ сопровождаетъ это, рожденное изъ истины Божіей и истинѣ Божіей соотвѣтствующее слово, какъ его невидимый, но отъ него неотдѣлимый свидѣтель (Der Beweis des Glaubens: J. 1874. S. 223). Кромѣ этого туманнаго тезиса, лютеранскіе богословы ничего не представляютъ въ защиту своего пониманія исторіи канона.

[2]) Лютеранскій богословъ Франкъ пытается говорить, что между церковнымъ ученіемъ первыхъ вѣковъ христіанства и позднѣйшимъ Преданіемъ огромное различіе: тогда признавалось лишь право церкви свидѣтельствовать неповрежденность новозавѣтныхъ Писаній, теперь же Преданіе признается вторымъ источникомъ вѣроученія (Franck. Die Theologie der Concordienformel. B. I. S. 11). Но такое умаленіе правъ Церкви опровергается ученіемъ святыхъ отцевъ первыхъ вѣковъ христіанства.

Вполнѣ естественно, что и въ послѣапостольское время церк. Преданіе пользуется прежнимъ глубокимъ уваженіемъ въ христіанской церкви. Выразители голоса церкви за разсматриваемый періодъ святые отцы чтили Преданіе какъ источникъ христіанской истины и постоянно пользовались имъ, тщательно отличая при этомъ истинное апостольское Преданіе отъ ложнаго, еретическаго. Такъ, преемникъ апостоловъ, Папій Іерапольскій, пишетъ: „я не премину изложить тебѣ, что хорошо узналъ отъ старцевъ и хорошо запомнилъ, и присоединить объясненіе для подтвержденія истины.... Я соображался съ тѣми, которые держатся заповѣдей, преданныхъ отъ Господа для вѣры и происходящихъ отъ самой истины.... Если мнѣ случалось встрѣчать кого либо, обращавшагося со старцами, то я заботливо разспрашивалъ объ ученіи старцевъ,—что говорилъ Андрей,—что Петръ, что—Филиппъ, что — Ѳома или Іаковъ, что—Іоаннъ или Матѳей, либо другой кто изъ учениковъ Господа“ [1]). Игнатій Богоносецъ увѣщеваетъ слушать пастырей, какъ выразителей Преданія и указываетъ на руководство ихъ Св. Духомъ [2]). Поликарпъ Смирнскій припоминалъ ученіе Апостоловъ и разсказы ихъ о Господѣ и предписывалъ держаться преданнаго изначала слова“ [3]). Ап. Павелъ, по напоминанію Поликарпа, сначала устно преподавалъ слово истины, а потомъ писалъ посланія [4]). Особенно важны въ пользу Преданія свидѣтельства св. Иринея.—„Не должно, пишетъ онъ, искать у другихъ истину, которую легко найти у Церкви, ибо Апостолы сполна сложили въ нее, какъ въ богатую сокровищницу, все то, что относится къ истинѣ, такъ что каждый желающій черпаетъ изъ нея воду

---

[1]) Eusebius. Historia eccles. l. III, c. 39. Migne. Patrol. curs compl. s. gr. t. XX, col. 297.

[2]) Ep. ad Philadelphos. Migne... s. gr. t. V, col. 704.

[3]) Ep. ad Philipp. Migne... s. gr. t. V. col. 1012.

[4]) Ibidem. Migne... t. V, col. 1008.

жизни“ [1]). „Если бы Апостолы не оставили намъ своихъ писаній: ужели бы не должно было слѣдовать порядку Преданія, которое они оставили тѣмъ, кому поручили Церкви? Сему порядку слѣдуютъ многіе варварскіе народы, которые, увѣровавъ во Христа, имѣютъ спасеніе, написанное въ сердцахъ ихъ Духомъ безъ бумаги и чернила и тщательно блюдутъ древнія преданія.... Таковые люди, увѣровавшіе безъ Писанія, хотя по нашему нарѣчію и слывутъ варварами, но что касается до образа мыслей, нравовъ и жизни, — то они по вѣрѣ весьма мудры и угождаютъ Богу, провождая жизнь по всякой правдѣ, чистотѣ и премудрости. Если бы кто сталъ проповѣдывать имъ лжеученіе еретическое, то они тотчасъ бы затворили свой слухъ и далеко бѣжали бы, не желая даже слышать богохульной бесѣды. Такъ они, утверждаясь на древнемъ апостольскомъ Преданіи, не допускаютъ даже до мысли какого либо еретическаго суемудрія“ [2]). Вмѣстѣ съ тѣмъ св. Ириней свидѣтельствуетъ также и о томъ, что средствомъ храненія Преданія является преемство епископовъ [3]), потому что Церковь просвѣщается Духомъ Святымъ [4]), что истины Св. Писанія и Преданія согласны между собою [5]) и, что Преданіе есть дверь и залогъ къ правильному пониманію Писанія [6]). Климентъ Александрійскій пишетъ, что его наставники сохранили истинное Преданіе истиннаго ученія, имена Апостольскія, которыя по изволенію Божію до него дошли по порядку преемства отъ Петра и Іакова, Іоанна и Павла, святыхъ апостоловъ, а наставниками его приняты отъ старцевъ и сообщены другимъ. Онъ же, въ свою очередь, передаетъ друзьямъ

---

[1]) Contra haeres. l III, c. 4. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. VII, col. 855.

[2]) Ibid. Migne... ibid. col. 855—856.

[3]) Ibid. l. III, c. 3. Migne... ibid. col. 848.

[4]) Ibid. l. III, c. 24. Migne... ibid. col. 966.

[5]) Contra haereses. l. III, c. 1 et 4. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. VII, col. 844. 855.

[6]) Ibid. l. I, c 9. Migne... ibid. col. 544—545.

древнія Преданія [1]). Тертуллианъ говоря, что христіанъ научаютъ Св. Писаніе и Преданіе [2]), пишетъ: „если ты простой христіанинъ, вѣруй тому, что дошло до насъ по Преданію“ [3]). Оригенъ также ясно говоритъ о важности Преданія [4]). Аѳанасій Александрійскій ссылается на Преданіе отцовъ,—на вѣру, преданную отцами [5]). Св. Епифаній Кипрскій учитъ: „должно также пользоваться и Преданіемъ, ибо не все можетъ быть заимствовано изъ Св. Писанія. Св. Апостолы одно предали въ писаніяхъ, а другое въ преданіяхъ, какъ говоритъ Апостолъ: „какъ я предалъ вамъ“ (I Кор. XI, 2), и въ другомъ мѣстѣ· „такъ я повелѣваю по всѣмъ церквамъ (1 Кор. VII, 17), чѣмъ „и спасаетесь, если преподанное удерживаете такъ, какъ я благовѣствовалъ вамъ (1 Кор. XV, 2)“ [6]). Викентій Лиринскій, старавшійся узнать отъ преблагочестивыхъ и преученыхъ мужей путь къ отличенію истинной вѣры каѳолической отъ лжи, всегда получалъ такой отвѣтъ: „должно оградить вѣру свою при помощи Божіей двумя средствами: во первыхъ, авторитетомъ закона божественнаго, и, во вторыхъ,—Преданіемъ каѳолической церкви“ [7]). Онъ же указываетъ критерій истинности Преданія: „истинно то, во что вѣрили всюду, всегда и всѣ“ [8]).

Такъ же ясно свидѣтельствуютъ о догматической важности Преданія свв. вселенскіе соборы.—Они, утверждая догматы, всегда ссылаются на свидѣтельства Преданія и Писанія. Такъ, IV вселенскій соборъ, принимаемый и сим-

---

[1]) Stromat. l. I, c. 1. Migne... s. gr. t. VIII, col. 702. Срв. c. 6.. ibid. col. 730.

[2]) Append. in lib. baptis. Migne... s. lat. t. II, col. 1139.

[3]) Ibid... Migne... ibid. col. 755. Срв. De praescript. c. 37. Migne... ibid. c. 51.

[4]) *Περὶ ἀρχῶν* l. I, c. 3. Migne... s. gr. t. XI, col. 115.

[5]) Ep. ad Serapion. Migne... s. gr. t. XXVI, col. 596. Срв. Ep. IV. ibid. col. 645 и Ep. LI. Cont. Apoll. c. 20... ibid. c. 1128.

[6]) Advers. apostolic. Migne... s. gr. t. XLI, col. 1048.

[7]) Commonit. primum. c. 2. Migne. Patrol. curs. compl. s. lat. t. L. col 639—640.

[8]) Тамъ же.

волическими книгами лютеранъ, ссылается на „вѣру отцевъ“ [1]). То же нужно сказать о I-омъ и II-омъ вселенскихъ соборахъ согласно свидѣтельствамъ св. Аѳанасія [2]) и блаж. Ѳеодорита [3]). VI вселенскій соборъ, также принимаемый лютеранами, говоритъ въ 19-мъ правилѣ: „предстоятели церквей должны во всѣ дни, особенно въ дни воскресные, научать весь народъ и клиръ правиламъ благочестія, избирая изъ божественнаго Писанія разумѣнія и разсужденія истины и не преступая положенныхъ уже предѣловъ и Преданія богоносныхъ отцевъ, и если будетъ изслѣдуемо слово Писанія, то пусть неиначе изъясняютъ оное, чѣмъ, какъ изложили свѣтила и учители Церкви въ своихъ писаніяхъ, и сими пусть болѣе удовлетворяются, нежели составленіемъ собственныхъ словъ, чтобы, при недостаткѣ умѣнія въ семъ, не уклониться отъ подобающаго“ [4]). Соборное руководство Преданіемъ выразилось главнымъ образомъ въ ясномъ опредѣленіи догматовъ, излагаемыхъ въ Писаніи слишкомъ общё и неопредѣленно. Таковы, напр., догматы о приснодѣвствѣ Маріи (свидѣтельства Писанія — Іезек. XLIV, 1—2, Мѳ. I, 25 недостаточно ясны), о Пресв. Троицѣ (относящіяся сюда свидѣтельства Писанія неправильно истолковывались еретиками), о крещеніи дѣтей (въ Писаніи есть только ученіе о призваніи къ спасенію всѣхъ), о Лицѣ Христа, Его единосущіи съ Богомъ Отцемъ, двухъ естествахъ и воляхъ въ Немъ (такая богословская терминологія не заключается въ Писаніи, хотя вполнѣ согласна съ нимъ) и др. Всѣ перечисленные догматы, между прочимъ, принимаются и символическими книгами лютеранства, въ чемъ, конечно, проявляется логическая непослѣдовательность лютеранъ. Святая же вселенская Церковь всегда чтила такія, основанныя на Св. Писаніи и Св. Преданіи, догматическія

---

[1]) Mansi. Amplis. coll. concil. omnium. Paris. 1901. T. VI, col. 972.

[2]) De decret. Nic. Syn. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. XXV, c. 468.

[3]) Hist. eccles. l. I, c. 8—9. Migne... s. gr. t. LXXXII, c. 932. 1217.

[4]) Mansi. Op. cit. T. XI, col. 951.

опредѣленія соборовъ. Напр. II-ой вселен. соборъ заповѣдуетъ: „да не отмѣняется Символъ вѣры 318 отцевъ, бывшихъ на соборѣ въ Никеѣ, но да пребываетъ онъ неизмѣненъ“ (пр. 1) [1]). „Сообразно съ тѣмъ, что опредѣлено прежде (на первыхъ 5 вселен. соборахъ) мы. говоритъ Трулльскій соборъ, совершенно рѣшили ни прибавлять что либо, ни убавлять....“ [2]). Западная церковь въ лицѣ своихъ лучшихъ представителей также выказала благоговѣйное отношеніе къ постановленіямъ вселенскихъ соборовъ. Такъ, папа Левъ пишетъ: „о предметахъ вѣры въ Никеѣ и Халкидонѣ опредѣленныхъ, мы не смѣемъ входить ни въ какое разсмотрѣніе, какъ будто сомнительно и не твердо то, что утверждено Духомъ Святымъ“... [3]), папа Григорій Великій учитъ: „какъ четыре книги Евангелія, такъ пріемлю и почитаю 4 собора, т. е., Никейскій, Константинопольскій, Ефесскій и Халкидонскій, поелику на нихъ, какъ на четвероугольномъ камнѣ, утверждается зданіе св. вѣры, и какой бы жизни и поведенія ни былъ кто, но если онъ не содержитъ опредѣленій Соборовъ, онъ лежитъ внѣ зданія, хотя и кажется камнемъ“... [4]). Другими словами, вселенская церковь вѣруетъ въ непогрѣшимый авторитетъ вселенскихъ соборовъ, выразившихъ полноту Духа и ученія Церкви [5]). Итакъ Св. Преданіе всегда имѣло

---

[1]) Mansi. Ampl. coll. concil. omnium. t. III. col 577.

[2]) Mansi. Op. cit. t. XI. col. 936.

[3]) Ep. 165 ad Leon august. Migne. Patrol. curs. compl. s. l. t. LIV. col. 1169—1170.

[4]) Ep. 25 ad Joan. ep. Constant. Migne. s. l. t. LXXVII. col. 478.

[5]) Св. вселенскіе соборы, дѣйствовавшіе подъ руководствомъ Духа Св, избрали самый вѣрный способъ для дознанія истиннаго Преданія Церкви. Именно, отдѣльные епископы выражали на соборахъ вѣрованія своихъ общинъ, а всѣ собравшіеся отцы дознавали путемъ сравненія этихъ свидѣтельствъ, — что всегда и вездѣ было предметомъ вѣры, что было ученіемъ каѳолическимъ. При этомъ имѣлъ значеніе, главнымъ образомъ, голосъ тѣхъ церквей, которыя были основаны самими апостолами, и только общее согласіе апостольскихъ церквей утверждало догматы. Такимъ путемъ узнанное Преданіе, понятно, является истиннымъ выразителемъ все-церковнаго

догматическій авторитетъ для вселенской церкви, а не было лишь историческимъ памятникомъ, не имѣвшимъ— самостоятельнаго вѣроучительнаго значенія и учившимъ только христіанской дисциплинѣ,—какъ то нерѣдко говорятъ лютеранскіе богословы.

Помимо всего сказаннаго лютеранское ученіе объ источникахъ христ. вѣдѣнія содержитъ также рядъ логическихъ противорѣчій и приводитъ къ опаснымъ и даже антихристіанскимъ выводамъ. Такъ, во первыхъ, отрицаніе авторитета церковнаго Преданія приводитъ многихъ лютеранъ къ отрицанію канона св. книгъ, т. е. подрываетъ значеніе и самого Св. Писанія [1]). Такое печальное явленіе

ученія,—есть Преданіе каѳолическое (вселенское). Но главная порука за выраженіе вселенскими соборами подлиннаго ученія Христа и апостоловъ — Св Духъ, Который исполняетъ церковь и дѣлаетъ ее „столпомъ и утвержденіемъ истины“ (1 Тим. III, 15). Это соображеніе развивается нами ниже.

[1]) Уже самъ Лютеръ ставилъ евангеліе Іоанна выше другихъ евангелій, а посланія ап. Павла выше всѣхъ другихъ апостольскихъ посланій; посланія Петра и Іакова за ихъ ученіе о необходимости добрыхъ дѣлъ называлъ слабыми, „соломенными“, отрицалъ Экклезіастъ, книгу Премудрости Соломоновой, а относительно Апокалипсиса сдѣлалъ такой отзывъ: „пусть каждый думаетъ объ этой книгѣ, что ему подсказываетъ его чувство, — я не могу проникнуться ею“ (Бецольдъ. Исторія реформаціи въ Германіи. Рус. переводъ. Vgl. J. Köstlin. Der Glaube und seine Bedeutung für Erkeutniss, Leben und Kirche. Berlin. 1895. SS. 253. 190. 318). Лютеръ, такимъ образомъ, смѣнилъ свой первый принципъ: „соединеніе Духа съ Писаніемъ“, другимъ принципомъ: „уразумѣніе Писанія при свѣтѣ догмата объ оправданіи одной вѣрой“. Но послѣдній принципъ, понятно, равносиленъ допущенію свободнаго обращенія съ Библіей (человѣкъ получаетъ право самостоятельно разбирать и оцѣнивать св. текстъ), — и нѣкоторые позднѣйшіе лютеране широко использовали такое право. Напр., Фатеръ и Деветте отрицали подлинность Пятокнижія, Бретшнейдеръ —подлинность книгъ Іова и Псалтири, Штеглинъ, Гитцихъ, Михаэлисъ и Розе—подлинность пророческихъ писаній, или всѣхъ или нѣкоторыхъ; Шульцъ и Шультесъ отвергали каноничность евангелія Матѳея, Михаэлисъ — Луки и Марка, Штедлинъ — Іоанна, Гейссъ всѣхъ четырехъ евангелій, Деветте отвергъ Дѣянія; Клудій—посланія Петра; Эвальдъ и Бретшнейдеръ—3-е посл. Іоанна; Земмлеръ и Эйхгорнъ—часть посланія къ Римлянамъ; Майергофъ — къ Колосся-

возникло съ прямой логической необходимостью.—Вѣдь за отверженіемъ авторитета древне-церковнаго голоса остается только одинъ путь къ опредѣленію подлинности св. книгъ. историко-догматическая критика, а такой путь всегда запечатлѣнъ субъективизмомъ и легко можетъ ввести въ ошибки. Одинъ нашъ отечественный богословъ (А. С. Хомяковъ) отмѣчаетъ эту опасность слѣдующими мѣткими и сильными словами.—„Сколь бы ни было велико участіе Духа Божьяго въ книгѣ Св. Писанія, эта книга все таки произведеніе человѣческое, по крайней мѣрѣ по наружности.. . Безъ канона Библія не существуетъ, а внѣ Церкви нѣтъ канона. Почему знать: та или другая книга, слывущая каноническою, не есть ли апокрифическая, или наоборотъ, слывущая апокрифическою, не есть ли каноническая? Хорошо-ли поступили, принявъ такое то сочиненіе? Не лучше-ли принять другое одновременное, хотя оно и не принято? Если Церковь не обладаетъ по существу своему непогрѣшительнымъ познаніемъ истины, то каждая часть Библіи въ той же мѣрѣ подвержена сомнѣнію, какъ и посланія, заподозрѣнныя Лютеромъ, и вся Библія—не болѣе какъ сборникъ сомнительнаго состава, не имѣющій опредѣленныхъ границъ, которому люди приписываютъ авторитетъ только потому, что не знаютъ, какъ безъ него обойтись“ [1]). Лютеранскія символическія книги, правда, принимаютъ весь св. канонъ, но чрезъ это онѣ впадаютъ въ грубое противорѣчіе съ самими собою. —Вѣдь признаніе канона равносильно признанію, что Церковь можетъ хранить въ Преданіи неповрежденную

намъ; Шмидтъ и Кернъ—2-е посл. къ Солунянамъ; Шлейермахеръ—2 е посл. къ Тимоѳею. Эйхгорнъ — подлинность всѣхъ пастырскихъ посланій; Баумгартенъ и Крузій посланіе къ Евреямъ; очень многіе лютеранскіе ученые отвергли и Апокалипсисъ. Такимъ образомъ, лютеранскіе богословы отвергаютъ по частямъ почти всю Библію. Объ общемъ отверженіи Писанія крайними нѣмецкими раціоналистами мы-уже и не говоримъ.

[1]) А. С. Хомяковъ. Собр. соч. т II. Изд. 4-е. Москва. 1900. Стр. 102. Срв. стр. 195—196.

истину. „Тезисъ о божественности Писанія неизбѣжно приводитъ, какъ справедливо замѣчаетъ проф. Никольскій, къ признанію вдохновенія и авторитета Церкви, которая сдѣлала выборъ книгъ, составляющихъ Библію и признала ихъ подлинными“ [1]). Символическія же книги лютеранъ, признавая тезисъ и отрицая его необходимыя слѣдствія, тѣмъ самымъ нарушаютъ основные законы логической мысли.

Другимъ печальнымъ результатомъ отрицанія лютеранами Преданія служило и служитъ появленіе и развитіе въ лютеранствѣ крайностей и заблужденій религіозно-индивидуальной мысли. Вѣдь съ отрицаніемъ Церк. Преданія лютеранинъ получилъ свободу отъ религіозныхъ авторитетовъ и право перетолковывать Писаніе какъ заблагоразсудится по предполагаемому въ буквѣ Писанія внушенію Св. Духа Многіе пожелали воспользоваться такимъ правомъ и рѣшительно заявили, что они просвѣщены Духомъ Св. и считаютъ всѣ чужія религіозныя мнѣнія ошибочными. Такъ съ первыхъ же моментовъ существованія реформаціи явились самыя разнообразныя ученія объ основныхъ истинахъ христіанства,—и каждое по своему толковало Писаніе, считая свое заблужденіе за внушеніе Духа. Мы видѣли, сколько споровъ было у лютеранскихъ богослововъ передъ появленіемъ Формулы Согласія, а ея появленіе тоже не устроило церковнаго мира [2]). Поневолѣ пришлось Лютеру написать противъ Цвингли слѣдующее: „если міръ еще долго будетъ существовать, то я возвѣщаю, что при многоразличныхъ толкованіяхъ Писа-

---

[1]) Проф. Вл. А. Никольскій. Лютеранское ученіе объ авторитетѣ церковнаго Преданія и его внутренняя несостоятельность. Стр. 17.

[2]) До сихъ поръ протестантская богословская наука дѣлится на множество несогласныхъ между собою направленій. Разнообразіе лютеранскихъ богословскихъ школъ, правда, ставится нѣкоторыми лютеранами въ особую заслугу лютеранству,—считается „признакомъ силы церкви, а не слабости, доказательствомъ полноты протестантскаго духа“ (Riecker. Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht. J. 1897. S. 178. Vgl. Der Katholik. J. 1889. B. II. S. 400), но такія разсужденія могутъ только вызвать улыбку.

нія, которыя находятся у насъ, не остается другого средства поддержать единство вѣры, какъ принять рѣшенія соборовъ и прибѣгнуть подъ защиту церковной власти“ [1]). А одинъ строго лютеранскій богословъ (Филиппи—извѣстный ортодоксалъ) признаетъ, что „истолкованіе Писанія субъективнымъ разумѣніемъ открываетъ широкій путь для субъективнаго произвола и дѣлаетъ невозможнымъ существованіе церкви, какъ общества вѣрующихъ“ [2]). Для устраненія этого субъективнаго произвола въ истолкованіи Св. Писанія символическія книги лютеранства высоко ставятъ должность церковныхъ проповѣдниковъ (пасторовъ) и имъ только предоставляютъ право учить въ церкви, но и этимъ очевидно не уничтожается личный произволъ въ пониманіи Писанія—ни у пасторовъ, ни у пасомыхъ. Кромѣ того, усвоеніе столь высокаго авторитета церковнымъ проповѣдникамъ является логическимъ противорѣчіемъ и потому можетъ быть поставлено только въ вину

---

[1]) Труды Кіев. Д. Академіи. 1861 г. т. II, стр. 127. Прим. 2-е.

[2]) Philippi. Die Notwendigkeit und Verbindlichkeit des kirchlichen Bekentnisses. Gütersloh. J. 1880 S. 28. Для образца произвольнаго толкованія лютеранами Библіи приведемъ нѣсколько умѣренныхъ лютеранскихъ совѣтовъ, обращенныхъ къ широкой публикѣ (въ популярномъ богословскомъ журналѣ). Вейссъ пишетъ: „св. Писаніе не есть нѣчто однородное, вполнѣ вдохновенное, а—собраніе разнообразно выраженныхъ и притомъ всегда по человѣчески окрашенныхъ представленій объ откровенныхъ истинахъ, поэтому нужно въ цѣляхъ единаго научнаго пониманія Откровенія приложить къ св. Писанію извнѣ особый принципъ толкованія, который основывается на духѣ толкователя, его вѣрѣ и научныхъ познаніяхъ...., необходимо проявлять извѣстную свободу въ толкованіи отдѣльныхъ библейскихъ писателей, а съ другой стороны,—дать извѣстную самостоятельность научному познанію въ его спеціальныхъ нормахъ для истолкованія предложеннаго въ Библіи назидательнаго матеріала“... (Theologische Studien u. Kritiken. J. 1875. S. 163). Цинцендорфъ заявляетъ, что каждый можетъ составлять на основаніи Писанія свою собственную теологію. По словамъ третьяго богослова—Кёстера, „нужно различать въ Писаніи фундаментальное и необходимое для спасенія и менѣе тѣсно связанное съ нимъ, приписывая первое внушенію Духа Божьяго, а второе—св. писателямъ“.... (Theologische Studien und Kritiken. J. 1852. S. 878).

лютеранству. Въ самомъ дѣлѣ, потребность въ церковномъ учительствѣ указываетъ на неясность Писанія, и узаконеніе этого учительства равносильно торжественному признанію этой неясности. Вѣдь если бы дѣйствительно Духъ Св. непремѣнно сопровождалъ букву Писанія и производилъ ея объективную ясность, то намъ не нужно было бы никакихъ учителей: Самъ Духъ явился бы нашимъ руководителемъ и сдѣлалъ для насъ все яснымъ [1]). Вообще полная свобода индивидуума (какую утверждаетъ лютеранство) хороша только при полной чистотѣ и ясности духа. Но такой чистоты у человѣка быть не можетъ: онъ всегда остается ограниченнымъ существомъ,— какъ вслѣдствіе узъ тѣла, такъ и духовныхъ недостатковъ, и никогда не достигнетъ той высшей ступени, гдѣ бы сбросились съ него узы ограниченности и открылись лицомъ къ лицу всѣ истины. Иначе говоря, мы всегда нуждаемся въ авторитетѣ для критерія нашей духовной дѣятельности. Православная Церковь имѣетъ такой авторитетъ въ своемъ Преданіи и тѣмъ создаетъ твердую опору для богословствующаго разума, не стѣсняя этимъ послѣдняго [2]), а лютеранство вѣрнаго авторитета не имѣетъ. Произвольное индивидуальное умствованіе изъза неустранимой недостаточности личнаго разума естественно приводитъ къ разнымъ заблужденіямъ. Нормой вѣры стали у лютеранъ ошибочныя субъективныя теоріи и взгляды [3]) каковое положеніе, конечно, очень пе-

---

[1]) Неправильность этой мысли символическихъ книгъ, что Писаніе ясно благодаря живущему въ немъ Св. Духу, сознается лютеранами раціоналистами. Тѣ говорятъ, что Писаніе ясно естественному разуму, пользующемуся началами историко-грамматической критики. Но результаты такого ученія очень печальны (срв. выше и заключеніе сочиненія).

[2]) Православный богословъ можетъ переживать умомъ глубочайшія истины Откровенія, имѣя полную увѣренность, что онъ здѣсь мыслитъ дѣйствительно истинно, такъ какъ эта увѣренность гарантируется высокимъ авторитетомъ Церкви.

[3]) Католическій богословъ Мёлеръ справедливо говоритъ.—„Кто основываетъ свою вѣру только на Св. Писаніи, т. е., на выводахъ изъ своихъ экзегетическихъ изысканій, тотъ не имѣетъ никакой

чально.... [1]).

вѣры, не можетъ имѣть ея и не знаетъ ея сущности. Не долженъ ли онъ всегда быть готовымъ къ новому иному познанію, не долженъ ли допустить возможность того, что при наиболѣе тщательномъ изслѣдованіи Писанія онъ придетъ къ выводамъ, совершенно отличающимся отъ теперь достигнутыхъ?...—Мысль о такой возможности не допускаетъ возникновенія рѣшительной и какъ скала твердой вѣры, —вѣры, единственно достойной своего названія. Кто говоритъ: это есть моя вѣра, тотъ не имѣетъ вѣры. Вѣра, единство вѣры, универсальность вѣры — одно и то же, суть только различныя выраженія одного и того же понятія Кто вѣруетъ истинно, а не призрачно, тотъ убѣжденъ, что онъ дѣлитъ вѣру съ апостолами и съ учрежденной Искупителемъ церковью, единой истинной учительницей для всѣхъ временъ" (Möhler. Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensatze der Katholiken und Protestanten. 6-e Aufl. Mainz 1843. SS 364—365).

[1]) Правда, многіе лютеранскіе богословы боролись съ гибельнымъ субъективизмомъ. — Они говорили, что для всѣхъ обязательно то пониманіе Писанія, которое дано въ символическихъ книгахъ,—и тѣмъ указывали экзегетическое руководство. Такъ, виттенбергскій богословскій факультетъ еще во времена Лютера установилъ формальную присягу, чтобы магистры и доктора богословія проповѣдывали съ церковныхъ каѳедръ и излагали въ своихъ сочиненіяхъ евангельское ученіе согласно съ древне-церковными символами и Аугсбургскимъ исп. На этомъ основаніи Озіандеръ упрекалъ лютеранъ, что они приравняли свое Аугсбургское исп. къ каноническимъ книгамъ Св. Писанія (Прав. Собесѣдникъ 1875 г. ч. I, стр. 156—157). Впослѣдствіи (въ XVII в.) стали даже говорить о нѣкоторой богодухновенности символовъ: говорили, что Св. Писанію принадлежитъ inspiratio immediata, а символамъ — inspiratio mediata. Затѣмъ было установлено болѣе опредѣленное различіе между Писаніемъ и символами, когда стали говорить, что символы нужны лишь какъ совершеннѣйшее толкованіе Писанія. Въ цѣляхъ усиленія авторитета символическихъ книгъ даже и теперь называютъ ихъ авторовъ „людьми, просвѣщенными Св. Духомъ и особенно облагодатствованными", а въ образованіи и составленіи символовъ находятъ „особенную благодать Св. Духа" (Philippi. Die Notwendigkeit und Verbindlichkeit des kirchlichen Bekentnisses. Gütersloh. 1880. S. 108), даже считаютъ ихъ „боговдохновенными въ широкомъ смыслѣ слова" (ibidem. S. 109) и предписываютъ цѣнить и букву символовъ, потому что символы не знаютъ ни духа безъ буквы, ни буквы безъ духа" (ibidem. S. 73) Вотъ къ чему свелось отрицаніе авторитета Церкви и вселенскихъ соборовъ! Духовными отцами правовѣрныхъ (ортодоксаловъ) лютеранъ

ранъ стала кучка богослововъ, авторовъ символическихъ книгъ, а субъективныя человѣческія сужденія возведены на степень боговдохновенности! Но это—еще лучшій выходъ для лютеранства по справедливому замѣчанію лютеранскаго богослова Ахелиса, „символическія книги дѣйствительно необходимы для лютеранской церкви, такъ какъ безъ нихъ субъективное толкованіе Писанія и личный произволъ разрушили бы ее“ (Achelis. Zur Symbolfrage. Berlin. 1892. S. 15). Тѣ же, которые отстаиваютъ свободу изслѣдованія догматовъ — на основаніи непосредственнаго озаренія отъ Св. Духа, идутъ, конечно, еще по болѣе ложному и опасному пути. Но ортодоксалы во всякомъ случаѣ не вправѣ нападать на своихъ противниковъ: тѣ болѣе логичны и правильно развиваютъ принципы символическихъ книгъ. Антиортодоксальная логика сказалась съ самыхъ первыхъ временъ реформаціи. Напр., конвентъ въ Швейнфуртѣ (1532-го года) предоставилъ проповѣдникамъ евангелическаго ученія право не стѣсняться буквой Аугсбургскаго исповѣданія (Прав. Собес. 1875 г. ч. I, стр. 155), а конвентъ въ Шмалькальденѣ (1537-го года) поручилъ богословамъ пересмотрѣть и исправить Аугсбургское исп. Далѣе такое направленіе усилилось и стало болѣе рѣзкимъ.

Глава II.

Ученіе символическихъ книгъ лютеранства о первородномъ грѣхѣ.

Въ началѣ изложенія лютеранскихъ догматовъ всего естественнѣе помѣстить ученіе о первородномъ грѣхѣ: изъ этого ученія вытекаютъ, какъ увидимъ ниже, всѣ вѣроисповѣдныя особенности лютеранства. „Догматъ о первородномъ грѣхѣ, по признанію лютеранскихъ богословъ, есть principium materiale, обусловливающій какъ необходимость всего прочаго (лютеранскаго вѣроученія), такъ и его внутреннюю связь и раскрытіе“ [1]).

Самое общее опредѣленіе первороднаго грѣха, встрѣчаемое въ символическихъ книгахъ лютеранства, таково: онъ есть „лишеніе первобытной праведности“ [2]). При этомъ описывается, что̀ имѣлъ человѣкъ до грѣхопаденія и какія силы утратилъ вмѣстѣ съ паденіемъ. Наиболѣе подробное описаніе утраченныхъ человѣкомъ силъ („первобытной праведности“) находимъ въ Апологіи. Формула Согласія говоритъ объ этомъ короче; Аугсбургское исповѣданіе просто замѣчаетъ, что теперешнее состояніе человѣка не изначальное, а явилось вслѣдствіе паденія прародителей [3]); остальныя символическія книги ничего не говорятъ по данному вопросу.

---

[1]) Köllner. Symbolik... SS. 599—600.

[2]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 79.

[3]) Ibid. SS. 28. 35.

Первобытная праведность, говоритъ Апологія, состояла не только въ aequale temperamentum qualitatis corporis, гдѣ антагонизмъ чувственности и разума только сдерживался помощью благодати (католическое воззрѣніе), но въ совершеннѣйшей невинности и высотѣ всѣхъ силъ человѣка. Всѣ эти совершенства суммируются такъ.—„Чистота Адама и неповрежденная природа его заключались не только въ совершенномъ здоровьи и чистотѣ крови,—вообще въ неповрежденныхъ силахъ тѣла, но главнымъ образомъ въ ясномъ свѣточѣ духа—для познанія Бога и Его дѣлъ, для истиннаго страха Божія, для правильной сердечной надежды на Бога, или въ правдивомъ безошибочномъ умѣ и чуткомъ, чистомъ, живомъ ощущеніи Бога и всѣхъ божественныхъ предметовъ“ [1]). Иначе говоря, Адамъ и Ева представляются имѣющими совершенные умъ, волю и сердце. Апологія тутъ же поясняетъ, что совершенство первыхъ людей было предѣльнымъ, такимъ, выше котораго человѣкъ уже не могъ подняться. первые люди обладали „совершенною праведностью“ [2]), „божественной праведностью“ [3]), „божественною мудростью“ [4]). Такъ именно, — въ смыслѣ дарованія человѣку совершенной праведности, Апологія толкуетъ и слова Творца: „Сотворимъ человѣка по образу Нашему и по подобію“ (Быт. I, 26).—„Образъ и подобіе Божіи въ человѣкѣ обозначаютъ не что иное, какъ Божественныя мудрость и праведность, созданныя въ человѣкѣ: т. е., человѣку изначала, когда онъ былъ созданъ, даны были эти дары: правильное ясное познаніе Бога, истинный страхъ Божій. истинная надежда и под..... Короче, образъ Божій въ человѣкѣ—это—познаніе Бога и чистота существа или правéдность передъ Богомъ, еще короче,—совершенная праведность“ [5]). Такое же опредѣленіе образа Божія встрѣчаемъ въ Формулѣ Согласія: „образъ Божій въ человѣкѣ состоялъ въ томъ, что человѣкъ сначала былъ созданъ въ истинѣ, святости и праведности и имѣлъ пол-

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 78.
[2]) Ibid. [3]) Ibid. [4]) Ibid. [5]) Ibid.

ныя силы и способности къ постиженію всѣхъ вещей божественныхъ“ [1]).

Итакъ, символическія книги лютеранъ представляютъ первобытное совершенство естественнымъ, натуральнымъ: духовныя способности человѣка были созданы такъ, что совершенно познавали Бога, совершенно любили Его и стремились къ Нему; натуральныя силы человѣка, охватываемыя однимъ общимъ понятіемъ „образа Божія“, направлялись исключительно къ Богу, какъ къ своей прямой и вполнѣ доступной цѣли. По своимъ качествамъ первобытная праведность была совершеннѣйшей,—не допускающей никакого дальнѣйшаго усовершенствованія. Говоря частнѣе, она состояла въ высшемъ совершенствѣ всѣхъ силъ человѣка, объединенныхъ одною достойною для нихъ цѣлью общенія съ Богомъ.

Свое пониманіе „образа Божія“ Апологія подтверждаетъ ссылками на Иринея Ліонскаго, Амвросія Медіоланскаго, ап. Павла и Петра Ломбарда. „Такъ изъясняютъ, говорится въ ней, подобіе Божіе Ириней и Амвросій, которые, высказываясь относительно библейскаго изреченія „сотворимъ человѣка по образу Нашему и по подобію“, говорятъ: „та душа — не по образу Божію, въ которой не всегда обитаетъ Богъ“. И ап. Павелъ въ Посл. къ Ефес. V, 9 и Колос. III, 10 пишетъ, что образъ Божій состоитъ въ познаніи Бога, правдѣ и истинѣ. Равно Ломбардъ держится того мнѣнія, что первобытная праведность есть то самое подобіе Божіе, которое сообщено было человѣку Богомъ“ [2]).

На естественно возникающій здѣсь вопросъ: для чего нужна была первымъ людямъ заповѣдь Божія, если они

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 579. Ту же мысль Формула высказываетъ отрицательнымъ путемъ, когда говоритъ, что въ падшемъ человѣкѣ образъ Божій замѣнился „соляннымъ столпомъ“ (Ibidem. S. 596). Очевидно она здѣсь разумѣетъ уклоненіе человѣка отъ высшихъ цѣлей („богоподобныхъ“ по православному ученію) и потерю имъ моральныхъ силъ, потому что не отвергаетъ безсмертія души человѣческой, которое является одной изъ чертъ „образа Божія“.

[2]) Detzer. Op. cit. S. 78.

и безъ выполненія ея были совершенными,—символическія книги не даютъ никакого отвѣта [1]). Оставлены безъ рѣшенія въ символическихъ книгахъ и другіе важные вопросы относительно первобытнаго состоянія человѣка и міра. Такъ символическія книги ничего не говорятъ о предназначеніи прародителей къ безсмертію и о древѣ жизни. Только вышеприведенныя разсужденія Апологіи о „чистомъ совершенномъ здоровьи“ ихъ тѣла позволяютъ сдѣлать косвенный выводъ о дѣйствительности такого предназначенія. Ничего не говорится въ символическихъ книгахъ и объ искушеніи прародителей дьяволомъ и о тяжести ихъ вины. Символическія книги ограничиваются одними заявленіями, что міровое зло произошло отъ дьявола, а не отъ Бога. Такъ, XIX-й членъ Аугсбургскаго исп. говоритъ: „хотя Всемогущій Богъ сотворилъ всю природу и промышляетъ о ней, однако извращенная воля производитъ грѣхи во всѣхъ злыхъ и презрителяхъ Бога, —таковой является воля діавола и всякаго безбожника“ [2]). Тоже высказываютъ Апологія и Формула Согласія. Апологія говоритъ: „хотя Единый Богъ создалъ весь міръ и всю природу и всякій часъ сохраняетъ всѣхъ тварей, но не Онъ—причина грѣха, а злая воля діавола и людей, отвратившаяся отъ Бога“ [3]). Въ Формулѣ Согласія читаемъ: „не Богъ, создавшій человѣка добрымъ и совер-

---

[1]) Лютеръ въ частныхъ письмахъ рѣшаетъ этотъ вопросъ,— и рѣшаетъ не въ пользу Меланхтона. Лютеръ думалъ, что Адамъ не имѣлъ еще опредѣленнаго совершенства: онъ не только долженъ былъ достигать дѣйствительнаго безсмертія съ помощію райскихъ плодовъ и лишь въ концѣ земной жизни перейти въ жизнь въ собственномъ смыслѣ безсмертную, но и невинность его была только innocentia puerilis (дѣтская невинность); Адамъ долженъ былъ возвышаться до полной мужеской невинности, при которой бы невозможно было уже никакое паденіе (J. Köstlin. Luthers Theologie. B. II. Stuttgart. 1863. S. 361). Видимо, Лютеръ сознавалъ неправильность представленія прародителей совершенно святыми и потому близко подошелъ къ православному воззрѣнію.

[2]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 35.

[3]) Ibid. S. 236.

шеннымъ, а діаволъ первоначально ввелъ въ міръ зло. И теперь не Богъ творитъ наши грѣхи, а наша испорченная природа, унаслѣдованная отъ грѣшныхъ прародителей“ [1]). По Формулѣ Согласія, Богъ предвидитъ всякое зло и бѣдствія, но попускаетъ ихъ, не желая отнимать свободы у діавола и человѣка [2]). Наконецъ, символическія книги не говорятъ прямо и о совершенствѣ первозданнаго міра. Только на основаніи ихъ замѣчаній, что физическое зло и бѣдствія явились слѣдствіемъ грѣхопаденія, можно заключать, что онѣ признаютъ первобытную природу гармоничной и совершенной. Тоже можно выводить изъ ихъ утвержденія, что Богъ творитъ одно доброе [3]).

Всѣ вышеприведенныя разсужденія символическихъ книгъ о первобытномъ состояніи человѣка логически соединяются съ ученіемъ о новомъ, противоположномъ по свойствамъ, состояніи человѣка послѣ паденія,—описаніе полной первобытной праведности смѣняется картиной полнаго нравственнаго разложенія и извращенія человѣка грѣхомъ первороднымъ. По изображенію символическихъ книгъ, всѣ совершенства человѣка теряются, и взамѣнъ ихъ является отвратительная, ужасная, грѣховная похоть, или исключительная наклонность человѣка ко злу. Апологія и Формула Согласія подробно выясняютъ эту параллель между первобытнымъ и грѣховнымъ состояніемъ человѣка. Апологія говоритъ: „первородный грѣхъ, или злая похоть состоитъ не только въ извращеніи или потерѣ первобытной райской праведности Адама, но еще и въ злыхъ желаніяхъ и наклонностяхъ, такъ что мы, взамѣнъ высшихъ, наилучшихъ силъ и свѣта разума, испортились и замыслили плотское противъ Бога“ [4]). Другими словами,—мы впали въ состояніе, противоположное первобытному. „Послѣ паденія намъ вмѣсто праведности прирождена злая похоть, послѣ паденія мы, какъ рожден-

---

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 578.

[2]) Ibid. S. 707. Vgl. SS. 713. 721. 561.

[3]) Ibid. S. 475. Cath. Major. Vgl. Cath. Minor. ibid. SS. 383—384.

[4]) Ibid. S. 79.

ные отъ грѣшнаго рода, не боимся Бога, не любимъ Его, не вѣримъ Ему, не оказываемъ Ему ничего иного, кромѣ самонадѣяннаго пользованія собственными силами, презрѣнія къ Богу и рабскаго страха предъ Нимъ. Вообще первородный грѣхъ есть и отсутствіе первобытной праведности, и злая похоть, которая прикрѣпилась къ намъ вмѣсто этой праведности" [1]).

Такимъ образомъ, Апологія даетъ двойственное опредѣленіе первороднаго грѣха: отрицательное и положительное.—Онъ состоитъ, съ одной стороны, въ потерѣ первобытной праведности (отрицательное опредѣленіе), съ другой,—въ образованіи въ человѣкѣ новыхъ злыхъ наклонностей взамѣнъ прежнихъ добрыхъ и совершенныхъ (положительное опредѣленіе). Къ дефекту въ познаніи Бога прибавляется еще активное презрѣніе къ Нему и Его закону, или, другими словами,—гармоничное направленіе человѣка къ Богу замѣняется полнымъ отвращеніемъ отъ Него и ненавистью къ Нему.

Формула Согласія объединяетъ оба указанныя опредѣленія первороднаго грѣха. Она говоритъ: первородный грѣхъ есть полное отсутствіе полученнаго въ раю образа Божія. Вмѣсто первоначальной святости и праведности явилась глубокая, злая, страшная, неизмѣримая, непостижимая, невыразимая порча всей (человѣческой) природы. Вмѣсто высшихъ, благороднѣйшихъ силъ разума, сердца и воли явились злыя способности. внутренняя нечистота сердца, злыя пожеланія и наклонности; всякая способность къ добру, даже къ начаткамъ его, потерялась.... [2]) и взамѣнъ образа Божія въ человѣкѣ явился соляной столпъ" [3]). Тоже находимъ и въ Большомъ Катехизисѣ. „Ветхій Адамъ, читаемъ здѣсь, сталъ злобнымъ, полнымъ ненависти, завистливымъ, нецѣломудреннымъ, скупымъ, лѣнивымъ, высокомѣрнымъ, охваченнымъ всѣми пороками и не имѣющимъ въ своемъ характерѣ ничего добраго" [4]).

---

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 78. 79. 76. 80 и др. [2]) Detzer. Op. cit. S. 579.

[3]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 596.

[4]) Ibid. S. 506.

Положительная сторона первороднаго грѣха (новыя злыя наклонности), по ученію символическихъ книгъ лютеранства, служитъ причиной его виновности и осужденности. 2-ой членъ Аугсбургскаго исп. говоритъ: „эта самая прирожденная зараза или первородный грѣхъ есть настоящій грѣхъ и осуждаетъ подъ вѣчный гнѣвъ Божій всѣхъ, не родившихся снова черезъ крещеніе и Св. Духа. Должно поэтому осудить и отвергнуть пелагіанъ и другихъ еретиковъ, которые не считали первородный грѣхъ за грѣхъ“ [1]). Апологія поясняетъ, что злыя наклонности представляютъ грѣхъ и вину какъ „сами по себѣ“ [2]), такъ и потому, что вызываютъ каждый отдѣльный грѣхъ и тѣсно соединяются съ актомъ грѣха [3]). Соотвѣтственно этому Формула Согласія признаетъ грѣхомъ не только дѣйствительное или личное нарушеніе заповѣдей Божіихъ, но прежде всего—ту гнусную, ужасную наслѣдственную порчу, чрезъ которую извращена вся природа [4]) и которая, по Формулѣ Согласія есть главный грѣхъ, потому что она является корнемъ и первоисточникомъ всѣхъ существующихъ грѣховъ [5]). Другими словами, сущность и виновность первороднаго грѣха, по ученію символическихъ книгъ лютеранства, составляютъ не отдѣльные проступки противъ закона Божія, а то противное Богу направленіе человѣческаго сердца, которое проявляется во всѣхъ отношеніяхъ человѣка къ Богу [6]). Человѣческое противленіе Богу сказывается не въ отдѣльныхъ только поступкахъ, а въ общемъ, исключительно боговраждебномъ, настроеніи человѣка. Человѣкъ сталъ врагомъ Божіимъ, и какъ врагъ,—заслуживаетъ суда и кары.

Приведенныя разсужденія символическихъ книгъ о грѣховной похоти можно понять въ смыслѣ тожества грѣха и человѣческой природы: вѣдь ничего не грѣховнаго въ

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 28.

[2]) Ibid. S. 84. [3]) Ibid. SS. 83—84. Vgl. S. 74.

[4]) Ibid. S. 578. [5]) Ibid.

[6]) Ортодоксальные богословы такъ именно толкуютъ виновность первороднаго грѣха. Vgl. Theolog. Stud. u. Kritik. J. 1906. S. 98.

человѣкѣ не указывается. Фляцій, какъ извѣстно, держался такого взгляда, но Формула Согласія осуждаетъ его ученіе. — Соединеніе грѣха съ природой, учитъ Формула, не простирается до полнаго тожества ихъ. всѣ догматы христіанской вѣры не допускаютъ такого униженія человѣка [1]). Грѣхъ или духовная проказа, заразившая людей, отличается отъ самаго человѣческаго существа, какъ проказа тѣлесная не одно и тоже съ покрытымъ ею тѣломъ (сравненіе Лютера). Сотворенный отъ Бога человѣкъ и остался человѣкомъ, а не превратился въ какую нибудь другую субстанцію. Слѣдовательно, по ученію Формулы Согласія, на основаніи Св. Писанія нужно различать самую нашу природу, въ которой живетъ грѣхъ,— и грѣхъ, который живетъ въ ней. Природа отъ Бога, а грѣхъ отъ дьявола. Грѣхъ только качество человѣческой души, а не она сама, такъ что и послѣ паденія остается различіе между испорченной природой и портящимъ ее грѣхомъ [2]). Въ данномъ пунктѣ Формулу Согласія однакожъ затрудняетъ въ особенности то обстоятельство, что и Лютеръ называлъ первородный грѣхъ „природой испорченнаго человѣка“ [3]). Оправдывая Лютера, Формула говоритъ, что онъ выразился такъ для конкретности понятія: „хотя первороднымъ грѣхомъ называется собственно глубокая порча нашей природы, однако имъ называютъ иногда и самого человѣка съ тѣломъ и душею въ смыслѣ другого изреченія Лютера: „твое рожденіе, твоя природа и все твое бытіе есть грѣхъ, т. е., грѣшно и нечисто“ [4]).

---

[1]) Ibid. SS. 525. 583.

[2]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 585.

[3]) Лютеръ въ комментаріяхъ на книгу Бытія прямо говоритъ, что „первородный грѣхъ есть essentia hominis“ (Franck. Die Theologie der Concordienform. B. I. S. 72), а въ толкованіи на 13-й стихъ 3-ей главы Посл. къ Галатамъ добавляетъ, что грѣшникъ грѣховенъ не только „concretive seu adjective, но и abstractive seu substantive, не только—calamitosus, но — ipsa calamitas, не только peccator et maledictus, но ipsum peccatum et maledictum“ (Franck. Op. cit. S. 72). Въ толкованіи же псалма 51-го Лютеръ говоритъ: „peccatum hoc totum esse, quod est natum ex patre et marte“ (Franck. ibid.).

[4]) Detzer. Op. cit. S. 587.

Но чувствуя неясность такого объясненія, Формула Согласія совѣтуетъ впередъ точно различать опредѣленія первороднаго грѣха· названія его субстанціей и акциденціей. „Блаж Августинъ и другіе древніе учители церкви, говорится въ ней, называютъ субстанціей лишь одно самосущее бытіе, а первородный грѣхъ, какъ не самъ по себѣ существующій, считаютъ акциденціей Нужно принять именно это опредѣленіе первороднаго грѣха, хотя не слѣдуетъ умалять ужаса грѣховной порчи. Вѣдь мы испорчены до крайности, должны не только терпѣть вѣчный гнѣвъ Божій, но даже и—не понимать того, что мы терпимъ“ [1]).

„Грѣховная похоть“, или, что тоже, первородный грѣхъ, по ученію символическихъ книгъ, остается въ человѣкѣ и послѣ крещенія.—Апологія, считаясь съ нападками католиковъ на Лютера за его выраженіе, что первородный грѣхъ остается и послѣ крещенія, поясняетъ: „Лютеръ всегда училъ о снятіи въ св. крещеніи всей вины и всего наслѣдственнаго долга въ первородномъ грѣхѣ, но утверждалъ при томъ, что матерія грѣха, или злыя похоти и наклонности—остаются; Св. же Духъ, Который подается въ крещеніи, ежедневно убиваетъ и погашаетъ злыя похоти въ человѣкѣ и приноситъ въ сердце новый свѣтъ, новый умъ и волю“. Къ этому ученію Лютера Апологія охотно примыкаетъ [2]). Въ другомъ мѣстѣ Апологія еще рѣшительнѣе говоритъ: „злыя похоти и на-

---

[1]) Detzer. Evangel. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 590. Какъ увидимъ ниже, Формула Согласія не признаетъ ничего добраго въ павшемъ человѣкѣ и торжественно заявляетъ, что мы ничего не можемъ сдѣлать отъ себя въ вещахъ духовныхъ.—„Отсюда ученіе Формулы тѣсно примыкаетъ къ ученію Фляція, а всѣ оговорки только лишаютъ ее послѣдовательности и ясности“. Франкъ признаетъ, что фактическое различіе между Фляціемъ и его противниками состоитъ только въ томъ, что imago diaboli приписывается послѣдними не субстанціальнымъ силамъ человѣка, но направленію и качеству этихъ силъ (Franck. Op. cit. B. I. S. 75).

[2]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 81—82. Vgl. S. 79.

клонности остаются въ насъ и послѣ крещенія, хотя Св. Духъ противодѣйствуетъ имъ“... [1]). Тоже читаемъ въ Шмалькальденскихъ членахъ [2]), — а Большой Катехизисъ прямо заявляетъ, что „ветхій Адамъ не уничтожается въ крещеніи“. оно только начинаетъ его умерщвленіе [3]). Формула Согласія, повидимому, противорѣчитъ другимъ символическимъ книгамъ въ данномъ пунктѣ, когда говоритъ, что первородный грѣхъ въ крещеніи снимается“ [4]). Однако, судя по ея разсужденіямъ о грѣховномъ безсиліи крещенныхъ, нужно полагать, что и она представляетъ крещеніе снятіемъ только вины, а не матеріи грѣха. Видно это изъ того, что въ нѣкоторыхъ же мѣстахъ Формула Согласія прямо осуждаетъ тѣхъ, которые думаютъ, что злыя наклонности, (остающіяся въ крещенныхъ), не суть грѣхи [5]). Д-ръ Франкъ понимаетъ ученіе Формулы Согласія именно въ томъ смыслѣ, что она признаетъ наличность первороднаго грѣха и въ крещенныхъ [6]) Правда, Формула Согласія, по мнѣнію Франка, сильно аргументируетъ свое ученіе о „снятіи первороднаго грѣха въ крещеніи“ [7]), но эта аргументація звучитъ рѣзкимъ диссонансомъ по отношенію къ ея прочимъ сужденіямъ и служитъ лишь доказательствомъ трудности положенія лютеранъ, не желавшихъ умалять ни силы грѣха, ни значенія благодати [8]).

---

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 119.

[2]) Ibid. S. 350. [3]) Ibid. S. 505—506.

[4]) Ibid. S. 586. [5]) Ibid. SS. 527. 580.

[6]) Franck. Die Theologie der Concordienformel. B. I. S. 58.

[7]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 586.

[8]) По объясненію лютеранскихъ богослововъ, ученіе о снятіи первороднаго грѣха съ возрожденнаго является ошибочнымъ. „Грѣхъ остается въ возрожденномъ, хотя и въ иномъ видѣ, чѣмъ у невозрожденнаго.—Онъ здѣсь является постепенно слабѣющимъ, не могущимъ найти для себя новой почвы, не дѣйствующимъ своею осужденностью ни въ человѣкѣ, ни на него. Такое исчезновеніе грѣха отнюдь не является натуральнымъ процессомъ... Оно скорѣе есть постепенное укрѣпленіе общенія съ Богомъ чрезъ Христа, непрестанная борьба противъ остатковъ грѣха и непрерывное упражненіе въ извѣстныхъ добродѣтеляхъ“ (Alb. Hauck. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. B. 19. Leipzig. 1907. S. 148).

Первородный грѣхъ, по ученію символическихъ книгъ лютеранства, распространяется на всѣхъ потомковъ Адама и Евы путемъ естественнаго рожденія. Аугсбургское исп. такъ описываетъ естественное распространеніе его: „послѣ паденія Адама всѣ люди, какъ естественнымъ путемъ рождающіеся, зачинаются и рождаются въ грѣхахъ, такъ что всѣ отъ утробы матерней полны злыхъ похотей и наклонностей и не могутъ имѣть отъ природы ни истиннаго страха Божія, ни истинной вѣры въ Бога“ [1]). Апологія повторяетъ мысль Аугсбургскаго исп.: „мы о всѣхъ, рожденныхъ по плоти, говоримъ, что они стали неспособны къ воспринятію всѣхъ божественныхъ предметовъ, не могутъ испытывать истиннаго страха Божія, ни вѣрить, ни надѣяться на Бога.... Мы утверждаемъ, что во всѣхъ дѣтяхъ Адама существуетъ злая наклонность или похоть, и что никто не можетъ самостоятельно сдѣлать свою душу способной къ тому, чтобы познавать Бога, сердечно вѣрить въ Него, сердечно благодарить Его“... [2]). Всѣ люди отъ материнской утробы полны злыхъ похотей и наклонностей: первородный грѣхъ можно назвать чумою, такъ какъ весь человѣкъ, во всей своей природѣ, рождается съ чумною заразой грѣховъ“ [3])... Формула Согласія по тому же вопросу въ одномъ мѣстѣ говоритъ, что человѣкъ наслѣдуетъ свою грѣховную душу отъ прародителей [4]), въ другомъ, согласно съ Большимъ и Малымъ Катехизисами, утверждаетъ, что каждый человѣкъ является твореніемъ Божіимъ,—„хотя вещество, изъ котораго Богъ составляетъ и создаетъ теперь человѣка, въ Адамѣ извратилось и испортилось, а потому испорчено и въ насъ“ [5]).

Франкъ говоритъ, что лютеранское ученіе о несмываемости первороднаго грѣха—самое высокое и чистое: оно не представляетъ крещенія магическимъ актомъ, и въ то же время не допускаетъ языческихъ взглядовъ на матерію, какъ зло (Franck. Op. cit. S. 59).

[1]) Detzer. Evangelich. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 28.

[2]) Ibid. S. 74. [3]) Ibid. S. 75. [4]) Ibid. S. 582.

[5]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 584 Vgl. Cath. Major. Ibid... S. 414 und Cath. Minor... Ibid. SS. 383—384...

Такимъ образомъ, однѣ символическія книги принимаютъ теорію традуціанизма, другія—креаціанизма [1]).

Таково символическое опредѣленіе первороднаго грѣха въ его сущности. Дальнѣйшее выясненіе характера и силы грѣховной порчи дается символическими книгами въ оцѣнкѣ естественныхъ силъ павшаго человѣка. Аугсбургское исп. говоритъ о силахъ павшаго человѣка довольно умѣренно. „О свободной волѣ (естественнаго невозрожденнаго человѣка) учимъ, что человѣкъ имѣетъ нѣкоторую долю свободной воли, чтобы по внѣшности жить честно и дѣлать выборъ между умопостигаемыми вещами; но безъ благодати, помощи и воздѣйствія Св. Духа человѣкъ не можетъ стать угоднымъ Богу, сердечно благоговѣть предъ Нимъ, вѣровать, исторгать изъ сердца прирожденную злую похоть. Все это бываетъ отъ Св. Духа, который подается по слову Божію“ [2]) (XVIII-й членъ). Здѣсь нѣтъ рѣзкихъ выраженій, а главное не выяснено, можетъ ли человѣкъ содѣйствовать Св. Духу и привносить отъ себя что либо въ дѣло оправданія.

Послѣдующія символическія книги выражаютъ ту же мысль, но гораздо опредѣленнѣе и рѣзче. О внѣшнемъ благочестіи, говоритъ Апологія, мы учимъ такъ, что Богъ требуетъ отъ насъ и внѣшне-честной жизни, т. е., тѣхъ добрыхъ дѣлъ, которыя предписываются въ 10 заповѣдяхъ, ибо законъ есть нашъ воспитатель и данъ для грѣшниковъ; Господь же хочетъ возбранить черезъ внѣшнюю дисциплину грубые грѣхи и даетъ для этого законъ, устанавливаетъ правительство, воздвигаетъ ученыхъ и мудрыхъ людей для управленія.... Такую именно внѣшне честную жизнь разумъ можетъ поддерживать до нѣкоторой степени своими собственными силами, хотя часто встрѣчаетъ здѣсь препятствіе въ своей прирожденной сла-

---

[1]) Д—ръ Франкъ смогъ сказать въ оправданіе такого противорѣчія Формулы только одно: „Формула имѣетъ вѣроисповѣдный, а не специально богословскій (т. е., чисто научный) характеръ (Franck. Die Theologie der Concordienformel. B. I. S. 52).

[2]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 34.

бости и козняхъ діавола.... Богъ даже награждаетъ такую добродѣтель земными благами“ [1]). Въ другомъ мѣстѣ Апологіи встрѣчаемъ еще болѣе подробное опредѣленіе силъ невозрожденнаго человѣка для естественнаго добра. —„Воля человѣка обладаетъ свободнымъ выборомъ въ области тѣхъ предметовъ, которые разумъ постигаетъ per se, —предоставленный самому себѣ, самъ собою. Человѣкъ можетъ до извѣстной степени оказывать гражданскую праведность или праведность дѣлъ,—можетъ говорить о Богѣ, выражать внѣшне извѣстное повиновеніе Богу, можетъ повиноваться властямъ и родителямъ въ избраніи внѣшнихъ дѣлъ, удерживать руку отъ убійства, прелюбодѣянія, воровства и под. Въ природѣ человѣка слѣдовательно послѣ паденія остается не только разумъ и разумѣніе предметовъ, подлежащихъ чувствамъ, но и нѣкоторая способность выбора въ области этихъ предметовъ,— чтобы жить внѣшне праведно или неправедно. Св. Писаніе называетъ такую праведность праведностью закона или плоти, именно потому, что ее можетъ оказывать въ нѣкоторой степени одинъ естественный разумъ—безъ содѣйствія Св. Духа, хотя прирожденная злая похоть такъ сильна, что люди чаще слѣдуютъ ей, чѣмъ разуму, въ особенности изъ за воздѣйствія діавола“ [2]). Такимъ образомъ, Апологія ясно опредѣляетъ доступную человѣку область морали (воздержаніе отъ грубыхъ грѣховъ) и очень смутно говоритъ о свободѣ въ области религіи („человѣкъ можетъ говорить о Богѣ, выражать внѣшнимъ дѣломъ извѣстное повиновеніе Богу“). Формула Согласія высказываетъ тѣ же мысли, но нѣсколько подробнѣе описываетъ свободу человѣка въ религіозной жизни. — Во внѣшнихъ дѣлахъ человѣкъ можетъ собственными силами вести честную жизнь [3]). Въ дѣлѣ же религіи его свобода выражается въ томъ, что онъ можетъ приходить или не приходить въ церковныя собранія,—слушать или не слу-

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 92.

[2]) Ibid. S. 235. [3]) Ibid. S. 597.

шать слово Божіе [1]), имѣетъ нѣкоторую темную искру вѣдѣнія о Богѣ и нѣкогорую частицу закона [2]), и можетъ достигать каинитской святости [3]). Другія символическія книги о гражданской праведности не говорятъ.

Область недоступнаго естественному человѣку очень ясно указывается въ Апологіи, Шмалькальденскихъ членахъ и Формулѣ Согласія. Въ Апологіи говорится такъ: — „Хотя мы и признаемъ за силами человѣка свободу и способность къ совершенію внѣшнихъ дѣлъ закона, однако не приписываемъ этимъ силамъ дѣлъ духовныхъ, какъ то: истиннаго страха Божія, истинной вѣры въ Бога, истинной надежды на то, что Богъ имѣетъ о насъ смотрѣніе, приклоняетъ къ намъ Свое ухо, прощаетъ намъ и проч. Это—истинныя, высокія, благороднѣйшія, добрыя дѣла первой скрижали Десятословія: ихъ ни одно человѣческое сердце не можетъ совершать безъ свѣта и благодати Св. Духа“ [4]). Итакъ, говорится далѣе въ той же Апологіи, „полезно такое разграниченіе, по которому силамъ человѣческимъ приписывается гражданская праведность, праведность же духовная—управленію Св. Духа въ возрожденныхъ,—полезно потому, что въ такомъ случаѣ, съ одной стороны, поддерживается педагогія, поелику всѣ должны знать одинаково и то, что Богъ требуетъ гражданской праведности, и то, что мы можемъ до извѣстной степени совершать ее; съ другой,—указывается различіе между праведностью человѣческою и праведностью духовною, доктриною философскою и ученіемъ Св. Духа“ [5]).

---

[1]) Ibid. S. 604. [2]) Ibid S 592.

[3]) Ibid. S. 647 Извѣстный изслѣдователь Формулы Согласія д—ръ Франкъ поясняетъ, насколько далеко простирается естественное вѣдѣніе Бога: оно есть признаніе бытія и силы божественнаго существа, но безъ понятія о реальной Личности и Носителѣ такого бытія и силы (Franck. Die Theologie der Concordienform. B I. S. 148). Сознаніе же бѣдственности своего положенія выражается у естественнаго человѣка неправильно: въ мечтахъ о земномъ счастіи (Ibid. S. 149).

[4]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 235.

[5]) Ibid. S. 236.

Отсюда выполненіе естественнаго закона или „праведность человѣческая“, отнюдь не можетъ равняться, по Апологіи, съ выполненіемъ закона Божія,—„праведностью духовною“ Католики думаютъ, что на основаніи сходства 10 заповѣдей божественнаго закона съ естественнымъ человѣческимъ закономъ можно будто бы въ нѣкоторой степени выполнить и божественный законъ безъ божественной помощи, и чрезъ это получить прощеніе грѣховъ. Это—грубое заблужденіе. Нужно обратиться къ духу заповѣдей, а не къ ихъ внѣшней формальной сторонѣ. Духъ заповѣдей требуетъ, чтобы мы боялись и любили Бога отъ всего сердца, со всѣмъ усердіемъ взывали во всѣхъ нуждахъ только къ Нему, надѣялись на то, что Богъ слышитъ и принимаетъ наши молитвы, ожидали отъ Бога жизни и утѣшенія даже предъ лицомъ смерти, отдавались только Богу и терпѣли ради Него все [1]). А всего этого невозрожденный не въ состояніи дѣлать, „ибо не боится сердечно Бога и не вѣритъ въ то, что Богъ его видитъ“ [2]). Мѣстами Апологія выражается еще сильнѣе.— Такъ какъ, говорится въ ней, плотскій человѣкъ мыслитъ противное Богу, то лучшія добрыя дѣла, которыя могутъ дѣлать дѣти Адама, поистинѣ являются нечистыми и грѣховными. Поэтому плотской человѣкъ въ дѣйствительности всегда грѣшитъ, хотя бы и дѣлалъ благородныя, прекрасныя, драгоцѣнныя дѣла, которыя высоко чтутся міромъ. Правда человѣкъ, по ученію Апологіи,—можетъ выполнить заповѣди второй скрижали своими естественными силами, но не можетъ выполнить заповѣдей первой скрижали, которая требуетъ, чтобы мы сердечно любили Бога, безъ всякаго колебанія и сомнѣнія, чтобы помнили о гнѣвѣ Божіемъ за грѣхи, чтобы сердечно боялись Бога, чтобы вѣрили въ близость къ намъ Его и проч. А разъ естественный человѣкъ не можетъ ничего этого сдѣлать, то всѣ наши лучшія добрыя дѣла, которыя мы дѣлаемъ до возрожденія, являются предъ Богомъ дѣлами грѣхов-

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. SS. 87—88.

[2]) Ibid. S. 90. 96. 93. 120—121. 143—144. 100.

ными и осужденными, хотя бы и были прекрасны въ глазахъ міра, ибо ихъ источникъ—злое, безбожное, невозрожденное сердце [1]). Такіе внѣшне праведные люди дѣлаютъ дѣла безъ вѣры, презираютъ Бога въ сердцѣ, внутреннее же презрѣніе Бога дѣлаетъ всѣ ихъ добродѣтели грѣховными и нечистыми, ибо Богъ испытуетъ сердца [2]).

Шмалькальденскіе члены также признаютъ, что къ духовному добру естественный человѣкъ рѣшительно не способенъ: „не имѣетъ свободы въ выборѣ добра“ [3]). „Вѣдь если допустить противное, то Христосъ напрасно умеръ, ибо не было бы грѣховъ, за которые Онъ долженъ былъ умереть, или же Онъ умеръ бы только ради тѣла, но не ради души, потому что душа оказывалась бы здоровой, и только тѣло было подвержено смерти [4]). Надо вѣрить, что въ природѣ человѣка не осталось никакого разума, а—одни грѣхи [5])“... Объ этомъ, по ученію Шмалькальденскихъ членовъ, свидѣтельствовалъ и законъ, регулировавшій жизнь естественнаго человѣка. „Онъ приводилъ людей лишь къ дурному концу по причинѣ той порчи, которую грѣхъ произвелъ въ человѣкѣ. Одна часть людей стала еще распущеннѣе и ожесточилась противъ закона, потому что онъ запрещалъ то, что́ они дѣлали охотно и предлагалъ то, чего имъ не хотѣлось дѣлать.... Другіе же сдѣлались ослѣпленными и гордыми, затемнили свой умъ, думая, что они могутъ хранить и хранятъ законъ своими собственными силами [6]). Законъ именно обнаружилъ первородный грѣхъ со всѣми его плодами и послѣдствіями и показалъ человѣку, какъ глубоко пала и извратилась его природа... Это нужно было для того, чтобы человѣкъ устрашился, смирился, пришелъ въ уныніе, отчаялся, сильно сталъ враждовать съ Богомъ и роптать на Него“ [7]).

Формула Согласія рисуетъ безсиліе человѣка крайне рѣзкими чертами. Она всячески оттѣняетъ ту мысль Апологіи, что невозрожденный человѣкъ совершенно безси-

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 94.

[2]) Ibid. SS. 94—95. [3]) Ibid. S. 336. [4]) Ibid. [5]) Ibid. S. 335.

[6]) Ibid. S. 336. [7]) Ibid. S. 337.

ленъ въ дѣланіи истиннаго добра. „Человѣкъ, по Формулѣ Согласія, такъ извратился чрезъ паденіе нашихъ прародителей, что оказался слѣпъ по природѣ для божественныхъ вещей, производящихъ наше обращеніе и блаженство нашей души“ [1]). „Въ духовныхъ или божественныхъ вещахъ разумъ невозрожденнаго человѣка, его сердце и воля не могутъ ничего понимать, вѣрить, воспринимать, мыслить, хотѣть, начинать, исполнять, дѣлать, производить, или содѣйствовать (своему приближенію къ Богу) своими собственными силами, но оказываются совершенно и окончательно умершими для добра, такъ что въ природѣ человѣка послѣ его паденія и прежде возрожденія не осталось ни искры божественныхъ силъ, и не было въ наличности ничего, съ чѣмъ бы человѣкъ самъ по себѣ могъ приготовиться къ благодати Божіей, или принять предложенную благодать: человѣкъ не былъ способенъ къ ней самъ по себѣ и не могъ ни предпослать себя къ благодати, ни сдѣлать что либо для своего обращенія собственными своими силами, ни помочь себѣ, ни вполнѣ, ни на половину, ни въ какой либо малѣйшей и незначительнѣйшей части, ни творить, ни дѣйствовать, ни содѣйствовать себѣ, но былъ рабомъ грѣха и плѣнникомъ сатаны, отъ котораго и понуждался“ [2]).

Здѣсь нарисована картина безспорно сильная и эффектная: приложено было все стараніе къ тому, чтобы отказать невозрожденному въ возможности дѣлать истинное добро [3]). Но Формула Согласія усиливаетъ еще эф-

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 591.

[2]) Ibid. S. 592.

[3]) Выше мы приводили другія, противорѣчащія этимъ, выраженія Формулы объ искрѣ вѣдѣнія Божія въ человѣкѣ, о естественномъ нравственномъ законѣ, о томъ, что человѣкъ можетъ быть названъ разумною тварью и под. Франкъ сознаетъ это противорѣчіе и оправдываетъ Формулу Согласія только ссылкой на непосредственное сознаніе вѣрующаго, свидѣтельствующее, что человѣкъ безсиленъ въ дѣлѣ спасенія и въ то же время не вполнѣ лишенъ разума и вѣдѣнія. Достаточно, по Франку, того, что Формула говоритъ истину: вѣдь не исповѣданіе, а богословіе должно научно обосновывать исти-

фектъ указаніемъ на силу воли человѣка для грѣха.—Извращенная человѣческая природа сильна и дѣятельна только въ томъ, что неугодно и противно Богу [1])... „Человѣкъ по характеру и природѣ сталъ совершенно злымъ, противнымъ и враждебнымъ Богу, и слишкомъ сильнымъ, живымъ и дѣятельнымъ во всемъ томъ, что неугодно и противно Богу“ [2]). Формула приводитъ здѣсь характерную цитату изъ толкованія Лютера на 90-й псаломъ: „въ духовныхъ божественныхъ вещахъ, доставляющихъ душѣ спасеніе, человѣкъ подобенъ соляному столпу, какъ жена Лота, даже обрубку и камню и мертвой статуѣ, которая не пользуется ни глазами, ни устами, ни мыслію и сердцемъ, потому что человѣкъ не видитъ и не узнаетъ жестокаго яростнаго гнѣва Божія въ грѣхѣ и смерти, но идетъ охотно все далѣе, идетъ черезъ тысячу опасностей, будучи увѣренъ въ своей безопасности и попадаетъ наконецъ въ вѣчную смерть и осужденіе; тутъ не помогаютъ никакія просьбы, никакія мольбы, никакія увѣщанія, даже никакіе укоры и угрозы. Всякія наставленія и нравоученія для человѣка не существуютъ, пока онъ не озарится, не исправится и не возродится чрезъ Св. Духа, къ чему созданы не камень или обрубокъ, а только человѣкъ“ [3]).

Авторы Формулы Согласія въ своихъ комментаріяхъ на это толкованіе Лютера говорятъ, что павшій человѣкъ даже хуже, чѣмъ чурбанъ, потому что онъ упрямъ и враждебенъ по отношенію къ Богу [4]). Впрочемъ, тутъ же дѣлается противорѣчащая оговорка.—Повторяя слова Лютера, Формула Согласія говоритъ: „люди остались способными къ свободѣ лишь въ томъ смыслѣ, что могли чрезъ благодать Божію обратиться къ добру и стать чрезъ то истинно свободными“ [5])...—Въ этомъ отношеніи люди

ны (Franck. Die Theologie der Concordienformel. B. I. S. 146). Слабость такой защиты не нуждается въ поясненіяхъ.

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 592.

[2]) Ibid. S. 595. [3]) Ibid. S. 596. [4]) Ibid. [5]) Ibid. S. 597.

выше камня и чурбана [1]). Затѣмъ слѣдуетъ опять оговорка словами Лютера: „но я осуждаю и отвергаю, какъ великую ошибку, всякое ученіе, прославляющее нашу свободную волю и не взывающее къ помощи и благодати нашего Спасителя Іисуса Христа, ибо внѣ Христа наши господа—грѣхъ и смерть, а нашъ князь и богъ—дьяволъ. И не остается тогда у насъ никакой силы и могущества, никакого разсудка, чтобы мы могли себя приготовить и направить къ оправданію и жизни, — напротивъ мы должны оставаться ослѣпленными и плѣнниками, собственностью грѣха и дьявола, чтобы дѣлать и мыслить имъ угодное, а Богу и Его заповѣдямъ противное“ [2]). „Въ невозрожденной душѣ,—добавляетъ Формула Согласія къ словамъ Лютера, нѣтъ ни одной мысли, которая бы могла сама по себѣ обратиться къ Евангелію и принятію Его“ [3]). Эти рѣзкія выраженія Формулы „служатъ камнемъ преткновенія для лютеранскаго богословія“ [4]) и вызываютъ разнорѣчивые толки среди лютеранскихъ богослововъ. Одни, какъ, напримѣръ Филиппи, говорятъ, что ученіе Формулы о свободѣ естественной воли есть только развитіе Аугсбургскаго исповѣданія [5]), другіе сознаются, что

---

[1]) Ibid. S. 596. Такимъ образомъ, за человѣкомъ признается пассивная способность къ спасенію. По мнѣнію Франка, Формула Согласія здѣсь не противорѣчитъ своему основному ученію о полнѣйшемъ безсиліи человѣка: „пассивная способность не есть благодатный даръ, но обитаетъ въ естественномъ человѣкѣ со дня его рожденія безъ особаго божественнаго воздѣйствія.... Только демоны лишены такой способности. Но, конечно, необходимо признать, что только благодать, а не умѣніе и искусство самихъ людей, открываетъ человѣку возможность участія въ вѣчной жизни,—въ отличіе отъ демоновъ, и такая естественная способность во всякомъ случаѣ установлена въ благодатномъ совѣтѣ Божіемъ спеціально съ цѣлію искупленія и возрожденія“ (Franck. D. Theologie der Concord. B. I. S. 141). Однако человѣкъ все таки „не хуже чурбана“.

[2]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 601.

[3]) Ibid.

[4]) Franck. Die Theologie der Concordienformel. B. I. S. 138.

[5]) Philippi. Die Notwendigkeit und Verbindlichkeit d. kirchl. Bekenntnis. S. 51.

Формула не удержалась отъ нѣкотораго излишняго „напряженія“ (Бодеманъ), третьи видятъ въ ней приближеніе къ принципамъ кальвинства (Мюллеръ) [1]). Планкъ прямо обвиняетъ Формулу въ низведеніи человѣка на степень животнаго [2]), а Франкъ говоритъ, что „Формула Согласія соединяетъ безъ научнаго обслѣдованія и свидѣтельства Писанія и субъективныя убѣжденія вѣрующаго“ [3]).

Большой Катехизисъ по тому же вопросу ограничивается однимъ замѣчаніемъ, что у невозрожденнаго не можетъ быть заслугъ [4]).

Итакъ, всѣ символическія книги лютеранства приходятъ къ одному выводу: человѣкъ до своего обращенія ко Христу сплошь зараженъ грѣхомъ и совершенно безсиленъ въ дѣланіи истиннаго добра. Благодать обращенія ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть названа наградой за заслуги необращеннаго. То же безсиліе характеризуетъ человѣка, по словамъ символическихъ книгъ, и въ актѣ обращенія ко Христу и послѣ него. Обращеніе и возрожденіе человѣка начинается и совершается исключительно благодатію Божіею,—самъ человѣкъ относится къ дѣйствіямъ благодати совершенно пассивно. Въ первыхъ по времени происхожденія символическихъ книгахъ лютеранства разсматриваемый вѣроисповѣдный пунктъ впрочемъ излагается нѣсколько не ясно. Такъ, въ XVIII-омъ членѣ Аугсбургскаго исп. только говорится, что „человѣкъ не можетъ стать угоднымъ Богу, сердечно благоговѣть передъ Богомъ, вѣровать, исторгать прирожденную злую похоть изъ сердца—безъ благодати, помощи и воздѣйствія Св. Духа“ [5]). То же видимъ въ XX-мъ и I-мъ его членахъ. Апологія такъ же общѣ замѣчаетъ, что духовныхъ дѣлъ человѣкъ не можетъ совершать помимо Св. Духа. Неясность такихъ выраженій дала поводъ католи-

---

[1]) Philippi. Ibid.

[2]) Nösgen. Symbolik. Gütersloh. 1897. S. 182.

[3]) Franck. Op. cit. S. 124.

[4]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 471.

[5]) Ibid. S. 34.

камъ находить въ Аугсбургскомъ исп. и Апологіи синергистическіе взгляды [1]). Формула Согласія восполняетъ недоговоренное въ другихъ символическихъ книгахъ и даетъ довольно подробное описаніе человѣческаго обращенія къ Богу: его причинъ, характера и слѣдствій. Прежде всего Формула Согласія рѣшительно заявляетъ, что вѣру и обращеніе нужно относить не къ силамъ естественной человѣческой воли, а къ благодати: человѣкъ не самъ себя направляетъ къ Богу, а принимаетъ это отъ Бога. „Обращеніе ни сполна, ни на половину. ни на какую либо малѣйшую и ничтожнѣйшую часть не принадлежитъ самому человѣку, но совершенно и вполнѣ производится Божественнымъ дѣйствіемъ и Св. Духомъ“ [2]). Слѣдовательно въ дѣлѣ обращенія участвуютъ только двѣ дѣйствующія силы: таинства и слово Божіе, объединяемыя въ общемъ источникѣ—Св. Духѣ; третья же сила—самъ человѣкъ, отъ этого участія совершенно устраняется [3]). Правда, здѣсь Формула дѣлаетъ нѣкоторую оговорку: „люди призываются къ вѣчному блаженству, возрождаются и освящаются лишь постольку, поскольку они слушаютъ слово Божіе и употребляютъ установленныя Богомъ таинства, ибо проповѣдь слова Божія и послушаніе Ему суть

---

[1]) По словамъ Герцберга, католики такъ толковали эти выраженія: „Исповѣданіе утверждаетъ, что воля невозрожденнаго человѣка не имѣетъ силъ къ совершенію обращенія и духовной праведности помимо Св. Духа, слѣдовательно, при содѣйствіи Св. Духа она можетъ совершать и то, и другое, и такимъ образомъ въ актѣ обращенія является дѣятельною или, по крайней мѣрѣ, содѣйствующей“ (Ястребовъ. Ученіе Аугсбургскаго исп. и его Апологіи о первородномъ грѣхѣ, стр. 146—147).

[2]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 597.

[3]) Ibid. SS. 603. 612. 532. Франкъ говоритъ по этому поводу: „Формула Согласія рѣшительно отрицаетъ шибболетъ филиппизма (меланхтоніанства)—ученіе о трехъ причинахъ обращенія человѣка“... Здѣсь Формула сдѣлала большой шагъ впередъ по сравненію съ Торгаусской книгой, гдѣ еще признается третья причина обращенія: „воля человѣка въ обращеніи не является праздной, но нѣчто дѣлаетъ; Богъ влечетъ, но влечетъ желающаго“ (Franck. Die Theologie der Concordienformel. B. I. SS. 153—154).

орудія Св. Духа, при которыхъ, съ которыми и чрезъ которыя Онъ обращаетъ людей къ Богу и въ нихъ благоволитъ произвести и волю и исполненіе“ [1]).—Здѣсь, какъ будто, тоже видны слѣды синергизма.—Изложимъ по Формулѣ исторію обращенія человѣка и тогда разрѣшимъ это недоумѣніе. Исторія обращенія человѣка ко Христу передается въ Формулѣ Согласія такъ.—Еще не обратившись, человѣкъ можетъ ходить въ церковь и слушать или не слушать тамъ проповѣдь, ибо для этого,—для внѣшнихъ дѣлъ, у него есть свободная воля. Но вотъ черезъ проповѣдь и слушаніе слова Божія Богъ овладѣваетъ человѣческимъ сердцемъ и влечетъ его къ истинному покаянію. Человѣкъ при помощи Божіей сознаетъ свои грѣхи и гнѣвъ Божій и чувствуетъ страхъ, раскаяніе и печаль, а черезъ проповѣдь и ученіе Евангелія о милостивомъ прощеніи грѣховъ во Христѣ воспламеняется въ немъ дѣйствіемъ Божіимъ искра вѣры, подается по волѣ Христа прощеніе грѣховъ, доставляется утѣшеніе евангельскими обѣтованіями, короче говоря, — подается Духъ Святый, производящій все это. Отсюда, заключаетъ Формула, проповѣдь Божія слова безъ воздѣйствія Божія—тщетна, но слушать и произносить ее необходимо: мы должны постоянно помнить, что проповѣданное и услышанное слово Божіе есть неизмѣнное орудіе Св. Духа [2]). Человѣкъ гибнетъ, если не слушаетъ слова Божія и не

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. SS. 603—604.

[2]) Франкъ поясняетъ.—Отъ человѣка требуется только то, что онъ можетъ сдѣлать: слушаніе.—остальное все—дѣло благодати. Нѣтъ никакой нелѣпости въ томъ, что человѣкъ призывается слушать непонятное для него. Дѣло въ слѣдующемъ.—Человѣкъ носитъ въ себѣ чувство недовольства — своимъ положеніемъ и стремленіе къ освобожденію отъ него. Въ такомъ то смыслѣ онъ и можетъ понимать слышанное слово Божіе, хотя истинный смыслъ послѣдняго открываетъ только благодать. Такъ, аѳиняне неодинаково восприняли проповѣдь ап. Павла: всѣ искали въ ней чего-то новаго, но усвоившіе благодать узнали, что полученное удовлетвореніе — совсѣмъ иное, чѣмъ они думали найти. Богъ ведетъ людей Своей дорогой, въ то время какъ они думаютъ идти по своей (Franck. Die Theologie der Concordienformel. B. I. SS. 155—156).

принимаетъ св таинствъ. Заповѣдь Христа, предлагающаго Свою благодать въ словѣ и таинствахъ, должна исполняться неуклонно, и потому всѣ, противящіеся слову, не спасены: у нихъ не бываетъ и не можетъ быть обращенія. . „Всѣ упорные противники заповѣдей Божіихъ и Его слова затемняютъ Св. Духа“ [1]). Другими словами, —человѣкъ самъ губитъ себя своей свободой на зло: гибнетъ тотъ, кто гнушается орудіями Св. Духа и не слушаетъ Его св. слова. Безпомощный, подобный камню въ дѣлѣ спасенія человѣкъ, однако, какъ свободная тварь, можетъ противиться двигающей его благодати и въ этомъ смыслѣ—сгановиться даже жальче камня. Поэгому обращеніе не есть принужденіе со стороны Бога: „тѣ, которые все время противятся и возгаютъ противъ извѣстной истины, не спасены,—не обратятся, какъ говорилъ Стефанъ упорнымъ іудеямъ“ [2]).

Точно также не бываетъ принужденія, по ученію Формулы Согласія, и послѣ обращенія, когда обращенный исполняетъ волю Божію. Конечно, человѣкъ дѣлаетъ добро лишь постольку и такъ долго, поскольку и пока онъ побуждается Духомъ Божіимъ, но все же онъ свободно дѣлаетъ добро,—свободно въ томъ отношеніи, что всегда можетъ замѣнить добрую дѣятельность злою [3]). Его

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S 606. Конечно, согласно лютеранскому принципу полнѣйшаго безсилія человѣка, нельзя ожидать отъ необращеннаго внутренняго расположенія къ слушанію слова Божія. Отъ него требуется одно механическое восприиниманіе слова. Франкъ добавляетъ.—„Усердіе къ слушанію слова является уже слѣдствіемъ дѣйствія благодати“ (Franck. Op. cit. S. 157)... „Но кто хочетъ стать блаженнымъ, тотъ долженъ слушать проповѣдь божественнаго слова, ибо только чрезъ него онъ обращается къ Богу“ (Ibid. S. 175).

[2]) Detzer. Op. cit. S. 606

[3]) Франкъ говоритъ. — Послѣ обращенія человѣкъ не теряетъ своего естественнаго, противнаго Богу направленія. Новое начало знанія и жизни помѣщается рядомъ съ ветхимъ началомъ, и послѣднее имѣетъ возможность парализовать первое. Св. Духъ не подается тѣмъ, которые противодѣйствуютъ Ему, а такое противодѣйствіе

свобода на зло всегда при немъ, но для дѣланія истиннаго добра онъ самъ по себѣ безсиленъ даже и въ періодъ жизни по вѣрѣ во Христа. „Если что мы и дѣлаемъ добраго, то это получается не изъ нашихъ естественныхъ силъ, а изъ силъ новыхъ, вложенныхъ въ насъ Св. Духомъ“ [1]). Проще говоря, благодать содѣйствуетъ сама себѣ въ различные моменты своего возрастающаго вліянія на душу человѣка.

Таково по Формулѣ содѣйствіе человѣка своему спасенію—и при обращеніи и послѣ обращенія.—Человѣкъ можетъ только пассивно относиться къ спасающей благодати, только покоряться ей, а отнюдь не помогать ея дѣйствіямъ. Активно выступать онъ можетъ только противъ грѣховныхъ влеченій, но всѣ его силы тратятся въ этой борьбѣ, и онъ, если можно такъ выразиться, уже не идетъ по пути спасенія, а доставляется туда на носилкахъ, какъ обезсиленный воинъ [2]). По правиламъ логики, конечно, слѣдовало бы счесть за содѣйствіе спасенію и борьбу съ грѣхомъ, но Формула Согласія не дѣлаетъ этого. Ей, конечно, не хотѣлось поступиться принципомъ оправданія одною благодатною вѣрою.—Другую погрѣшность противъ логики Формула дѣлаетъ тогда, когда ей приходится прямо отвѣчать на вопросъ: существуетъ ли какое нибудь различіе между крещеннымъ и некрещеннымъ по степени силы ихъ свободной воли?—По понятнымъ причинамъ Формулѣ

естественнаго существа продолжается и при обращеніи и послѣ обращенія (Franck. Die Theologie der Concordienformel. B. I. S 167).

[1]) Разумъ обращеннаго, толкуетъ Франкъ, просвѣщенъ и освобожденъ такъ, что человѣкъ становится способнымъ соглашаться съ божественными повелѣніями и пребывать въ состояніи обращенія. Но все прочее въ обращенномъ, всѣ духовныя силы и способности, являются даромъ Божіимъ, такъ что ни о какомъ содѣйствіи Богу со стороны человѣка не можетъ быть рѣчи; человѣкъ является не субъектомъ, а объектомъ очищенія и освященія (Franck. Op. cit. S. 161).

[2]) М. Кохъ говоритъ, что содѣйствіе человѣка своему спасенію очень незначительно и ограничивается однимъ согласіемъ на принятіе воздѣйствій Духа и не противодѣйствіемъ имъ (Der Ordo Salutis in der alt-lutherisch. Dogmatik. Berlin 1899. S. 91).

нельзя было отожествить крещеннаго съ некрещеннымъ, и вотъ она отвѣчаетъ: „между ними есть великое различіе—въ томъ, что крестившіеся имѣютъ снова свободную волю, выражающуюся въ согласіи и одобреніи ими слова Божія“ [1]). Но эта оговорка, во-первыхъ, не ясна, а во-вторыхъ, противорѣчитъ всѣмъ предыдущимъ разсужденіямъ Формулы [2]). Да и сама Формула показываетъ, какую цѣну нужно придавать этой свободной волѣ возрожденныхъ, когда на той же страницѣ заявляетъ: „какъ только Богъ отниметъ отъ человѣка Свою благую руку, то человѣкъ не сможетъ ни на одно мгновеніе остаться въ послушаніи Богу“ [3]). Задаваясь затѣмъ вопросами о томъ, какъ же смотрѣть на тѣхъ людей, которые ведутъ грѣховную жизнь послѣ крещенія, могутъ ли они спастись или

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 607.

[2]) Франкъ неудачно пробуетъ устранить неясность Формулы Согласія.—Плотской человѣкъ,—обратившись къ Богу, получаетъ возможность направлять себя своей собственной волей къ дарованному спасенію.... и гдѣ только натуральный человѣкъ вводится въ состояніе обращенія, ему подается чрезъ слово или крещеніе arbitrium liberatum. Тутъ нѣтъ никакого магическаго воздѣйствія, а совершается нѣчто подобное воздѣйствію среды на дѣтскую душу. Вѣдь человѣкъ имѣетъ пассивную способность къ воспринятію воздѣйствій Божіихъ (Franck. Op. cit. S. 165). Но нѣсколько выше Франкъ допускаетъ уже нѣкоторое магическое воздѣйствіе благодати—въ цѣляхъ оттѣненія ея силы. — „Разумъ и воля необращеннаго и обращеннаго нетождественны: тамъ потемнѣны и связаны, здѣсь просвѣщены и освобождены“ (Op. cit. S. 161)..... „Сама личность до и послѣ обращенія тождественна въ себѣ, поскольку обладаетъ и прежде и послѣ интеллектомъ и волей, но ея „я“,— пунктъ, въ которомъ существо личности вступаетъ въ обладаніе всѣми своими силами, можетъ измѣняться. Нужно полагать, что данныя Богомъ чрезъ Св. Духа силы вступаютъ въ такую связь съ наличной силой ума и воли, при которой человѣкъ, какъ мыслящій и желающій, становится способнымъ понимать важнѣйшее въ своемъ существѣ, получившемъ сознательныя спасительныя мысли о Богѣ, а именно: знаніе и хотѣніе Божьяго по всѣмъ полученнымъ отъ Бога новымъ силамъ своего личнаго ума и воли“ (Op. cit. S. 163). Неясность и сбивчивость такихъ сужденій очевидна

[3]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 607.

Богъ уже оставилъ ихъ на погибель подобно невозрожденнымъ, Формула Согласія отвѣчаетъ общими фразами. —„Мы не должны оставлять въ себѣ тщетной эту благодать Божію, но прилежно упражняться въ усвоеніи ея, памятуя, какъ тяжелъ грѣхъ препятствовать и противостоять такимъ дѣйствіямъ Св. Духа“ [1]). Въ случаѣ грѣха необходимо покаяніе.—„Такъ какъ въ истинномъ обращеніи заключается новая, безгрѣховная жизнь, и сердце, сознавъ былые грѣхи, трепещетъ предъ гнѣвомъ Божіимъ, принимая тутъ же добрыя христіанскія мысли и намѣренія, то, гдѣ нѣтъ ничего такого, тамъ нѣтъ и истиннаго обращенія“ [2]).

Остальныя символическія книги лютеранъ говорятъ о борьбѣ съ грѣхомъ крещеннаго человѣка въ томъ же духѣ: требуютъ, чтобы человѣкъ боролся съ грѣхомъ, а успѣхъ борьбы приписываютъ только благодати. Шмалькальденскіе члены разсуждаютъ: „покаяніе необходимо всѣмъ: ни одинъ человѣкъ не исключается [3]). Это покаяніе научаетъ насъ узнавать свои грѣхи,—именно, что у насъ все испорчено до корня волосъ, и что мы непремѣнно должны стать новыми,—иными людьми. Такое покаяніе не разсуждаетъ о томъ, что́ грѣхъ и что́—не грѣхъ, а слагаетъ все въ одну кучу, говоря: это все—одинъ грѣхъ [4]). Здѣсь бываетъ только полное уныніе отъ всего, въ чемъ мы живемъ, что́ думаемъ, говоримъ и дѣлаемъ“.. .. „Никакихъ добрыхъ дѣлъ у насъ нѣтъ, а только сплошь злыя дѣла“ [5]). Такое покаяніе продолжается у христіанина до самой его смерти, ибо оно борется съ грѣхами плоти во всю жизнь,

---

[1]) Detzer. Evangelich. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 608.

[2]) Ibid. S. 608. Франкъ добавляетъ: разъ человѣкъ чувствуетъ въ себѣ хотя малую искру желанія благодати и вѣчнаго блаженства, то онъ долженъ быть вполнѣ увѣреннымъ, что Богъ воспламенитъ этотъ зародышъ богоблаженства въ его сердцѣ, благоволитъ усилить его взамѣнъ великой слабости и сохранитъ до смерти въ истинной вѣрѣ“ (Franck Die Theologie der Concordienformel. B. I. S. 168).

[3]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 343.

[4]) Ibid. [5]) Ibid

при чемъ борьба ведется не при посредствѣ собственныхъ силъ человѣка, а съ помощью даровъ Св. Духа, слѣдующаго за прощеніемъ грѣховъ Этотъ даръ очищаетъ и изглаживаетъ ежедневно грѣхи и совершаетъ работу созиданія человѣка правымъ и чистымъ [1]). Съ своей стороны человѣкъ лишь не долженъ допускать грѣховнаго произвола: сознательно грѣшить въ надеждѣ на благодатное прощеніе онъ не имѣетъ права.—„Поэтому, говорится въ Шмалькальденскихъ членахъ, необходимо знать и учить, что если святые люди, также имѣющіе и чувствующіе въ себѣ первородный грѣхъ, но борящіеся съ нимъ и ежедневно кающіеся, впадаютъ въ явные грѣхи, подобно Давиду, впавшему въ прелюбодѣяніе, убійство и кощунство,—то въ это время Духа и вѣры у нихъ не бываетъ, ибо Св. Духъ не позволяетъ грѣху одолѣть человѣка и овладѣть имъ для своего (т. е.—грѣха) осуществленія, но руководитъ и охраняетъ человѣка... Если же человѣкъ дѣлаетъ зло по своему желанію, то Духъ и вѣра отступаютъ отъ него“ [2]).

---

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 343.

[2]) Ibid S. 344. Но Давидъ потомъ покаялся и опять воспринялъ Духа и вѣру. Значитъ, получается синергизмъ: грѣшникъ искреннимъ покаяніемъ возвращаетъ къ себѣ дары благодати. Есть ли раскаяніе тоже исключительный даръ Св. Духа, или же оно зависитъ и отъ самого человѣка? Шмалькальденскіе члены оставляютъ этотъ существенный вопросъ безъ отвѣта. Франкъ пытается объяснить это темное мѣсто Шмалькальденскихъ членовъ.—Бываетъ, что вѣрующіе впадаютъ въ тяжкіе грѣхи,—это обозначаетъ потемнѣніе и притупленіе вѣры Злыя дѣла такого рода не обозначаютъ потери вѣры и не обусловливаютъ сами по себѣ такой потери. Но они служатъ сдѣлавшему ихъ вѣрующему предостереженіемъ, показывающимъ, что движенія вѣры могутъ иногда останавливаться и затихать; а нормальнымъ результатомъ такого факта является то, что отвергнутая сила вѣры опять возвращается, взываетъ къ оправданію Христову, получаетъ прощеніе и вмѣстѣ съ тѣмъ снова вступаетъ во владѣніе временно ослабѣвшей свободой (Franck. Die Theologie der Concordienformel. B. II. S. 205). Гдѣ же нѣтъ такихъ результатовъ,—тамъ злыя дѣла являются знакомъ начавшейся потери вѣры, потому что человѣкъ отвращается отъ Бога къ самому себѣ (Ibid. S. 205).... Автономная сила вѣры отъ этого истощается, а духовное разумѣніе переходитъ въ безсильные упреки совѣсти (Ibid. S. 207).

Прямымъ результатомъ подобнаго состоянія падшей природы человѣка, по ученію символическихъ книгъ лютеранства, является господство діавола надъ человѣкомъ. Діаволъ стѣсняетъ и безъ того до крайности ограниченную свободу человѣка и съ страшной силой влечетъ его ко злу. Сила злого духа опредѣляется въ Большомъ Катехизисѣ двумя словами: онъ — „великій искусникъ“ [1]). Затѣмъ здѣсь же очень подробно трактуется о томъ, какія козни строитъ этотъ „искусникъ“.—„Діаволъ не можетъ терпѣть, чтобы кто нибудь правильно училъ и вѣровалъ: обольщая людей ложнымъ ученіемъ, онъ бушуетъ и свирѣпствуетъ, какъ злобный врагъ, во всемъ своемъ могуществѣ и силѣ, привязываясь ко всему, что ему подвластно. Діаволъ употребляетъ всѣ усилія для того, чтобы опять подчинить насъ своей власти. На это обращены вся его воля, умъ и мысли, объ этомъ онъ старается день и ночь и не остается праздднымъ ни на одно мгновеніе: употребляетъ всякія хитрости, уловки, обходы и пути для того, чтобы достигнуть своей цѣли“ [2]).

Апологія указываетъ на слабость человѣка для борьбы съ діаволомъ. — „Всѣ человѣческія силы слишкомъ слабы для того, чтобы самимъ бороться противъ хитрости и силы діавола, и потому послѣдній держитъ въ плѣну всѣхъ, не усвоившихъ искупленія Христова. Должно было побѣдить діавола Божественными силами и воскресеніемъ Христа. Намъ нужно просить Бога о помощи, чтобы Онъ насъ оградилъ и управилъ силою Св. Духа, и чтобы діаволъ насъ не соблазнилъ и не ниспровергъ. Иначе мы будемъ всякій часъ впадать въ заблужденія и ужасные пороки“ [3]).

„Коварнаго и сильнаго духа—сатану, говорится въ другомъ мѣстѣ Апологіи, невозможно одолѣть безъ помощи Христа, и поэтому мы не можемъ собственными силами вырваться изъ темницы. Сила власти діавола несказанно велика, и отъ этого зависитъ, что весь міръ

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 404.

[2]) Ibid. S. 486. [3]) Ibid. S. 117. Vgl. SS. 72. 85.

отъ перваго до послѣдняго полонъ богохульства, безбожныхъ ученій, величайшихъ ошибокъ,—„однихъ діаволъ дѣлаетъ фарисеями, другихъ увлекаетъ въ грубые пороки“ [1]). Діаволъ причиняетъ людямъ какъ моральное зло, такъ и физическія бѣдствія, и всѣмъ этимъ покоряетъ слабыя человѣческія души. Тоже находитъ и въ другой символической книгѣ лютеранства—въ Большомъ Катехизисѣ. „Діаволъ, говорится здѣсь, причиняетъ голодъ, чуму, градъ, мятежъ, войну, падежъ скота и пр. и всѣмъ этимъ пользуется для подчиненія людей своей власти. Если бы у него было достаточно силы, а христіанъ не охраняла приближающая къ Богу молитва [2]), то, конечно, они (христіане) не имѣли бы ни стебелька въ полѣ, ни гроша въ домѣ, ни возможности прожить даже часа“ [3]).— Этой слабостью человѣка предъ могуществомъ діавола, по ученію символическихъ книгъ лютеранства, и объясняется то обстоятельство, что Богъ Своею всесильною рукою ограничиваетъ злую волю человѣка и даетъ направленіе какъ всему вообще, такъ и человѣческимъ дѣйствіямъ въ частности. „Богъ, говорится въ Маломъ Катехизисѣ, сокрушаетъ совѣты и волю всѣхъ злыхъ и не даетъ имъ мѣшать нашему призыванію имени Божьяго и приходу

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 85.

[2]) Въ качествѣ средства противъ искушеній діавола Большой Катехизисъ указываетъ молитву и произнесеніе имени Божьяго, т. е., — такія средства, которыя невозрожденному не доступны въ должномъ видѣ. „Имя Божіе, произносимое отъ сердца, очень сильно, и діаволъ очень неохотно его слушаетъ и не можетъ долго терпѣть. Я (Лютеръ) самъ былъ искушаемъ и хорошо узналъ, что внезапное и сильное нападеніе діавола тотчасъ укрощается и уничтожается благодаря такому призыванію (имени Божьяго). Мы должны всегда имѣть на устахъ святое имя для причиненія страданій діаволу, чтобы онъ не могъ намъ вредить при всемъ своемъ великомъ желаніи“ (Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 421. Vgl. S. 487)... „Иначе діаволъ побѣдитъ насъ, взявъ себѣ въ помощь міръ и нашу собственную плоть,—ибо наша плоть лѣнива и склонна ко злу, не смотря на то, что мы приняли слово Божіе и вѣруемъ“ (Detzer. Op. cit. S. 486. Vgl. S. 492—493).

[3]) Detzer. Op. cit. S. 489.

Его царствія .. Богъ усиливаетъ и твердо сохраняетъ насъ въ Своемъ словѣ и вѣрѣ до нашей смерти“ [1]). Исходя

---

[1]) Detzer. Op. cit. S 386 Большой и Малый Катехизисы вообще очень подробно говорятъ о промышленіи Божіемъ, — настолько подробно, что какъ бы ничего не оставляютъ на долю человѣческой свободы. Малый Катехизисъ говоритъ: „меня Богъ создалъ вмѣстѣ со всѣми тварями, далъ мнѣ тѣло и душу, глаза, уши и всѣ члены, разумъ и всѣ чувства и поддерживаетъ все это, затѣмъ щедро и постоянно снабжаетъ меня платьемъ и обувью, пищей и питьемъ, домомъ и дворомъ, женой и дѣтьми, полями, скотомъ и всякимъ добромъ для всякихъ потребностей и поддержки этого тѣла и жизни, защищаетъ отъ всякихъ опасностей и ограждаетъ отъ всякаго зла. И все это Онъ дѣлаетъ по Своей чисто отеческой Божественной благости и милосердію, безъ всякой моей заслуги и достоинства“ (Detzer Op. cit. SS. 383—384). То же видимъ въ Большомъ Катехизисѣ.—„Всякія блага подаются намъ отъ Бога; Онъ даетъ намъ тѣло, жизнь, пищу, питье, все необходимое,—здоровье, защиту, миръ, вообще всѣ временныя и вѣчныя блага; также охраняетъ отъ несчастій и во всемъ противномъ намъ спасаетъ и избавляетъ, такъ что только отъ Бога мы получаемъ всякія блага и избавляемся отъ всякаго зла“ (Detzer. Op. cit. S. 414). „Если какія либо блага мы получаемъ отъ своихъ ближнихъ, то все это идетъ опять отъ Бога, потому что всѣ творенія суть только орудія и средства, которыя безъ Бога ничего не могутъ сдѣлать“ (Ibidem).... „Богъ всѣ творенія заставилъ служить для пользы и потребностей жизни (человѣка): солнце, луну и звѣзды на небѣ, день и ночь, воздухъ, огонь и воду, землю и что́ она носитъ и имѣетъ:—птицъ, рыбъ, четвероногихъ, хлѣбныя растенія и всякія блага; далѣе—все то, что является временными или тѣлесными благами: хорошее правительство, миръ, безопасность. Слѣдовательно, нужно на основаніи догмата о твореніи учить, что никто изъ насъ не имѣетъ и не можетъ имѣть отъ самого себя жизни и всего, о чемъ здѣсь сказано, и что еще можетъ быть упомянуто, какъ бы мало и незначительно оно ни было, ибо въ словѣ — Творецъ обнимается все. Кромѣ того, мы исповѣдуемъ, что Богъ Отецъ не только далъ намъ все, что мы имѣемъ и что мы видимъ, но также ежедневно охраняетъ и защищаетъ насъ отъ всякаго несчастія и зла, отвращаетъ всякія опасности и бѣдствія,—и это все (оказываетъ намъ) по чистой любви и благости, нами незаслуженной, какъ любящій отецъ, который заботится, чтобы мы не испытали никакого страданія. Короче, вся мысль этого догмата выражается въ двухъ словахъ: „Всемогущій Отецъ“ (Detzer. Op. cit. S. 466). На неразумныхъ тварей, по словамъ Малаго Катехизиса, такъ же простирается всемогущее промышленіе: „Богъ даетъ всякой твари пищу, — скоту его кормъ

изъ такого рода точки зрѣнія на самодѣятельность человѣка въ дѣлѣ собственнаго спасенія, символическія книги лютеранства вполнѣ естественно рѣшительно говорятъ противъ синергической мысли о какомъ либо содѣйствіи человѣческой воли Божественной благодати въ указанномъ актѣ. Формула Согласія рѣшительно заявляетъ:— „осуждаемъ ученіе синергистовъ, что человѣкъ не окончательно умеръ для добра въ духовныхъ вещахъ, а только сильно уязвленъ и полумертвъ, такъ что свободная воля хотя и не въ состояніи положить начало (человѣческаго спасенія), собственными силами обратиться къ Богу и оказывать послушаніе Его Закону, но — по совершеніи Св. Духомъ начала обращенія, призваніи Имъ насъ чрезъ Евангеліе и обѣтованіи благодати, прощенія грѣховъ и вѣчной жизни,—можетъ своими собственными силами принимать Бога и въ нѣкоторой, хотя слабой и ничтожной, степени, дѣйствовать (съ Нимъ), содѣйствовать и помогать Его воздѣйствію и Его благодати, принимать и усвоивать эту благодать, вѣровать въ Евангеліе, сохранять и поддерживать дѣйствія вѣры въ видѣ содѣйствія Св. Духу“ [1]).

Православное богословіе учитъ о первородномъ грѣхѣ иначе, чѣмъ лютеранскія символическія книги. Это различіе выступаетъ, во первыхъ, въ ученіи о первобытномъ состояніи человѣка. Тогда какъ символическія книги смѣшиваютъ образъ и подобіе Божіи въ первыхъ людяхъ, православіе различаетъ ихъ. По православному ученію, образъ Божій заключается въ свойствахъ человѣческой души: ея разумности, безсмертіи и свободѣ, а подобіе— въ тѣхъ цѣляхъ постепеннаго совершенствованія и укрѣпленія въ добрѣ, которыя были поставлены человѣку въ божественной заповѣди. Другими словами, православіе не считаетъ первобытнаго состоянія безусловно совершеннымъ, а учитъ, что первые люди должны были достигать

молодымъ воронамъ, взывающимъ къ Нему, — ихъ питаніе“ (Ibid. S. 394).

[1]) Detzer. Evangelisches Concodienbuch. 3-e Aufl. SS. 609—610. Vgl. S. 531.

совершенства путемъ неуклоннаго выполненія божественной заповѣди [1]). Такое ученіе имѣетъ твердыя основанія въ Св. Писаніи. Обращаясь къ Св. Писанію, мы видимъ, во первыхъ, что человѣкъ былъ сотворенъ лишь по образу Божію.—Въ совѣтѣ Божіемъ, предшествовавшемъ творенію его, было сказано: „сотворимъ человѣка по образу Нашему и по подобію“ (Быт. I, 26), а о самомъ созданіи говорится уже: „Богъ сотворилъ человѣка, по образу Божію сотворилъ его“ (ст. 27-й). О подобіи здѣсь умолчано,—очевидно, оно должно было достигаться путемъ человѣческой самодѣятельности. Фактъ паденія прародителей еще яснѣе показываетъ, что они не имѣли совершеннаго познанія вещей: они не могли уразумѣть дьявольскаго искушенія (Быт. III, 1—7). Значитъ, умъ первыхъ людей при своей чистотѣ и ясности (что видно въ особенности изъ нареченія Адамомъ именъ всѣмъ животнымъ) не могъ однако обнимать всѣхъ вещей,—не былъ совершеннымъ. Праведность первыхъ людей также не могла быть совершенной, потому что нуждалась для своего испытанія въ божественной заповѣди и не выдержала такого испытанія. Наконецъ, въ Св. Писаніи говорится, что человѣкъ и послѣ паденія сохранилъ въ себѣ образъ Божій (Быт. IX, 6), подобія же не сохранилъ (Іак. III, 9),—значитъ, эти два понятія не одно и то же. Древне-церковное пониманіе этого догмата всегда отличало „образъ Божій“ отъ „подобія Божія“. Вотъ нѣсколько образцовъ такого пониманія. Климентъ Александрійскій говоритъ: „образъ человѣкъ получилъ тотчасъ въ сотвореніи, а подобіе имѣлъ онъ получить впослѣдствіи чрезъ

---

[1]) „Состояніе чистоты первыхъ людей не было еще вслѣдствіе внутренняго самоопредѣленія и долгаго опыта окончательно установившимся состояніемъ, подобнымъ состоянію ангеловъ, а было состояніемъ естественнаго невѣдѣнія грѣха, причемъ не доставало какъ полнаго сознанія гибельности грѣха, такъ и окончательно установившейся рѣшимости къ всегдашнему удаленію отъ него“ (Прав. Исп. ч. I, вопр. 23 и 30 въ передачѣ Преосвящ. Сильвестра.—Его „Опытъ догматическаго богословія“. т. 3-й, стр. 404. Кіевъ. 1885 г. Срв. Преосв. Антонія „Догматическое Богословіе“. Спб. 1862 г. стр. 115).

усовершеніе“ [1]). Оригенъ пишетъ: „сказавъ, — по образу Божію сотворилъ его, и умолчавъ о подобіи, Моисей показываетъ, что достоинство образа человѣкъ получилъ при самомъ твореніи, а совершенство подобія отложено на будущее время, чтобы онъ самъ стяжалъ его собственными усиліями чрезъ подражаніе Богу, имѣя у себя возможность къ усовершенію—въ начаткахъ, данныхъ чрезъ достоинство образа“ [2]). Св. Григорій Нисскій учитъ.—„О подобіи здѣсь (въ 27-омъ ст. I гл. кн. Бытія) умолчано потому, что первое — образъ даруется человѣку при созданіи, а второе — по подобію предоставляется совершать самому человѣку по произволенію“ [3])... Св. Златоустъ говоритъ: „какъ образомъ онъ (Моисей) назвалъ образъ владычества, такъ подобіемъ то, чтобы мы, сколько возможно человѣку, дѣлались подобными Богу, т. е., уподоблялись Ему кротостью, смиреніемъ и вообще добродѣтелью, по слову Христову. будьте подобны Отцу вашему, Который на небесахъ“ [4]). Тѣ отцы церкви, на которыхъ ссылается Апологія (Ириней и Амвросій), вовсе не говорятъ въ пользу лютеранъ. Св. Ириней въ подразумѣваемомъ Меланхтономъ мѣстѣ говоритъ слѣдующее: „словами—совлекшись ветхаго человѣка съ дѣлами его (Колос. III, 9) Апостолъ указываетъ на совлеченіе прежняго образа жизни, который ветшаетъ и повреждается; поэтому и говоритъ: и облекшись въ новаго, который обновляется въ познаніи по образу Создавшаго его (ст. 10). Такимъ образомъ, словами—обновляется въ познаніи онъ показалъ, что тотъ самый человѣкъ, который былъ прежде въ невѣдѣніи, т. е., невѣду-

---

[1]) Stromat. l. II, c. 22. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. VIII, col. 1080.

[2]) *Περὶ ἀρχῶν*... l. III, c. 6. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. XI, col. 333.

[3]) Or. I. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. XLIV, col. 273. Срв. De hom. opificio c. 16. Migne... ibid. col. 180.

[4]) In cap. I. Genes. Hom. IX, n. 3. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. LIII, col. 78. Срв. De mund. creat. Or. V, c. 4. Migne... s. gr. t. LVI, col. 475.

щимъ Бога, обновляется чрезъ познаніе Его“ [1]).—Ничего похожаго на сужденія Апологіи здѣсь нѣтъ: подъ „образомъ“ разумѣется образъ грѣховной жизни,—жизнь человѣка не искупленнаго, а подъ „познаніемъ“ — познаніе истиннаго христіанства. Еще менѣе говоритъ въ пользу лютеранскаго ученія по разсматриваемому вопросу Амвросій Медіоланскій, на котораго ссылается Апологія. Лучше всего это видно изъ того, что Апологія прямо искажаетъ слова этого св. отца. — Вмѣсто словъ „не душа ли по образу Божію, въ которой находится всегда Богъ? [2]) (non est anima ad imaginem Dei, in qua Deus semper est?)“ Апологія цитуетъ: „non est ergo anima ad imaginem Dei, in qua Deus non semper est“.—Здѣсь вмѣсто вопросительной формы поставлена утвердительная, и въ придаточномъ предложеніи вставлено non, такъ что мысль о всегдашнемъ присутствіи образа Божія въ душѣ превратилась въ утвержденіе необязательности его присутствія: онъ присутствуетъ только въ тѣхъ, которые находятся въ постоянномъ единеніи съ Богомъ, подобно первымъ людямъ.

При несогласіи съ Св. Писаніемъ и святоотеческимъ ученіемъ символическое ученіе лютеранъ о первобытной праведности противорѣчитъ еще здравому разуму. Кромѣ того, что совершенный разумъ долженъ бы былъ понять искушеніе діавола, а совершенная праведность—оттолкнуть его, недопустимо, чтобы совершенная праведность явилась извнѣ безъ собственныхъ усилій и подвиговъ человѣка, безъ навыка въ добрѣ. Вѣдь добрая дѣятельность прочна и устойчива только тогда, когда человѣкъ одержитъ много побѣдъ надъ искушеніями и тѣмъ закалитъ свою волю, только тотъ совершенъ въ добрѣ, кто за него боролся и жертвовалъ своими интересами и благополучіемъ. Въ этомъ отношеніи „невинность дѣтская“ несравненно ниже мужеской: у дитяти нѣтъ еще твердыхъ нравственныхъ

---

[1]) Contra haeres. l. V. c. 12. Migne. Patrol. curs compl. s. gr. t. VII, col. 1154—1155.

[2]) Hexaemer. l. VI. c. 8. Migne .. s. l. t. XIV, col. 260.

принциповъ. Съ другой стороны, здравый разсудокъ не можетъ понять того крайняго извращенія, которое случилось съ павшими прародителями взамѣнъ совершенной праведности· въ этомъ переворотѣ прямо видится что то роковое, предопредѣленное. „Немыслимо, справедливо замѣчастъ Мелеръ, чтобы силы цѣльнаго существа,—не состоящаго изъ частей, силы, заключавшія въ себѣ единство всего и все въ единомъ.... оторвались отъ всего и уничтожились“ [1]). Самъ человѣкъ не могъ идти противъ своихъ натуральныхъ силъ и стремленій, а тѣмъ болѣе не могъ уничтожить въ себѣ ихъ. Но разъ всѣ его силы были направлены къ добру, то какая же иная сила, кромѣ рока, могла направить его ко злу и извратить совершенно?! Непонятно, наконецъ, какъ діаволъ могъ воздѣйствовать на прародителей, если они были совершенно святы: вѣдь сотворить въ ихъ душахъ новые грѣховные инстинкты онъ не могъ. Выходитъ, что прародители не были совершенны, такъ какъ носили въ душѣ способность къ грѣху.

Сами лютеранскіе богословы по крайней мѣрѣ позднѣйшаго времени сознаютъ невозможность представленія первыхъ людей вполнѣ совершенными. Напр., Заккъ такъ толкуетъ ученіе о первобытной праведности. „Состояніе первыхъ людей можетъ быть мыслимо только какъ совершенная невинность..., невинность, которая въ послѣдующей жизни,—черезъ послушаніе человѣка Богу и Его волѣ, могла и должна была идти къ совершеннѣйшему знанію о Немъ и къ большему наслажденію земными благами. Соотвѣтственно такому состоянію, была дана первымъ людямъ полная гармонія ихъ знанія о Богѣ, самихъ себѣ и природѣ, и ихъ услажденія Богомъ, самими собой и природой. Имъ не было указано никакой противоположности между естественнымъ и сверхъестественнымъ, ибо природа всюду служила для нихъ зеркаломъ Божіей благости и мудрости. Знаніе о нравственно-добромъ дано было имъ только въ цѣляхъ ихъ личнаго повиновенія волѣ Божіей; знаніе же о злѣ дано имъ лишь путемъ опре-

---

[1]) Möhler. Symbolik... 6-e Aufl. Mainz. 1843. S. 72.

дѣленія со стороны Бога границъ ихъ дѣятельности.... Неправильно представлять первыхъ людей одаренными совершенною мудростью и праведностью, подобно мудрости и святости Христа, или людей, черезъ благодать совершенно очистившихся отъ грѣховъ и нравственно совершенныхъ. Такое состояніе прародителей противорѣчило бы намѣренію Божественной любви, которая хотѣла вести людей къ совершенному Богоподобію, немыслимо было бы также при такомъ состояніи паденіе прародителей“ [1]). Ринккъ признаетъ, что „изъ абсолютнаго добра не могло образоваться зло. оно могло истечь только изъ добра относительнаго.... Недостатокъ неминуемо долженъ быть въ созданномъ“ [2]). Кирнъ утверждаетъ, что лютеранское ученіе о первобытной праведности „дѣлаетъ непонятнымъ появленіе грѣха и совсѣмъ не достигаетъ своей цѣли: оттѣнить силу грѣховной порчи.... Вѣдь грѣхопаденіе представляется здѣсь роковымъ, чѣмъ то подготовленнымъ“ [3]). Рѣте говоритъ, что міръ вышелъ изъ рукъ Творца еще не доконченнымъ, твореніе еще не прекратилось, и недостатки (грѣхи) въ этомъ твореніи естественны [4]) и под. Тѣ же лютеранскіе богословы, которые хотѣли остаться вѣрными символическому ученію, по неволѣ приходили и приходятъ къ супраляпсиристической теоріи [5]).

---

[1]) Theologische Studien u. Kritiken. J. 1869. S. 336—337.

[2]) Theolog Stud. u. Kritik. J. 1852 S. 654.

[3]) Herzog - Hauck. Realencyklopädie für protestant. Theolog. u. Kirche. B. 19. S. 142.

[4]) Гренковъ. Главныя направленія нѣмецкаго богословія XIX в. вып. I. Казань. 1882 г. стр. 237.

[5]) Впервые высказалъ эту теорію Лютеръ въ сочиненіи De servo arbitrio Онъ говоритъ здѣсь, что „Богъ лишилъ перваго человѣка Духа, съ помощію котораго только онъ могъ укрѣпляться, чтобы показать на немъ ужасный примѣръ того, до чего можетъ дойти наша свободная воля, предоставленная самой себѣ“ (Franck. Die Theologie der Concordienformel. B. IV. Erlangen. 1865. S. 271). Лютеръ позднѣе измѣнилъ свое мнѣніе (Vgl. J. Köstlin. Luther's Theologie. B. II. Stuttgart. 1863. S. 363), но супраляпсиристическая теорія нашла себѣ новыхъ защитниковъ. Сторонники ея утверждаютъ, что „Богъ по своей

Не считая первобытнаго состоянія первыхъ людей абсолютно совершеннымъ, православное богословіе вмѣстѣ съ тѣмъ не считаетъ полнымъ извращеніе человѣка черезъ грѣхъ. По православному ученію, павшій человѣкъ не потерялъ образа Божія, а только помрачилъ его, и вмѣстѣ съ нимъ—сохранилъ какъ остатокъ высшихъ духовныхъ силъ, такъ и способность къ воспріятію спасительной благодати. Такое ученіе вполнѣ согласно съ Св. Писаніемъ. Что образъ Божій не утратился окончательно съ паденіемъ человѣка, видно, во первыхъ, изъ сравненія павшаго человѣка съ павшими духами—демонами: перваго Богъ готовитъ къ спасенію, т. е., находитъ способнымъ къ принятію такового, послѣднихъ „предалъ блюсти на судъ для наказанія“ (2 Петр. II, 4; срв. Іуд. I, 6),—очевидно потому, что они окончательно и безнадежно омрачили свою свѣтлую природу. Во вторыхъ, Св. Писаніе прямо показываетъ, что образъ Божій сохранился въ человѣкѣ. Св. Епифаній приводитъ такія библейскія свидѣтельства этого.—„Не должно думать, будто человѣкъ потерялъ то, что̀ по образу. онъ только обезобразилъ красоту образа.... Послѣ потопа Богъ говорилъ Ною: кто прольетъ кровь человѣческую, того кровь прольется—рукою человѣка, ибо человѣкъ созданъ по образу Божію (Быт. IX, 6). Видишь ли, что спустя уже десять родовъ послѣ Адама, утверждается бытіе образа Божія?... Апостолъ пишетъ: мужъ не долженъ покрывать голову, потому что онъ есть образъ и слава Божія (1 Кор. XI, 7). Іаковъ, бесѣдуя о языкѣ, говоритъ: имъ благословляемъ Бога и Отца и имъ проклинаемъ человѣковъ, сотворенныхъ по подобію Божію (Іак. III, 9). Изъ сего видно, что несправедливо мнѣніе, будто Адамъ потерялъ то, что̀ по образу“ [1]). Сохранивъ образъ Божій, павшіе люди оста-

---

неизмѣнной, но отъ насъ скрытой волѣ опредѣлилъ, что человѣкъ падетъ и долженъ былъ пасть въ грѣхъ и преступленіе Его заповѣди, хотя и былъ созданъ по Божію образу съ истинной праведностью и святостью“ (Franck. Op. cit. S. 149).

[1]) Advers. haeres. l. III, c. 70. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. XLII, col. 344.

лись способными слушать и понимать слово Божіе, а также—по мѣрѣ силъ выполнять его. Человѣкъ не внѣшне только слушалъ слово Божіе, а примѣнялъ его къ себѣ, къ своему положенію. Такъ въ Св. Писаніи мы читаемъ, что павшіе прародители не только сознали свое грѣховное паденіе вслѣдствіе чего старались скрыться отъ суда Божія, но и понимали голосъ обличенія, потому что старались оправдаться передъ Богомъ (Быт. 3 гл.). Символическія книги не могутъ здѣсь сослаться на постепенность въ потерѣ образа Божія: такая постепенность противорѣчила бы ихъ ученію о „страшной грѣховной порчѣ“ и потому рѣшительно отвергается Формулой Согласія [1]). Въ потомкахъ прародителей также сохранились пониманіе высшихъ предметовъ и свобода на совершеніе добра. Относительно духовнаго пониманія у невозрожденныхъ читаемъ въ книгѣ Іова: „всѣ люди могутъ видѣть дѣла Божіи, человѣкъ можетъ усматривать ихъ издали“ (XXXVI. 25). Книга Премудрости Соломоновой отмѣчаетъ тотъ путь, по которому разумъ человѣческій достигаетъ знанія о Богѣ: путь умозаключеній и аналогіи. „Подлинно суетны по природѣ всѣ люди, у которыхъ не было вѣдѣнія о Богѣ, которые изъ видимыхъ совершенствъ не могли познать Сущаго, и, взирая на дѣла, не познали Виновника“ (XIII, I).... „Если они.... въ состояніи были изслѣдовать временный міръ, то почему они тотчасъ не обрѣли Господа его“ (XIII, 9)?“.... —Очевидно, что естественное познаніе Бога, по библейскому ученію, вполнѣ возможно и выходитъ за узкія рамки, установленныя для него символическими книгами лютеранства: такое познаніе, согласно премудрому слову, еще легче, чѣмъ изслѣдованіе временнаго міра. —Та же способность къ умозаключеніямъ, которая помогала людямъ узнать сущность явленій природы, должна была привести ихъ къ мысли о Первовиновникѣ и Художникѣ міра, и такая мысль, какъ непосредственно ясная для всякаго ума, дѣйствительно была болѣе естественной и

---

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 582.

доступной, чѣмъ требующее долгихъ усилій разумѣніе міровыхъ явленій. Ап. Павелъ такъ же говоритъ о язычникахъ, что „возможное знать о Богѣ, явно для нихъ, потому что Богъ явилъ имъ“,—„что невидимое Его, вѣчная сила Его и Божество, отъ созданія міра чрезъ разсматриваніе твореній видимы“, и что язычники заслуживаютъ осужденіе потому, что „познавши Бога, не прославили Его, какъ Бога“ (Рим. I, 19—20). Такіе упреки Апостола были бы несправедливы, если бы невозможно было познать Бога безъ вѣры и благодати. Въ рѣчи же къ Аѳинянамъ св. Апостолъ прямо говоритъ, что познаніе Бога является обязанностью каждаго человѣка: „Богъ произвелъ отъ одной крови весь родъ человѣческій. ., дабы они искали Бога,—не ощутятъ ли Его и не найдутъ ли Его, хотя Онъ и недалеко отъ каждаго изъ насъ“ (Дѣян. XVII, 26—27). Но разъ Богъ указываетъ обязанности, то даетъ и силы къ ихъ выполненію. этого требуетъ Его правда. Относительно своихъ нравственныхъ силъ Апостолъ говоритъ: „желаніе добра есть во мнѣ, а чтобы содѣлать оное, того не нахожу“ (Рим. VII, 18), значитъ,—у естественнаго человѣка имѣется остатокъ доброй воли (добрыя желанія). О язычникахъ тотъ же Апостолъ говоритъ, что они, „не имѣющіе закона, по природѣ законное дѣлаютъ, и, не имѣя закона, они сами себѣ законъ: они показываютъ, что дѣло закона написано у нихъ въ сердцахъ, о чемъ свидѣтельствуетъ совѣсть ихъ и мысли ихъ, то обвиняющія, то оправдывающія одна другую“ (Рим. II, 14—15). Потому то, поясняетъ ап. Петръ, во всякомъ народѣ могли быть боящіеся Бога и поступающіе по правдѣ Его (Дѣян. X, 35). Еще сильнѣе свобода человѣка на совершеніе добра указывается въ тѣхъ мѣстахъ Писанія, гдѣ ему предписывается дѣлать или не дѣлать что либо,—напр. 10 заповѣдей, или предоставляется свобода выбора того или иного образа жизни· „Если захотите и послушаетесь, то будете вкушать блага земли; если же отречетесь и будете упорствовать, то мечъ пожретъ васъ“ (Ис. I, 19—20, срв. Второз. VIII, 2, XIII, 3, XXVIII, I, XXX, 10, 16, 17, Мѳ. XXIII, 27); „обратитесь

ко Мнѣ, говоритъ Богъ израильтянамъ чрезъ пророка Захарію, и обращуся къ вамъ“ (Зах. I, 3); „передъ человѣкомъ жизнь и смерть, и что выберетъ онъ, то и дастся ему“ (Сир. XV, 17) и под. О томъ же самомъ говоритъ и Новозавѣтное Откровеніе. Самъ Спаситель свидѣтельствуетъ: „если кто хочетъ идти за Мною, отвергнись себя и возьми крестъ свой и слѣдуй за Мною“ (Мѳ. XVI, 24); „если хочешь войти въ жизнь вѣчную, соблюди заповѣди“ (Мѳ. XIX, 17); „если хочешь быть совершеннымъ, пойди, продай имѣніе твое и раздай нищимъ,—и будешь имѣть сокровище на небесахъ“ (Мѳ. XIX, 21); „кто хочетъ творить волю Его, тотъ узнаетъ о семъ ученіи, отъ Бога ли оно, или Я Самъ отъ Себя говорю“ (Іоан. VII, 17). Относительно не слушавшихъ его іудеевъ Спаситель говоритъ: „они видя не видятъ, и слыша не слышатъ и не разумѣютъ, и сбывается надъ ними пророчество Исаіи, которое говоритъ: слухомъ услышите, и не уразумѣете, и глазами смотрѣть будете, и не увидите, ибо огрубѣло сердце людей сихъ, и ушами съ трудомъ слышатъ, и глаза свои сомкнули, да не увидятъ глазами, и не услышатъ ушами, и не уразумѣютъ сердцемъ, и да не обратятся, чтобы Я исцѣлилъ ихъ“ (Мѳ. XIII, 13—14). Спаситель призывалъ своихъ слушателей пробудиться отъ этого грѣховнаго сна: требовалъ, чтобы они вникали въ Божественное (Мѳ. XI, 15); наблюдали, какъ слышатъ (Мрк. IV, 24), размышляли о слышанномъ (Іоан. VII, 24); объяснялъ, что для спасенія нужны собственныя усилія человѣка,—что нужно входить „тѣсными вратами“ (Мѳ. VII, 13—14), исполнять волю Божію, а не вѣровать только (Мѳ. VII, 21—23). Ап. Павелъ говоритъ о такомъ же „содѣваніи спасенія“ (Фил. II, 12—13), и призываетъ „отвергнуть дѣла тьмы и облечься въ оружія свѣта, вести себя благочинно, не предаваясь ни пированіямъ и пьянству, ни сладострастію и распутству, ни ссорамъ и зависти, облечься въ Господа нашего Іисуса Христа“ (Рим. XIII, 12—14). Всѣ подобныя выраженія Писанія имѣютъ смыслъ только тогда, когда признаемъ въ человѣкѣ свободу выбора добра и зла. Если бы не было у людей такой свободы, то нельзя

было бы ни призывать ихъ къ добру, ни хвалить и порицать. Помимо всего сказаннаго самый тотъ фактъ, что павшій человѣкъ сознаетъ свое грѣховное безсиліе и ищетъ выхода изъ него, показываетъ, что въ немъ (человѣкѣ) сохранились остатки духовныхъ силъ и добрыя желанія. —Символическія книги лютеранства допускаютъ, что павшій человѣкъ можетъ отчаяваться отъ сознанія своей слабости, но это отчаяніе не есть ли доказательство того, что человѣкъ не сдѣлался „соляным столпомъ“, а можетъ духовно мыслить и чувствовать?[1] Одинъ лютеранскій богословъ справедливо говоритъ: „подчиненіе воли грѣху выступаетъ въ видѣ добровольнаго рабства... Тутъ обнаруживается не одно только чувство грѣховнаго безсилія, но вмѣстѣ и сознаніе самовольности этого безсилія, а съ этимъ сознаніемъ рождается мученіе, служащее свидѣтельствомъ не потерянной свободы; тутъ нѣтъ чувства невозможности сдѣлать что либо другое, но чувство нехотѣнія поступить иначе, и это очень характерно для очерствѣлой и ожесточенной души. Съ живымъ чувствомъ безсилія проявляется первый свѣтлый лучъ новаго, нравственно лучшаго состоянія ... Формальная свобода выбора не потеряна для человѣка. Онъ постоянно имѣетъ возможность хотѣть съ яснымъ сознаніемъ другой представляющейся возможности.... Какъ не умираетъ духъ, такъ не умираетъ и совѣсть и можетъ подчинять себѣ только угнетенную волю“ [1])....

---

[1]) Theologische Studien u. Kritiken. J. 1873. SS. 661—662. Хорошо говоритъ также по этому поводу Гейнрихъ.—„Грѣшникъ при рѣшеніяхъ своей воли имѣетъ внутреннее сознаніе того, что онъ не предопредѣленъ къ (извѣстному) поступку, — что онъ можетъ дѣйствовать иначе, — что онъ свои рѣшенія можетъ взять назадъ, — что онъ отвѣтственъ за нихъ, и, если они худы, заслуживаетъ наказанія. Также совѣсть дѣлаетъ ему упреки, если онъ поступаетъ худо; всѣ люди считаютъ его заслуживающимъ порицанія и наказанія, или — хвалы и награды, если онъ поступаетъ хорошо. Но это все предполагаетъ свободу выбора, безъ которой невозможны были бы отвѣтственность, вина и наказаніе“ ... (Heinrich. Dogmatische Theologie. B. 8. Mainz. 1897. S. 140).

Конечно, въ Св. Писаніи есть очень много мѣстъ, въ которыхъ падшіе люди называются „слѣпыми“, „омраченными тьмою“, „растлѣнными“, „несмысленными“, „лживыми“, „суетными“, „юродивыми“ (Римл. I, 21; Лук. XXIV, 25; Рим. III, 4; 2 Кор. IV, 4; Ефес. IV, 18; 2 Тим. III, 8; Тит. III, 3), „рабами грѣха“, его „плѣнниками“, „рабами тлѣнія“, „дѣлающими угодное дьяволу“, „проданными грѣху“, „мертвыми по преступленіямъ и грѣхамъ“, „не могущими ни разумѣть, ни дѣлать того, что отъ Духа Божія, ни покоряться закону Божію“ (Іоан. VIII, 34; 2 Петр. II, 19, Рим. VI, 12, VII, 14; Евр. II, 14—15; Ефес. II, 1; Рим. VIII, 7; 1 Кор II, 14, 2 Кор. III, 5, Филип. II, 13). Всѣ эти мѣста тщательно перечислены Апологіей и Формулой Согласія, какъ доказательство справедливости лютеранскихъ воззрѣній. Но подобныя мѣста Писанія необходимо сопоставить съ вышеприведенными и на основаніи тѣхъ и другихъ, а не одной какой-нибудь группы, сдѣлать общій, точный и согласный съ духомъ слова Божія выводъ. Такъ и дѣлаетъ православное богословіе. „Вѣруемъ, говорится въ Посланіи восточныхъ патріарховъ о православной вѣрѣ, что человѣкъ, падшій чрезъ преступленіе, уподобился безсловеснымъ скотамъ, т. е., помрачился и лишился совершенства и безстрастія, но не лишился той природы и силы, которую получилъ отъ Преблагого Бога. Ибо въ противномъ случаѣ онъ сдѣлался бы неразумнымъ и, слѣдовательно, не человѣкомъ; но онъ имѣетъ ту природу, съ которою сотворенъ, и природную силу—свободную, живую, дѣятельную, такъ что по природѣ можетъ избирать и дѣлать добро, убѣгать и отвращаться зла. Сдѣланное имъ добро не можетъ быть грѣхомъ: ибо добро не можетъ быть зломъ... Будучи естественнымъ, оно дѣлаетъ человѣка только душевнымъ, а не духовнымъ, и одно безъ вѣры не содѣйствуетъ ко спасенію, однако же не служитъ и къ осужденію, ибо добро, какъ добро, не можетъ быть причиною зла. Въ возрожденныхъ же благодатію, оно, будучи усиливаемо благодатію, дѣлается совершеннымъ и содѣлываетъ человѣка достойнымъ спасенія. Хотя человѣкъ прежде воз-

рожденія можетъ быть по природѣ склоннымъ къ добру, избирать и дѣлать нравственное добро,—но чтобы, возродившись, онъ могъ дѣлать добро духовное (ибо дѣла вѣры, будучи причиною спасенія и совершаемыя сверхъестественною благодатію, обыкновенно называются духовными),—для сего нужно, чтобы благодать предваряла и предводила. такъ что онъ не можетъ самъ по себѣ творить дѣлъ, достойныхъ жизни по Христу, а только можетъ желать или не желать дѣйствовать согласно съ благодатію“ [1])... Очевидно здѣсь приняты во вниманіе и указанія Писанія на остатки свободы и разума въ человѣкѣ, и свидѣтельства его (Писанія) о глубокомъ поврежденіи человѣческой природы...

Св. Отцы Церкви учили вполнѣ согласно съ этимъ православнымъ толкованіемъ Писанія.—Св. Ириней Лионскій находитъ въ Писаніи слѣдующее доказательство свободы воли человѣческой: „Господь, желая, съ одной стороны, обнаружить Свою благость, а съ другой,—показать, что человѣкъ имѣетъ произволъ и самовластіе, говоритъ, обращаясь къ Іерусалиму: сколько разъ Я хотѣлъ собрать дѣтей твоихъ, какъ птица собираетъ птенцевъ своихъ подъ крылья, и вы не захотѣли“ [2])... (Мѳ. XXIII, 37). Оригенъ приводитъ текстъ: „слава, и честь, и миръ всякому дѣлающему благое, іудею прежде и эллину“ (Рим. II, 10), и говоритъ, что безчисленныя мѣста Св. Писанія подтверждаютъ свободу человѣка [3]). Ѳеофилъ Антіохійскій говоритъ, что Богъ прощаетъ грѣхи повинующимся Ему [4]). Св. Іустинъ муч. указываетъ на текстъ: „вотъ Я предложилъ предъ лицемъ твоимъ добро и зло: избери добро“ (Второз. XXX, 15 и 19), и слова прор. Исаіи „омойтесь, чисты будьте, отнимите злое отъ сердецъ вашихъ,

---

[1]) Посл. вост. патр. о правосл. вѣрѣ. Чл. 14, л. 27—28. Москва. 1848 г.

[2]) Contra haeres. l. IV, c. 36. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. VII, col. 1098.

[3]) *Περὶ ἀρχῶν*.... l. III, c. 1. Migne.. s. gr. t. XI, col. 258—259.

[4]) Ad Autolic. l. II, c. 27. Migne... s. gr. t. VI, col. 1096.

научитесь дѣлать добро" (Ис. I, 16), — и добавляетъ, что „люди получаютъ сообразно съ достоинствомъ сдѣланнаго, —чрезъ это Богъ призываетъ людей ко всегдашнему напряженію и памятованію" [1]). Бл. Августинъ 32-мя мѣстами Св. Писанія доказываетъ присутствіе въ павшемъ человѣкѣ свободной воли Конечный выводъ его такой: „заповѣди потому и даны человѣку, чтобы онъ не оправдывался невѣдѣніемъ, какъ говоритъ Господь въ Евангеліи объ іудеяхъ: еслибы Я не пришелъ и не говорилъ имъ, они бы не имѣли грѣха, теперь же не имѣютъ извиненія въ своемъ грѣхѣ (Іоан. XV, 22)... Вотъ весьма ясное изображеніе свободнаго произволенія воли человѣческой" [2])... У св. Макарія егип. находимъ точное опредѣленіе соотношенія въ человѣкѣ силъ естественныхъ и благодатныхъ. —„Какъ жена кровоточивая хотя и не могла исцѣлиться и оставалась язвенною, однако же имѣла ноги, чтобы придти ко Господу и, пришедши, получить исцѣленіе (Мѳ. IX, 22), подобнымъ же образомъ и слѣпой, хотя и не могъ придти ко Господу, потому что не видѣлъ, однако же послалъ гласъ, потекшій быстрѣе вѣстниковъ, ибо сказалъ: Сыне Давидовъ, помилуй меня (Мѳ. XX, 30) и, такимъ образомъ, увѣровавъ, получилъ исцѣленіе, такъ и душа, хотя изъязвлена язвами постыдныхъ страстей,

---

[1]) Apolog. I, h. 44. Migne... s. gr. t. VI, col. 394—395.

[2]) De grat. et libero arbitrio c. 2. Migne. Patrol. curs. compl. s. l. t. XLIV, col. 881—884. Срв. ibid. c. 951 Очевидно, что тѣ ссылки на Августина, которыя дѣлаетъ Апологія, не соотвѣтствуютъ общему духу его ученія. Конечно, у Августина попадаются рѣзкія фразы о безсиліи человѣка, но на нихъ нужно смотрѣть, какъ на крайность, вызванную полемикой съ пелагіанами. Эти немногія фразы звучатъ диссонансомъ по отношенію ко всему антропологическому ученію Августина. Преимущественно Августинъ, по признанію глубокаго знатока его сочиненій Шеебена, говоритъ о такихъ стремленіяхъ человѣка къ соединенію съ Богомъ, которыя возникаютъ изъ субъективныхъ потребностей: желанія блаженства, — говоритъ объ усиліяхъ человѣка propter habendum Deum (Heinrich. Dogmatische Theologie. B. 8. S. 196). Съ другой стороны, колебанія Августина показываютъ, что онъ излагаетъ свои собственныя мнѣнія, а не обще-церковное ученіе.

хотя ослѣплена грѣховной тьмою, однакожъ имѣетъ волю возопить къ Іисусу и призывать Его, чтобы пришелъ Онъ и сотворилъ душѣ вѣчное избавленіе“ [1])... Вообще святоотеческое ученіе о свободѣ человѣка настолько ясно, что не даетъ мѣста никакимъ перетолкованіямъ. Не даромъ одинъ изъ самыхъ серьезныхъ лютеранскихъ богослововъ говоритъ: „греческіе отцы—Іустинъ, Таціанъ, Климентъ Александрійскій, Оригенъ, Кириллъ Іерусалимскій, Василій, Григорій Назіанзинъ, Григорій Нисскій, Златоустъ учатъ, что ко спасенію во Христѣ не ведетъ ни одна человѣческая воля, ни одна благодать, но—взаимное дѣйствіе той и другой... У западныхъ отцовъ вмѣстѣ съ болѣе глубокимъ сознаніемъ грѣховности идетъ рука объ руку и болѣе глубокое познаніе могущества благодати, обновляющей человѣка. Но и у нихъ благодать не исключаетъ свободной воли. Таковы Ириней, признающій вѣру дѣломъ человѣка, Тертулліанъ, Кипріанъ, Иларій Пуатьесскій, Амвросій“ [2])...

---

[1]) Hom. XX, c. 7. Migne . s. gr. t. XXXIV, col. 653.

[2]) Kahnis. Kirchenglaube historisch-genetisch dargestellt. Leipzig. 1864. SS. 112—114. Канисъ говоритъ, что Тертулліанъ первый точно формулировалъ ученіе о естественныхъ силахъ человѣка. Разсужденія Тертулліана таковы. — „Грѣхъ отъ первороднаго грѣха является нѣкоторымъ образомъ натуральнымъ. Поврежденіе природы является второю природою, имѣя своего бога и отца, однако такъ, что существуетъ въ душѣ и доброе,—то первоначальное, то божественное, и родственное и въ собственномъ смыслѣ натуральное. Ибо что отъ Бога, то не столько истребляется, сколько потемняется. Оно можетъ потемняться, поелику не есть Богъ, истребиться же не можетъ, поелику отъ Бога.... И въ самыхъ худыхъ есть нѣчто доброе, и въ лучшихъ есть нѣсколько худого. Безъ грѣха одинъ Богъ и Христосъ. Нѣтъ ни одной души безъ порока, потому что нѣтъ ни одной безъ сѣмени добра. Поэтому когда она, преобразованная чрезъ второе рожденіе отъ воды и высшей силы, совлекшая съ себя покровъ прежняго поврежденія, приходитъ къ вѣрѣ, тогда она получаетъ полный свой свѣтъ. Она измѣняется Духомъ Святымъ; какъ въ прежнемъ рожденіи—духомъ нечистымъ. Плоть слѣдуетъ за душою, сочетавающеюся съ Духомъ, какъ данный въ приданное плѣнникъ, и уже не какъ служанка души, но Духа. О, блаженное супружество, если не допустить прелюбодѣянія!“ (De anima c. 16. Migne. Patr. curs. compl. s. l. t. II, col. 720).

Нельзя въ заключеніе не отмѣтить также тѣхъ завѣдомо неправильныхъ, а частію даже опасныхъ, выводовъ, къ которымъ приводитъ лютеранское ученіе объ окончательномъ извращеніи человѣка. Во-первыхъ, неправильно то, что всѣ добродѣтели невозрожденныхъ являются „грѣхомъ". Вѣдь если преступленіе заповѣдей есть грѣхъ, то выполненіе ихъ (возможное по признанію Апологіи и у язычниковъ) заключаетъ въ себѣ, по противоположности, нѣчто доброе, или, по крайней мѣрѣ, не грѣховное. Съ другой стороны, выполненіе язычниками естественнаго нравственнаго закона достигало иногда такой высоты, что заслуживало полнаго одобренія даже отъ истинныхъ христіанъ. Извѣстно, напримѣръ, что многіе отцы Церкви хвалили языческихъ философовъ за ихъ этическое ученіе [1]). Таково и должно быть нормальное отношеніе къ естественной добродѣтели. По справедливому замѣчанію Гейнриха, „только слѣпой еретическій фанатизмъ можетъ называть грѣхомъ то, если язычники честно выполняютъ свои гражданскія обязанности, если они стараются доставить благо своимъ ближнимъ чрезъ свою общественную дѣятельность, если они съ великимъ самоотверженіемъ работаютъ для науки и приносятъ трудныя жертвы для блага человѣчества" [2])... Самъ защитникъ символическаго ученія д-ръ Франкъ признаетъ извѣстное значеніе за естественной нравственностью. — „Значительная разница въ томъ, владѣетъ ли народъ, предназначенный Богомъ къ вступленію въ Церковь, относительнымъ здоровьемъ духа, силою, интенсивностью и под., или нѣтъ. Не одно и тоже, если привзошедшій съ грѣхомъ эгоизмъ еще не слишкомъ много успѣлъ въ разрушеніи естественныхъ формъ общественной жизни...., если естественный человѣкъ сознаетъ еще нравственно доброе и готовъ пожертвовать для него собственнымъ благополучіемъ, и если, напротивъ, мысль о себѣ только, о своихъ интересахъ, яв-

---

[1]) Напр., Григорій Нисскій. Or. cathech. c. 18. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. XLV, col. 54—55.

[2]) Heinrich. Dogmatische Theologie. B. 8. Mainz. 1897. S. 182.

ляется единственнымъ руководствомъ во всѣхъ его дѣйствіяхъ и стремленіяхъ“ [1]). Вообще символическое описаніе человѣческой грѣховности слишкомъ фальшиво и тенденціозно. Лютеранскій богословъ Аммонъ справедливо говоритъ: „если бы дѣйствительно въ человѣческой жизни существовалъ такой разладъ между плотію и духомъ, между физической и разумной природой человѣка, какой изображается въ Формулѣ Согласія, то, право, не оставалось бы ничего иного, какъ прекратить на время гражданское общеніе, а членовъ общества, этихъ беззаконныхъ и нравственно невмѣняемыхъ существъ, заключить въ общественные дома для сумасшедшихъ, пока они не представятъ достовѣрныхъ доказательствъ своего возрожденія“ [2])...

Другіе выводы изъ символическаго ученія лютеранъ объ окончательномъ извращеніи человѣка являются не менѣе опасными. Изъ символическаго ученія лютеранъ должно слѣдовать по правиламъ логики отрицаніе нравственнаго вмѣненія. Разъ духовная жизнь въ человѣкѣ совершенно омертвѣла помимо его личной вины и въ зависимости лишь отъ грѣха прародителей, то каждый личный грѣхъ безвиненъ, невмѣняемъ. Нельзя судить за то, что́ проявляется въ силу непреодолимой необходимости, что́ стало зломъ физическимъ,—„нельзя даже говорить о грѣхѣ, по справедливому замѣчанію Мёллера. Какъ можетъ человѣкъ грѣшить, когда онъ не имѣетъ возможности не только стать святымъ, но и быть хотя въ нѣкоторой степени свободнымъ (въ выборѣ добра и зла)?! Онъ можетъ буйствовать, бѣсноваться, разрушать, но его поступки должны быть оцѣниваемы такъ же, какъ поступки дикаго звѣря“ [3])... А отсюда становится законнымъ всякое зло, —всякій безнравственный произволъ признается естественнымъ и необходимымъ. Потому Лютеръ логично оправдывалъ Іуду, говоря, что онъ необходимо долженъ былъ

[1]) Franck. Die Theologie der Concordienformel. B. I. SS. 151—152.

[2]) Kollner. Symbolik. Hamburg. 1837. S. 596.

[3]) Mohler. Symbolik... Mainz. 1843. S. 78.

предать Іисуса Христа, хотя бы и не хотѣлъ [1]). Въ этомъ пунктѣ, лютеранство близко подошло къ манихейско-гностическимъ сектамъ [2]). И наконецъ строго лютеранское ученіе о грѣхѣ первородномъ отнимаетъ у человѣка возможность облагодатствованія, такъ какъ по этому ученію въ человѣкѣ не оставляется никакихъ силъ для воспріятія и усвоенія благодатныхъ дѣйствій. Архим. Хрисанфъ справедливо замѣчаетъ, что „лютеранскія воззрѣнія дѣлаютъ человѣка какимъ то невольнымъ, безучастнымъ, безсознательнымъ носителемъ благодати, вносятъ въ дѣло искупленія какой то фаталистическій элементъ“ [3]). „Въ самомъ дѣлѣ, символическія книги зовутъ человѣка ко спасенію, и въ то же время говорятъ, что человѣкъ не имѣетъ ногъ, чтобы идти къ нему! Отсюда и спасеніе становится какъ бы насильственнымъ,—насильно привлекается къ Богу тотъ, кто способенъ только отвращаться отъ Него“ [4])....

---

[1]) Труды Кіевской Дух. Академіи. 1861 г. т. II, стр. 141.

[2]) Детерминистическое ученіе до сихъ поръ удерживается нѣкоторыми лютеранскими богословами. Впрочемъ, число такихъ богослововъ все сокращается. Одинъ изъ позднѣйшихъ, пасторъ Вальдемаръ Мейеръ, говоритъ, что его отрицаніе свободы встрѣтило общій отпоръ со стороны другихъ духовныхъ лицъ. Принудительная очевидность факта, замѣчаетъ по этому поводу Гейнрихъ, заставила отказаться отъ авторитета реформатора (Лютера). (Heinrich. Dogmatische Theologie. B. 8. S. 141).

[3]) Хрисанфъ. Характеръ протестантства и его историческое развитіе. Спб. 1871 г. стр. 32.

[4]) Гейнрихъ отмѣчаетъ, что лютеранство вошло здѣсь въ безвыходный кругъ. По мнѣнію лютеранъ, „всякая способность разума къ религіозному познанію возможна лишь при возрожденіи чрезъ оправданіе, а оправданіе возможно только чрезъ вѣру. Разумъ же абсолютно не можетъ вѣровать безъ достаточныхъ основаній для вѣры, и эти основанія покоятся на истинности Божіей и свидѣтельствахъ откровенія. Но истинность Божія можетъ быть узнана только чрезъ религіозное познаніе, а послѣднее не можетъ быть достовѣрно, если оно не подтверждается божественною печатью. Отсюда снова начинается весь кругъ сужденій о пріобрѣтеніи религіознаго знанія: нужно знать, что есть Богъ, Который совершаетъ чудеса для подтвержденія откровенія и т. д. Иначе говоря, если не вѣрующій грѣш-

Ссылка Формулы Согласія на способность павшаго человѣка „внѣшне слушать и читать слово Божіе“ и тѣмъ оказывать нѣкоторое содѣйствіе благодати, не выводитъ лютеранъ изъ труднаго положенія. Во первыхъ, эта ссылка противорѣчитъ основному ученію о безпомощности и безсилии человѣка, а во вторыхъ, она сама по себѣ непонятна и безцѣльна. Мелеръ справедливо говоритъ: „очень странно требовать, чтобы павшій человѣкъ слушалъ проповѣдь, не имѣя никакихъ духовныхъ силъ и понятливости,— столь же странно, какъ еслибы ему внушали учиться летанію, даже еще страннѣе, потому что въ послѣднемъ случаѣ онъ понималъ бы смыслъ внушенія, тогда какъ при полномъ отсутствіи силъ для воспріятія проповѣди, онъ не можетъ понять, чего отъ него требуютъ; онъ обязанъ лишь предполагать, что ему совѣтуютъ хорошее“ [1])...— Естественно, что невозрожденный не приметъ такого совѣта, а если приметъ, то окажется содѣйствующимъ своему оправданію, чего Формула Согласія не желаетъ допускать. Не менѣе странно, почему благодать не можетъ воздѣйствовать на человѣка безъ такого, чисто механическаго, чтенія Писанія. Формула Согласія поступаетъ здѣсь, конечно, послѣдовательно, — повторяетъ свои сужденія о томъ, что благодать не подается помимо Писанія, но такая послѣдовательность отрицаетъ абсолютность благодати. Сверхъестественное становится въ зависимость отъ механическаго дѣйствія человѣка!—Трудно представить себѣ что нибудь болѣе нелѣпое и болѣе кощунственное. —Кощунственная мысль о Божественномъ произволѣ дополняется, такимъ образомъ, новымъ, едва ли не тягчайшимъ кощунствомъ.

Символическое ученіе лютеранъ о покаяніи, какъ выраженіи человѣческой активности, также не отнимаетъ фаталистическаго характера у оправданія. Мѣлеръ остро-

---

никъ не способенъ къ религіозному познанію, то онъ не можетъ его получить и чрезъ оправданіе и вѣру“... (Heinrich. Dogmatische Theologie. B. 8. S. 137).

[1]) Möhler. Symbolik... 6-e Aufl. S. 109.

умно говоритъ: „непонятно, какъ возможно такое покаяніе, ибо новымъ вселившимся въ человѣкѣ силамъ невозможно принуждать себя каяться въ томъ, чего они не сдѣлали, а старыя силы не способны къ покаянію, такъ какъ богоугодное не входитъ въ предѣлы ихъ власти“ [1].—Такое недоумѣніе возникаетъ прямо съ принудительной необходимостью; мы высказывали уже его, только въ нѣсколько иной, сравнительно съ Мёлеровской, формѣ.

---

[1]) Möhler. Symbolik... 6-e Aufl. S. 112.

Глава III.

Ученіе символическихъ книгъ лютеранства объ оправданіи человѣка.

Символическое ученіе лютеранъ объ оправданіи человѣка логически связано съ ученіемъ ихъ о первородномъ грѣхѣ.—Какъ мы видѣли, символическія книги признаютъ человѣка совершенно безсильнымъ въ дѣлѣ спасенія и все это дѣло предоставляютъ исключительно Богу. Отсюда онѣ (символическія книги) дѣлаютъ выводъ, что человѣкъ оправдывается только благодатію Божіею [1]). Всеблагій Богъ, всегда открывающій Себя въ промышленіи о мірѣ, открылся также особеннымъ образомъ—въ спасеніи грѣшнаго человѣчества. Всѣ три Лица Пресвятыя Троицы проявили себя въ ниспосланіи благодатной помощи безсильному человѣку.—Богъ Отецъ открылъ намъ вполнѣ чрезъ Сына Свою

---

[1]) Оправданіе слѣдуетъ отличать отъ обращенія, о которомъ рѣчь шла въ предыдущей главѣ. По объясненію Франка, „оправданіе слѣдуетъ за обращеніемъ, — зависитъ отъ послѣдняго“ (Franck. Die Theologie der Concordienformel. B. II. Erlangen. 1861. S. 66).—„Въ тотъ моментъ, когда благодать Св. Духа пробудитъ въ человѣкѣ сознаніе грѣховности и раскаянія, и онъ обратится ко Христу, ища и желая оправданія, тогда онъ, увѣровавши, оправдывается во Христѣ, получаетъ прощеніе грѣховъ, примиреніе съ Богомъ, сыновство и наслѣдіе вѣчной жизни“ (Franck. Op. cit. S. 67). Шлейермахеръ неправильно отождествлялъ обращеніе и оправданіе.

благодать и милость, Богъ Сынъ примирилъ насъ съ Отцомъ, Богъ Духъ Святый возвѣщаетъ намъ о совершенномъ чрезъ Сына искупленіи,—вотъ самое общее опредѣленіе благодатной помощи Божіей человѣку, которое встрѣчаемъ въ символическихъ книгахъ. Это—сущность такъ называемой объективной стороны оправданія. Большой Катехизисъ говоритъ.—„Въ догматѣ о Пресвятой Троицѣ мы имѣемъ самое полное ученіе о Богѣ, ибо здѣсь Онъ Самъ открылъ и показалъ глубочайшую бездну Своего Отеческаго сердца и чистую неизреченную любовь“.... „Въ частности, мы никогда не могли бы познать благость и милость Отца безъ Господа Христа, Который есть зерцало Отеческаго сердца. безъ Христа мы видѣли бы въ Богѣ только гнѣвнаго и страшнаго Судію. Но о Христѣ мы также ничего бы не могли знать, если бы не получили Откровенія о Немъ отъ Святаго Духа“ [1]) .. Это вѣдѣніе Троичнаго Бога служитъ единственнымъ началомъ новой жизни. „Невѣрующіе въ Троицу, а только въ Единаго Бога, подвергаются вѣчному гнѣву и осужденію, потому что не имѣютъ Господа Христа и не просвѣщаются дарами Св. Духа“ [2])... „Узнавая, что Богъ даетъ намъ въ помощь все, что имѣетъ: Отецъ—всѣ Свои созданія, Сынъ —всѣ Свои дѣла, Духъ Святый—всѣ Свои дары, мы начинаемъ новую жизнь, сообразно заповѣдямъ Божіимъ“ [3]).

---

[1]) Detzer. Evangelisches ConcordienBuch. 3-e Aufl. S. 474.

[2]) Ibid. S. 475.

[3]) Ibidem. Отмѣтимъ попутно, что символическое ученіе лютеранъ о Богѣ Единомъ и вмѣстѣ Троичномъ развивается въ духѣ католическаго ученія: символическія книги принимаютъ католическое Filioque. Въ Книгѣ согласія помѣщенъ латинскій текстъ VIII-го члена Никео-Цареградскаго символа (Detzer. Op. cit. S. 22), а Формула Согласія вноситъ Filioque въ свое содержаніе (ibidem. S. 694). Лютеръ въ началѣ Шмалькальденскихъ членовъ прямо заявляетъ, что въ ученіи о Богѣ протестанты не спорятъ съ католиками (ibidem. S. 325). Наиболѣе подробное изложеніе ученія о Богѣ дается въ I-мъ членѣ Аугсбургскаго исп.—„Во-первыхъ, должно единодушно учить и хранить, согласно съ заключеніями Никейскаго собора, что есть Единое и Единственное Божеское Существо, Которое называется и истинно

Такъ какъ дѣло искупленія павшаго человѣчества совершено Сыномъ Божіимъ, то символическія книги довольно подробно говорятъ какъ о Лицѣ Спасителя, такъ и о Его дѣлѣ, при чемъ всюду указываютъ на безсиліе грѣховнаго человѣка и всесильную благость Господа Іисуса Христа. Большой Катехизисъ говоритъ: „Господь Іисусъ Христосъ искупилъ меня отъ грѣха, діавола, смерти и всякаго несчастья, тогда какъ прежде я не имѣлъ царя и Господа, но былъ плѣненъ силою діавола, осужденъ на смерть, опутанъ грѣхомъ и слѣпотой. И не было у насъ никакого совѣтника, помощника и утѣшителя, пока Единый и Вѣчный Сынъ Божій сжалился по Своей безмѣрной благости надъ жалкимъ бѣдственнымъ нашимъ состояніемъ и пришелъ съ неба къ намъ на помощь. Такимъ путемъ были прогнаны всѣ тиранны и тюремщики, а ихъ мѣсто заступилъ Іисусъ Христосъ, Господь жизни, оправданія и всякаго блага, Который вырвалъ насъ, жалкихъ, несчастныхъ людей изъ пасти ада, освободилъ насъ (отъ діавола) и возвратилъ намъ милость и благость Отца, и взялъ насъ, какъ Свою собственность подъ Свою защиту и покровъ, чтобы руководить насъ къ жизни и блаженству Своей праведностью, мудростью и силой“ [1]). Короче говоря, „Іисусъ Христосъ есть нашъ Искупитель, потому что Онъ привелъ насъ отъ діавола къ Богу, отъ смерти къ жизни, отъ грѣха къ оправданію и сохраняетъ въ такомъ состояніи“ [2]). Малый Катехизисъ повторяетъ все это въ краткой формѣ. — „Господь Іисусъ Христосъ меня, несчастнаго и

является Богомъ; но суть Три Лица въ этомъ единомъ Божескомъ Существѣ,—равно сильныя, равно вѣчныя: Богъ Отецъ, Богъ Сынъ, Богъ Духъ Святый, всѣ Три — единое Божеское Существо, вѣчное, нераздѣльное, безконечное, неизмѣримое по силѣ, мудрости и благу, Единый Творецъ и Промыслитель всѣхъ видимыхъ и невидимыхъ тварей, и подъ словомъ—Лицо понимается не часть и не одно качество изъ другихъ въ Единомъ, но то, что́ самостоятельно существуетъ, какъ понимали это слово въ подобномъ случаѣ отцы...“ (ibidem. SS. 27—28).

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 468.

[2]) Ibid. S. 469.

осужденнаго человѣка, искупилъ, избавилъ и спасъ отъ всякихъ грѣховъ, смерти и власти діавола“ [1]). Апологія тоже ставитъ ученіе объ Искупителѣ въ прямую связь съ ученіемъ о грѣхѣ и безсиліи человѣка. „Величайшій и главнѣйшій догматъ вѣры тотъ, что мы получаемъ прощеніе грѣховъ безъ нашихъ заслугъ — чрезъ Христа и что не наши дѣла, а Христосъ есть искупительная Жертва за наши грѣхи“ [2]). Христосъ—„наше единое сокровище, нашъ Ходатай и Искупитель“ [3]).

„Въ догматѣ объ Искупителѣ, читаемъ въ той же Апологіи, заключается утѣшеніе на страшный день смерти, а также — защита отъ діавола: діаволъ въ день смерти сильно тѣснитъ наши души, приводя ихъ въ ужасъ и отчаяніе, и всѣ наши добрыя дѣла разсѣиваются въ одно мгновеніе, какъ пыль; но мы спасаемся тогда твердымъ убѣжденіемъ, что мы получаемъ прощеніе грѣховъ чрезъ драгоцѣнную кровь Христа безъ нашихъ заслугъ“ [4]).

Для искупленія людей Сынъ Божій, по ученію символическихъ книгъ лютеранства, принялъ на Себя плоть человѣческую кромѣ грѣха. Апологія по данному вопросу напр. говоритъ, что „Единый Христосъ рожденъ безъ первороднаго грѣха, а Его Матерь не была свободна отъ него“ [5]) (противъ католическаго ученія о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы). Формула Согласія поясняетъ, что Христосъ принялъ на Себя субстанцію человѣческой природы, а не ея акциденцію—грѣхъ.—„Христосъ принялъ одинаковую съ нами плоть человѣческую кромѣ грѣха: иначе же Онъ или совсѣмъ не принялъ нашей природы, какъ тождественной съ грѣхомъ, или принялъ и грѣхъ, а то и другое—несомнѣнная ложь“ [6]). Большой Катехизисъ говоритъ, что „Христосъ сталъ Человѣкомъ, зачатымъ и рожденнымъ отъ Духа Св. и Маріи Дѣвы безъ всякаго грѣха, чтобы сдѣлаться Господиномъ надъ грѣхомъ“ [7]).

---

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 384.
[2]) Ibid. S. 237. [3]) Ibid. S. 238.
[4]) Ibid. S. 238—239. Vgl. S. 249 u. and.
[5]) Ibid. S. 245. [6]) Ibid. S. 586. [7]) Ibid. S. 484.

Богочеловѣкъ Іисусъ Христосъ, по ученію символическихъ книгъ лютеранства, совершилъ искупленіе людей чрезъ Свои страданія и Крестную смерть, при чемъ страданія и смерть простирались не только на человѣческую Его природу, а въ извѣстномъ смыслѣ и на Божескую. Именно это обстоятельство и сообщаетъ искупительную силу Его страданіямъ.—Формула Согласія объясняетъ:—не одна человѣческая природа страдала за грѣхи міра· человѣческой природѣ вообще свойственны страданія и смерть. Но страдалъ здѣсь и умеръ Самъ истинный Сынъ Божій по принятой на Себя человѣческой природѣ, хотя по Божеству Онъ не могъ страдать и умереть. Поэтому достойны всякаго осужденія тѣ, которые говорятъ, что только человѣческая природа Христа страдала за насъ (такъ говорилъ, напр., Цвингли). Лютеръ правильно учитъ, (когда говоритъ): „если я вѣрую, что только человѣческое естество за меня страдало, то для меня Христосъ плохой Спаситель. Могутъ сказать: Божество не можетъ страдать и умереть,—ты долженъ отвѣтить: да, это правда; но такъ какъ Божество и человѣчество составляютъ во Христѣ одно Лице, то Писаніе и придаетъ ради этого Личнаго единенія Божеству все то, что испытало человѣчество, — это тоже истина, ибо ты долженъ вѣровать, что страдаетъ и умираетъ личность (здѣсь же Христосъ). Но если теперь Личность есть истинный Богъ, то правильно говорится: страдалъ Сынъ Божій, ибо хотя (одна) часть, т. е. Божество, не страдала, за то страдала по человѣчеству (вся) Личность, которая есть Богъ по другой Своей части, такъ что поистинѣ Сынъ Божій за насъ распялся“... Поэтому „всѣ дѣла и страданія должны быть приписаны не природѣ, а Личности, и въ этомъ смыслѣ можно сказать: Богъ умеръ, Божьи страданья, Божья смерть“. Короче говоря, „Христосъ весь по обѣимъ Своимъ природамъ, а не только по Божеству или человѣчеству искупилъ падшихъ людей“ [1]). Слѣдовательно и оправданіе усвоено намъ не божественной или человѣ-

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 685.

ческой только природой Его, а исключительно послушаніемъ Его Личности, которая есть одновременно Богъ и человѣкъ.

Та же мысль, только въ менѣе ясной формѣ, высказывается и въ другихъ символическихъ книгахъ. Такъ, III-й членъ Аугсбургскаго исп. говоритъ, что „истинный Богочеловѣкъ страдалъ, распялся, умеръ и былъ погребенъ..., нисшелъ въ адъ..., воскресъ изъ мертвыхъ, восшелъ на небо, сѣлъ одесную Бога.. , придетъ торжественно, чтобы судить живыхъ и мертвыхъ“ [1]). Катехизисы и Апологія еще короче говорятъ о страданіяхъ, смерти и воскресеніи Богочеловѣка [2]). Одна только Формула Согласія опредѣляетъ, какъ Іисусъ Христосъ удовлетворилъ правосудіе Божіе,—чѣмъ умилостивилъ Бога и укротилъ Его гнѣвъ. По ея ученію, произошло это оттого, что „Лице Христа стало за насъ подъ закономъ, оказало за насъ жалкихъ грѣшниковъ, во всемъ Своемъ пути къ Небесному Отцу отъ Своего рожденія до смерти полное и совершенное послушаніе, и этимъ покрыло все наше непослушаніе, внѣдренное въ нашей природѣ, мысляхъ, словахъ и дѣйствіяхъ, такъ что Богъ не предалъ насъ осужденію, но простилъ и пощадилъ по чистой милости только ради Христа“ [3])... „Онъ, Господь закона добровольно поставилъ Себя подъ законъ вмѣсто насъ и съ такой покорностью его выполнилъ, что Богъ ради Его всецѣлаго послушанія, проявленнаго въ дѣлахъ, страданіяхъ и смерти, простилъ намъ паденіе и счелъ достойными и праведными“ [4]).

---

[1]) Detzer. Op. cit. SS. 28, 29.

[2]) Ibid SS. 384, 469, 484, 208, 216 и др. [3]) Ibid. S. 627.

[4]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 616. Vgl. SS. 615. 685. Нёсгенъ добавляетъ: „относя послушаніе Христа ко всей Его Личности, Формула Согласія намѣчаетъ позднѣйшее раздѣленіе oboedientia passiva et activa Christi (Nösgen. Symbolik. S. 215). Другой лютеранскій богословъ — Шультцъ говоритъ: „въ Формулѣ Согласія высказывается новая мысль сравнительно съ средневѣковымъ богословіемъ. Уже не честь Божія требуетъ удовлетворенія, какъ думалъ Ансельмъ, и не повелѣніе Божіе, какъ полагали скот-

Другія символическія книги просто говорятъ о „побѣдѣ Христа надъ діаволомъ и смертью“: Большой Катехизисъ напр. говоритъ. — „Сынъ Божій воплотился для того, чтобы стать моимъ Господомъ, потому что для Себя Самого Онъ ни въ чемъ не нуждался. Для этой же цѣли Онъ воскресъ, уничтожилъ смерть, потомъ восшелъ на небо и воцарился одесную Бога, — для того, чтобы Ему стали подвластны и подчинились дьяволъ и всякая власть,

---

тисты, а неизмѣнный нравственный міропорядокъ Божій. Oboedientiae passiva et activa Christi вмѣстѣ образуютъ спасительное дѣло, чрезъ которое осуществляется вѣчный Божественный правовой порядокъ и доставляется удовлетвореніе его требованіямъ (Theologische Studien und Kritiken. J. 1894. S. 570). Третій богословъ — Крейбигъ разсуждаетъ подробнѣе. — Послѣ паденія человѣкъ, по его мнѣнію, былъ обязанъ понести наказаніе за грѣхъ и въ то же время исполнить предъявленный ему и не исполненный имъ законъ во всемъ его объемѣ, — законъ, который требуетъ себѣ послушанія и осуждаетъ грѣхъ. Сынъ Божій за насъ сдѣлалъ то и другое: потерпѣлъ наказаніе за грѣхъ (oboedientia passiva) и исполнилъ весь законъ. Какъ безгрѣшный, Онъ не повиненъ былъ страданію и смерти, которая есть оброкъ грѣха; какъ Сынъ Божій и Господь Имъ же Самимъ даннаго закона, Онъ не былъ подчиненъ послѣднему. Такимъ образомъ, свободное подчиненіе Спасителя наказанію за грѣхъ и Его до смерти продолжавшееся послушаніе Закону Божію становятся спасительнымъ для людей дѣломъ, за нихъ исполненнымъ и имъ вмѣненнымъ, при чемъ Богъ вмѣняетъ его такъ, что за пассивное послушаніе Христа Онъ освобождаетъ и разрѣшаетъ людей отъ вины и осужденія, а за дѣятельное послушаніе Христа даруетъ блага людямъ. Общій результатъ, соединяя то и другое, есть, такимъ образомъ, оправданіе. Здѣсь не только удовлетворено требованію совѣсти и идеѣ мздовоздаянія представленіемъ о понесенномъ за насъ наказаніи чрезъ Христа, но и понятіе о дѣятельномъ послушаніи является вполнѣ согласнымъ съ Св. Писаніемъ, потому что здѣсь выступаетъ на мѣсто самопожертвованія, исполненнаго для заглажденія вины, вся жизнь Христа, какъ всецѣлое и совершенное выполненіе Закона, замѣнившее намъ послушаніе, на какое мы неспособны. Это реформаторское воззрѣніе стало достояніемъ церковной теологіи“... (Kreibig. Die Versohnungslehre auf Grund des christl Bewusstseins. Berlin. 1878. SS. 179—180). Въ этихъ мысляхъ Крейбига уже намѣчается юридическій характеръ лютеранскаго ученія объ оправданіи, хотя съ полной ясностью онъ (характеръ) выступаетъ лишь въ ученіи о субъективной сторонѣ оправданія: въ опредѣленіи его сущности.

до тѣхъ поръ, пока Онъ наконецъ въ день Страшнаго суда отдѣлитъ и обособитъ насъ отъ злаго міра, діавола, смерти, грѣха“ [1])... Малый Катехизисъ говоритъ тоже, только въ болѣе краткой формѣ [2]). Аугсбургское исповѣданіе учитъ, что Христосъ, „побѣдивъ адъ и смерть, вѣчно владычествуетъ и управляетъ всѣми тварями, и всѣхъ въ Него вѣрующихъ освящаетъ, очищаетъ, укрѣпляетъ и утѣшаетъ чрезъ Св. Духа, подаетъ имъ жизнь и всякіе дары и блага, защищаетъ и охраняетъ отъ дьявола и грѣха“ [3])....

Ни въ одной символической книгѣ нѣтъ полнаго перечисленія служеній Христа: царскаго, первосвященническаго и пророческаго,—встрѣчаются только упоминанія объ одномъ или двухъ какихъ либо служеніяхъ. Такъ въ приведенныхъ мѣстахъ Катехизисовъ говорится о драгоцѣнной Крови Христа, или о Его первосвященническомъ служеніи, а также—о Его царскомъ достоинствѣ (Большой Катехизисъ). Въ Апологіи въ двухъ мѣстахъ говорится, что Христосъ сталъ къ намъ ближе, чѣмъ земной Первосвященникъ, потому что сталъ Посредникомъ, Искупителемъ, Жрецомъ, Главою, Пастыремъ, Источникомъ благодати [4]); въ другихъ двухъ мѣстахъ Апологія просто называетъ Христа Первосвященникомъ [5]). Аугсбургское исповѣданіе называетъ Христа Заступникомъ [6]). Пророческое служеніе Христа всего рѣже указывается въ символическихъ книгахъ. Въ Формулѣ Согласія не ясно говорится, что Христосъ взялъ законъ въ Свои руки и сдѣлалъ его духовнымъ [7]). Въ Апологіи очень неясно говорится, что Христосъ указалъ нѣкоторыя новыя добродѣтели: терпѣніе, смиреніе, цѣломудріе, благодарность, братскую любовь и др. [8]).

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 469.

[2]) Ibid. S. 384. [3]) Ibid. S. 29.

[4]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. SS. 106. 124.

[5]) Ibid. SS. 106. 245. [6]) Ibid. S. 36. [7]) Ibid. S. 639.

[8]) Ibid. SS. 116. 186 u. and. По объясненію Франка, служенія Христа нужно относить также къ обоимъ естествамъ Его одновременно (Franck. Die Theolog. d. Concordienf. B. III. S. 258). Неясность

Итакъ, Христосъ принесъ людямъ оправданіе. Какъ же теперь усвояется человѣкомъ это оправданіе?

Прежде всего, отвѣчаютъ символическія книги лютеранства, человѣку необходимо услышать проповѣдь Евангелія: оно есть вѣстникъ искупленія, принесеннаго Христомъ.

Радостная вѣсть Евангелія дѣйствуетъ на человѣка совершенно иначе, чѣмъ Законъ. Законъ осуждалъ, Евангеліе говоритъ о прощеніи грѣховъ и примиреніи съ Богомъ [1]), Законъ устрашаетъ, Евангеліе утѣшаетъ встревоженную совѣсть, обѣщая прощеніе во Христѣ [2]), Законъ караетъ за грѣхи, не давая силъ къ избѣжанію грѣховъ [3]), Евангеліе же дано именно потому, что мы не можемъ выполнить Закона [4]), и сообщило намъ то оправданіе, которое мы не можемъ получить чрезъ Законъ [5]). Символическія книги подробно описываютъ характеръ евангельской проповѣди и ея дѣйствія на душу грѣшника. Въ нихъ хорошо выяснено, какимъ путемъ грѣшникъ доводится до спасительной вѣры. По нимъ, „Евангельская проповѣдь начинаетъ спасеніе грѣшника тѣмъ, что вызываетъ въ немъ истинное покаяніе“. Это такъ называе-

---

ученія символическихъ книгъ о служеніяхъ Христа произошла, по словамъ Нёсгена, отъ того, что онѣ обращали главное вниманіе на Его искупительную жертву (Nösgen. Symbolik. S. 209). Но мы можемъ проще объяснить такое умолчаніе — по крайней мѣрѣ относительно пророческаго служенія.—Ученіе о таковомъ служеніи Христа было бы неумѣстнымъ въ символическихъ книгахъ, гдѣ рѣшительно отрицается значеніе закона для оправданія. Вѣдь если у человѣка нѣтъ силъ къ выполненію закона, и закономъ онъ не оправдывается, то зачѣмъ говорить о наставленіяхъ Христа? Станетъ ли истинный законодатель предписывать законы тѣмъ, кто ихъ не можетъ сохранять? Ясно, что при такой точкѣ зрѣнія и Христосъ не можетъ считаться законодателемъ. Его дѣло ограничивается однимъ искупленіемъ людей отъ грѣховъ; Его прямое служеніе Первосвященническое. Въ этомъ смыслѣ Лютеръ называетъ Христа „пророкомъ только жизни и благодати“ (J. Köstlin. Luthers Theologie. B. II. Stuttgart. 1863. S. 434).

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 111.

[2]) Ibid. S. 114. Vgl. S. 112. [3]) Ibid. S. 184. [4]) Ibid S. 191.

[5]) Ibid. SS. 92. 93 u. and. Срв. выше.

мый первый актъ обращенія человѣка ко Христу. Истинное евангельское покаяніе производится дѣйствіемъ благодати у всѣхъ: и у закоренѣлыхъ грѣшниковъ, и у мнимыхъ святыхъ, и проявляется, во-первыхъ, въ „настоящей сердечной скорби и страданіяхъ“ [1]). „Человѣкъ слышитъ такой приговоръ о себѣ въ Евангеліи: у всѣхъ васъ нѣтъ ничего добраго, будете ли вы явными грѣшниками, или святыми въ глазахъ міра,—всѣ вы одинаково должны стать иными и поступать иначе, чѣмъ вы теперь являетесь и дѣйствуете; здѣсь никто не благочестивъ, какимъ бы великимъ, мудрымъ, могущественнымъ и святымъ онъ ни казался“ [2])... „Только черезъ Евангеліе люди правильно узнаютъ, какой великой вещи требуетъ отъ насъ Господь въ законѣ“... Закона мы отнюдь не можемъ выполнить и поэтому должны искать все наше оправданіе въ Единомъ Христѣ“ [3]). „Христосъ сдѣлалъ законъ духовнымъ, и потому то открылся съ Его приходомъ гнѣвъ Божій на всѣхъ грѣшниковъ“ [4]). Короче говоря, по символическимъ книгамъ лютеранства, всѣ люди оказываются безотвѣтными предъ духовнымъ пониманіемъ Закона, открытымъ Христомъ, и потому должны глубоко скорбѣть и сѣтовать. Но одна скорбь, по ученію тѣхъ же книгъ, не исчерпываетъ сущности „истиннаго покаянія“: вторымъ, важнѣйшимъ его качествомъ является свѣтлая радость,—надежда на прощеніе

---

[1]) Art. Smalcold. Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 337. Франкъ поясняетъ, что покаяніе, вызываемое однимъ закономъ, является не истиннымъ: оно непремѣнно запечатлѣно оттѣнкомъ или гордости или отчаянія (единственный результатъ проповѣди закона). При „истинномъ покаяніи“ человѣкъ получаетъ возможность чрезъ благодатные дары истинно опредѣлить свое отношеніе къ Богу и перейти отъ contritio къ poenitentia,—къ покаянію, опирающемуся на любовь къ Богу и стремленію согласоваться съ Его волей (Franck. Die Theologie der Concordienformel. B II. Erlangen. 1861. SS. 306—307). Апологія говоритъ, что для истиннаго и цѣлительнаго покаянія недостаточно одного закона (Detzer. Op. cit. S. 115).

[2]) Detzer. Op. cit. S. 338.

[3]) Detzer. Evangelich. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 639. 541.

[4]) Ibid. S. 639.

грѣховъ и благость Божественную. Вмѣсто безпросвѣтнаго отчаянія, вызываемаго проповѣдью Закона, человѣкъ изъ Евангелія получаетъ убѣжденіе, что Богъ не караетъ за грѣхи, а прощаетъ ихъ ради Христа [1]). Сознавшіе свое безсиліе люди призываются получить благодать и прощеніе грѣховъ отъ Господа [2]). Здѣсь „встревоженная совѣсть получаетъ утѣшеніе противъ страховъ Закона“ [3]), „взамѣнъ ада и смерти, угрожающимъ изъ Закона, Евангеліе подаетъ утѣшеніе и помощь“ [4]).

Это утѣшительное дѣйствіе Евангелія особенно подробно описывается въ Формулѣ Согласія, которая спеціально изъясняетъ понятія „Евангелія и Закона“. Она говоритъ. „Не слѣдуетъ забывать подлиннаго смысла Евангелія, въ каковомъ оно является лишь проповѣдью о милости. Въ такомъ смыслѣ изъ Евангелія устраняются всѣ призывы къ покаянію и передаются въ область Закона. Евангеліе же есть лишь такая проповѣдь, которая наставляетъ и учитъ не о чемъ иномъ, какъ о милосердіи и прощеніи грѣховъ во Христѣ. Иначе говоря, все то, что проповѣдуетъ гнѣвъ Божій и чѣмъ устрашаетъ людей, еще не является проповѣдью евангельскаго Христа, но проповѣдью Моисея и Закона для нераскаянныхъ, ибо Евангеліе дано не для того, чтобы устрашать и осуждать, но чтобы поднимать тѣхъ, которые устрашены и слабы“ [5])... „Евангеліе учитъ лишь о томъ, что человѣкъ получитъ прощеніе грѣховъ отъ Бога, что Сынъ Божій, взявшій и претерпѣвшій клятву Закона, потерпѣлъ и уплатилъ за всѣ наши грѣхи“ [6])... „Нельзя поэтому изъ Евангелія въ

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 641.

[2]) Ibid. S. 338—Art. Smalc. [3]) Ibid. S. 338.

[4]) Ibid. S. 637. Въ этомъ пунктѣ „истинное покаяніе“ переходитъ въ вѣру.

[5]) Ibid. S. 640.

[6]) Ibidem. S. 641. Всякая кара производится, по объясненію Формулы Согласія, закономъ,—въ частности и кара за невѣріе. „Св. Духъ наказываетъ по закону тѣхъ, которые отказываются отъ спасительной евангельской вѣры“.... (Detzer. Op. cit. S. 641). Франкъ говоритъ, что дѣйствія Св. Духа въ законѣ не служатъ къ исправленію чело-

собственномъ смыслѣ выводить проповѣдь покаянія и наказанія, нельзя лишать христіанъ того истиннаго утѣшенія, которое они имѣютъ въ Евангеліи въ противовѣсъ страху закона“ [1]).

Итакъ, человѣку объявлена радостная вѣсть объ искупленіи, и скорбь о грѣхахъ смѣшивается въ его душѣ съ свѣтлой надеждой. Но ни скорбь, ни надежда на про-

---

вѣка. Св. Духъ производитъ черезъ законъ лишь скорбь, passio seu afflictio, но еще не побуждаетъ къ добровольному отверженію грѣха, не производитъ еще ненависти къ грѣху, надежды на Бога и любви къ Нему (Franck. Die Theologie d. Concordienformel. B. II. S. 301). Кромѣ того законъ не подаетъ ни дара исполненія своихъ заповѣдей, ни просвѣщенія, могущаго устранить человѣческое невѣдѣніе Бога и Его воли, и, такимъ образомъ, караетъ за то, чего Самъ не въ силахъ снять,—за грѣхи и невѣдѣніе Бога (Franck. Op cit. S. 305 — 306).

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 643 Такія сужденія Формулы Согласія показываютъ, что она беретъ понятіе Евангелія въ особенномъ смыслѣ: подразумѣваетъ же подъ нимъ книги евангельскія. Формула Согласія высказываетъ это прямо и ясно.—„Если брать, говоритъ она, понятіе Евангелія въ самомъ обширномъ смыслѣ, т. е., разумѣть подъ нимъ все ученіе Христа, то тамъ встрѣтятся и призывы къ покаянію и угрозы за неисполненіе заповѣдей, но ни тѣ, ни другія не являются Евангеліемъ въ собственномъ смыслѣ“ (Detzer. Op. cit. S. 640). Соотвѣтственно этому неправильнымъ признается въ символическихъ книгахъ лютеранства механическое дѣленіе Писанія на Ветхій и Новый Завѣтъ, по мысли Апологіи напр. гораздо естественнѣе дѣлить его на угрозы и наказанія съ одной стороны и на утѣшенія и на благодатныя обѣтованія —съ другой (ibid. S. 185). „Обѣтованіе благодати, поясняетъ Апологія, проникаетъ все Писаніе, начиная съ Адама: первое евангеліе, или обѣтованіе благодати, получилъ Адамъ... Именно чрезъ вѣру въ Евангеліе, или обѣтованіе о Христѣ, были оправданы всѣ патріархи и всѣ святые отъ начала міра, а не ради ихъ покаянія или сокрушенія, или же дѣлъ“ (ibid. S. 185). По объясненію Лютера, прощеніе грѣховъ и утѣшеніе подавались до крестной смерти Христа такъ же, какъ и послѣ нея, потому что Богъ всегда принималъ по Своему предвѣдѣнію въ жертву за людей Своего Агнца (Köstlin. Luthers Theologie. B. II Stuttgart. 1863. S. 377). — Другими словами, нужно считать Новымъ Завѣтомъ только тѣ мѣста Св. Писанія, гдѣ говорится о милости и прощеніи; остальное все—ветхое и враждебное человѣку.

щеніе еще не даютъ прощенія грѣховъ, а только подготовляютъ человѣка къ этому. Грѣхи отпускаются, и человѣкъ оправдывается только тогда, когда у него возникаетъ по дѣйствію благодати вѣра въ евангельскія обѣтованія (2-ой моментъ оправданія) [1]).

Апологія учитъ, что нужно различать „истинное покаянное настроеніе“ и „вѣру“: покаянное настроеніе предшествуетъ, а вѣра слѣдуетъ за нимъ.—„Поэтому Евангеліе, устрашая всѣхъ людей, какъ рожденныхъ во грѣхахъ и повинныхъ вѣчному гнѣву и смерти, въ тоже время предлагаетъ имъ прощеніе грѣховъ и оправданіе чрезъ Христа. Эти самыя прощеніе, примиреніе и оправданіе принимаются вѣрою, ибо проповѣдь покаянія или голосъ Евангелія: покайтесь, исправьтесь, доходя до сердца, устрашаетъ совѣсть не легкимъ страхомъ, но великимъ ужасомъ, поскольку совѣсть чувствуетъ свое злополучіе, грѣховность и гнѣвъ Божій. Въ этомъ ужасѣ души тре-

---

[1]) По объясненію Франка, „второй моментъ обращенія (оправданіе въ собственномъ смыслѣ) вовсе не долженъ необходимо слѣдовать за первымъ.... Спасительное раскаяніе дѣлаетъ вѣру только возможной, но не дѣйствительной (Franck. Die Theologie der Concordienformel. B. II. SS. 303—304)..... Познаніе Христа не могло бы никакъ перейти въ вѣру, если бы ему не предшествовало раскаяніе (ibid. S. 309), но оправдываетъ не раскаяніе, а вѣра (ibid. S. 64). Кирнъ говоритъ, что „вѣра усовершаетъ и заканчиваетъ покаяніе“.. (Herzog-Hauck. Realencyklopädie für protestant. Theolog. u. Kirche. B. 6 S. 682). „Пока нѣтъ вѣры, говоритъ Эйхгорнъ, заслуга Христа не имѣетъ никакого значенія ни для Бога, ни для человѣка. Она тогда такъ же безполезна, какъ Божіе обѣтованіе для невѣрующихъ“ (Theologische Studien und Kritiken. J. 1887. S. 442). „Грѣшники, разсуждаетъ Гессъ, искуплены не тѣмъ, что Христосъ страдалъ: только облекшись вѣрой въ страданія Христовы, становятся они свободными отъ духовной смерти“ (Theolog. Stud u. Kritik. 1889. S. 566). Послѣдніе два богослова отчетливо выражаютъ то, о чемъ символическія книги говорятъ нерѣшительно и косвенно: что одинъ Христосъ не можетъ спасти, а нужна непремѣнно вѣра въ Него, какъ субъективная сторона оправданія Несгенъ выражаетъ символическое ученіе объ этомъ въ смягченной формѣ: „Христосъ не долженъ быть лишаемъ Своей чести: вѣру нужно представлять лишь какъ causa conditionalis оправданія“ (Nosgen. Symbolik. S. 224).

буютъ утѣшенія и оно получается, когда вѣруютъ въ обѣтованіе о Христѣ,—что мы чрезъ Него получаемъ отпущеніе грѣховъ. Вѣра, которая укрѣпляетъ и утѣшаетъ сердца въ такомъ унынии и ужасѣ, получаетъ и принимаетъ отпущеніе грѣховъ, оправдываетъ и приноситъ жизнь, такъ что это сильное утѣшеніе является новымъ рожденіемъ и жизнью“ [1]). Аугсбургское исповѣданіе также говоритъ, что въ истинномъ обращеніи человѣка заключается вмѣстѣ съ раскаяніемъ и ужасомъ предъ грѣхомъ и вѣра въ Евангеліе и прощеніе,—„каковая вѣра снова укрѣпляетъ душу и удовлетворяетъ ее“ [2]).

Отсюда „вѣра“ въ символическихъ книгахъ лютеранства опредѣляется какъ живая, утѣшительная увѣренность въ спасеніи. Аугсбургское исповѣданіе выясняетъ, что оно разумѣетъ подъ вѣрой живую увѣренность въ истинности обѣтованій Божіихъ, а не знаніе исторіи. „Мы говоримъ не о такой вѣрѣ, которую имѣютъ дьяволы и безбожники, тоже вѣрящіе исторіи, что Христосъ пострадалъ и воскресъ изъ мертвыхъ, но объ истинной вѣрѣ, которая вѣруетъ, что мы чрезъ Христа получаемъ благодать и прощеніе грѣховъ. И кто знаетъ, что онъ имѣетъ Бога милостивымъ ради Христа, тотъ познаетъ Бога, взываетъ къ Нему, а не живетъ безъ Бога, какъ это бываетъ съ язычниками. Ибо діаволы и безбожники не вѣруютъ догмату о прощеніи грѣховъ и потому являются врагами Божіими,—и не могутъ ни взывать къ Нему, ни надѣяться на что-либо благое отъ Него.... вѣра, короче, есть не только знаніе исторіи, но и увѣренность по отношенію

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-é Aufl. S. 101. Vgl. S. 140.

[2]) Ibid. SS. 31—32. Аугсбургское исп. и Апологія, такимъ образомъ, не различаютъ евангельской скорби отъ скорби подзаконныхъ людей, какъ то дѣлаетъ Франкъ. Онѣ просто указываютъ на тѣсную связь утѣшительныхъ дѣйствій Евангелія: радостная вѣсть находитъ тотчасъ же откликъ въ душѣ человѣка. Ниже укажемъ разсужденія этихъ двухъ символическихъ книгъ о томъ, что утѣшеніе не получается помимо вѣры: ни чрезъ надежду, ни чрезъ любовь, ни чрезъ другія добродѣтели.

къ Богу, что Онъ дастъ обѣщанное Имъ“ [1]) —То же видимъ въ Апологіи. — Въ противовѣсъ католикамъ, говорившимъ, что христіанская вѣра есть знаніе исторіи о Христѣ и потому можетъ остаться и въ зараженныхъ смертнымъ грѣхомъ, Апологія заявляетъ: „вѣра, которая дѣлаетъ благочестивымъ и праведнымъ предъ Богомъ, есть не только то, что я знаю исторію, какъ Христосъ родился, пострадалъ и т. д (такое знаніе имѣютъ и дьяволы), но является также увѣренностью, или неизмѣннымъ сильнымъ довѣріемъ (къ Богу) въ сердцѣ, ибо я отъ всего сердца считаю обѣтованія Божіи вѣрными и истинными и вѣрю, что мнѣ чрезъ нихъ подается безъ моей заслуги прощеніе грѣховъ, благодать и всякое исцѣленіе ради Ходатая Христа“ [2]). „Вѣра—слѣдовательно не знаніе того, что Богъ существуетъ, что есть адъ и под., но увѣренность въ томъ, что мнѣ грѣхи прощены ради Христа [3])... Только такая вѣра является истиннымъ познаніемъ Христа, потому что лишь тотъ, кто такъ вѣруетъ, познаетъ великое благодѣяніе Христа и является новой тварью“ [4]). Вся его душа охватывается этимъ блаженнымъ стремленіемъ къ Богу: вѣра кладетъ отпечатокъ и на его умъ, и на волю, и на чувство. Отсюда, читаемъ въ символическихъ книгахъ лютеранъ, „истинная христіанская вѣра не является простой легкой вещью, какъ хотятъ вообразить наши противники, насмѣшливо говорящіе: какъ скоро я увѣрую, такъ и получу спасеніе“ [5]).

---

[1]) Detzer. Op. cit. S. 37. [2]) Ibid. S. 98.

[3]) Ibid. S. 186. [4]) Ibid. S. 97.

[5]) Ibid. S. 139. Шталь такъ поясняетъ лютеранское опредѣленіе вѣры оправдывающей. „Вѣра есть актъ простой, но одновременно затрагивающій всѣ силы души въ отношеніяхъ ея къ Богу: она есть искреннее сердечное сознаніе всей сплошной грѣховности и осужденности человѣка; она есть стремленіе къ искупленію и примиренію съ Богомъ, при чемъ отрицается всякая возможность примиренія помимо Бога; она есть смиреніе, желающее получить прощеніе только по благодати безъ права и заслуги и воздающее честь только Христу, она есть личное упованіе на Бога, что Онъ—милосердъ и выполняетъ Свои обѣщанія; она есть невыразимое влеченіе, подтверждающее въ

На вопросъ о томъ, что̀ подаетъ вѣрующему увѣренность въ спасеніи, символическія книги лютеранства даютъ очень характерный отвѣтъ. Онѣ говорятъ: только вѣра, а не добродѣтель, возстанавливаетъ нормальныя отношенія между Богомъ и человѣкомъ. Черезъ вѣру мы вступаемъ въ связь съ Христомъ, а чрезъ это вмѣняется намъ, не могущимъ имѣть заслугъ, его заслуга. Вѣра и Христосъ находятся въ живомъ соотношеніи между собою; вѣра непремѣнно и исключительно опирается на искупительное дѣло Христово. Истинное христіанское настроеніе поэтому непремѣнно характеризуется вѣрой во Христа, какъ Единаго Ходатая и Праведника, и чрезъ это сообщаетъ плоды Его дѣла Вѣра и Христосъ—вотъ истинное выраженіе акта оправданія и съ субъективной и съ объективной его

глубинѣ души благое посланничество Христово и говорящее, что не обманетъ истинность Божественная, разъ все, видимое очами и воспроизводимое плотью, свидѣтельствуетъ о ней (истинности). Все это объединяется въ вѣрѣ“ (Zeitschirft für Kirchenrecht. 1862. SS. 446—447) Но почему же Апологія называетъ вѣру „не легкой вещью“? Разъ вѣра подается Духомъ Святымъ (см. ниже), то не можетъ быть рѣчи о ея легкости или трудности. Шейле такъ пытается отвѣтить на это возраженіе. „главнѣйшей и особенно характерной чертой этой (оправдывающей) вѣры считается въ нашей церкви то, что она есть fiducia specialis, т. е., личная сердечная увѣренность въ полученіи Божественной благодати чрезъ Христа. Здѣсь, слѣдовательно, дѣло касается не только высочайшихъ и глубочайшихъ сторонъ человѣческой природы, ибо нѣтъ ничего тяжелѣе рѣшимости отречься отъ всего тварнаго и отъ себя самой и утвердиться исключительно на обѣтованіяхъ Божественной благодати, но съ истинной вѣрой нераздѣльно связано также и нравственное воздѣйствіе, — нѣкоторое преобразованіе самого внутренняго свойства: тамъ, гдѣ любовь Христова заступаетъ мѣсто естественнаго себялюбиваго настроенія, тамъ вмѣстѣ съ тѣмъ вырывается самая сердцевина грѣха, такъ что о смертномъ грѣхѣ не можетъ быть и рѣчи, ибо тогда себялюбивая сущность снова бы пустила корни въ душѣ, и оправданіе или праведность отъ вѣры была бы уничтожена“ (Scheele. Theologische Symbolik. Leipzig. J. 1886. Th. II. S. 61). Но однако появленіе вѣры остается „легкимъ“ дѣломъ, разъ оно производится благодатью. А та мысль Апологіи, что вѣра „измѣняетъ“ душевное настроеніе человѣка, крайне ослабляется ея сужденіями объ условіяхъ и сущности оправданія (см. ниже).

стороны. Вѣдь праведность Христова оказала совершенное послушаніе вмѣсто человѣческаго презрѣнія заповѣдей, и вотъ теперь каждый долженъ вѣрить, что за его личный трудъ сочтено оказанное вмѣсто него Христомъ. И это именно,—такое усвоеніе вѣрой заслугъ Христовыхъ снимаетъ съ человѣка обвиненія закона, прекращаетъ вражду между человѣкомъ и Богомъ, усыновляетъ человѣка Богу. Другого же пути къ Богу быть не можетъ.—Поэтому IV-й членъ Аугсбургскаго исп. рѣшительно говоритъ, что „мы оправдываемся не чрезъ какія-нибудь свои заслуги, а чрезъ вѣру во Христа“ [1]). Тоже читаемъ въ VI-мъ его членѣ: „мы получаемъ прощеніе грѣховъ и оправданіе чрезъ вѣру во Христа... Кто вѣруетъ во Христа, тотъ будетъ блаженъ и получитъ отпущеніе грѣховъ,—не чрезъ *дѣла, а только* чрезъ вѣру, безъ заслуги“ [2]). XX-й членъ Исповѣданія повторяетъ: „мы не можемъ примириться съ Богомъ нашими дѣлами и пріобрѣсти благодать, но таковое происходитъ лишь чрезъ вѣру, если вѣруемъ, что намъ грѣхи прощены ради Христа, Который есть Единый Ходатай за насъ предъ Отцомъ; кто же думаетъ достичь всего этого (примиренія съ Богомъ, отпущенія грѣховъ и принятія благодати) чрезъ дѣла,—тотъ презираетъ Христа и вопреки Евангелію ищетъ своего собственнаго пути къ Богу“ [3])... Въ XXVI-мъ членѣ встрѣчаемъ тоже: „мы должны учить, что оправданіе наше предъ Богомъ совершается не нашими дѣлами, но только чрезъ вѣру во Христа..., закономъ не заслужить благодати“ [4]). Апологія высказываетъ много такихъ же общихъ сужденій.—„Мы оправдываемся только чрезъ вѣру во Христа, а не чрезъ любовь и другія добродѣтели“ [5]). „Мы получаемъ оправданіе въ имени Христа, то есть, чрезъ вѣру въ Него, а не чрезъ наши заслуги, не чрезъ наше раскаяніе, не чрезъ нашу любовь“ [6]), — вообще „ради Божьяго милосердія, воспринимаемаго вѣрой“ [7]). *Шмалькальденскіе члены* гово-

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 29.
[2]) Ibid. S. 30. [3]) Ibid. S. 36. Vgl. S. 62. [4]) Ibid. S. 48.
[5]) Ibid. S. 104. [6]) Ibid. S. 106. [7]) Ibid. S. 107.

рятъ, что оправданіе непремѣнно должно быть представляемо дѣломъ благодати, совершаемымъ чрезъ вѣру во Христа [1]); „Христову же заслугу мы усвояемъ не дѣлами, или деньгами, но чрезъ вѣру по благодати“ [2]). Формула Согласія говоритъ: „относительно оправданія вѣрою предъ Богомъ мы учимъ и исповѣдуемъ, что бѣдный грѣшный человѣкъ оправдывается Богомъ.... безъ какихъ бы то ни было нашихъ заслугъ, или достоинствъ, также помимо всѣхъ будущихъ, настоящихъ и даже прошедшихъ дѣлъ въ силу одной только милости, заслуги, всецѣлаго послушанія, страданія, смерти и воскресенія Господа нашего Іисуса Христа, послушаніе Котораго вмѣняется намъ въ праведность“ [3]). Большой Катехизисъ общё говоритъ, что „10 заповѣдей не дѣлаютъ (человѣка) христіаниномъ, и при нихъ остаются еще гнѣвъ и немилость Божія къ намъ, какъ не могущимъ оказать всего того, что Богъ требуетъ отъ насъ. Но вѣра приноситъ полную благодать и дѣлаетъ насъ благочестивыми и угодными Богу“ [4])....

Отвергая заслуги человѣка, символическія книги лютеранства восторженно восхваляютъ догматъ объ оправданіи одной вѣрой во Христа. Апологія говоритъ: „оправданіе людей вѣрою во Христа является высочайшимъ, важнѣйшимъ догматомъ всего христіанскаго ученія, такъ какъ въ немъ сполна заключается все, служащее для яснаго и правильнаго пониманія Писанія, и въ немъ одномъ указывается путь къ неизреченному сокровищу и правому исповѣданію Христа; также... безъ него ни одна страждущая совѣсть не будетъ имѣть правильнаго, постояннаго и надежнаго утѣшенія и не сможетъ познать богатства Христовой милости [5])... Въ другомъ мѣстѣ Апологіи читаемъ: „сущностью Евангелія является ученіе о томъ, что мы получаемъ прощеніе грѣховъ не ради нашихъ заслугъ, а чрезъ вѣру во Христа“ [6]). Въ *Шмалькальденскихъ* членахъ говорится: „въ догматѣ объ оправданіи вѣрою

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 326.

[2]) Ibid. S. 330. [3]) Ibid. S. 615. [4]) Ibid. S. 475.

[5]) Ibid. SS. 86—87. [6]) Ibid. S. 297.

нельзя сдѣлать никакой уступки противникамъ (католикамъ), даже если бы погибли небо и земля, и ничего бы не осталось. На этомъ догматѣ утверждаются все наше поведеніе и ученіе—противъ папы, дьявола и всего міра. Поэтому мы должны быть твердыми въ немъ (т. е. догматѣ), а не сомнѣваться: иначе все погибло и папа, дьяволъ и міръ опять одержатъ надъ нами побѣду“ [1])... Формула Согласія цитуетъ слѣдующія слова Лютера.—„Насколько догматъ объ оправданіи вѣрою остается чистымъ, безъ искаженія,—настолько же остается яснымъ и чистымъ, безъ всякаго искаженія и христіанство; если же онъ не остается чистымъ, то нѣтъ никакой возможности не допустить заблужденій и духа раздора.... Гдѣ упраздняется этотъ догматъ, тамъ упраздняются Христосъ, жизнь и церковь“ [2])...

По дальнѣйшему объясненію символическихъ книгъ, и вѣру нельзя считать „заслугой“ человѣка.—Вѣра оправдываетъ не своими собственными достоинствами. „Она дѣлаетъ благочестивымъ и праведнымъ предъ Богомъ не потому, что является въ себѣ нашимъ орудіемъ и нашей собственностью, но только потому, что принимаетъ обѣщанную и предложенную благодать безъ заслуги: изъ богатой сокровищницы“ [3])... „Вѣра сильна не своимъ собственнымъ достоинствомъ, но тѣмъ, что опирается на Божественное обѣтованіе и милосердіе [4])... Она не ссылается на собственныя заслуги, но опирается только на милость Божію и находитъ утѣшеніе и надежду только въ милосердіи, обѣщанномъ Христомъ“ [5])... По ученію символическихъ книгъ лютеранства, вѣра не можетъ считаться заслугой потому, что она есть плодъ Св. Духа, а не наше собственное дѣло. „Спасительная вѣра является не моимъ дѣломъ, не моимъ даромъ или жертвой, не моимъ приготовленіемъ или орудіемъ, но даромъ Божіимъ... Богъ намъ даетъ это благодатное сокровище, а

---

[1]) Detzer, Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 326.

[2]) Ibid. [3]) Ap. Ibid. S. 100. [4]) Ibid. S. 181.

[5]) Ibid. S. 97.

не мы — Ему“ [1])... Поэтому вѣра не есть человѣческая мысль, которую я самъ могъ бы произвести, но божественная сила въ сердцѣ, чрезъ которую мы возрождаемся и преодолѣваемъ великую силу дьявола и смерти, какъ говоритъ Павелъ (Колос. II, 12): вы воскресли чрезъ вѣру, которую Богъ производитъ“ [2]). „Духъ Св. въ сердцѣ говоритъ вмѣстѣ съ вѣрою, что божественное обѣтованіе истинно и неизмѣнно“ [3])... Слѣдовательно „Духъ Св. производитъ вѣру, гдѣ и когда хочетъ, въ слушающихъ Евангеліе, научающее, что мы чрезъ заслугу Христа, а не нашу собственную, имѣемъ милость Божію, поскольку вѣримъ этому“ [4])... Вообще на вѣру нельзя смотрѣть какъ на добродѣтель самого человѣка, она—„даръ Божій“ [5]).

Итакъ, всякая заслуга въ оправданіи отрицается символическими книгами. Человѣкъ представляется не дающимъ и требующимъ, а только получающимъ. Въ мученіяхъ совѣсти, куда ввергаетъ человѣка законъ, человѣкъ убѣждается, что онъ самъ по себѣ не имѣетъ никакихъ заслугъ предъ Богомъ. И тогда то именно ему открывается другой путь къ Богу. искупленія ради Христа чрезъ вѣру въ Него. „Оправданіе есть не что иное, какъ прощеніе грѣховъ; сознавать себя оправданнымъ, значитъ —видѣть себя въ милости у Бога, а цѣль всего процесса, совершающагося при оправданіи, состоитъ въ установленіи и постоянномъ сохраненіи той личной связи Бога съ человѣкомъ, въ которую Богъ принимаетъ человѣка по благодати безъ заслугъ самого человѣка. Прощеніе даруется тутъ отъ Бога и чрезъ то человѣкъ получаетъ утѣшительную вѣру, что онъ пріятенъ Богу, не смотря на свое несовершенство, а отсюда находитъ миръ для своего сердца и силы для новой жизни“ [6]).

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 98.

[2]) Ibid. S. 139. [3]) Ibid. S. 113. [4]) Ibid. S. 29.

[5]) Ibid. S 615. Эйхгорнъ поясняетъ эти выраженія такъ· „вѣра и Св. Духъ являются въ душѣ одновременно, Богъ оправдываетъ тогда, когда подаетъ Св. Духа, вызываетъ вѣру, производитъ возрожденіе“ (Theolog. Studien. u. Kritiken. J. 1887. S. 434). Такъ же говоритъ Лоофсъ (Theol. Stud. u. Krit. J. 1884. S. 651)

[6]) Theologische Studien und Kritiken. J. 1906. S. 236.

Тѣми же остаются условія оправданія человѣка, по-ученію символическихъ книгъ лютеранъ, и послѣ вступленія его въ новую жизнь: Христосъ всегда остается единымъ Ходатаемъ, а христіанинъ всегда долженъ помнить, что угоденъ Богу только по вѣрѣ во Христа, а не по собственнымъ дѣламъ. Эту мысль символическія книги подвергаютъ особенно тщательному выясненію. Во всѣхъ этихъ книгахъ встрѣчается параллель между вѣрой и дѣлами христіанина, и всюду выводъ дѣлается не въ пользу добродѣтели. Правда, символическія книги вездѣ говорятъ и о необходимости добрыхъ дѣлъ, но при этомъ различаютъ необходимость вообще и необходимость для спасенія въ частности, — и именно послѣдней необходимости за добрыми дѣлами христіанскими не признаютъ. О необходимости добродѣтели вообще символическія книги разсуждаютъ такъ.—VI членъ Аугсбургскаго исп. говоритъ: „мы учимъ, что спасительная вѣра должна приносить добрые плоды и что должно дѣлать добрыя дѣла“ [1]). XX-й членъ Исповѣданія также говоритъ, что „нужно дѣлать добрыя дѣла“ [2]). „Мы говоримъ, поясняетъ Апологія, что законъ долженъ быть сохраняемъ, и что каждый вѣрующій, начавъ его сохраненіе, усиливается все болѣе въ страхѣ и любви Божіихъ, т. е., въ правильномъ выполненіи заповѣдей Божіихъ. И когда мы говоримъ о храненіи закона или о добрыхъ дѣлахъ, то мы имѣемъ въ виду одновременно и доброе сердце внутри человѣка и добрыя дѣла во внѣшней его жизни. Поэтому насъ несправедливо обвиняютъ противники (католики), говоря, что мы не учимъ о добрыхъ дѣлахъ: мы не только говоримъ, что должно дѣлать добрыя дѣла, но объясняемъ также по настоящему, каково должно быть при этомъ сердце человѣка, чтобы не получалось пустыхъ, безчувственныхъ, холодныхъ фарисейскихъ дѣлъ“ [3]). Доказательства необходимости добрыхъ дѣлъ по символическимъ книгамъ слѣдующія: 1) внутренняя потребность истинно вѣрующаго

---

[1]) Detzer. Evangel. Concordienbuch 3-e Aufl. S. 30.

[2]) Ibid. S. 37. [3]) Ibid. S. 117.

быть добродѣтельнымъ, 2) прямыя заповѣди Божіи дѣлать добро, 3) благодарность Богу за оправданіе, 4) оборона отъ дьявола. 5) примѣръ другимъ

Внутренняя потребность дѣлать добро, по ученію указанныхъ книгъ, непремѣнно проявляется тамъ, гдѣ есть истинная вѣра. Апологія учитъ: „когда мы чрезъ вѣру возродимся и познаемъ, что Богъ къ намъ милостивъ и желаетъ быть нашимъ Отцемъ и Помощникомъ, то мы начинаемъ испытывать истинный страхъ Божій, любить Бога, благодарить, прославлять, просить и ожидать отъ Него всякой помощи, быть послушнымъ Ему по собственной волѣ даже въ скорбяхъ; затѣмъ мы начинаемъ также любить ближнихъ; вообще чрезъ Св. Духа у насъ является новыя сердце, мысль и воля. Всего этого не можетъ быть прежде, чѣмъ мы оправдаемся чрезъ вѣру и возродимся чрезъ Св. Духа“ [1])... „Чрезъ вѣру приходитъ въ сердце Духъ Святый, Который обновляетъ его и даетъ намъ возможность хранить законъ Божій, истинно любить Бога, истинно бояться Его, не колебаться, не сомнѣваться, что Христосъ данъ для насъ и слышитъ наши призывы и мольбы, и радостно отдаваться на волю Божію даже предъ лицемъ смерти“. [2]).—„Невозможно, говорится въ другомъ мѣстѣ Апологіи, чтобы истинная вѣра, утѣшающая сердце и доставляющая прощеніе грѣховъ, оставалась безъ любви къ Богу, ибо чрезъ Христа вѣрующіе приходятъ къ Отцу; а когда мы чрезъ Христа примиряемся съ Богомъ, то мы вѣруемъ и заключаемъ увѣренно и правильно, что истинный Богъ живетъ и пребываетъ, что мы имѣемъ Отца на небѣ, Который насъ видитъ во всякое время,—что Его нужно бояться и любить за неизреченныя благодѣянія“ [3]).—Въ Шмалькальденскихъ чл. общё замѣчается, что „за прощеніемъ грѣховъ и спасительной вѣрой слѣдуютъ добрыя дѣла“ [4]). Очень подробно по тому же вопросу говорится въ Формулѣ Согласія. „Вѣра, говорится здѣсь, есть Божеское дѣло

[1]) Detzer Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 115.
[2]) Ibid. S. 97. [3]) Ibid. S. 118. 155. [4]) Ibid. S. 350.

въ насъ, измѣняющее и возрождающее насъ и умерщвляющее ветхаго Адама; она дѣлаетъ насъ совершенно новыми людьми по сердцу, мысли, духу и всѣмъ силамъ и приноситъ съ собою Св. Духа. О, это живое дѣятельное, дѣйствующее, могущественное дѣло вѣры,—невозможно, чтобы она не могла производить съ непрерывностью добра! Она не спрашиваетъ,—нужно ли дѣлать добро, но прежде чѣмъ попросятъ, производитъ добрыя дѣла и всегда находится въ дѣятельности. И кто изъ вѣрующихъ не совершаетъ такихъ добрыхъ дѣлъ, тотъ въ дѣйствительности не вѣрующій, бродитъ ощупью и не имѣетъ вѣры и добродѣтели; онъ не знаетъ, что̀ такое вѣра и добрыя дѣла, но лишь болтаетъ много словъ о вѣрѣ и добрыхъ дѣлахъ. Вѣра есть живое упованіе на милость Божественную, такъ что человѣкъ готовъ тысячу разъ умереть за нее,—и такая увѣренность и исповѣданіе милости Божіей дѣлаютъ его стойкимъ, веселымъ и радостнымъ по отношенію къ Богу и всякому дѣлу, которое Духъ Святый совершилъ въ вѣрѣ; отсюда человѣкъ становится усерднымъ и радостнымъ безъ принужденія, чтобы каждому дѣлать добро, всякому служить, все терпѣть, оказывать любовь и хвалу Богу, Который подалъ ему такія милости, такъ что невозможно отдѣлять доброе дѣло отъ вѣры, какъ невозможно, чтобы жаръ и свѣтъ отдѣлились отъ огня“ [1])... Въ другомъ мѣстѣ Формулы

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concodienbuch. 3-e Aufl. S. 630. На основаніи такихъ сужденій большинство лютеранскихъ богослововъ утверждаетъ, что добрыя дѣла присутствуютъ при вѣрѣ даже въ моментъ оправданія,—въ зародышѣ (Franck. Die Theologie der Concordienformel. B. II. Erlangen. 1861. S. 184). Вѣра, поясняетъ Франкъ, является связующимъ узломъ между boni motus, предшествующими оправданію, и bona opera, слѣдующими за оправданіемъ. Она есть вообще нѣчто посредствующее: и воспринимающій органъ и исполняющее законъ послушаніе. Точнѣе, она есть отверженіе грѣховнаго эгоизма и всецѣлое пожертвованіе себя на служеніе Богу (Op. cit. S. 210 212)..., есть этическій, подъ воздѣйствіемъ святаго Духа совершающійся процессъ, посредствомъ котораго грѣшникъ въ обращеніи достигаетъ вѣры и оправданія (ibidem S. 184).—Вѣрующій, говоритъ Франкъ,

Согласія читаемъ: „возрожденный побуждается къ дѣламъ закона только Духомъ Святымъ; онъ дѣлаетъ добро свободно и радостно. И дѣла являются у него уже не подзаконными, а плодами Св. Духа. Въ немъ живетъ законъ ума,—онъ уже не подъ закономъ, а подъ благодатію Такія добровольность и непринужденность и угодны Богу“ [1]). ..

Эта непремѣнная связь вѣры съ добрыми дѣлами приводитъ символическія книги лютеранства къ заключенію, что по дѣламъ человѣка нужно оцѣнивать его вѣру. Такая мысль высказывается въ вышеприведенныхъ словахъ Лютера, (цитированныхъ по Формулѣ Согласія), но особенно ясно она выражена въ Апологіи. — „Невозможно, говорится въ ней, указать и доказать присутствіе вѣры въ сердцахъ людей иначе, какъ чрезъ плоды: они обнаруживаютъ предъ всѣми вѣру сердца. Поэтому истинная вѣра бываетъ только тамъ, гдѣ имѣется христіанская любовь“ [2])..... Въ другомъ мѣстѣ Апологіи видимъ даже такое выраженіе, что „вѣра упражняется, растетъ и крѣпнетъ чрезъ добрыя дѣла“ [3])..... Напротивъ, „пренебреженіе дѣлами любви приводитъ къ тому, что и имѣвшій самую

въ другомъ мѣстѣ, испытываетъ скорбное состояніе раскаянія, вслѣдствіе непроизвольнаго благодатнаго познанія о Святомъ и Правосудномъ Богѣ; его просвѣщенная и пробужденная совѣсть даже въ своемъ земномъ судѣ говоритъ несогласно съ его естественной волей и ему остается что либо одно: или умышленно не пользоваться полученнымъ познаніемъ, или пріобрѣтать чрезъ утвержденіе въ немъ (познаніи) праведность Христову, но, конечно, только второе рѣшеніе поддерживается благодатью“... (Op. cit. S. 68—69). Нёсгенъ объясняетъ, что именно это обновляющее дѣйствіе вѣры дѣлаетъ ее causa instrumentalis оправданія (Nösgen. Symbolik. S. 223).

[1]) Detzer. Evangelisch. ConcordienBuch. 3-e Aufl. S. 645—648. Кёстлинъ комментируетъ: — „личности, узнавшія высшія задачи и одушевленныя этическими принципами, сами себѣ даютъ свой законъ и ставятъ идеалы, свободно сами по себѣ рѣшаютъ и выполняютъ рѣшенія. Наша вѣра имѣетъ значеніе и по волевой дѣятельности, и по собственно этической жизни, и по совмѣстно съ ней идущему чувству и настроенію души“ (J. Köstlin. Der Glaube und seine Bedeutung für Erkentniss, Leben u. Kirche. Berlin. 1895. S. 257).

[2]) Detzer. Op. cit. S. 121. [3]) Ibid. S. 128.

сильную вѣру опять становится холоднымъ и плотянымъ безъ Духа и вѣры, ибо нѣтъ Св. Духа тамъ, гдѣ нѣтъ христіанской любви и другихъ добрыхъ плодовъ“ [1])... „Кто потерялъ любовь, тотъ теряетъ Духа и вѣру“ [2])... „Вѣра безъ дѣлъ—неправая“ [3])... — „Нѣтъ вѣры, если нѣтъ добрыхъ дѣлъ“ [4])... „Вѣра и Св. Духъ не остаются въ тѣхъ, которые ведутъ грѣховную жизнь“ [5])... „Вообще нѣтъ вѣры у людей плотскихъ, увѣренныхъ въ себѣ, живущихъ по волѣ и похотямъ своей плоти“ [6])... Шмалькальденскіе члены также утверждаютъ, что „гдѣ нѣтъ добрыхъ дѣлъ, тамъ вѣра ложна и неправа“ [7]). Формула Согласія кратко говоритъ, что „добрыя дѣла служатъ свидѣтельствомъ пребыванія въ человѣкѣ Духа“ [8]), и сочувственно цитуетъ слова Апологіи, что „вѣра не остается у тѣхъ, которые ведутъ грѣховную жизнь“ [9]).

---

[1]) Detzer Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 131. Vgl. SS. 631—632. [2]) Ibid. S 132

[3]) Ibid. S. 139. [4]) Ibid S. 142. [5]) Ibid S. 240.

[6]) Ibid. S. 118. [7]) Ibid. S. 350. [8]) Ibid SS. 539—635.

[9]) Ibid. SS. 634—635. Ниже мы отмѣтимъ другое противорѣчащее сужденіе Формулы Согласія, что вѣру охраняютъ не дѣла, а Духъ Св.,—что дѣла даже нисколько не способствуютъ этому (Detzer Op. cit. S. 635). Франкъ старается устранить это противорѣчіе словами Лютера: „вина человѣка, если онъ погибаетъ, но дѣло только благодати Божіей, если онъ спасается; потеря вѣры зависитъ отъ человѣка, но если онъ сохраняетъ вѣру и спасеніе, то онъ дѣлаетъ это уже не отъ себя самого, не самостоятельно, но въ силу того, что̀ ему далъ Богъ“ (Franck. Die Theologie der Concordienformel. B. II. S. 198). Но, по ученію лютеранской церкви, добрыя дѣла необходимы только какъ предохранительное средство противъ потери вѣчной жизни (ibidem. S. 199). Съ другой стороны, нужно имѣть въ виду, что наши добрыя дѣла не вполнѣ противоположны злымъ дѣламъ,—послѣднія противоположны только вѣрѣ и спасенію, а не нашему ограниченному и несовершенному добру; поэтому зло способствуетъ потерѣ вѣры, а добро не можетъ охранить ее (ibid. S. 200). Риггенбахъ говоритъ.—„Всякое паденіе, даже самое незначительное, есть недостатокъ развитія, а слѣдовательно и ущербъ для человѣка..... А если господствующее направленіе души доброе, то вѣрующій долженъ воздавать за это честь Богу, а не себѣ“ (Theologische Stud. u. Kritik. J. 1868. S. 232).

Добрыя дѣла далѣе необходимы, по ученію символическихъ книгъ лютеранства, и потому, что предписаны Богомъ. Такъ, — VI-й членъ Аугсбургскаго исп. учитъ, что „должно дѣлать добрыя дѣла. т. е.—все, что повелѣлъ Богъ ради Бога“ [1]). Апологія повторяетъ, что „добрыя дѣла должны быть оказываемы ради Божественнаго повелѣнія“ [2]). Катехизисы подробно истолковываютъ божественныя заповѣди. Формула Согласія объясняетъ, почему Богъ предписалъ людямъ опредѣленный законъ добродѣтели.—Богъ открылъ въ законѣ Свою неизмѣнную и справедливую волю о томъ, каковымъ человѣкъ долженъ быть въ своемъ естествѣ, мысляхъ, словахъ и дѣлахъ, чтобы стать испытаннымъ и угоднымъ Ему [3]).— Законъ нуженъ какъ зеркало, въ которомъ точно отпечатлѣлась воля Божія. Если у Апостола сказано, что „праведнику законъ не лежитъ, то этого вовсе не нужно понимать такъ, что праведнику можно жить беззаконно. законъ написанъ Богомъ въ сердцѣ человѣка со времени его созданія. Если бы человѣкъ сполна обновился въ этой земной жизни—такъ, что въ немъ не осталось бы совершенно грѣха, то онъ дѣйствительно не нуждался бы ни въ какомъ законѣ и повелѣніи, а дѣйствовалъ бы самъ по себѣ, безъ всякаго ученія и руководства“ [4]). Но вѣрующіе въ этой жизни всегда не чисты и не совершенно обновлены. Поэтому „ветхій Адамъ долженъ быть принуждаемъ къ послушанію Христу не только ученіемъ, увѣщаніями, побужденіями и угрозами, но даже дубиной наказаній и мученій, какъ необузданный и дикій оселъ“ [5]). —Поэтому „возрожденные въ этой жизни нуждаются не

---

[1]) Detzer. Op. cit. S. 30. [2]) Ibid. S. 213. [3]) Ibid. S. 641.

[4]) Detzer. Op. cit. S. 645. „Возрожденный, поясняетъ Франкъ, всегда сознаетъ, что законъ есть и дѣйствуетъ, и что онъ, возрожденный, только потому не испытываетъ его давленія, что находится внутри закона, а не внѣ его“ (Franck. Die Theologie der Concordienformel. B. II. S. 371).... Законъ не внѣшняя норма для возрожденнаго... Норма закона сливается съ волею вѣрующаго и послѣдній радуется ей и пользуется ею (Ibidem. S. 374).

[5]) Detzer. Op. cit. S. 649.

только въ ежедневномъ ученіи и увѣщаніяхъ, предостереженіяхъ и угрозахъ закона, но даже часто и въ наказаніяхъ, чтобы чрезъ нихъ поощриться слѣдовать Духу Божію [1]). Короче, законъ является Богоустановленной нормой христіанской жизни [2])..... Потому то, по ученію символическихъ книгъ, „истинно добрыя дѣла указаны въ 10 заповѣдяхъ, а именно: Бога истинно и отъ сердца чтить, бояться и любить, Его въ нуждахъ радостно призывать, Его всегда благодарить, исповѣдывать Его слово, слушать это слово и другихъ чрезъ него утѣшать, учить ему, быть послушными родителямъ и начальству, вѣрно исполнять свою службу и обязанности, не быть жестокимъ, ненавистникомъ, не убивать, но быть услужливымъ и дружелюбнымъ по отношенію къ ближнимъ, помогать ближнимъ по возможности, не блудить, не прелюбодѣйствовать, но всегда сохранять тѣло въ цѣломудріи“ [3])... Большой Катехизисъ присоединяетъ къ этимъ словамъ Апологіи восторженное восхваленіе 10 заповѣдей.—„10 заповѣдей мы имѣемъ какъ образецъ Божественнаго ученія о томъ, что мы должны дѣлать, чтобы вся наша жизнь была угодной Богу; а также онѣ (заповѣди) являются источникомъ и каналомъ, изъ котораго и въ которомъ течетъ все то, что является добрымъ дѣломъ, такъ что помимо десяти заповѣдей никакое дѣло и никакой человѣкъ не могутъ быть добрыми и угодными Богу, хотя бы и были неограниченно велики и цѣнны въ глазахъ міра“ [4])..... „Я (Лютеръ) думаю, что должно бы всегда усиленно стараться оказывать кротость, терпѣніе, любовь къ врагамъ, цѣломудріе, благотворительность и прочее — со всѣми соотвѣтствующими плодами ихъ.....

---

[1]) Ibid. S. 646. Vgl. S. 629. Если же вѣрующій безропотно подчиняется законному наказанію, то такая готовность зависитъ не отъ него самого, а отъ Духа благодати: „Ему онъ обязанъ добровольностью своего подчиненія“ (Franck. Op. cit. S. 383).

[2]) Сущность VI-й главы Формулы Согласія.

[3]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 213.

[4]) Ibid. S. 460.

Вообще, нельзя указать ни одного ученія и состоянія, которыя равнялись 10 заповѣдямъ, ибо онѣ такъ высоки, что никто не можетъ открыть ихъ человѣческими силами, а если бы кто сдѣлалъ таковое, то явился бы небеснымъ ангельскимъ человѣкомъ, далеко превзошедшимъ всякую святость міра“ [1]). „Поэтому 10 заповѣдей должны быть постоянно предъ глазами христіанина и всегда содержаться въ памяти для проведенія во всѣ наши дѣла, дѣйствія и поступки, и каждый обязанъ ежедневно упражняться въ нихъ—во всѣхъ жизненныхъ случаяхъ, занятіяхъ и отношеніяхъ, какъ если бы онѣ были написаны на всѣхъ мѣстахъ, куда христіанинъ смотритъ, гдѣ стоитъ и ходитъ“ [2])... „Ихъ нужно цѣнить выше всѣхъ состояній, повелѣній и дѣлъ и считать преимущественно предъ всѣми другими ученіями за величайшее сокровище, данное Богомъ“ [3])... Малый Катехизисъ оригинально передаетъ содержаніе 10 заповѣдей. Прежде всего, толкованіе каждой заповѣди онъ начинаетъ словами: „мы должны Бога бояться и любить“ [4]), иначе говоря, старается выдвинуть эту добродѣтель на первый планъ и оттѣнить ея преимущества предъ любовью къ родителямъ и ближнимъ. Первая заповѣдь такъ и толкуется имъ, что „мы должны Бога бояться и любить больше всего существующаго“ [5]). (Такое же преимущество первой заповѣди отдаетъ и Большой Катехизисъ: „она—глава и источникъ всѣхъ другихъ заповѣдей“ [6])). Затѣмъ текстъ и порядокъ заповѣдей въ Маломъ Катехизисѣ очень свободно упрощены: второй заповѣди совсѣмъ не помѣщено, а 10-я заповѣдь раздѣлена на 2 части—для сохраненія десятернаго числа. 9-я заповѣдь поэтому читается такъ: „не пожелай дому ближняго твоего“, а 10-я: „не пожелай жены ближняго твоего“ [7]). Самое толкованіе заповѣдей въ Маломъ Катехизисѣ не отличается особенною глубиною,—да этого и нельзя отъ него требовать въ виду его назначенія (для

---

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 461.
[2]) Ibid. S. 464. [3]) Ibid. S. 464. [4]) Ibid. SS. 381—383.
[5]) Ibid. S. 381. [6]) Ibid. S. 463. [7]) Ibid. S. 382—383.

простецовъ). Лютеранскихъ оттѣнковъ въ толкованіи почти нѣтъ. Между прочимъ, отмѣтимъ толкованіе 3-й заповѣди (по православному 4-й): „мы должны Бога бояться и любить, чтобы не пренебрегать проповѣдью и Божіимъ словомъ, но ихъ свято хранить, охотно слушать и изучать“ [1])...—Здѣсь указаны главныя черты лютеранскаго богослуженія.

Третье намѣченное доказательство необходимости добрыхъ дѣлъ указывается въ XX-омъ членѣ Аугбургскаго исповѣданія „добрыя дѣла должны быть совершаемы ради Бога и въ хвалу Богу“ [2]). Апологія также говоритъ, что „добрыя дѣла должны быть оказываемы ради Божіей чести“ [3])... Тутъ же Апологія указываетъ на 4-ю необходимость добрыхъ дѣлъ: „добрыя дѣла, (указанныя въ 10 заповѣдяхъ), должны быть дѣлаемы для того, чтобы не вселить въ себя дьявола, не прогнѣвать Бога и не помрачить и не обезчестить въ себѣ дары Св. Духа“ [4])... Апологія же говоритъ, что „наша добродѣтель нужна какъ примѣръ другимъ“ [5])....

Итакъ, символическія книги признаютъ необходимость добрыхъ дѣлъ для христіанина. Но при этомъ онѣ дѣлаютъ очень важную оговорку: добрыя дѣла не необходимы для его (христіанина) спасенія. „Дѣлами христіанской любви, по ихъ ученію, мы не можемъ заслужить оправданія“ [6])...., „мы получаемъ прощеніе грѣховъ лишь ради заслуги Христовой чрезъ вѣру, а не по дѣламъ любви“ [7]); „хотя любовь къ Богу и добрыя дѣла должны быть у христіанъ, однако христіане оправдываются не ради такихъ своихъ дѣлъ, но ради Христа чрезъ вѣру“ [8]), —вотъ что заявляетъ Апологія. „Добрыя дѣла необходимы не для оправданія, а просто—какъ плодъ и результатъ оправданія“ [9]); „вѣру и спасеніе сохраняютъ намъ не дѣла,

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 381.
[2]) Ibid. S. 37. [3]) Ibid. S. 213. Vgl. F. C... ibid. S. 632.
[4]) Ibid. S. 213. [5]) Ibid. S. 128. [6]) Ibid. S. 118.
[7]) Ibid. S. 119. [8]) Ibid. S. 122. [9]) Ibid. S. 631.

а Духъ Божій, дѣла нисколько не способствуютъ этому“ [1]); „справедливо нужно отвергнуть то мнѣніе, будто добрыя дѣла необходимы вѣрующимъ для спасенія и что будто бы безъ добрыхъ дѣлъ нельзя сдѣлаться блаженнымъ“ [2]), —повторяетъ Формула Согласія.

Въ доказательство такой своей мысли символическія книги лютеранства приводятъ, во первыхъ, рядъ свидѣтельствъ изъ Св. Писанія и святоотеческихъ твореній. Главнѣйшими доказательствами оправданія одной вѣрой въ символическихъ книгахъ считаются слова ап. Павла [3]) (Рим. V, 2, III, 25; Гал. III, 22, и особенно Рим. III, 28 и IV, 4—5), а затѣмъ—ап. Петра (Дѣян. X, 43). Апологія утверждаетъ такія толкованія указанныхъ текстовъ.—Ап. Павелъ въ первомъ указанномъ мѣстѣ (Рим. V, 2), говоритъ: „чрезъ Христа мы получили доступъ къ благодати“, и прибавляетъ „вѣрою“. Значитъ, мы примиряемся съ Богомъ (ст. 1 той же главы) и получаемъ прощеніе грѣховъ не иначе, какъ твердымъ упованіемъ на милосердіе Божіе, явленное намъ во Христѣ Іисусѣ (т. е. вѣрою). Второе мѣсто читается такъ: „Его (Христа) Богъ предложилъ въ жертву умилостивленія чрезъ вѣру“ (Рим. III, 25, срв. Евр. III, 14—15),—значитъ, Искупитель помогаетъ намъ только тогда, когда мы съ вѣрою воспринимаемъ слово, въ которомъ обѣтовано намъ милосердіе [4]). На основаніи словъ посл. къ Галат.: „Писаніе всѣхъ заключило подъ грѣхомъ, дабы обѣтованіе вѣрующимъ дано было по вѣрѣ въ Іисуса Христа“ (III, 22) Апологія дѣлаетъ выводъ, что нужно отбросить всякую кичливость своими заслу-

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. SS. 539. 621. 635.

[2]) Ibid. S. 632.

[3]) Апологія вообще любитъ болѣе всего цитировать апостола Павла, а въ одномъ мѣстѣ возводитъ его цитированіе въ главнѣйшее руководство: „гдѣ добрыя дѣла похваляются Писаніемъ, тамъ нужно руководствоваться правиломъ ап. Павла, что нельзя ставить законъ и дѣла выше Христа и что, напротивъ, Христосъ и вѣра стоятъ выше всѣхъ дѣлъ, какъ небо выше земли“ (Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 143—144, 305. 155)..

[4]) Detzer. Op. cit. S. 106.

гами: какъ всѣ, по Апостолу, виновны и находятся подъ грѣхомъ, такъ всѣмъ даровано и обѣтованіе (прощенія или оправданія), которое всѣ получаютъ только вѣрою.... Если же мы получаемъ прощеніе грѣховъ только чрезъ вѣру, то одна только вѣра и оправдываетъ человѣка [1]). Въ посланіи къ Римлянамъ говорится еще: „мы признаемъ, что человѣкъ оправдывается вѣрою, независимо отъ дѣлъ закона“ (III, 28). Нужно относить эти слова не только къ іудейскимъ обрядамъ, но и ко всему закону,—къ 10 заповѣдямъ, потому что въ VII гл. того же посланія подъ закономъ разумѣются 10 заповѣдей: „законъ говоритъ: „не пожелай“ (7 ст.) „Августинъ, добавляетъ Апологія, тоже видитъ въ указанныхъ словахъ указаніе на нравственный законъ. Онъ говоритъ: размысливъ и разсмотрѣвъ этотъ вопросъ по мѣрѣ силъ, которыя угодно было Господу даровать намъ, мы заключаемъ, что человѣкъ оправдывается не заповѣдями доброй жизни, а только одною вѣрою въ Іисуса Христа“ [2]). Въ IV-й же главѣ этого посланія (къ Римл.) Апостолъ самъ показываетъ, какъ нужно понимать оправданіе вѣрою: „воздаяніе дѣлающему вмѣняется не по милости, а по долгу. А не дѣлающему, но вѣрующему въ Того, Кто оправдываетъ нечестиваго, вѣра его вмѣняется въ праведность“ (ст. 4—5). Ап. Петръ въ Дѣяніяхъ поясняетъ, чьими заслугами пріобрѣтается отпущеніе грѣховъ: „о Немъ всѣ пророки свидѣтельствуютъ, что всякій вѣрующій въ Него получитъ прощеніе грѣховъ именемъ Его“ [3]) (X, 43). Кромѣ того, Апологія ссылается на Рим. IV, 9; VI; X, 10; Гал. II, 16; Ефес.

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3 e Aufl. S. 107.

[2]) Апологія говоритъ, что она взяла эти слова изъ сочиненія Августина De Spiritu et Littera. Но буквально такой фразы не находимъ въ цитуемомъ сочиненіи. Блаж. Августинъ, правда, часто ссылается здѣсь на Рим. III, 28 и 1 Кор. IV, 7, но вовсе не хочетъ этимъ сказать, что добродѣтели не нужны для оправданія. Въ одномъ же мѣстѣ этого сочиненія онъ поясняетъ отношеніе дѣлъ къ оправданію такъ, что „дѣла не предшествуютъ оправданію“ (Migne. Patrol. curs. compl. s. l. t. XLIV, col. 228).

[3]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 106.

II, 8; Іоан. I, 12; III, 14, 15; Дѣян. XIII, 38, 39, дѣлая всюду одинъ и тотъ же выводъ, что оправданіе совершается только вѣрою.

Тѣ тексты Писанія, которые говорятъ объ оправданіи дѣлами, перетолковываются Апологіей въ пользу лютеранъ. Такъ, толкуя слова ап. Павла, что любовь есть величайшая изъ трехъ добродѣтелей (I Кор. XIII, 13), она говоритъ: „любовь къ Богу есть величайшая изъ добродѣтелей, но отсюда она менѣе всего можетъ оправдывать, ибо чѣмъ выше законъ или добродѣтель, тѣмъ менѣе можемъ мы ихъ выполнить,—потому мы и не оправдываемся любовью. Вѣдь вѣра оправдываетъ не ради нашихъ заслугъ, но только тѣмъ, что ищетъ и получаетъ милосердіе, а не полагается на какія либо собственныя дѣла, т. е.,—въ духѣ нашего ученія,—не законъ оправдываетъ, а Евангеліе“ [1])... Изреченіе ап. Петра, что „любовь покрываетъ множество грѣховъ“ (I Петр. IV, 8), Апологія толкуетъ „въ отношеніи къ ближнимъ, а не къ Богу,—т. е., каждый истинный христіанинъ изъ любви къ ближнему старается мириться съ его недостатками, уступаетъ ему во всемъ, переноситъ съ братской любовью всѣ обиды съ его стороны... Въ очахъ же Божіихъ любовь не дѣлаетъ человѣка чистымъ“ [2]).. Яснѣйшія слова ап. Іакова, — „человѣкъ оправдывается дѣлами, а не вѣрою только“ (Іак. II, 24), Апологія также ухитряется перетолковать въ свою пользу.—„Апостолъ не исключаетъ здѣсь вѣры, но говоритъ о ней, оставляя Христа единственнымъ Сокровищемъ и Посредникомъ для оправданія“ [3])..... „Подъ дѣлами же разумѣетъ здѣсь тѣ дѣла, которыя слѣдуютъ за вѣрой, показывая этимъ, что вѣра не должна быть мертвою“ [4])... Это будетъ ясно, если прочесть 18-й стихъ 1-й главы посл. Іакова: „восхотѣвъ, родилъ Онъ насъ словомъ истины, чтобы намъ быть нѣкоторымъ начаткомъ Его созданій“. „Тутъ Апостолъ говоритъ,—что мы возрождены чрезъ Евангеліе, и тѣмъ хо-

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 133. Vgl. S. 147.
[2]) Ibid. S. 135—136. [3]) Ibid. S. 137. [4]) Ibid. S. 138.

четъ показать, что мы оправдываемся предъ Богомъ чрезъ вѣру, ибо обѣтованіе о Христѣ воспринимается только вѣрою..." [1]). „Вообще Апостолъ считаетъ спасительной не мертвую, а живую вѣру, а о такой именно вѣрѣ и учатъ лютеране: правильно говорится, что вѣра безъ дѣлъ—не истинная вѣра..." [2]). „Но Апостолъ вовсе не говоритъ, что мы возрождаемся чрезъ дѣла, не говоритъ также, что Христосъ только на-половину спасаетъ насъ, а остальное дѣлаютъ наши дѣла. Мысль Апостола одна: кто имѣетъ вѣру и добрыя дѣла, тотъ оправданъ, но не ради дѣлъ, а ради Христа—чрезъ вѣру..." [3]).

Толкуя другіе, говорящіе въ пользу дѣлъ, тексты: Дан. IV, 24; Ис. LVIII, 7—8; Лук. V, 37; Мѳ. VII, 17—18; Апологія разсуждаетъ: „на эти и подобныя изреченія о дѣлахъ мы отвѣтимъ, во первыхъ, что никто не можетъ сохранить закона безъ вѣры,—точно такъ же, какъ никто не можетъ угодить Богу безъ вѣры въ Христа, какъ Самъ Христосъ сказалъ: безъ Меня не можете ничего сдѣлать; затѣмъ: безъ вѣры не возможно угодить Богу; наконецъ, какъ сказалъ ап. Павелъ, единственно чрезъ Христа мы имѣемъ доступъ къ Богу—вѣрою въ Него. Поэтому, во всѣхъ случаяхъ, когда Писаніе упоминаетъ о дѣлахъ, должно быть мыслимо Евангеліе о Христѣ и вѣрѣ" [4]).

Считаясь съ такими выраженіями Писанія, гдѣ вѣчная жизнь называется наградой за заслуги (Мѳ. XXV, 31—46 и др.), Апологія говоритъ:—„Св. Писаніе называетъ вѣчную жизнь наградой не потому, что Богъ обязанъ дать вѣчную жизнь за дѣла..., а въ томъ смыслѣ, что она вознаграждаетъ насъ за наши дѣла и скорби, хотя сокровище такъ велико, что Богъ вовсе не долженъ

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concodienbuch. 3-e Aufl. S. 138.

[2]) Ibid. S. 139. [3]) Ibid. S. 139.

[4]) Detzer. Op. cit. S. 143—144. Vgl. S. 155. Руководясь такимъ принципомъ, Апологія постоянно дополняетъ мысли одного текста другими,—даже взятыми у другого св. писателя мыслями. Напр слова прор. Даніила она поясняетъ текстомъ изъ ап. Павла (ibidem. SS. 141—142), Іакова поясняетъ Павломъ же (ibid. S. 138) и под.

бы былъ давать намъ его за дѣла. Подобно этому наслѣдство, или все имущество отца переходитъ къ сыну и является щедрымъ вознагражденіемъ и отплатой за его послушаніе; но сынъ получаетъ наслѣдство не ради своихъ заслугъ, а потому, что отецъ удостоиваетъ его этого, какъ отецъ. Такъ и вѣчная жизнь называется наградой потому, что чрезъ нее вознаграждаются скорби, которыя мы терпимъ, и дѣла любви, которыя мы дѣлаемъ, хотя она и не заслуживается всѣмъ этимъ“ [1])...

Впрочемъ, ясность нѣкоторыхъ текстовъ заставила Апологію пойти на уступки. Такъ, при толкованіи изреченія книги Товитъ: „милостыни спасаютъ отъ грѣховъ и отъ смерти (XIV, II), она принуждена была допустить, что Богъ ради дѣлъ милосердія охраняетъ насъ отъ будущихъ опасностей, какъ душевныхъ, такъ и тѣлесныхъ“ [2]). А при объясненіи тѣхъ текстовъ, гдѣ говорится о неодинаковости небесныхъ наградъ, смотря по заслугамъ каждаго (1 Кор. XV, 41; Рим. II, 6 и др.), она говоритъ даже, что дѣла заслуживаютъ особые загробные дары.—„Дѣла заслуживаютъ не вѣчную жизнь, а другіе дары, которые даются и въ этой и въ загробной жизни. Всѣ вѣрующіе являются наслѣдниками Божіими, но наслѣдство получается въ разныхъ размѣрахъ и видахъ, смотря по отношенію наслѣдниковъ къ Отцу“ [3]).

---

[1]) Detzer. Op. cit. SS. 153—154. Лютеранскій богословъ Варко говоритъ по этому поводу: „отвѣтъ Апологіи ясенъ. Она называетъ вѣчную жизнь res debita, но не ради нашихъ собственныхъ заслугъ, а—ради обѣтованія (propter promissionem). Названіе вѣчной жизни наградой вовсе не должно располагать къ исканію ея чрезъ дѣла: вѣчная жизнь есть лишь конкретная форма обѣтованія, служащая самымъ вѣрнымъ утѣшеніемъ для смущенной совѣсти Утѣшеніе получается, когда слышатъ, что Богъ Самъ обязуется дать людямъ въ награду вѣчное блаженство,—людямъ, которые ведутъ себя согласно Его обѣтованіямъ. Поэтому обѣтованіе награды имѣетъ въ своей основѣ не дѣла, а вѣру; дѣла награждаются не какъ externa opera, а какъ изліянія сердечной вѣры...“ (Theolog. Stud. u. Kritik. 1906. S. 126).

[2]) Detzer. Evangel. ConcordienBuch. S. 143.

[3]) Ibid. S. 154. Такія уступки, понятно, противорѣчатъ основному принципу. Шмидтъ и Мюллеръ указываютъ на это и говорятъ

Апологія ссылается также на ученіе свв. отцевъ—въ доказательство тожества своего ученія объ оправданіи съ древне-вселенскимъ. „Св. Амвросій пишетъ къ нѣкоему Иринею: чрезъ дѣла закона никто не оправдывается, ибо закономъ познается грѣхъ, а виновность уничтожается только вѣрою .. Прощеніе грѣховъ даровалъ намъ Господь, разодравшій рукописаніе ихъ пролитіемъ Своей крови, какъ говоритъ св. Іоаннъ. Поэтому, пусть никто не хвалится своими дѣлами: чрезъ собственныя заслуги никто не оправдывается. Кто праведенъ, тотъ оправданъ полученною въ таинствѣ крещенія благодатью“ [1]). Изъ этихъ словъ Амвросія Апологія дѣлаетъ такой выводъ: „Всѣ доктора, такъ называемые angelici, subtiles, irrefragibiles, не настолько полезны для пониманія ап Павла, какъ одно это мѣсто изъ св. Амвросія“ [2])... Изъ другихъ древнецерковныхъ учителей Апологія ссылается на бл. Августина, который въ сочиненіи De Spiritu et Littera пишетъ: „истинно добрыя дѣла можно совершать не иначе, какъ послѣ оправданія; оправданіе же можно получать только чрезъ вѣру“ [3]). . и блаж. Іеронима, который писалъ противъ Пелагія: „мы праведны тогда, когда исповѣдуемъ грѣхи наши, а праведность наша зиждется не на нашей собственной заслугѣ, но на божественномъ милосердіи“ [4])... Аугсбургское исп. ссылается, подобно Апологіи, на св. Амвросія. „Амвросій говоритъ: рѣшено у Бога, что кто вѣруетъ во Христа, тотъ будетъ блаженъ и получитъ отпущеніе грѣховъ—не чрезъ дѣла, а только чрезъ вѣру безъ заслуги“ [5])....

Кромѣ этихъ ссылокъ на Св. Писаніе и свв. отцовъ символическія книги лютеранъ подтверждаютъ свое ученіе

что этическая сторона символическихъ книгъ не вполнѣ разработана. Нёсгенъ пытается опровергнуть ихъ, но неудачно (Nösgen. Symbolik. S. 267).

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 111.

[2]) Ibid. [3]) Ibid. S. 112. [4]) Ibid. S. 126.

[5]) Ibid. S. 30. Буквально такой фразы нѣтъ въ сочиненіяхъ св. Амвросія, а потому Апологія не повторяетъ ея.

еще цѣлымъ рядомъ раціональныхъ доказательствъ. Первое и самое главное состоитъ въ томъ, что наша добродѣтель слаба и несовершенна—и потому нуждается въ опорѣ вѣры, восполняющей ея недостатки. „Пока продолжается эта жизнь, читаемъ въ Апологіи, вѣрующіе не являются совершенно чистыми и не могутъ совершенно выполнить закона, ибо хотя они и получили начатки Духа, и въ нихъ началась новая вѣчная жизнь, всетаки въ ихъ душахъ остается нѣчто грѣховное и злая похоть. Поэтому законъ найдетъ въ насъ еще многое, за что насъ можно обвинить“ [1])... Даже самыя лучшія наши дѣла, совершаемыя по воспринятіи Евангельской благодати, слабы и не вполнѣ чисты [2]). „Нѣтъ никого, кто бы боялся и любилъ Бога отъ всего сердца — такъ, какъ онъ долженъ; никого, кто бы съ полнѣйшимъ послушаніемъ Богу несъ крестъ и скорби; никого, кто бы не сомнѣвался часто по слабости: приметъ ли его Богъ къ Себѣ, смотритъ ли на него, слышитъ ли его молитвы. За то мы часто въ нетерпѣніи ропщемъ на Бога, что Онъ попускаетъ злымъ благоденствовать, а добрымъ—страдать. Кто также сполна выполнилъ свои обязанности? Кто не ропталъ въ искушеніяхъ, что Богъ не является на помощь? Кто любилъ ближнихъ, какъ самого себя? Кто былъ свободенъ совершенно отъ злыхъ похотей?“ [3])... „Поэтому мы, подобно Апостоламъ Петру и Павлу, должны надѣяться не на свои дѣла, а на прощеніе и благодать во Христѣ“ [4])... „Честь оправданія принадлежитъ не нашимъ жалкимъ дѣламъ, а Христу“ [5]). „Въ виду несовершенства нашего послушанія въ дѣлахъ Богъ установилъ иное послушаніе, которое благоволитъ считать за оправданіе: именно, чтобы мы сознались и убѣдились въ нашемъ непослушаніи и въ томъ, что мы угодны Ему только ради Христа, а не нашего послушанія..... и это милосердіе Божіе усвояется лишь

---

[1]) Detzer. Op. cit. S. 122. [2]) Ibidem. S. 124.

[3]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3 e Aufl. S. 125. Vgl. SS. 300. 302. 146. 148 u. andr.

[4]) Ibid. S. 126. [5]) Ibid. S. 126. Vgl. SS. 129. 143.

чрезъ вѣру“ [1]). „Полагаться на свое выполненіе закона равносильно богоотступничеству и хулѣ на Христа“ [2])... Шмалькальденскіе члены кратко говорятъ о восполненіи вѣрою недостатковъ нашей добродѣтели: „благодаря вѣрѣ во Христа не считается за грѣхъ и недостатокъ все то, что въ нашихъ дѣлахъ есть грѣховнаго и нечистаго“ [3])... Большой Катехизисъ разсуждаетъ объ этомъ подробнѣе. —„Ни одинъ человѣкъ не въ состояніи выполнить, какъ слѣдуетъ, хотя бы одну изъ 10 заповѣдей, поэтому каждому необходима помощь вѣры и Молитвы Господней, чрезъ которыя онъ ищетъ, проситъ и безпрерывно получаетъ нужную силу.... Похвальба человѣка своими дѣлами равносильна тому, какъ если бы кто, хвалясь, сказалъ. я, правда, не могу заплатить ни гроша, но всетаки десять гульденовъ берусь заплатить“ [4]) ..... „Заповѣди вообще такъ высоки, что всѣ человѣческія силы слишкомъ ничтожны и слабы для ихъ выполненія. Необходима вѣра, которая даетъ знать,—какъ, откуда и черезъ что можно получить недостающую силу; ибо если бы мы могли собственными силами выполнить 10 заповѣдей такъ, какъ слѣдуетъ выполнять ихъ, то не имѣли бы нужды ни въ вѣрѣ, ни въ молитвѣ“ [5])... Поэтому, „10 заповѣдей не дѣлаютъ христіаниномъ, и при нихъ остаются еще гнѣвъ и немилость Божія къ намъ, какъ не могущимъ оказать всего того, что Богъ требуетъ отъ насъ; только вѣра приноситъ полную благодать и дѣлаетъ насъ благочестивыми и угодными Богу“ [6])...

Тоже читаемъ въ Формулѣ Согласія:—„новыя добродѣтели не являются въ этой жизни совершенными и чистыми; поэтому онѣ и Богу угодны лишь ради вѣры въ Іисуса Христа: угодно Богу лице Божественное, угодны и производимыя по вѣрѣ въ Него дѣла. Именно за дѣла вѣры воздаетъ Онъ и въ нынѣшнемъ вѣкѣ и въ грядущемъ“ [7])... „Ни въ какомъ случаѣ нельзя думать, что

---

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 147.
[2]) Ibid. S. 122. [3]) Ibid. S. 350. [4]) Ibid. S. 461.
[5]) Ibid. S. 465. Vgl. S. 475. [6]) Ibid. S. 475. [7]) Ibid. S 632.

вѣра только сначала оправдываетъ человѣка, а потомъ уступаетъ свое мѣсто дѣламъ. Напротивъ, вѣра есть и начало, и средина, и конецъ обновленной жизни; чрезъ нее не только зарождается, но и сохраняется полученное отъ Бога оправданіе“ [1])....

Второе раціональное доказательство незначимости добродѣтели для оправданія это, по ученію символическихъ книгъ, то, что добродѣтель не можетъ доставить душевнаго мира христіанину. Аугсбургское исп. говоритъ. „только наше ученіе объ оправданіи утѣшительно и цѣлительно для слабыхъ и устрашенныхъ душъ, ибо совѣсть можетъ придти къ миру и покою не черезъ дѣла, но чрезъ вѣру“ [2]). Апологія довольно подробно выясняетъ эту мысль. — „Только вѣра, говоритъ она, даетъ истинный миръ сердцу, только чрезъ вѣру мы освобождаемся отъ отчаянія и страха предъ гнѣвомъ Божіимъ“ [3]), „только чрезъ милосердіе, постигаемое вѣрою, утѣшается совѣсть, а не чрезъ дѣла“ [4])... Примѣромъ могутъ служить кающіеся праведники: Давидъ, Іовъ, Исаія, Захарія

---

[1]) Ibid. S. 635. Д-ръ Франкъ толкуетъ: „доброта нашихъ дѣлъ покоится не на нихъ самихъ, какъ будто бы пріятныхъ Богу по себѣ и свободныхъ при обращеніи и послѣ обращенія человѣка отъ пятенъ и недостатковъ, но исключительно на томъ, что они суть поступки лица, полноцѣнное оправданіе котораго предъ Богомъ сообщаетъ характеръ цѣнности и праведности предъ Богомъ же и дѣламъ, исходящимъ отъ оправданія въ силу вѣры“ (Franck. Die Theologie der Concordienform. B. II. S. 186)..... „Добрыя дѣла добры только въ силу наличности вѣры и потому зависятъ отъ вѣры“ (ibid. S. 200).... „На дѣлахъ всегда лежитъ отпечатокъ человѣческаго несовершенства: вѣдь силы новаго человѣка борятся съ силами ветхаго и парализуются взаимно; а если добро одерживаетъ верхъ въ этой борьбѣ, то борьба все же оставляетъ на немъ свои слѣды: добро пятнается отъ вражескаго прикосновенія...“ (ibid. SS. 383—384). Въ томъ же духѣ разсуждаетъ Ригенбахъ —„Оказывая послушаніе Богу, мы во время нашей земной жизни все болѣе сознаемъ свою грѣховность и тѣмъ ревностнѣе ищемъ прощенія грѣховъ и оправданія во Христѣ .. Поэтому просимъ Бога о ниспосланіи благодати...“ (Theologische Studien und Kritiken. 1868. S. 234).

[2]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 36.

[3]) Ibid. S. 122—123. [4]) Ibid. S. 124.

и др.... Жизнь католиковъ, учащихъ, что человѣкъ оправдывается дѣлами, страшно мучительна...—„Имъ приходится всегда колебаться и сомнѣваться, сдѣлали ли они достаточно добрыхъ дѣлъ, достаточно ли выполнили законъ. А такъ какъ они ясно чувствуютъ и понимаютъ, что они еще виновны предъ закономъ, то поэтому никогда не могутъ быть увѣренными, что Богъ къ нимъ милостивъ и слышитъ ихъ молитвы. Оттого они никогда не могутъ истинно любить Бога, ожидать отъ Него чего либо благого и правильно служить Ему,—не является ли настроеніе этихъ сердецъ такимъ же, какое бываетъ у душъ, находящихся въ преисподней?—Ибо въ душахъ католиковъ нѣтъ ничего, кромѣ полнаго унынія, полнаго ропота, досады и ненависти по отношенію къ Богу. И при всемъ томъ они однакожъ лицемѣрно взываютъ къ Богу, какъ безбожный царь Саулъ!“... [1]). Величайшіе праведники: „св. Петръ и Павелъ и подобные имъ не могутъ хвалиться, что Богъ обязанъ былъ дать имъ вѣчную жизнь за ихъ мученія,—ни полагаться на свои дѣла, но только на милосердіе, обѣщанное Христомъ. Невозможно, чтобы святой, какъ бы высокъ и великъ онъ ни былъ, въ состояніи былъ устоять противъ обвиненій божественнаго закона, противъ великой силы дьявола, противъ ужасовъ смерти и наконецъ—противъ отчаянія и страха предъ преисподней, если бы не держался за божественныя обѣтованія,—за Евангеліе, какъ за дерево или доску при большомъ наводненіи въ сильномъ страшномъ потокѣ среди волнъ и при чувствѣ смертнаго ужаса,—если бы не сохранялъ себя вѣрой въ слово, которое возвѣщаетъ благодать, и такъ безъ всякихъ дѣлъ, безъ закона, по чистой милости получилъ вѣчную жизнь, ибо только это ученіе спасаетъ христіанскую совѣсть въ искушеніяхъ и смертныхъ ужасахъ....“ [2]) „А въ великой смертной борьбѣ,—при тѣхъ великихъ ужасахъ, когда уже никакая тварь не можетъ помочь, и намъ приходится удалиться отъ всѣхъ этихъ

---

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 147—148.

[2]) Ibid. SS. 148—149.

видимыхъ твореній въ другое бытіе и міръ,—только вѣра подлерживаетъ и охраняетъ насъ...“ [1]).

Въ качествѣ третьяго свидѣтельства недостаточности дѣлъ для оправданія въ Формулѣ Согласія приводится и слѣдующее соображеніе.—Ученіе о спасеніи дѣлами опасно: чрезъ него можетъ возникнуть въ человѣкѣ пагубная гордость. Вѣдь легко впасть въ ложное представленіе о своей праведности. Въ этомъ смыслѣ добрыя дѣла можно назвать вредными для спасенія [2]). Формула Согласія здѣсь, видимо, забываетъ свои предыдущія разсужденія о добрыхъ дѣлахъ, какъ плодахъ Св. Духа, и допускаетъ возможность дѣланія добра по собственной гордой инціативѣ помимо Св. Духа. Апологія, какъ мы видѣли, говоритъ, что исполненіе закона приводитъ людей къ лицемѣрію, но не вызываетъ любви къ Богу. И наконецъ, въ качествѣ аргумента противъ необходимости добрыхъ дѣлъ для оправданія въ символическихъ книгахъ лютеранства выставляется мысль и о томъ, что признаніе необходимости добрыхъ дѣлъ для спасенія есть умаленіе чести Христовой.

Итакъ, въ дѣлѣ спасенія все зависитъ отъ благодати, а не отъ заслугъ человѣка. Благодать приходитъ безотносительно къ человѣческимъ дѣяніямъ и одна только сохраняетъ и совершаетъ спасеніе. Все въ оправданіи нужно приписывать милосердію Божію и заслугамъ Христа, такъ что единственно чрезъ вѣру можно стать блаженнымъ.

Такое ученіе, повидимому, является предестинаціонизмомъ: ученіемъ о предназначеніи однихъ ко спасенію, а другихъ—къ осужденію. Вѣдь на естественно возникающій вопросъ,—почему спасаются только нѣкоторые, тогда какъ всѣ равно безсильны и равно не содѣйствуютъ своему спасенію,—можетъ быть только одинъ отвѣтъ: Богъ того восхотѣлъ. Раннѣйшія символическія книги лютеранства дѣйствительно почти открыто учатъ о предопредѣленіи. Такъ,—V-й членъ Аугсбургскаго исповѣданія говоритъ: „Духъ Святый производитъ вѣру, гдѣ и когда хочетъ, въ

---

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. SS. 238—239.

[2]) Ibid. S. 636.

слушающихъ Евангеліе...“ [1]) Въ Апологіи также скрыта мысль о предопредѣленіи. Доказательствомъ этого служитъ письмо Меланхтона къ Бренцу: „я, говоритъ здѣсь Меланхтонъ, во всей Апологіи велъ долгія разсужденія о предопредѣленіи. Тамъ я признаю, что предопредѣленіе слѣдуетъ изъ нашей вѣры и дѣлъ....“ [2]) Однако, прямого и рѣшительнаго ученія о предопредѣленіи мы не находимъ въ символическихъ книгахъ лютеранъ. Формула же Согласія, вопреки логикѣ, отрицаетъ предопредѣленіе и даже говоритъ о свободѣ человѣка въ дѣлѣ спасенія [3]).

Формула посвящаетъ данному вопросу цѣлую главу: XI-ю. Въ ней утверждается мысль о различіи между предвидѣніемъ и избраніемъ къ вѣчному блаженству.—Предвидѣніе Божіе, по которому Онъ видитъ все прежде его появленія, доказывается въ упомянутой книгѣ, прости-

---

[1]) Deizer. Evangelisch. Concordienbuch. S. 29.

[2]) Theologische Stud. u. Kritiken. 1884. S. 681. Ранѣе въ своемъ толкованіи на посланіе къ Римлянамъ (изд. 1525 г.) Меланхтонъ говорилъ даже, что Богъ производитъ все, какъ доброе, такъ и злое—что Онъ—первовиновникъ прелюбодѣянія Давида и предательства Іуды точно такъ же, какъ и обращенія Павла (Der Katholik. 1903. B. I. S. 268). Липсій поясняетъ: „всѣ реформаторы сначала учили о предопредѣленіи Божіемъ, чтобы утвердить абсолютность божественной благодати.—Божія воля есть единственная причина того, что одни дѣлаются блаженными, а другіе нѣтъ. За открытымъ актомъ божественной воли, который предлагаетъ всѣмъ благодать чрезъ слово и таинства, стоитъ скрытая божественная воля, которая опредѣлила дать благодать только части людей“ (Der Katholik. 1903. B. I. S. 267).

[3]) Лютеранскіе богословы ортодоксалы говорятъ, что и въ указанномъ мѣстѣ Аугсбургскаго исповѣданія нѣтъ рѣчи о непреодолимости благодатныхъ воздѣйствій. Нёсгенъ, напримѣръ, ссылается на тутъ же указываемое условіе оправданія: слушаніе Евангелія, а также—на XIX членъ Аугсбургскаго исповѣданія, гдѣ воля злыхъ представляется единственной причиной грѣха и отпаденія отъ Бога. (Nösgen. Symbolik. S. 246). Богословы же не-ортодоксалы, напр., Планкъ, Швейцеръ, Гизелеръ и др. рѣзко обвиняютъ Формулу Согласія за такую неустойчивость и непослѣдовательность (Franck. Die Theologie der Concordienformel. B. IV. Erlangen. 1865. S. 136). Новѣйшая ортодоксія, по признанію Франка, не въ силахъ отстранить этихъ упрековъ (ibidem).

рается на всѣ творенія: добрыя и злыя; избраніе же Божіе или причисленіе къ блаженнымъ простирается только на чадъ Божіихъ, предувѣдѣнныхъ прежде основанія міра[1]). Другими словами,—„предвѣдѣніе относится ко всему будущему,—и къ грѣховности человѣка, а предопредѣленіе (избраніе) касается только религіозно-нравственнаго совершенствованія человѣка и его спасенія...“ [2]) Избраніе поэтому, по Формулѣ Согласія, зависитъ не отъ предвидѣнія, а отъ заслугъ Христа. „Христосъ производитъ, дѣлаетъ и устраиваетъ наше спасеніе и все, къ спасенію относящееся; на Немъ такъ незыблимо укрѣплено наше блаженство, что и врата адовы не одолѣютъ его.... Вѣчное избраніе должно быть разсматриваемо во Христѣ, а не внѣ Его: кого Богъ хочетъ сдѣлать блаженнымъ, того Онъ дѣлаетъ блаженнымъ чрезъ Христа....“ [3]) Эта тѣсная связь избранія съ искупленіемъ, по ученію Формулы Согласія, должна отклонять въ человѣкѣ всякую тревогу относительно своей судьбы. Человѣкъ не долженъ смущаться вопросомъ: избранъ онъ или нѣтъ,—не долженъ буквально понимать словъ Писанія, что имена избранныхъ написаны на небесахъ. Для человѣка нѣтъ рока, заранѣе установленнаго совѣтомъ Божіимъ, нѣтъ роковой преграды къ небесному царству. Вѣдь воля Божія о спасеніи простирается на всѣхъ и помогаетъ всѣмъ,—евангельское слово призываетъ всѣхъ людей къ покаянію и вѣрѣ [4]). Людямъ остается только усвоить блага искупленія, предложенныя въ Божіемъ словѣ и таинствахъ. Если люди слушаютъ спасительное слово и руководятся имъ, то Св. Духъ обращаетъ ихъ къ истинному покаянію и сохраняетъ въ спасительной вѣрѣ, производя въ нихъ любовь, добрыя дѣла и все нужное для ихъ просвѣщенія и спасенія... [5]) По смерти же всѣ тѣ, которые при-

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 560—707.
[2]) Franck. Die Theologie der Concordienformel. B. IV. S. 146.
[3]) Detzer. Op. cit. SS. 718—719.
[4]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 711.
[5]) Ibid. S. 712.

нимаютъ Христа съ искреннимъ покаяніемъ и правой вѣрой, получатъ наслѣдіе вѣчной жизни Если даже вѣрующій погрѣшаетъ, то Св. Духъ помогаетъ ему укрѣпиться и утѣшаетъ въ борьбѣ и страданіяхъ [1]). Значитъ, Божественное призваніе нужно представлять не тайнымъ, а открытымъ и объявленнымъ въ святомъ Божіемъ словѣ [2]). Правда, призываются многіе, а наслѣдуютъ спасеніе немногіе, но это зависитъ вовсе не отъ того, что Богъ измѣняетъ Свои намѣренія. „Въ противномъ случаѣ (если допустить въ Богѣ такую измѣнчивость) мы приписали бы Богу такую, явно несправедливую рѣчь: совнѣ, черезъ слово, Я призываю васъ всѣхъ, которымъ даю Мое слово, къ Моему Царству, но въ сердцѣ Я думаю не о всѣхъ, а только о нѣкоторыхъ, немногихъ, ибо Моя воля такова, чтобы бо́льшая часть тѣхъ, которыхъ Я призываю чрезъ слово, не обратилась и не просвѣтилась, но пребывала бы осужденной и осталась бы таковой навсегда. Богъ, величайшая Истина, и въ людяхъ караетъ такое противорѣчіе словъ съ дѣломъ. Итакъ, нѣтъ Его воли на то, чтобы кто либо погибъ...“ [3]).

Осужденіе нечестивыхъ, по ученію символическихъ книгъ лютеранства, нужно понимать слѣдующимъ образомъ.—„Въ совѣтѣ Божіемъ предрѣшено, что Богъ ожесточитъ и отвергнетъ всѣхъ тѣхъ, призванныхъ чрезъ слово, которые отклоняютъ отъ себя слово и противятся Св. Духу, хотящему въ нихъ дѣйствовать чрезъ слово“ [4]). Большинство людей является такими презрителями слова Божія,—и оттого гибнутъ. Значитъ, причина ихъ гибели—отнюдь не провидѣніе Божіе, а собственная ихъ испорченная воля, которая отталкиваетъ отъ себя средства и орудія Св. Духа. Грѣховные люди—„виновники своей погибели, потому что не слушаютъ слова Божія, не учатся ему, но пренебрегаютъ имъ, хулятъ и стыдятся его, и чрезъ это противятся Св. Духу, Который благоволитъ

---

[1]) Detzer, Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 709.

[2]) Ibid. SS. 560. 708. [3]) Ibid. S. 713. Vgl. S. 150—Ap.

[4]) Ibid. S. 714.

чрезъ слово воздѣйствовать на нихъ“ (примѣръ—фарисеи)[1]). Богъ—не причина грѣха и не причина осужденія. Онъ только не хочетъ препятствовать свободной волѣ злыхъ людей и духовъ, но направляетъ ихъ дѣйствія къ достиженію Своихъ благихъ цѣлей, такъ что въ концѣ концовъ достигается слава Его имени и спасеніе Его избранныхъ, а безбожники терпятъ стыдъ[2]). Виновникомъ осужденія является человѣческій грѣхъ, которому цѣна—смерть. Короче,—„малое число избранныхъ при множествѣ званныхъ объясняется не хотѣніемъ Божіимъ, а высокомѣрнымъ презрѣніемъ слова Божія и ожесточеніемъ“[3]). „Въ такомъ именно смыслѣ Богъ прежде сотворенія міра предвидѣлъ, какіе изъ призванныхъ будутъ вѣровать или не вѣровать, какіе изъ обращенныхъ пребудутъ въ вѣрѣ, и какіе отпадутъ отъ нея, какіе послѣ паденія снова возстанутъ, и какіе останутся въ ожесточеніи; безъ всякаго сомнѣнія Богу извѣстно число тѣхъ и другихъ“[4]).

На представляющееся недоумѣніе: почему Богъ даетъ Свое слово въ однихъ мѣстахъ, а въ другихъ не даетъ, отъ однихъ его отнимаетъ, а другимъ оставляетъ, однимъ попускаетъ быть въ ослѣпленіи и ожесточеніи, а другихъ при равной винѣ руководитъ къ исправленію и т. д.,

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. S. 707.

[2]) Ibid. S. 721. [3]) Ibid. SS. 713. 561. Франкъ толкуетъ: — мы сами себя ставимъ въ гибельное положеніе чрезъ нарушеніе общихъ законовъ нравственнаго міропорядка. (Franck. Die Theologie der Concordienformel. B. IV. S. 237).... Всѣ могутъ спастись, ибо спасеніе предложено всѣмъ (ibid. S. 240). Но, конечно, мы—причина лишь осужденія, а не избранія ко спасенію..... Нужно вѣрить, что у Бога назначенъ часъ обращенія каждаго, а такъ какъ этотъ часъ неизвѣстенъ, то нужно быть всегда готовымъ къ нему, и наша вина, если мы оказываемся неподготовленными (ibid. S. 246).

[4]) Detzer. Op. cit. SS. 716—717. „Предопредѣленіе, поясняетъ Франкъ, относится не къ наличной вѣрѣ, а къ конечной, къ той, которая бываетъ при концѣ земного поприща: предопредѣлены тѣ, которые до конца пребудутъ въ вѣрѣ...“ (Franck. Op. cit. S. 172). Получается, такимъ образомъ, два рода избранныхъ: избранные въ данный моментъ т. е.,—вѣрующіе, и тѣ, которые до конца остаются избранными. (Ibid. S. 174).

Формула отвѣчаетъ, что здѣсь нужно видѣть правосудіе Божіе. Богъ караетъ за пренебреженіе Его словомъ извѣстный народъ или страну, и наказаніе это простирается даже на потомковъ нечестивыхъ. Въ милованіи же Богомъ тяжкихъ грѣшниковъ должно усматривать другое Его неизреченное свойство: милосердіе. Но нераскаянные не избѣгнутъ наказанія за гробомъ. Однако же не само наше исправленіе достигаетъ избранія Божія: Формула очевидно говоритъ, повторяя свои, ранѣе приведенныя мысли, что наше спасеніе зависитъ не отъ нашей набожности или добродѣтели, а отъ заслугъ Христа и милостивой воли Его Отца [1]).

Вотъ все то существенное, что́ говорятъ символическія книги по вопросу объ условіяхъ оправданія человѣка. Добрыя дѣла не считаются ни причиною оправданія, ни „заслугами“ въ дѣлѣ оправданія: „ни всецѣло ни на половину, ни въ малѣйшей даже части“ [2]), оправданіе остается дѣломъ и собственностью одной вѣры. „Только вѣра есть орудіе, чрезъ и посредствомъ котораго воспринимается нами предложенная въ Евангеліи благодать Божія; только въ этомъ настойчивомъ, постоянномъ, чрезъ Бога дѣйствующемъ направленіи души, лежитъ причина того, что при насъ остается обладаніе оправданіемъ Христовымъ“ [3]). Такое ученіе, какъ мы уже говорили, является выводомъ изъ лютеранскаго ученія о первородномъ грѣхѣ.

Въ той же органической связи съ основнымъ принципомъ безсилія человѣка, а также—выводомъ изъ него,—ученіемъ объ условіяхъ оправданія, стоитъ символическое опредѣленіе сущности оправданія. Символическія

---

[1]) Франкъ говоритъ:—„общая благодать противъ партикуляризма (реформатскаго ученія) и исключительно благодать противъ синергизма, это—двѣ основы, на которыхъ утверждается увѣренность въ спасеніи какъ по отношенію къ настоящему времени, такъ и будущему..... Но даетъ такую увѣренность, конечно, не наша бдительность, а вѣрность Божія....“ (Op. cit. S. 237).

[2]) Detzer. Op. cit. SS. 539—635.

[3]) Nösgen. Symbolik... S. 226.

книги даютъ послѣдовательный, связанный съ принципомъ, отвѣтъ на вопросъ: измѣняетъ ли оправданіе природу человѣка, даруя ей вмѣстѣ съ прощеніемъ грѣховъ и новыя силы, или нѣтъ? Сущность этого отвѣта мы можемъ угадать заранѣе.—Выше мы указывали ученіе символическихъ книгъ о грѣховномъ безсиліи человѣка и послѣ обращенія ко Христу, т. е., послѣ оправданія. Дѣйствительно, спеціальныя разсужденія символическихъ книгъ объ оправданіи настойчиво указываютъ на наличность грѣха въ оправданномъ. Грѣхъ неодолимо великъ и силенъ, а потому и оправданіе не снимаетъ, а только покрываетъ его. Шмалькальденскіе члены учатъ:—„Богъ ради нашего Ходатая Христа насъ благоволитъ считать за совершенно праведныхъ и святыхъ, хотя грѣхъ въ нашей плоти еще не удаленъ и не умерщвленъ, но Онъ не хочетъ вѣдать его и не наказываетъ за него . ..“ [1]) „Человѣкъ совершенно по своей личности и по своимъ дѣламъ объявляется и считается оправданнымъ и святымъ по чистой благодати и милосердію, во Христѣ на насъ излившемуся и распространившемуся“ [2]). Въ Апологіи, правда, есть обмолвки: оправданіе называется „обновленіемъ“ человѣка. „Христіанскую вѣру, говоритъ Апологія, нужно считать такимъ новымъ свѣтомъ, жизнью и силой, которыя обновляютъ сердце, мысль и волю и дѣлаютъ изъ насъ иныхъ людей и новую тварь, именно—новый свѣтильникъ и орудіе Св. Духа...“ [3]) „При такой вѣрѣ уже нѣтъ грѣховъ къ смерти, ибо отъ нея выростаютъ добрые плоды...“ [4]) „Вѣра поэтому есть сильное, могучее орудіе Св. Духа, измѣняющее сердца“ [5]). Но Формула Согласія исправляетъ

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 350.

[2]) Ibidem. Въ томъ же самомъ членѣ встрѣчаемъ выраженіе, что „чрезъ вѣру получается новое чистое сердце“... (ibid. S. 350). Эта фраза наглядно показываетъ, какъ запутались символическія книги въ попыткахъ охранить и величіе благодатнаго оправданія и силу грѣховной порчи.

[3]) Detzer. Op. cit. S. 102. Vgl. S. 113.

[4]) Ibidem. S. 102. [5]) S. 110.

эту „ошибку“ Апологіи. Нужно, разсуждаетъ она, обязательно разграничивать понятія оправданія и обновленія: обновленіе въ смыслѣ исправленія жизни не относится къ догмату объ оправданіи. Въ послѣднемъ содержится только то, что является милостью Божіей: заслуга Христа, вѣра въ Евангеліе. Полное обновленіе не достижимо въ этой жизни, въ силу нашей испорченности, а оправданіе подается вполнѣ всякому вѣрующему [1]). Поэтому можно внести такое подраздѣленіе въ содержаніе оправданія: сначала идетъ оправданіе чрезъ вѣру, а потомъ—начавшееся оправданіе ради послушанія и добрыхъ дѣлъ, и только первое оправданіе совершенно [2]). Другими словами—„оправдать“ значитъ только—объявить правымъ и свободнымъ отъ грѣховъ. Грѣхи въ природѣ человѣка остаются и послѣ оправданія. Христосъ покрылъ наши грѣхи Своимъ всесовершеннымъ послушаніемъ, но это не значитъ, что мы избавились отъ злыхъ наклонностей [3]).

Итакъ, по ученію символическихъ книгъ, въ оправдываемомъ вѣрою грѣшникѣ не совершается нравственныхъ перемѣнъ. Онъ только объявляется оправданнымъ, но по природѣ остается прежнимъ грѣшникомъ: грѣхи въ немъ не изглаживаются, а только покрываются. „Терминъ justificari, по справедливому замѣчанію лютеранскаго богослова Эйхгорна, совершенно не умѣстенъ въ лютеранскомъ богословіи“ [4]). „Человѣкъ, поясняетъ другой лютеранскій богословъ, послѣ дѣйствительнаго обращенія къ Богу еще не является праведнымъ въ собственномъ смыслѣ слова по своему дѣйствительному состоянію, и, конечно, не признается такимъ со стороны всевѣдущаго, опредѣляющаго и судящаго Бога. Но при истинномъ обращеніи, при дѣйствительномъ опредѣленіи своей жизни къ

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. SS. 618—619.

[2]) Ibid. S. 619. „Формула, заключаетъ д—ръ Франкъ, не представляетъ оправданія временнымъ актомъ“... (Franck. Op. cit. B. II, S. 190).

[3]) Detzer. Op. cit. S. 616.

[4]) Theolog. Studien u. Kritiken. 1887. S. 481.

добру, онъ получаетъ увѣренность, что нѣкогда станетъ праведнымъ чрезъ дѣйствіе Духа, побужденіе и руководство Котораго онъ уже въ себѣ чувствуетъ...“ [1])

Отсюда символическія книги лютеранства не считаютъ оправданіе возвращеніемъ въ первобытное состояніе, какъ учитъ о томъ православіе. Впрочемъ, этого и невозможно было имъ утверждать въ виду ихъ крайняго ученія о первобытномъ состояніи человѣка. Съ своей точки зрѣнія символическія книги вполнѣ послѣдовательно говорятъ, что христіанинъ отнюдь не можетъ считаться возстановленнымъ Адамомъ. И всѣ ихъ разсужденія о томъ, что внутреннее существо человѣка не мѣняется, что грѣхъ не изглаждается, а только не вмѣняется, что человѣкъ не возвышается и не прославляется въ оправданіи, а только объявляется оправданнымъ, вполнѣ связаны съ отрицаніемъ человѣческаго возстановленія. Говоря другими словами, символическія книги отрицаютъ нравственную сторону оправданія: отвергаютъ какъ возстановленіе свободы выбора по снятіи исключительной наклонности ко злу, такъ и возстановленіе свободы дѣйствія по отношенію къ добру. Оправданіе считается здѣсь юридическимъ актомъ, невмѣненіемъ грѣха [2]). Дѣйствія благодати представляются лишь внѣшнимъ воздѣйствіемъ на формальную свободу человѣка, благодать опредѣляется согласно богословской терминологіи лишь какъ gratia actualis, а не habitualis [3]).

---

[1]) Theologische Studien u. Kritiken. 1872. S. 177—178.

[2]) Лютеранскій символистъ Нёсгенъ опредѣляетъ оправданіе какъ actus forensis et judicialis, а не physicus (ученіе Озіандера) и medicinalis (православное ученіе): измѣняется только отношеніе человѣка къ Богу, а не нравственное его состояніе (Nösgen. Symbolik. S. 221). По мѣткому выраженію Мёлера, „протестанты представляютъ Христа посылающимъ только Свою тѣнь на вѣрующаго, подъ которой становится незамѣтной его сохранившаяся грѣховность“ (Möhler. Symbolik... Mainz. 1843. S. 136).

[3]) Новыя лютеранскія догматики такъ поясняютъ символическое ученіе о сущности оправданія.—Дорнеръ говоритъ, что „силой оправданія намъ не вмѣняются наши грѣхи предъ Богомъ, а прощаются,

Это отрицаніе перемѣны въ оправданномъ придаетъ лютеранскому ученію объ оправданіи юридическій харак-

---

намъ вмѣняется праведность Христова" (System der christlichen Glaubenslehre. Berlin 1880. B. II. S. 730). Субъективнаго измѣненія въ человѣкѣ не происходитъ. Онъ долженъ только принять въ свое владѣніе объективный божественный даръ прощеніе грѣховъ ради праведности Христовой (ibidem. S 761) Дѣломъ Божественнымъ является здѣсь предложеніе прощенія, а дѣломъ человѣческимъ—полученіе и принятіе этого дара черезъ вѣру (ibidem. SS. 748. 757. 761. 762). Лютардтъ называетъ оправданіе „актомъ Божественнаго опредѣленія, чрезъ который Богъ вмѣняетъ и усвояетъ отдѣльному грѣшнику искупленіе, пріобрѣтенное Христомъ, и послѣ сего объявляетъ его свободнымъ ради Христа отъ всякой вины и наказанія за грѣхъ и принимаетъ его въ Свое Божественное благоволеніе" (Luthardt. Dogmatik. 3-e Aufl. Leipzig. 1886. S. 271).... „Оправданіе, отсюда, есть только субъективное примѣненіе искупленія...., оно тождественно съ прощеніемъ грѣховъ" (ibidem. S. 273).... „Какъ въ искупительной смерти Христовой были искуплены наши грѣхи безъ того, чтобы Онъ Самъ въ дѣйствительности грѣшилъ, такъ и въ оправданіи усвояется намъ праведность Христова безъ того, чтобы мы сами въ своей нравственной природѣ стали праведными ... Оправданіе, поэтому, есть актъ Божественнаго промышленія и рѣшенія, который происходитъ въ Богѣ, а не въ людяхъ" (ibidem. S. 281). (Redivivus Hutterus oder Dogmatik d. evangel. lutherisch. Kirche). Hase указываетъ слѣдующіе три момента въ оправданіи: 1) imputatio justitiae seu meriti Christi,—такое усвоеніе оправданія, будто бы мы сами выполнили законъ и претерпѣли наказаніе за грѣхи, 2) remissio peccatorum,—освобожденіе не отъ внѣшнихъ наказаній, но отъ мучительнаго сознанія гнѣва Божія, тяготѣвшаго надъ человѣкомъ, 3) reconciliatio cum Deo,—возстановленіе первобытной религіи, какъ любви между Богомъ и человѣкомъ. Единственное измѣненіе, происходящее тутъ въ человѣкѣ, отмѣчается какъ разница между чувствующимъ себя осужденнымъ и чувствующимъ себя прощеннымъ (Rediv. Hutterus. Leipzig. 1845. S. 725). Лютеранскій богословъ Варко такъ опредѣляетъ состояніе души оправданнаго: „взамѣнъ отчаявшагося, устрашеннаго обвиненіями закона человѣка, является радостное ликующее дитя Божіе; человѣкъ, утѣшенный Божественнымъ обѣтованіемъ, не только объявляется богоугоднымъ...., но и дѣйствительно является такимъ, какимъ его хочетъ имѣть Богъ: дѣйствительно удовлетворяетъ тому масштабу, который Богъ прилагаетъ для его оцѣнки"... (Theologische Studien u. Kritiken. J. 1906. S. 209). Все дѣло здѣсь въ томъ, что оправданіе дѣйствуетъ въ особой области: сообщаетъ человѣку не вещественныя силы, а свѣтлое душевное настроеніе. „Оправданіе проявляется именно

теръ: Богъ по такому ученію лишь принимаетъ заслугу Христову какъ жертву за насъ, но сами по себѣ мы не становимся предъ Нимъ праведными и святыми, и гнѣвъ Его на всѣхъ насъ остается, только сдерживаясь Христомъ [1]). Христово дѣло здѣсь подвергается умаленію: ограничивается однимъ удовлетвореніемъ правдѣ Божіей, а не считается возстановленіемъ образа Божія въ человѣкѣ [2]). Правда, Формула Согласія говоритъ и объ об-

---

въ образованіи новаго душевнаго настроенія. Естественный человѣкъ во всемъ противится Богу, бѣжитъ отъ Бога и ненавидитъ Его. Чрезъ оправданіе всѣ мысли и воля человѣка получаютъ новое направленіе. Вмѣсто того, чтобы отвращаться отъ Бога, человѣкъ обращается къ Нему, вмѣсто того, чтобы ненавидѣть Бога, любитъ Его, вмѣсто того, чтобы бѣжать отъ Бога,—ищетъ Его и утѣшается Имъ"... (ibidem). Проще говоря, мѣняется лишь направленіе душевныхъ силъ человѣка, а не самыя силы. Такое „измѣненіе" въ оправданномъ нельзя считать существеннымъ, не смотря на громкія фразы лютеранскаго богослова.

[1]) Лютеръ, по словамъ Томассіуса, такъ и говорилъ, что и оправданный находится подъ гнѣвомъ Божіимъ.—„Освобожденіе отъ гнѣва Божія, имѣвшее своимъ послѣдствіемъ примиреніе съ Богомъ, Лютеръ однако представляетъ не такъ, чтобы гнѣвъ Божій за грѣхъ былъ вообще уничтоженъ. Много разъ онъ высказывалъ мысль, что гнѣвъ Божій еще царствуетъ надъ міромъ, что онъ обнаруживается въ ужасѣ и смущеніи вѣрующей совѣсти,—съ тою лишь разницей, что теперь онъ всетаки не осуждаетъ окончательно совѣсти и не приговариваетъ ее на проклятіе. Гнѣвъ остается, какъ и законъ, но во Христѣ онъ уничтожается..... Въ Немъ и чрезъ Него посему находитъ человѣкъ спасеніе отъ гнѣва, примиреніе, благодать, любовь Отца, между тѣмъ какъ внѣ Христа на его долю остается лишь гнѣвъ Божій"... (Thomasius. Christi Person und Werke: Erlangen. 1862. B. III. SS. 298. 300).

[2]) Символическія книги обыкновенно называютъ дѣло Христово „уплатой" и „удовлетвореніемъ" Богу. Такъ, Большой Катехизисъ говоритъ, что „Христосъ пострадалъ, умеръ и воскресъ, чтобы принести плату и удовлетвореніе за меня, обременнаго грѣхами,—не золотомъ и серебромъ, а Своею драгоцѣнною кровію".... (Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 469). Малый Катехизисъ повторяетъ слова Большого (ibid. S. 384). Аугсбургское исп. учитъ, что „Жертва Христова принесена не только за первородный грѣхъ, но и за всѣ другіе грѣхи и умилостивила гнѣвъ Божій" (ibid. S. 28). Апологія говоритъ, что „смерть Христа есть настоящая уплата вза-

новленіи человѣка, но это обновленіе понимается здѣсь въ особенномъ смыслѣ: оно представляется постепеннымъ ослабленіемъ первороднаго грѣха, а не моментальнымъ его изглажденіемъ, и слѣдуетъ за оправданіемъ, а не подается вмѣстѣ съ нимъ. Силы Святого Духа, вселяющіяся въ человѣкѣ и производящія въ немъ плоды вѣры—добрыя дѣла, уживаются, по Формулѣ Согласія, съ первороднымъ грѣхомъ и только постепенно стѣсняютъ его, но не истребляютъ. А такъ какъ полное уничтоженіе грѣха,—по ученію Формулы, невозможно въ этой жизни, то и обновленіе признается „несовершеннымъ“ [1]). Мы видѣли выше, какое значеніе придаетъ Формула Согласія добрымъ дѣламъ, выражающимъ обновленіе христіанина. Вообще символическое ученіе лютеранъ объ обновленіи не вяжется съ принципомъ оправданія одною вѣрою. Естественнѣе было бы говорить, что вся жизнь христіанина слагается изъ множества отдѣльныхъ актовъ, гдѣ неполнота дѣлъ восполняется вѣрою (актовъ оправданія) [2]).

мѣнъ вѣчной смерти... (ibid. S. 208), единственная жертва, достаточная для уплаты за грѣхи всего міра, такъ что мы не нуждаемся болѣе ни въ какой другой жертвѣ (ibid. S. 216).... Христосъ отдалъ Свою заслугу, Свое дѣло за насъ гнѣву Божію“ (ibid. S. 298). Эти, сами по себѣ неопредѣленныя, фразы становятся вполнѣ ясными, когда мы разсмотрѣли символическое ученіе о сущности оправданія.

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 619 срв. выше.

[2]) Франкъ, какъ мы видѣли, говоритъ, что Формула не представляетъ оправданія временнымъ актомъ. Одинъ древній лютеранскій богословъ, цитуемый Риггенбахомъ, тоже говоритъ, что „освященіе есть постоянно возобновляющееся оправданіе“ (Theologische Stud. u. Kritiken. I. 1868. S. 235). Однако новые лютеранскіе догматисты настаиваютъ на различеніи оправданія и освященія. Дорнеръ говоритъ, что „освященіе вырастаетъ изъ міра искупленія“, что „ап. Павелъ различаетъ оправданіе и освященіе“, упрекаетъ Августина за отсутствіе такого различенія, называетъ оправданіе корнемъ освященія, но не самымъ освященіемъ“ (Dorner. System der christlich. Glaubenslehre. Ber in. 1880. B. II. SS. 372. 736. 739. 746). Газе опредѣляетъ освященіе какъ „дѣятельность Св. Духа, чрезъ которую Онъ возбуждаетъ въ сердцѣ оправданнаго твердое стремленіе къ добродѣтели“... (Redivivus Hutterus. S. 288). Лютардтъ понимаетъ подъ освященіемъ „совмѣстное дѣйствіе Божеской и человѣческой воли въ борьбѣ съ грѣ-

Переходя къ критической оцѣнкѣ символическаго ученія лютеранъ объ оправданіи, слѣдуетъ замѣтить, что оно существенно отличается отъ православнаго. Во-первыхъ, православіе не такъ учитъ объ обращеніи человѣка ко Христу: иначе опредѣляетъ отношеніе человѣка къ спасающей его благодати [1]). По ученію православной

хомъ" (Luthardt. Dogmatik... S. 286), но не даетъ никакихъ точныхъ опредѣленій для Божескихъ силъ. Риггенбахъ говоритъ вообще, что „освященіе въ насъ растетъ: мы все болѣе и болѣе приближаемся къ образу Божію, пока не достигнемъ совершенства въ загробномъ мірѣ.... Чѣмъ далѣе идутъ плоды вѣры рука объ руку съ вѣрой, тѣмъ болѣе человѣкъ дѣлается чуткимъ по своей совѣсти, тѣмъ мягче становится къ другимъ и суровѣе къ себѣ самому, и все болѣе узнаетъ, что оправданіе подается только вѣрой во Христа..." (Theologische Studien u. Kritiken. 1868. S. 234).—Онъ признаетъ, такимъ образомъ, земное освященіе несовершеннымъ, т. е., мыслитъ въ духѣ Формулы Согласія. У Коха находимъ слѣдующую восмичленную формулировку лютеранскаго ученія объ оправданіи: искупленіе, призваніе, обращеніе, оправданіе, освященіе, соблюденіе вѣры, сохраненіе ея до смерти, прославленіе (M. Koch. Der Ordo Salutis in d. luther. Dogmat· Berlin. 1889. S. 53). Этотъ богословъ тоже признаетъ земное освященіе неполнымъ.

[1]) Мы не удѣляемъ особеннаго вниманія критикѣ указываемаго въ началѣ главы символическаго Filioque, потому что подобный разборъ этого догмата умѣстенъ болѣе при изложеніи католическаго ученія, гдѣ онъ занимаетъ самое видное мѣсто, а лютеранство говоритъ о немъ только вскользь. Выскажемъ лишь нѣсколько общихъ соображеній. „Если реформаторы удержали Filioque, говоритъ одинъ протестантскій богословъ, то это тѣмъ страннѣе, что они приняли св. Писаніе за исключительное мѣрило своихъ догматическихъ опредѣленій, а оно положительнымъ образомъ опровергаетъ Filioque (Іоан. XV, 26). Они, отвергнувъ всякое преданіе, удержали именно явно ложное преданіе (Der protestantische Standpunkt. Рус. перев· Рига 1889 г. Стр. 64). Дѣйствительно, слова Спасителя: „Духъ Святый, иже отъ Отца исходитъ..." служатъ камнемъ претковенія для католиковъ и протестантовъ. Всѣ ихъ толкованія даннаго текста, всѣ раціоналистическія ссылки на единство существа Божескихъ Лицъ—разбиваются объ это ясное указаніе личныхъ свойствъ Отца и Духа. Спаситель не сказалъ: „отъ Насъ исходитъ", а—„отъ Отца" (мысль Марка Ефесскаго, опровергшаго этимъ возраженіемъ католиковъ) Принятіе лютеранами Filioque можетъ быть объяснено только раціо налистическимъ характеромъ этого догмата,—его мнимо логическими

церкви, дѣло обращенія человѣка ко Христу совершается такимъ образомъ.—„Милосердый Господь предваряющей благодатью Своею возбуждаетъ человѣка, ищущаго, но

основаніями. Три извѣстныхъ умозаключенія католиковъ относительно исхожденія Св. Духа· 1-е, что Духъ Св. исходитъ отъ Отца, уже имѣвшаго Сына, 2-е, что существо Отца и Сына одно, такъ что свойственное Отцу, свойственно и Сыну, и 3-е, что отношенія между Лицами Пресв. Троицы должны быть обязательно отношеніями начальными въ смыслѣ зависимости по бытію, очевидно, показались лютеранамъ неотразимо убѣдительными. Но приходится удивляться, какъ не замѣчаютъ лютеране всей шаткости этихъ основаній. Вѣдь, во-первыхъ, если заключать на основаніи единства существа Божія, что и Сынъ имѣетъ тоже, что имѣетъ Отецъ, то должно признать, что и Духъ Святый рождаетъ Сына—на основаніи единства Ихъ существа. Вообще защитники Filioque смѣшиваютъ Личныя свойства Пресвятыхъ Лицъ Троицы съ общими, а это грозитъ савеллианствомъ (не говоря уже о ложныхъ выводахъ относительно взаимоотношенія Божескихъ Лицъ, напр., о рожденіи Сына и отъ Духа). Во вторыхъ, филіоквисты опредѣляютъ Божественную природу началомъ послѣдовательности (Сынъ рождается прежде, а Духъ Святый исходитъ послѣ), а такое начало можетъ быть свойственно только матеріальному, но не Божественному. Православные богословы вполнѣ справедливо указываютъ на современность или сосуществованіе Божескихъ Лицъ и отсюда заключаютъ, что Богъ Сынъ и Богъ Духъ Святый происходятъ отъ Бога Отца одновременно, подобно тому, какъ одновременно исходятъ отъ солнца свѣтъ и теплота. Въ пользу православнаго ученія говорятъ и Св. Писаніе и св. отцы: Аѳинагоръ (Legatio pro christian. C. 10 Migne... S. gr. t VI c. 909), Аѳанасій Великій (Expos. fidei 4 Migne. S. gr. t. XXV, c. 207), Василій Великій (Epist. ad fratr. Gredor. Migne .. S. gr. t. XXXII, col. 329—332), св. Іоаннъ Дамаскинъ (Migne... S. gr. t. XCIV, col. 821. 824), отцы 2-го всел. собора и прочіе. Филіоквисты же совсѣмъ не имѣютъ опоры въ Св. Писаніи и могутъ сослаться только на свидѣтельство блаж. Августина. Этотъ учитель церкви говоритъ: „не напрасно въ Св. Троицѣ называется словомъ Божіимъ только Сынъ и даромъ Божіимъ только Духъ Святый и Тѣмъ, отъ Котораго рождается Слово, и отъ Котораго, какъ отъ источника (principaliter), исходитъ Св. Духъ, только Богъ Отецъ Я потому присоединилъ какъ отъ источника (principaliter), что и отъ Сына Духъ Святый представляется происходящимъ“. (De Trinitate Dei. l. XV, c. XVI, n. 29, Migne... S. l. t. XLII, c. 1081)“. Но самъ же Августинъ заявляетъ, что онъ здѣсь высказалъ свое научно-философское мнѣніе, а не общепринятое ученіе, и что нельзя въ земной жизни уразумѣть вполнѣ тайну Пресв. Троицы

не находящаго выхода изъ грѣховнаго своего положенія, къ сознанію гибельности послѣдняго и къ восчувствованію нужды въ помощи къ тому Божіей и вмѣстѣ съ этимъ, указывая на Искупителя міра, какъ на единственнаго Избавителя, возбуждаетъ въ немъ вѣру въ І. Христа. Человѣкъ являетъ съ своей стороны, при помощи Божіей, послушаніе и готовность повиноваться дѣйствующей на него предваряющей благодати, сознаетъ при ея озареніи свою грѣховность и нужду въ помощи Божіей, изъявляетъ, при ея содѣйствіи, желаніе возвратиться съ прежняго пути погибели на путь спасенія — чрезъ свободное воспринятіе вѣры въ Искупителя. Слѣдствіемъ сего совокупнаго или согласнаго дѣйствія Бога и человѣка и бываетъ оправданіе послѣдняго..." [1]) Иначе говоря, „оправданіе во Христѣ Іисусѣ, по разуму православной Церкви, есть вмѣстѣ и дѣйствіе Бога, по благодати Своей даровавшаго людямъ благодать предваряющую, и дѣйствіе человѣка, не противодѣйствующаго съ своей стороны ея дѣйствіямъ и добровольно отвѣчающаго на нее своимъ согласіемъ" [2]).—Какъ лютеранство, слѣдуя своему ученію о полномъ безсиліи естественнаго человѣка, отвергло соучастіе людей въ своемъ обращеніи, такъ, напротивъ, православіе, уча о сохраненіи въ человѣкѣ слѣдовъ образа Божія, проповѣдуетъ сознательное и дѣятельное усвоеніе даруемаго Богомъ оправданія.

Православное ученіе о содѣйствіи человѣка своему обращенію ко Христу подтверждается многими свидѣтельствами Св. Писанія. Согласно Св. Писанію, соучастіе человѣка въ своемъ обращеніи выражается, во 1-хъ, въ томъ, что онъ не отталкиваетъ отъ себя предваряющую

(De Trinit. l. XV, c. XXV, n. 45, Migne.. ibid. c. 1092). Ясное постановленіе 2 вселенскаго собора и принятое церковью обличеніе филіоквистовъ блаж. Ѳеодоритомъ показываютъ, какого ученія держалась древняя церковь.

[1]) Посл. вост. патр. о прав. вѣрѣ, чл. 3-й и 14. Л. 16 и 27. Москва. 1848 г.

[2]) Архим. Иннокентій. Обличит. богословіе, т. III, стр. 334. Казань. 1863 г.

благодать. Одни изъ слушателей Господа Христа приняли Его благодать, другіе же, несмотря на многократное желаніе Господа собрать ихъ, какъ птица собираетъ птенцовъ своихъ подъ крылья (Мѳ. XXII, 37), не восхотѣли придти къ Нему. Пагубное упорство можетъ быть даже вполнѣ сознательнымъ: іудейскіе первосвященники и книжники, несмотря на собственное сознаніе, что „апостолами сдѣлано явное чудо, котораго нельзя отвергнуть“ (Дѣян IV, 16), запретили имъ говорить и учить объ имени Іисуса (Дѣян. IV, 21).—Ясно, что человѣкъ сознательно или способствуетъ своему обращенію, или губитъ себя. Этотъ выводъ настолько естественъ, что Формулѣ Согласія пришлось поступиться своимъ принципомъ (несодѣйствія человѣка своему спасенію) и допустить значеніе „упорнаго противленія“. Иначе нельзя объяснить, почему „внѣшне читавшіе и слушавшіе слово Божіе“ (т. е., дѣлавшіе то, чѣмъ Формула Согласія ограничиваетъ самодѣятельность человѣка) книжники не получили Духа Божьяго. Слѣдовательно, нужно вообще признавать значеніе душевнаго настроенія человѣка. Если въ силахъ человѣка оттолкнуть благодать, то, значитъ, въ его же силахъ и принять ее: открыть для нея свою душу; если одно механическое слушаніе и выполненіе закона Божія не даютъ права на благодать, то, значитъ, получаютъ ее тѣ, кто содѣйствуетъ ей, кто имѣетъ болѣе свѣтлую душу и болѣе чутокъ къ духовному и возвышенному. Мы не говоримъ, что человѣкъ заслуживаетъ предваряющую благодать, она подается равно всѣмъ, но отъ человѣка зависитъ принять или не принять ее,—помогать своему обращенію или противиться [1]). Во вторыхъ, человѣкъ не только

---

[1]) Лютеранскій богословъ Кремеръ признаетъ:—„поскольку, съ одной стороны, оправданіе есть чисто объективный актъ Божественнаго милосердія, постольку же, съ другой стороны, его усвоеніе чрезъ вѣру есть нѣчто совершенно внутреннее, индивидуальное, субъективное, ибо хотя вѣра есть дѣло Божіе въ насъ, но является не въ каждомъ: она можетъ появиться только тамъ, гдѣ есть удобная почва, гдѣ слово Божіе, дающее жизнь вѣрѣ, находитъ мѣсто въ сердцѣ и совѣсти...“ (Der Beweis des Glaubens. 1874. S. 248).

можетъ сознательно противодѣйствовать благодати, но и сознательно принимать ее. Эта православная мысль подтверждается слѣдующими свидѣтельствами Св. Писанія.— Богъ говоритъ Израильтянамъ: „обратитесь, обратитесь отъ злыхъ путей вашихъ, для чего умирать вамъ домъ Израилевъ?“ (Іезек. XXXIII, 11). „Приклоните ухо ваше и придите ко Мнѣ: послушайте и жива будетъ душа ваша“ (Ис. LV, 3). „Что еще надлежало бы сдѣлать для виноградника Моего, что Я не сдѣлалъ ему? Почему, когда Я ожидалъ, что онъ принесетъ добрые грозды, онъ принесъ дикія ягоды?....“ (Ис. V, 4). „Всякій день Я простиралъ руки Мои къ народу непокорному, ходившему путемъ недобрымъ, по своимъ помышленіямъ“ (Ис. LXV, 2). „Я звалъ и не было отвѣчающаго, говорилъ, и они не слушали, а дѣлали злое въ очахъ Моихъ и избирали то, что не угодно Мнѣ“ (Ис. LXVI, 4). Спаситель говоритъ: „вотъ Я стою у двери и стучу: если кто услышитъ голосъ Мой и отворитъ дверь, войду къ нему“ (Апок. III, 20). „Кто любитъ Меня, тотъ соблюдаетъ заповѣди Мои, и Мы придемъ къ нему“ (Іоан. XIV, 23). Послѣдованіе Христу совершается по волѣ человѣка. „Кто не беретъ креста, говоритъ Господь, и не слѣдуетъ за Мною, тотъ недостоинъ Меня“ (Мѳ. X, 38). Вообще благодать Христова требуетъ активнаго содѣйствія ей со стороны человѣка. „Кто жаждетъ, иди ко Мнѣ и пей“ (Іоан. VII, 37). „Умоляю васъ, говоритъ ап. Павелъ, чтобы благодать Божія не тщетно была принята вами“ (2 Кор. VI, 1). Въ притчѣ о „Блудномъ сынѣ“ Господь ясно указалъ на рѣшимость самого грѣшника идти къ Отцу: „встану и пойду“ (Лук. XV, 18),— каковой рѣшимостью грѣшникъ отозвался на призывъ предваряющей благодати. Псалмопѣвецъ увѣщеваетъ слушать этотъ призывъ Божій словами: „о, если бы вы нынѣ послушали гласа Его: не ожесточите сердца вашего“ (Пс. XCIV, 7—8).

Кромѣ рѣшимости, грѣшникъ выражаетъ свое содѣйствіе благодати еще и тѣмъ, что очищаетъ свою душу для вселенія ея.—„Отвергните отъ себя, говоритъ Богъ, всѣ грѣхи ваши, которыми согрѣшали вы, и сотворите

себѣ новое сердце и новый духъ“ (Іез. XVIII, 31). „Не будьте впредь жестоковыйны“ (Второз. X, 16). „Обратитесь ко Мнѣ всѣмъ сердцемъ вашимъ въ постѣ, и плачѣ, и рыданіи“ (Іоиля II, 12). „Покайтесь, ибо приблизилось Царствіе Божіе“ (Мѳ. IV, 17). „Кто будетъ вѣровать и креститься, тотъ спасенъ будетъ, а кто не будетъ вѣровать, осужденъ будетъ“ (Марк. XVI, 16). „Тѣмъ, которые приняли Его, вѣрующимъ во имя Его, далъ власть быть чадами Божіими“ (Іоан. I, 12). „Или пренебрегаешь богатствомъ благости, кротости и долготерпѣнія Божія, не разумѣя, что благость Божія ведетъ тебя къ покаянію?“ (Рим. II, 4). Ту же мысль о необходимости очищенія духа, для снисканія спасенія находимъ въ Мѳ. IV, 17; XIV, 31; XV, 28; Лук. VII, 8—9; VIII, 48; XVIII, 42; XXIV, 25 и др. Именно активность человѣка усвояетъ ему оправданіе. „Обратитесь ко Мнѣ, говоритъ Господь Саваоѳъ, и Я обращуся къ вамъ“ (Зах. I, 3). „Ко Мнѣ обратитесь и будете спасены“ (Ис. XLV, 22). „Приготовься къ срѣтенію Бога твоего, Израиль“ (Амос. IV, 12). „Расположите сердца ваши къ Господу“ (1 Цар. VII, 3). „Приблизьтесь къ Богу, и Онъ приблизится къ вамъ“ (Іак. IV, 8). „Беззаконникъ, если обратится отъ всѣхъ грѣховъ своихъ..... и будетъ поступать законно и праведно, живъ будетъ“ (Іез. XVIII, 21). „Примиритесь съ Богомъ“ (2 Кор. V, 20).

Сличая всѣ подобныя выраженія Св. Писанія съ тѣми, въ которыхъ дѣло оправданія приписывается Богу, православная Церковь дѣлаетъ вполнѣ логично тотъ выводъ, что Богъ производитъ въ насъ начало спасенія при нашемъ содѣйствіи этому, а не помимо нашего участія. Православная церковь отнюдь не говоритъ того, что человѣкъ можетъ начать свое спасеніе безъ благодати предваряющей, но вполнѣ согласно съ Св. Писаніемъ утверждаетъ, что человѣкъ, „получивъ предваряющую благодать, можетъ противиться или не противиться ей, желать или не желать дѣйствовать согласно съ благодатью“ [1]).

---

[1]) Посл. вост. патр. о прав. вѣрѣ, чл. 14-й. Л. 28. Москва. 1848.

Символическія книги старательно выбираютъ тѣ мѣста Св. Писанія, гдѣ говорится объ оправданіи грѣшника Богомъ Іез. XXXVI, 26—27; Псал L, 12, XCIX, 3; Іоан. VI, 45, 1 Кор. XII, 6; 2 Кор. III, 5; Фил. II, 13 и др., однако, подобныя мѣста вовсе не служатъ доказательствомъ правоты ихъ ученія.—Конечно, въ нихъ содержится мысль, что человѣкъ самъ собою безъ помощи Божіей, не можетъ оправдаться предъ Богомъ, но вѣдь и православная церковь учитъ о томъ же; о невозможности же соучастія человѣка въ своемъ оправданіи въ приведенныхъ мѣстахъ Писанія ничего не говорится.

Получивъ въ началѣ оправданіе чрезъ вѣру, помимо своихъ собственныхъ дѣлъ, но не безъ своего содѣйствія, возрожденный начинаетъ дѣятельно совершать свое спасеніе. Ученіе о дѣятельномъ совершеніи спасенія составляетъ также существенную разницу между православнымъ и лютеранскимъ толкованіемъ догмата объ оправданіи. Православіе отдаетъ должную дань уваженія человѣческимъ заслугамъ. Оно не отрицаетъ значенія добрыхъ дѣлъ для оправданія, а, напротивъ, утверждаетъ, что мы, спасаясь милостью Божіей, спасаемся въ тоже время и дѣлами своими. „Мы исповѣдуемъ, говорятъ восточные патріархи, что человѣкъ оправдывается не одной вѣрой, а вѣрой, споспѣшествуемою любовью, т. е., чрезъ вѣру и дѣла. Признаемъ совершенно нечестивою мысль, будто вѣра, замѣняя дѣла, пріобрѣтаетъ оправданіе во Христѣ. Напротивъ, мы вѣруемъ, что не призракъ только вѣры, а сущая въ насъ вѣра чрезъ дѣла оправдываетъ насъ во Христѣ. Дѣла же почитаемъ не свидѣтельствомъ только, подтверждающимъ наше призваніе, но и плодами, которые содѣлываютъ нашу вѣру дѣятельною и могутъ, по Божественному Обѣтованію, доставить каждому заслуженную мзду, добрую или худую, смотря по тому, что онъ содѣлалъ съ тѣломъ своимъ“ [1]). Такое ученіе имѣетъ твердыя основанія въ Св. Писаніи. — Самъ Богъ требуетъ отъ насъ дѣятельнаго

[1]) Посл. вост. патр. о прав. вѣрѣ, чл. 13. Л. 26-й наоб. и 27-й. Москва. 1848.

участія въ своемъ спасеніи (Марк. XVI, 16; 2 Петр. I, 10—11; 1 Іоан. I, 9; Іак. I, 25, 11, 14, срв. 22 24. 26; Рим. VIII, 13; 2 Тим. II, 11—12; Апок. III, 21), открываетъ, что Онъ благоугождается нашими благотвореніями и общительностью (Евр. XIII, 16), считаетъ достойными тѣхъ, которые испытаны искушеніями (Прем. Сол. III, 5), и не осквернившихъ одеждъ своихъ на землѣ награждаетъ бѣлыми одеждами на небѣ (Апок. III, 4), удостоиваетъ Царствія Своего успѣвающихъ въ вѣрѣ и любви (2 Сол. I, 3—5, срв. Лук. VII, 47), не забывая ихъ дѣлъ и трудовъ любви (Евр. VI, 10), каждому воздаетъ по его труду (1 Кор. III, 8; Колос. III, 24), или по дѣламъ (Псал. LXI, 13; Мѳ. XVI, 27; Апок. XXII, 12). Каждое усиліе человѣка и каждое его страданіе ради Христа получаютъ отъ Бога соотвѣтствующую награду: страждущіе и терпящіе будутъ имѣть блаженное соцарствованіе съ Нимъ (2 Сол. I, 4—5; 2 Тим. II, 12), оскорбляемые—отраду (2 Сол I, 7), подвизавшіеся подвигомъ добрымъ—вѣнецъ правды (2 Тим. IV, 7—8), претерпѣвающіе искушенія—вѣнецъ жизни (Іак. I, 12), вѣрные до смерти—вѣнецъ живота (Апок. II, 10), умерщвляющіе духомъ дѣянія плотскія—жизнь вѣчную (Рим. VIII, 13), соблюдающіе заповѣди Божіи—жизнь (Мѳ. XIX, 17), оставляющіе домъ, или братьевъ, или сестеръ, или отца, или мать, или жену, или поля, ради имени Его—наслѣдіе жизни вѣчной (Мѳ. XIX, 29). Богъ, любящій милость и истину, почитаетъ Себя должникомъ дѣлающихъ добрыя дѣла (Притч. XIX, 17), а въ день страшнаго суда однихъ, добродѣтельныхъ, поставитъ на правую сторону, а другихъ, грѣшныхъ, на лѣвую (Мѳ. XXV гл.). Останутся въ смерти тѣ, которые не любятъ (1 Іоан. III, 14. Срв. Прит. VIII, 17; Екклез. III, 4; 1 Петр. IV, 8; 1 Іоанн. IV, 16), ибо полученіе жизни вѣчной обусловливается дѣлами любви или исполненіемъ заповѣдей (Мѳ. XIX, 17; Іез. XVIII, 27; Мѳ. V, 20; VII, 21; Лук. X, 28, XII, 47; Рим. VIII, 17; Іак. II, 8; Дѣян. X, 35 и др. срв. выше).

Поэтому Св. Писаніе призываетъ христіанина къ непрерывной дѣятельности,—къ стяжанію спасенія (1 Кор. IX, 24 и далѣе). „Царствіе Божіе силою берется, учитъ

Спаситель, и „употребляющіе усиліе восхищаютъ его“ (Мѳ. XI, 12; Лук. XVI, 16). Отъ христіанина требуется пожертвованіе не только мірскими благами (Мѳ. XIII, 44—46; X, 37—39), но даже—правымъ глазомъ и правой рукой (Мѳ. V, 29—30. Срв. XIX, 10—12). И христіанинъ, сохраняя и возращая въ себѣ полученную отъ Бога вѣру (Фил. I, 29), любовь (Рим. V, 5) и надежду (Рим. XV, 13), со многими трудами и подвигами (Лук. XIII, 24; 2 Кор VI, 4—6; 2 Тим. III, 12), въ непрерывной борьбѣ съ міромъ (1 Кор. VII, 23), плотію (1 Петр. II, 11) и діаволомъ (Іак. IV, 7), достигаетъ того, что Богъ, неизмѣнный въ Своихъ обѣтованіяхъ (2 Кор. I, 20), благоволитъ вмѣнить ему это въ праведность.—„Будь вѣренъ даже до смерти, говоритъ Господь, и Я дамъ тебѣ вѣнецъ жизни“ (Апок II, 10); „побѣждающій наслѣдуетъ все, и Я буду ему Богомъ, а онъ будетъ Мнѣ сыномъ“ (Апок. XXI, 7).—Все это потому, что „трудъ не тщетенъ предъ Господомъ“ (1 Кор. XV, 58),—„не неправеденъ Богъ, чтобы забылъ дѣло наше и трудъ любви, который мы оказали во имя Его“ (Евр. VI, 10), кратковременное, легкое страданіе наше производитъ въ безмѣрномъ преизбыткѣ вѣчную славу (2 Кор. IV, 7). Евангельская притча „о талантахъ“ (Мѳ. XXV, 14—30) ясно указываетъ на значеніе человѣческихъ трудовъ и подвиговъ: безъ нихъ сокровище вѣры остается мертвымъ капиталомъ и служитъ не къ оправданію, а къ вѣчному осужденію. Въ этой же притчѣ ясно опредѣляется неодинаковость небесной награды за заслуги: больше потрудившіеся больше получаютъ (срв. Мѳ. XVI, 27; Іоан. XIV, 2; Рим. II, 6; 1 Кор. XV, 41).

Если же въ Св. Писаніи говорится, что люди оправдываются чрезъ вѣру безъ дѣлъ (Рим. III, 20; Гал. II, 16; Тит. III, 4—5), то всѣ подобные тексты нужно относить къ дѣламъ, совершаемымъ безъ благодати Божіей, естественными силами человѣка. Такое пониманіе оправдывается связью рѣчи Апостола. Апостолъ обличалъ здѣсь съ одной стороны іудеевъ, гордыхъ своимъ закономъ, съ другой—язычниковъ, гордившихся своей славой и образованностью. И тѣ и другіе думали, что благодать не

отмѣнила ихъ преимуществъ, а, напротивъ, должна была подаваться сообразно съ ними (преимуществами). Апостолъ и показываетъ здѣсь, что никакія племенныя преимущества, никакія національныя сокровища и идеи, никакіе народные законы не спасаютъ человѣка· онъ спасается только вѣрою въ Искупителя всего міра Короче, связь рѣчи показываетъ, что здѣсь разумѣются дѣла національныхъ законовъ, совершаемыя безъ вѣры во Христа. Замѣчательно, что Апостолъ постоянно различаетъ ἔργα τοῦ νόμου и ἔργα ἀγαθά, καλά,—дѣла, совершаемыя безъ вѣры во Христа и благодати, и дѣла, совершаемыя въ благодати и духѣ Христовомъ Дѣла перваго рода не имѣютъ значенія въ оправданіи, дѣла второго, напротивъ, необходимы для спасенія: Богъ воздастъ каждому по дѣламъ, тѣмъ, которые постоянствомъ въ добромъ дѣлѣ ищутъ славы, чести и безсмертія,—жизнь вѣчную (Рим. II, 7; срв. Рим. XIII, 13; 2 Кор. IX, 8; Ев. II, 10, Кол I, 10, 2 Сол. II, 17; 1 Тим. II, 10, V, 10; 2 Тим. II, 21, III, 17; Тит. I. 16, III, 1; Евр. XIII, 21). Слово же „туне“ („даромъ“) употребляется Апостоломъ (Рим. III, 24, срв. IV, 6 и др.) потому, что вѣчная награда несравненно превышаетъ заслугу, оказываемую въ кратковременной земной жизни. Повторяемъ, православіе не учитъ, что человѣкъ спасается одними своими силами.—Оно руководится и тѣми текстами Писанія, гдѣ говорится о слабости силъ человѣка, и дѣлаетъ одинъ общій выводъ о нѣкоторомъ свободномъ соучастіи человѣка въ своемъ спасеніи... Православіе вообще точно различаетъ объективную и субъективную стороны оправданія. Именно, относительно стороны объективной, на вопросъ,—можемъ ли мы сами положить основаніе и начало своего спасенія, православіе отвѣчаетъ: нѣтъ, если бы Богъ не захотѣлъ спасти насъ, то мы погибли бы непремѣнно. Но затѣмъ, на возникающій новый вопросъ, можетъ ли оправданіе подаваться намъ помимо насъ самихъ—безъ всякой нашей самодѣятельности, какъ бы нѣкое наитіе,—православіе опять отвѣчаетъ: нѣтъ, нужна наша собственная дѣятельность, благодаря которой „предваряющая“ благодать превращается въ благодать „особен-

ную“ [1]), а послѣдняя ведетъ содѣйствующаго ей христіанина къ наслѣдію Царства Христова. Тексты, принятые во вниманіе лютеранскими символическими книгами, относятся исключительно къ первой—объективной сторонѣ оправданія. Вторая же группа текстовъ, указанная нами, относится къ субъективной сторонѣ его. Авторы символическихъ книгъ не распознали этого, строго опредѣленнаго Писаніемъ, различія и смѣло сдѣлали односторонній выводъ. На счетъ возвышенія дѣйствій Божіихъ совершилось нравственное униженіе человѣка, сила Божія была должнымъ образомъ прославлена, но вмѣстѣ съ тѣмъ несправедливо унизилось достоинство образа Божія—человѣка.

Мы видѣли уже, насколько неудачна была попытка Апологіи истолковать въ свою пользу тексты, ясно говорящіе о значеніи добродѣтели для оправданія. Для защиты своего односторонняго вывода Апологія рѣшается и на противорѣчія и на произвольныя искаженія мысли св. текстовъ. Особенно неудачно толкованіе Апологіей обѣтованій о „наградѣ за заслуги“. Здѣсь видимъ и противорѣчивое признаніе „человѣческой заслуги“, и столь же противорѣчивое представленіе „зависимости“ добрыхъ дѣлъ отъ человѣка (тогда какъ въ другихъ мѣстахъ Апологія называетъ ихъ произведеніемъ Св. Духа), и умаленіе заслуги Христовой (Христосъ какъ бы не смогъ увеличить

---

[1]) Посл. вост. патр. о прав. вѣрѣ, чл. 3. Л. 16-й и наобор. Москва. 1848 г. Еп. Ѳеофанъ (Затворникъ) толкуетъ. — „Свое личное рѣшеніе (бросить прежнюю грѣховную жизнь), слабое по себѣ, облекается въ крещеніи силою свыше, и окрещенный исходитъ изъ купели съ чувствомъ силы о Господѣ, говоря: вся могу о укрѣпляющемъ мя Іисусѣ. Тутъ благодать и свобода сочетаваются во едино и потомъ уже неразлучно дѣйствуютъ во все теченіе жизни, если не разлучитъ ихъ опять, прившедши, какой нибудь „грѣхъ“.... (Письма къ одному лицу въ С.-Петербургъ, стр. 71. Спб. 1881 г.). „Не стань человѣкъ трудиться, благодать не станетъ дѣлать за него то, что онъ долженъ дѣлать самъ. Она приходитъ на помощь только тогда, когда человѣкъ уже истощитъ всѣ свои силы, кои тоже суть даръ Божій“. (Тамъ же, стр. 79).

человѣческаго вѣнца и предоставилъ это самому человѣку). Символическія книги не должны были бы говорить о наградѣ согласно принципу неучастія человѣка въ своемъ спасеніи. Имъ слѣдовало бы сказать, что Богъ награждаетъ Самъ Себя, Свое святѣйшее Существо, Свою благость и мудрость, но не безсильнаго человѣка. Но тогда зачѣмъ же Богъ предписываетъ человѣку нравственность, какъ средство къ достиженію блаженства? Святость и правосудіе Божіи требуютъ, чтобы Онъ предписывалъ человѣку только возможное, посильное,—значитъ и блаженство должно быть доступнымъ для добродѣтельныхъ стремленій послѣдняго. При этомъ православномъ выводѣ понятіе „награды" вполнѣ допустимо. Именно,—человѣкъ свободно опредѣляетъ себя къ добру и злу. Въ первомъ случаѣ онъ свободно угождаетъ Богу своей рѣшимостью, во второмъ—свободно отрѣшаетъ себя отъ сыновства и наслѣдія Божія. И вотъ это-то самоопредѣленіе человѣка придаетъ цѣнность его поступкамъ· грѣхъ виновенъ и заслуживаетъ наказанія потому, что вытекаетъ изъ противленія Богу, добродѣтель заслуживаетъ награды потому, что вытекаетъ изъ свободнаго повиновенія Богу и стремленія къ Нему.

Не говорятъ въ пользу лютеранъ и указываемые ими св. отцы и учители церкви. Блаж. Августинъ, на котораго любятъ ссылаться символическія книги лютеранъ, говоритъ: „милосердіе Божіе во всемъ предваряетъ насъ, но повиноваться призванію Божію или не повиноваться ему—зависитъ отъ воли человѣка. Такое положеніе дѣла не только не ослабляетъ сказаннаго: что ты имѣешь, чего бы не получилъ? (1 Кор., IV, 7), но и утверждаетъ оное, ибо душа можетъ принять и имѣть дары, о которыхъ слышитъ сіе, не иначе, какъ по согласію, въ силу чего что̀ ей принять и имѣть,—это зависитъ отъ Бога, а принять и имѣть есть уже дѣло принимающаго и имѣющаго" [1]).

---

[1]) De Spiritu et Littera. c. 34. Migne. Patrol. curs. compl. S. l. t. XLIV, col. 240—241. Срв. Ser. Dom. in monte. l. I, c. I, n. 1. Migne... t. XXXIV, col. 1231 и ibid. c. XI, n. 32. Migne... ibid. col. 1245; Enar. in ps. XXXIX, n. 27. Migne. t. XXXVI, col. 451.

Тотъ же учитель церкви ясно утверждаетъ необходимость добродѣтели для спасенія [1]). Напрасна ссылка лютеранъ и на св. Амвросія Медіоланскаго. Онъ лишь говоритъ о томъ, что вѣра не единственное, а только первое условіе оправданія, вторымъ же условіемъ его являются труды и добродѣтели самого человѣка [2]). Ссылка Апологіи на блаж. Іеронима также теряетъ силу, если приведемъ разсужденіе этого отца о добрыхъ дѣлахъ. Толкуя слова прор. Исаіи: „городъ крѣпости нашей—Спаситель, будутъ поставлены въ немъ стѣна и предстѣніе...“ (XXVI, 1), Іеронимъ говоритъ: „стѣна—добрыхъ дѣлъ и предстѣніе—правой вѣры, чтобы городъ огражденъ былъ двойнымъ укрѣпленіемъ. Ибо недостаточно имѣть стѣну вѣры, если самая вѣра не будетъ укрѣпляться добрыми дѣлами....“ [3]) О необходимости добрыхъ дѣлъ для спасенія говорятъ также многіе другіе отцы. Напр., древнѣйшій св. отецъ, мужъ апостольскій, Климентъ Римскій перечисляетъ дѣла Авраама, за которыя тотъ „наслѣдовалъ обѣтованія Божіи“ и заключаетъ: „Авраамъ признанъ вѣрнымъ вслѣдствіе своего послушанія словамъ Божіимъ“ [4]). Другой древнѣйшій св. отецъ—Ермъ говоритъ: „подавшіе свои вѣтви, изъ которыхъ двѣ части были сухи, а третья—зеленая, суть вѣрные, которые не отпали отъ Бога и пребыли въ вѣрѣ, но не творили дѣлъ вѣры. Многіе изъ нихъ уже покаялись и стали обитать въ башнѣ“ [5]). Св. Григорій Нисскій, указывая на слова Спасителя на страшномъ судѣ къ стоящимъ одесную (Мѳ. XXV, 34—40), поясняетъ: „ревность о добрыхъ дѣлахъ открываетъ доступъ къ Царствію....“ [6])

---

[1]) Ser. 169 n. 13. Migne... S. l. t. XXXVIII, col 925. De civit. Dei l. XIX, n. 3. Migne... t. XLI, col. 626. De vita christ. c. 7. Migne... t. XL, col. 1037.

[2]) De Kain et Abel. l. II, c. 2. Migne... S. l. t XIV, col. 342—343.

[3]) Comment. in Isaiam. l. VIII. Migne... S. l. t. XXIV, col. 293.

[4]) Ep. 1 ad Corinth. c. 10. Migne. Patrol. curs. compl. S. gr. t I, col. 229. Срв. c. 12. Migne... ibid. col. 232.

[5]) Pastor. Sim. VIII, c. 9. Migne... S. gr. t. II, col. 979—980.

[6]) Or. funebr. de Placil. Migne... S. gr. t. XLVI, col. 889.

Св. Макарій Егип. говоритъ· „что̀ добраго кто пріобрѣлъ здѣсь,—то самое и въ оный день будетъ для него жизнію...“ [1]). „Достоинъ тотъ похвалы, кто собственнымъ своимъ раченіемъ, съ усиліемъ и борьбою избралъ доброе по собственному произволенію....“ [2]) Св. Кириллъ Іерусалимскій учитъ: „если мало трудишься, мало и пріемлешь. А если много сдѣлаешь, то велика и награда. Ради себя самого подвизаешься, имѣй въ виду полезное....“ [3]) Въ другомъ огласительномъ словѣ онъ говоритъ· „собирай себѣ плоды добрыхъ дѣлъ на будущіе вѣки..., собирай рукояти своего спасенія....“ [4]) Златоустъ разсуждаетъ въ томъ же духѣ:— „подвергая тѣло безчисленнымъ казнямъ, люди дѣлаютъ его болѣе прославленнымъ.... Если сдѣлаешь что-нибудь доброе и не получишь здѣсь за сіе вознагражденія, не смущайся, въ будущемъ вѣкѣ тебя ожидаетъ за сіе сугубая награда...:“ [5]) Сама Формула Согласія, какъ мы видѣли, признала наличность такого ученія у свв. отцевъ и рѣзко осудила ихъ за это [6]).

Неосновательны также и всѣ доказательства отъ разума, приводимыя символическими книгами лютеранства. Символическія книги ссылаются, главнымъ образомъ, на то, что никакое доброе дѣло не свободно отъ недостатка и порока,—но во всякомъ случаѣ добро есть добро, а не порокъ... Это сознавали сами свв. праведники: Іовъ (Іова 1 и 11 гл.), Давидъ, призывавшій Бога судить его по правдѣ его и по незлобію его (Пс. VII, 9, XVI и др.); Св. Писаніе Новаго Завѣта называетъ дѣла праведниковъ

---

[1]) Hom. XLIV, n. 9. Migne... S. gr. t. XXXIV, col. 785.

[2]) Hom. XXVII, n. 21. Migne... ibid. col. 709. Срв. De patien. n. 29... ibid. c. 889.

[3]) Cath. I, n. 5. Migne... S. gr. t. XXXIII, col. 376.

[4]) Cath. IX, n. 13. Migne... ibid. col. 652. Срв. Cath. XV... ibid. col. 901.

[5]) Hom. in Matth. XXXIV, n. 3. Migne... S. gr. t. LVII, col. 402. Срв. De Lazaro. c. VII, n. 9. Migne... t. XLVIII, col. 1044. In Ioh. hom. XXI. Migne... t. LIX, col. 132.—Григорія Двоеслова Moral. l. XVI, c. 25. Migne... S. l. t. LXXV, col. 1135.

[6]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 611.

„добрыми“ (Мѳ. V, 16). Конечно, наши дѣла не равноцѣнны небесной наградѣ: по словамъ преп. Антонія, мы не заслужили бы небеснаго царства даже тогда, когда были бы господами надъ всею землею—и отреклись отъ всей земли, потому что и вся земля очень мала предъ цѣлымъ небомъ [1]). „Пусть, говоритъ св. Златоустъ, человѣкъ достигнетъ самой вершины добродѣтели,—и тогда онъ останется назади Что человѣкъ можетъ совершить такого. чтобы совершенно заслужить щедроты Владыки?...“ [2]) Но именно это и должно побуждать насъ какъ можно болѣе трудиться на нивѣ добра и бороться за него: „оставляющій малыя поля какъ бы ничего не оставлятъ“, — говоритъ св Антоній [3]), — „Господь предаетъ противника въ наши руки, все дѣлаетъ и устрояетъ такъ, — чтобы мы могли устоять въ борьбѣ и одержать побѣду, а Онъ могъ возложить на главу нашу неувядаемый вѣнецъ. Мы должны поэтому оказывать свое малое усердіе“—учитъ св. Златоустъ [4]). Оказывая свои подвиги и труды (Лук. XIII, 24; 1 Кор. VI, 7; 2 Тим. III, 12), мы достигаемъ того, что „Господь Богъ благоволитъ вмѣнять намъ наши добрыя дѣла въ заслугу....“ [5]) Если же къ нашимъ добрымъ дѣламъ привмѣшиваются грѣхи, то это вовсе не значитъ, что сама наша добродѣтель грѣховна и недостойна въ очахъ Божіихъ. Съ другой стороны, наша порочность постоянно очищается и устраняется благодатію Божіей въ таинствѣ покаянія. Сами символическія книги восхваляютъ это таинство, а между тѣмъ оно всегда можетъ способ-

---

[1]) S. Athanasii. Vita S. Antonii. Migne. Patrol. curs. compl. S. gr. t. XXVI, col. 868.

[2]) In Genes. hom. XXV, n. 7. Migne... S. gr t. LIII, col. 229. Срв. Григорія Нисскаго Advers. Maced. 10. Migne... S. gr. t. XLV, col. 1313 и Макарія Египет.—De libert. ment. c. 8. Migne... S. gr. t. XXXIV, col. 944.

[3]) S. Athan. Vita S. Anton. Migne... S. gr. t. XXVI, col. 868.

[4]) In Genes. hom. XLII, n. 1. Migne... S. gr. t. LIV, col. 386. Срв. In Matth. hom. XVI. Migne... S. gr. t. LVII, col. 251 и In Rom. hom. XII. Migne... t. LX, col. 496.

[5]) Посл. вост. патр. о прав. вѣрѣ, чл. 21-й. Москва. 1848.

ствовать къ возвышенію христіанина. Очищая себя отъ скверны грѣха, совершеннаго послѣ крещенія, христіанинъ все болѣе преуспѣваетъ въ добродѣтели и святости по дѣйствію вселившейся въ него силы Божіей. Онъ всегда имѣетъ возможность устранить свои грѣхи и получить на мѣсто нихъ дѣйствительное освященіе. Символическія книги лютеранъ избѣгаютъ говорить объ укрѣпляющей и очистительной силѣ благодати. Цѣлый рядъ текстовъ, гдѣ говорится, что Богъ является сильнымъ Помощникомъ и Защитникомъ людей, остается въ нихъ неиспользованнымъ надлежащимъ образомъ. Забыты также слова Спасителя, что „иго Его благо и бремя Его легко“ (Мѳ. XI, 30), забыто ясное ученіе апостоловъ, что „заповѣди Христовы не тяжки“ (1 Іоан. V, 3), — что Его благодать помогаетъ намъ въ борьбѣ съ зломъ (1 Кор. X, 13). Отсюда символическія книги умаляютъ значеніе благодати, хотя всячески стараются доказать противное. Наконецъ, странно, почему несовершенство добродѣтели препятствуетъ ей способствовать оправданію, тогда какъ несовершенство вѣры не отнимаетъ у нея оправдывающей силы? Вѣдь и символическія книги признаютъ, что любовь есть плодъ Св. Духа, почему же она неугодна Богу? Почему Богъ не угождается любовью, когда на ней лежитъ Его печать? Почему Онъ милостивъ къ намъ ради вѣры, но не ради любви?—Если любовь является несовершенной, то вѣдь и вѣра тоже несовершенна. Грѣховность и безсиліе человѣка отражаются по символическимъ книгамъ на всѣхъ проявленіяхъ его жизни, и потому лютеране вовсе не имѣютъ права предпочитать одно такое проявленіе, отвергая другія.

Напрасно также символическія книги лютеранства толкуютъ, что ученіе объ оправданіи отъ дѣлъ производитъ тревогу и безнадежность въ дѣлѣ спасенія. Конечно, человѣкъ всегда долженъ трепетать предъ Нелицепріятнымъ Судіею [1]), но этотъ трепетъ сраствореется въ немъ надеж-

---

[1]) Вас. Вел. Hom. de hum. n. 4. Migne. Patrol. curs. compl. S. gr. t. XXXI, c. 532—533. Златоустъ In ep. I ad Corinth. hom. XI. n. 1.

дою, что Богъ не позабудетъ и добрыхъ дѣлъ человѣческихъ. Можетъ скорѣе безпокоитъ лютеранское ученіе объ оправданіи оно приводитъ въ концѣ концевъ къ такимъ выводамъ, которые прямо смутятъ вѣрующую душу. Дѣло въ слѣдующемъ — Лютеранское умаленіе цѣнности добра въ сущности равносильно его отрицанію, хотя символическія книги и прикрываются пышными фразами. Вѣдь если добро не нужно для спасенія, то оно и вообще не нужно· реальной цѣнности у него не остается.—Логически мыслящіе лютеране не рѣдко приходили къ такому заключенію. Напр., Лютеръ вполнѣ послѣдовательно говоритъ „если христіанинъ будетъ вѣрить, то не погубитъ своего спасенія никакими грѣхами, хотя бы и желалъ того, ибо кромѣ невѣрія его не можетъ осудить никакой грѣхъ“ [1]). Меланхтонъ же рѣшительно объявляетъ (въ 1-й періодъ своей реформаторской дѣятельности): „оставайся грѣшникомъ и смѣло грѣши, только крѣпче вѣруй и уповай на Христа, Побѣдителя грѣха, смерти и міра. Довольно, если исповѣдуемъ Агнца, по богатству славы Божіей взявшаго на Себя грѣхъ міра. Грѣхъ не отринетъ насъ отъ Него, хотя бы въ одинъ день мы совершили несчетное множество прелюбодѣйствъ и убійствъ“ [2]). Но такія разсужденія могутъ только пугать вѣрующее сознаніе. Христіанинъ знаетъ изъ Писанія, что не только не вѣрующіе, но „блудники и идолослужители, и прелюбодѣи, и сквернители, и малакіи, и мужеложники, и лихоимцы, и воры, и пьяницы, и злорѣчивые, и хищники, и боязливые, и скверные, и убійцы, и чародѣи, и лжецы Царствія Божія не наслѣдуютъ...“ (1 Кор. VI, 9—10; Апок. XXI, 8).

Migne... S. gr. t. LXI, col. 88. Іеронимъ In Ierem. XIII, 12. Migne.. S. l. t. XXIV, col. 765. In Eccles. t. XXIII. Migne... col. 1080. Августинъ. Serm. 93, n. 14. Migne... S. l. t. XXXVIII, col. 578. De perfect. just. c. XX, n. 43. Migne... t. XLIV, col. 315–316. Enar. in psal. XLI, 8 n. 13. Migne... t. XXXVI, col. 473.

[1]) Luther. De captiv. Babyl. Op. t. II, fol. 271. Vgl. Ep. Lutheri ad Ioh. Aurifab. col 1. t. I, p. 545. Iena. 1556 und Disput... t. I, p. 488: „если при вѣрѣ совершитъ прелюбодѣяніе, то оно не будетъ грѣхомъ“.

[2]) Der Katholik. 1889 B. II, S. 404.

Поневолѣ должны возникнуть въ душѣ лютеранина безпокойства и тревоги, и ему придется или поступиться своимъ „единственнымъ упованіемъ на вѣру“, или не повѣрить словамъ Писанія. Наоборотъ „поступающій достойно званія, въ которое призванъ, какъ чадо свѣта въ Господѣ“ (Ефес. IV, 1; V, 9), наслаждается глубокимъ миромъ совѣсти. Апологія, повидимому, не знаетъ, какую неземную радость испытывали праведники, чувствовавшіе, что они совершили свой добрый подвигъ, ей видимо непонятны чувства ап. Павла, говорящаго. „подвигомъ добрымъ я подвизался, теченіе совершилъ, вѣру сохранилъ, а теперь мнѣ готовится вѣнецъ правды, который мнѣ дастъ Господь, Праведный Судія, въ день оный“ (2 Тим. IV, 7—8). Даже ветхозавѣтные праведники имѣли то радостное сознаніе своей праведности, которое отрицаетъ Апологія. Напр., Давидъ говоритъ: „воздалъ мнѣ Господь по правдѣ моей, по чистотѣ рукъ моихъ вознаградилъ меня, ибо я хранилъ пути Господни и не былъ нечестивымъ предъ Богомъ моимъ, ибо всѣ заповѣди Его предо мною, и отъ уставовъ Его я не отступалъ. Я былъ непороченъ предъ Нимъ и остерегался, чтобы не согрѣшить мнѣ, и воздалъ мнѣ Господь по правдѣ моей, по чистотѣ рукъ моихъ предъ очами Его“ (Пс. XVII, 21—25). Благочестивый царь Езекія молится: „о, Господи! вспомни, что я ходилъ предъ лицемъ Твоимъ вѣрно и съ преданнымъ Тебѣ сердцемъ и дѣлалъ угодное въ очахъ Твоихъ“ (Ис. XXXVIII, 3; срв. Есѳирь, IV, 17).

Истинная христіанская увѣренность происходитъ иначе, чѣмъ это представляютъ символическія книги. Св. Писаніе ясно учитъ, что оправданіе зависитъ отъ дѣйствія освящающей благодати въ вѣрующемъ при участіи самого вѣрующаго. Но въ наличности освящающей благодати мы несомнѣнно убѣждаемся чрезъ видимую сторону таинствъ, а также и по нѣкоторымъ другимъ внѣшнимъ признакамъ, каковы: радость и услажденіе Богомъ и божественными предметами, съ отверженіемъ всего мірского и суетнаго (Мѳ. XIX, 29), постоянное ревностное желаніе добродѣтели (Мѳ. V, 6; XXV, 14 и далѣе), скорбь и рас-

каяніе и даже въ малыхъ грѣхахъ, съ желаніемъ получить жизнь чрезъ Христа (Іоан. VI, 57), постоянное терпѣливое перенесеніе земныхъ страданій и горестей (Іудиѳь VIII, 25; Евр. XII, 6; 1 Петр. IV, 13). Мы должны сдѣлать для спасенія все, что отъ насъ зависитъ, а прочее приложится намъ спасительной благодатью. Правда, ап. Павелъ учитъ „содѣвать спасеніе со страхомъ и трепетомъ", и говоритъ, что „онъ самъ не судитъ о себѣ. . не судите никакъ прежде времени, пока не пріидетъ Господь" (1 Кор IV, 3—5, срв. Іов. IX, 20; Псал. XVIII, 13; Притч. XX, 9, XXI, 2, XXVIII, 14, Екклез. IX, 1—2), но это вовсе не служитъ на пользу „увѣреннымъ во спасеніи" лютеранамъ.—Если даже „избранный сосудъ Божій" Павелъ временами трепеталъ предъ высшимъ Правосудіемъ Божіимъ (хотя этотъ трепетъ смѣнялся въ немъ блаженной увѣренностью въ достиженіи спасенія), то какъ же можемъ не трепетать мы, грѣшные и недостойные люди?! Лютеръ собственнымъ примѣромъ показалъ, что нельзя имѣть такой увѣренности въ спасеніи, которую онъ проповѣдывалъ.—Какъ признаютъ протестанты, онъ (Лютеръ) дѣлался съ годами все раздражительнѣе и несноснѣе [1]). Ссылка Апологіи на то, что лютеранское ученіе объ оправданіи вызываетъ смиреніе, а всякое другое гордость, несостоятельна уже потому, что заставляетъ признать гордецами всѣхъ праведниковъ, сознававшихъ свои заслуги. Между тѣмъ ни ап. Павелъ, ни прор. Давидъ не забывали о достодолжномъ смиреніи предъ всеправеднымъ и всемогущимъ Богомъ. „Истинная любовь не превозносится, не гордится",—говоритъ ап. Павелъ (1 Кор. XIII, 4). Напротивъ, гораздо скорѣе вызываетъ гордость лютеранское ученіе. Ставя основою спасенія личное убѣжденіе въ немъ—вѣру, символическія книги даютъ полный просторъ человѣческому ослѣпленію и самопревозношенію. Мы видимъ въ исторіи лютеранства не мало изувѣрныхъ сектъ, гордо объявлявшихъ себя избранными, святыми. Гордость, независимость, индивидуализмъ, самостоятель-

[1]) Seeland. Gesundheit u. Gluck. Dresden. 1896. S. 336.

ность суть характеристическіе признаки протестантизма,— и они рождаются именно изъ этой увѣренности въ спасеніи чрезъ вѣру. Лютеранскій богословъ Гарнакъ подтверждаетъ это, когда говоритъ: „Лютеръ достигъ въ вѣрѣ религіозной самостоятельности и свободы..., въ людей онъ всслилъ мужество противустоять всему міру. То, что называется индивидуализмомъ протестантства и по достоинству высоко цѣнится, имѣетъ здѣсь свой корень. Христіанинъ становится чрезъ своего Бога самостоятельнымъ существомъ, не нуждающимся ни въ чемъ и не стоящимъ въ рабствѣ ни предъ заповѣдями, ни предъ людьми. Онъ является священникомъ Божіимъ, свободнымъ отъ опеки, и царемъ надъ міромъ“ [1])

Съ другой стороны, восхваленіе смиренія не вяжется съ символическими сужденіями лютеранъ о человѣческой добродѣтели. Вѣдь если всѣ человѣческія добродѣтели нечисты и несовершенны, то и смиреніе нечисто и несовершенно, и потому не-можетъ считаться богоугоднымъ, а если смиреніе угодно Богу, то, значитъ, человѣкъ не безсиленъ въ дѣлѣ оправданія. По справедливому замѣчанію Мёлера, „возможно что либо одно: или правильность основного принципа, при чемъ смиреніе становится не истиннымъ, или—истинное смиреніе,—и тогда становится ложнымъ *принципіальное* воззрѣніе“ [2]).

То возраженіе символическихъ книгъ, что наши дѣла могутъ вызвать въ насъ лицемѣріе и погасить истинную любовь къ Богу, не относится къ православію.—Авторы символическихъ книгъ, видимо, не знали, по какимъ побужденіямъ дѣлаетъ добро истинный христіанинъ. Прекрасно говоритъ по этому поводу св. Григорій Нисскій. „Не рабски, не по страху наказанія удаляться отъ порочной жизни и не по надеждѣ наградъ дѣлать добро съ какими то условіями и договорами, но теряя изъ виду все, даже что по обѣтованію соблюдается надеждѣ,—одно только представлять себѣ страшнымъ—лишиться Божіей

[1]) Heinrich. Dogmatische Theologie. B. 8. Mainz. 1897. S. 531.

[2]) Möhler. Symbolik... Mainz. 1843. S. 185.

дружбы, и одно только признавать надежнымъ и вожделѣннымъ—содѣлаться Божіимъ другомъ—это по моему и есть совершенство въ жизни“ [1]). Въ томъ же духѣ говоритъ св. Златоустъ.—„Ты большую получишь награду, если дѣлаешь не въ надеждѣ награды. Говорить о наградахъ и наперед ихъ исчислять свойственно больше наемнику, чѣмъ вѣрному слугѣ. Надобно все дѣлать для Христа, а не для награды. Для того Онъ и угрожаетъ геенною, для того и обѣщаетъ царствіе, чтобы мы Его возлюбили. Итакъ возлюбимъ Христа, сколько любить должно: вотъ высокая награда, вотъ удовольствіе....“ [2]) Въ другомъ сочиненіи св Златоустъ объясняетъ, почему блаженство называется „наградою“.—„Сурова добродѣтель, но будемъ представлять ее облеченною въ величіе будущихъ обѣтованій. Люди съ душою возвышенной находятъ ее прекрасной и безъ того, саму по себѣ, и потому стремятся къ ней,—живутъ добродѣтельно не изъ-за наградъ, а для угожденія Богу, и высоко цѣнятъ цѣломудріе не для того, чтобы избѣжать наказанія, а потому, что такъ повелѣлъ Богъ. Если же кто болѣе немощенъ, тотъ пусть представляетъ себѣ и награды.....“ [3])

Наконецъ неосновательна и та мысль символическихъ книгъ лютеранъ, что требованіе дѣлъ для спасенія есть умаленіе заслугъ Христовыхъ. Это было бы только въ томъ случаѣ, если бы православная церковь учила, что наши дѣла имѣютъ силу сами по себѣ. Православіе же, повторяемъ, учитъ совершенно иначе: дѣла наши имѣютъ силу лишь постольку, поскольку они совершаются въ силу заслугъ Христа, и творить ихъ мы можемъ лишь при содѣйствіи Божіей благодати. Никогда православіе не отрицало, что добрыя дѣла суть плодъ Св. Духа (Гал. V, 22). Отсюда мы, дѣлая добро во имя и въ силу заслугъ Христовыхъ,

---

[1]) De vit. Moys. Migne. Patrol. curs. compl. S. gr. t. XLIV, col. 429.

[2]) In Rom. hom. V, n. 7. Migne... S. gr. t. LX, col. 431.

[3]) In Ioh. hom. LXXVII, n. 4. Migne... S. gr. t. LIX, col. 418. Срв. Григорія Нисскаго De beatit. or. III. Migne... S. gr. t. XLIV, col. 1221.

не умаляемъ Его чести, но возвеличиваемъ ее .." [1]) Грубое противорѣчіе Формулы Согласія, говорящей, что добрыя дѣла не способствуютъ охраненію вѣры, и въ то же время утверждающей, что не совершая дѣлъ, мы теряемъ вѣру, не нуждается въ разъясненіяхъ Вышеприведенная защита Франка ничуть не устраняетъ этого противорѣчія.

Итакъ, по всему вышесказанному, вѣра спасаетъ человѣка лишь тогда, когда является двигателемъ его воли. Только гармоническое объединеніе трехъ главныхъ силъ души ума, чувства и воли въ одномъ общемъ стремленіи къ Богу созидаетъ спасеніе Апостолъ Павелъ, на котораго главнымъ образомъ ссылаются символическія книги въ своихъ сужденіяхъ относительно оправданія, даетъ самое точное опредѣленіе этой душевной гармонизаціи „теперь пребываютъ сіи три: вѣра, надежда, любовь" (1 Кор XIII, 13). Онѣ должны пребывать необходимо. вѣра какъ выразительница настроенія ума, надежда—чувства, любовь—воли, ни одна не должна исчезать изъ души. Требуясь въ духовной жизни, эти добродѣтели являются необходимыми условіями оправданія, на что указываютъ слѣдующія выраженія Писанія. „если имѣю всю вѣру, такъ что могу и горы переставлять, а не имѣю любви, то я ничто" (1 Кор. XIII, 2; срв. 1 Іоан. 3, 14); „онъ (Авраамъ) сверхъ надежды повѣрилъ съ надеждою..., потому и вмѣнилось ему въ праведность" (Рим. IV, 18, 22); „мы спасены въ надеждѣ" (Рим. VIII, 24); „всякій, имѣю-

---

[1]) У древнихъ отцевъ церкви (св. Иринея Лионскаго и др.) встрѣчаемъ прекрасное сравненіе дѣйствій благодати на душу съ дѣйствіемъ дождя и воздуха на растенія.—Мы, какъ растенія, просвѣщаемся, питаемся и двигаемся благодатью, но не независимо отъ нашихъ жизненныхъ силъ, а въ связи съ ними. Всемогущество и благость Божія отъ этого не умаляются, а возвышаются: Богъ далъ намъ возможность усовершаться,—не только Самъ усовершаетъ насъ, но и далъ силы участвовать въ такомъ усовершеніи. Даже нѣкоторые лютеранскіе богословы признаютъ, что „католикамъ легко отразить упрекъ въ ослабленіи значенія благодати указаніемъ, что всѣ заслуги святыхъ и вообще христіанъ являются плодами заслуги Христовой..." (Schultz Theolog. Stud. und Kritiken. J. 1894. S. 561)

щій надежду на Него (на Бога), очищаетъ себя, такъ какъ Онъ чистъ" (1 Іоан. III, 3). Вѣра, конечно, начинаетъ оправданіе—потому, что чрезъ нее душа открывается для воздѣйствія благодати. увѣровавъ, но не оказавъ еще плодовъ надежды и любви, мы вступаемъ въ Церковь Христову, и въ тотъ моментъ (значитъ, при исключительномъ содѣйствіи вѣры) получаемъ „все потребное для жизни и благочестія" (2 Петр, I, 3). Но тотчасъ же во время перваго акта оправданія являются въ человѣкѣ начала надежды и любви. Апостолъ Павелъ говоритъ объ оправданіи: „во Христѣ Іисусѣ не имѣетъ силы ни обрѣзаніе, ни необрѣзаніе, но вѣра, дѣйствующая любовью..." (Гал. V, 6); „во Христѣ Іисусѣ ничего не значитъ ни обрѣзаніе, ни необрѣзаніе, но новая тварь" (Гал. VI, 15); „обрѣзаніе ничто и необрѣзаніе ничто, но все—въ соблюденіи заповѣдей Божіихъ" (1 Кор. VII, 19),—вотъ съ чѣмъ непремѣнно *соединяется оправданіе*. По Апостолу, *Авраамъ* оправдался не исключительно вѣрою, а вѣрою, связанною съ самоотреченіемъ: онъ по вѣрѣ оставилъ свою землю, велъ жизнь странника среди иноплеменниковъ, рѣшился возложить сына на жертвенникъ,—Апостолъ замѣтно оттѣняетъ эти подвиги Авраама (Гал. III, 6—14; Рим. IV, 12—20). Иначе говоря, нельзя отдѣлять вѣру отъ тѣхъ подвиговъ, на которые она даетъ свое рѣшеніе, а нужно, напротивъ, представлять ее сильнѣйшимъ стремленіемъ къ Богу, живымъ чувствомъ любви къ Нему, неизмѣнной надеждой на Него, твердой рѣшимостью оставить прежнюю грѣховную жизнь и начать новую—праведную. Но разъ вѣра начертываетъ новый образъ жизни, то нельзя противопоставлять ее дѣламъ: она тѣсно соединяется съ ними, оцѣнивается по нимъ, растетъ и умаляется пропорціонально ихъ оказанію. И такое совмѣстное существованіе вѣры и дѣлъ должно оставаться во всю жизнь человѣка, пока, наконецъ, въ день страшнаго суда, каждый получитъ награду по своимъ дѣламъ (Рим. II, 6) и возобладаетъ полнымъ оправданіемъ въ вѣчной жизни (Рим. I, 17).

Невозможно противопоставлять вѣру и любовь и по законамъ психологическимъ. Вѣрующій считаетъ Бога любящимъ и милосерднымъ Отцемъ, но понять такія свойства Божественныя можетъ лишь любовь. Только она одна можетъ познать любовь Божественную, потому что это входитъ единственно въ ея область, только она одна чувствуетъ жажду этого, ибо здѣсь удовлетворяется ея насущная потребность. взаимной любви.

Разсуждая такъ, православное богословіе отвергаетъ лютеранское опредѣленіе вѣры оправдывающей.—Символическія книги, какъ мы видѣли, понимаютъ подъ вѣрой одно „упованіе“ и не вносятъ въ это представленіе ничего активнаго,—ничего указывающаго на подвиги и усилія человѣка. По православному же ученію, оправдывающая вѣра характеризуется измѣненіемъ практической жизни человѣка, активными стремленіями къ спасенію и проявленіемъ этихъ стремленій въ доброй дѣятельности. „Спасающая или оправдывающая вѣра не есть что либо мимолетно проходящее мимо души и касающееся только ея поверхности, а есть постоянно пребывающее и при томъ глубоко внутреннее настроеніе души, обнимающее собой и проникающее въ ея существо, и, слѣдовательно, не только—умъ, но и сердце и волю, а потому оно заключается не въ одномъ только согласномъ съ Богооткровенною истиной мыслительномъ процессѣ, а во всегда настроенной согласно съ открывшейся волей Божіей всей внутренней душевной жизнедѣятельности [1]). Напротивъ лютеранское отдѣленіе вѣры отъ споспѣшествующей ей любви дѣлаетъ самую вѣру не живой, а отвлеченной, хотя символическія книги лютеранства не допускаютъ такихъ заключеній. Въ самомъ дѣлѣ, что останется отъ вѣры, если удалить изъ нея любовь къ Богу? Будетъ одно абстрактное влеченіе, одно отвлеченное воспріятіе оправданія, совершенно чуждое чувства.

---

[1]) Епископъ Сильвестръ. Опытъ православнаго догматическаго богословія. Т. IV. Кіевъ, 1889 г. Стр. 209—210.

Изъ всего этого становится вполнѣ понятнымъ и то, что символическое ученіе лютеранъ о законѣ и Евангеліи является узкимъ и тенденціознымъ.—Оно умалчиваетъ о дарованіи Евангеліемъ вѣрующему полныхъ силъ къ выполненію закона—чрезъ актъ оправданія. Такое умолчаніе, конечно, согласно съ основнымъ принципомъ лютеранства, но противорѣчитъ библейскимъ опредѣленіямъ „Евангелія“. (Іер. XXIV, 7, XXXI, 33; Іез. XI, 19—20, XXXVI, 25—26; Рим. V, 5, XIII, 8—10; Евр. VIII, 10; Мѳ. XI, 29; Дѣян. XVI, 10 и др.) и библейскому ученію о сущности оправданія.

Касаясь послѣдняго вѣроисповѣднаго пункта, т. е. ученія о сущности оправданія, православіе учитъ, что оправданіе очищаетъ и изглаждаетъ въ человѣкѣ всѣ грѣхи: и первородный и личные, возвращаетъ его въ состояніе первобытной праведности и содѣлываетъ храмомъ Божіимъ [1]). Это ученіе о сущности оправданія вполнѣ согласно съ Св. Писаніемъ. Такъ, во первыхъ, Св. Писаніе свидѣтельствуетъ о полномъ уничтоженіи или совершенномъ удаленіи грѣха и объ обновленіи человѣка благодатію.—Еще въ ветхозавѣтныхъ Писаніяхъ находимъ цѣлый рядъ такихъ свидѣтельствъ. Давидъ молится въ Псалмѣ 50-мъ: „по множеству щедротъ твоихъ изгладь беззаконія мои....“ (ст. 3), „омой меня отъ беззаконія моего и отъ грѣха моего очисти меня.....“ (ст. 4), „окропи меня иссопомъ, и буду чистъ, омой меня, и буду бѣлѣе снѣга“ (ст. 9). Въ псалмѣ 102-мъ читаемъ: „какъ далеко отъ востока до запада, такъ удалилъ Онъ отъ насъ беззаконія наши“ (ст. 12). Давиду прор. Наѳанъ сказалъ: „Господь снялъ съ тебя грѣхъ твой“ (2 Цар. XII, 13). Господь говоритъ чрезъ пророка Исаію евреямъ: „если будутъ грѣхи ваши какъ багряное, какъ снѣгъ убѣлю, если будутъ красны, какъ пурпуръ, убѣлю какъ волну“ (Ис. I, 18; сравн. XLIII, 25, XLIV, 22). Прор. Михей учитъ, что „Богъ изглаждаетъ беззаконія наши...“ (Мих. VII, 19). Прор. Іезекіиль передаетъ такое божественное обѣтова-

[1]) Срв. пространный Христ. Катехизисъ. 1842. Стр. 80.

ніе, имѣющее осуществиться съ пришествіемъ Мессіи: „дамъ людямъ сердце иное и духъ новый вложу въ нихъ, и возьму изъ плоти ихъ сердце каменное, и дамъ имъ сердце плотяное...“ (Іез. XI, 19; срв. XVIII, 31 и XXXVI, 25—27). То же говорятъ Св. Писанія Новаго Завѣта. Апостолы учатъ, что „кровь Іисуса Христа очищаетъ насъ отъ всякаго грѣха....“ (Іоан. I, 7. Срв. 2 Петр. I, 9,— Ефес. V, 26; Евр. I, 3, IX, 13—14, 26—28, X, 11; Апок. I, 5; Дѣян. XXII, 16; 1 Кор. VI, 11; Тит. I, 15 и др.), что чрезъ покаяніе и обращеніе изглаждаются человѣческіе грѣхи (Дѣян. III, 19). Христіане поэтому называются „смытыми призваніемъ имени Христа“ (Дѣян. XXII, 16), „именемъ Его“ (1 Кор. VI, 11), „очистившимися отъ грѣховъ“ (Дѣян. III, 19), „чистыми и избавленными отъ всякаго беззаконія“ (Тит. II, 14; срв. 1 Петр. I, 18), „не имѣющими скверны, или порока, или чего либо такого“ (Ефес. V, 27), „сдѣлавшимися праведными предъ Богомъ“ (2 Кор. V, 21), „непорочными и неповинными предъ Богомъ“ (Еф I, 4, Кол I, 22), „святыми“ (Дѣян XX, 32, XXVI, 18; 1 Кор. I, 2; Евр. X, 14; срв. Іоан. XVII, 17—19, 2; Сол. II, 13; Евр. II, 11), „вновь родившимися отъ Св. Духа и составляющими во Христѣ новую тварь“ (2 Кор. V, 17; Гал. VI, 15; Срв. Ефес. II, 10),—въ противоположность тому, чѣмъ они стали въ согрѣшившемъ праотцѣ (Рим. V, 19), „новыми людьми, созданными по Богу въ праведности и святости истины“ (Еф. IV, 24; Кол. III, 9—10; 1 Кор. VI, 11; Ефес. I, 4), „возрожденными и обновленными“ (Тит. III, 4—7. Срв. Іак. I, 18; 1 Петр. I, 3, 23; 1 Іоан. III, 9, IV, 7, V, 1), „свѣтомъ въ Господѣ и чадами Свѣта“ (Ефес. V, 8—9), „чадами Божіими“ (Іоан. I, 12), „избранными Божіими и возлюбленными Его“ (Кол. III, 12). Между оправданными и неоправданными существуетъ, по словамъ Спасителя (Іоан. III, 3, 5—6), коренное различіе. родившіеся свыше могутъ постигать міръ духовныхъ предметовъ, не родившіеся не могутъ. Всѣ эти мѣста Св. Писанія ясно показываютъ, что благодать не прикрываетъ грѣхи, не оставляетъ ихъ въ человѣкѣ,

а дѣйствительно уничтожаетъ ихъ и обновляетъ человѣческую душу [1]).

Другая группа свидѣтельствъ Св. Писанія показываетъ, что освященіе подается одновременно съ оправданіемъ, а не представляетъ изъ себя какого то длительнаго процесса, постепенно и несовершенно реализирующагося въ земной жизни христіанина послѣ акта оправданія (какъ о томъ учатъ символическія книги лютеранъ). Св. Писаніе говоритъ, что оправдываемый получаетъ новыя силы для послѣдующаго приложенія ихъ къ жизни. Апостолъ Павелъ учитъ: „мы погреблись съ Христомъ крещеніемъ въ смерть, дабы какъ Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ славою Отца, такъ и намъ ходить въ обновленной жизни“ (Рим. VI, 4, срв. 2 Кор. V, 15; Гал II, 19). Апост. Петръ говоритъ такъ же: „Христосъ грѣхи наши Самъ вознесъ Тѣломъ Своимъ на древо, дабы мы, избавившись отъ грѣховъ, жили для правды“ (1 Петр. II, 24). Особенно ясны тѣ мѣста Писанія, гдѣ оправданіе и освященіе ставятся въ непосредственную связь другъ съ другомъ, какъ два осуществившіяся одновременно въ обращенномъ дѣйствія искупленія. Апостолъ Павелъ пишетъ Коринѳянамъ: „грѣшными въ тяжкихъ (перечисленныхъ Апостоломъ) грѣхахъ были нѣкоторые изъ васъ, но омылись, но освятились, но оправдались именемъ Господа нашего Іисуса Христа и Духомъ Бога нашего“ (1 Кор. VI, 11). Въ Посланіи къ Ефесянамъ тотъ же Апостолъ учитъ: „Христосъ освятилъ церковь и предалъ Себя за нее, чтобы освятить ее, очистивъ банею водною посредствомъ слова“ (V, 25—26). Онъ же говоритъ: „мы освящены единократнымъ принесеніемъ Тѣла Іисуса Христа“ (Евр. X, 10, срв. 14); потому „Христосъ сдѣлался для насъ премудростью отъ Бога, праведностью и освященіемъ, и искупленіемъ“

---

[1]) Слова *δικαιοσύνη* (оправданіе), *δικαιοῦν* (оправдать) означаютъ въ новозавѣтныхъ писаніяхъ возстановленную дѣйствительную праведность. См. подробный филологическій разборъ этихъ словъ въ соч. Мышцына. „Ученіе ап. Павла о законѣ дѣлъ и о законѣ вѣры“. Сергіевъ Посадъ. 1894 г. Стр. 111—118, 125—127.

(1 Кор. I, 30). Пользуясь такими свидѣтельствами Писанія, православіе относитъ „оправданіе“ и „освященіе“ къ одному благодатному акту и поясняетъ, что „оправданіе“ обозначаетъ этотъ актъ со стороны объективной (со стороны отношенія человѣка къ Богу), „освященіе“ же со стороны субъективной и нравственной.

Наконецъ, цѣлый рядъ св. текстовъ свидѣтельствуетъ и о томъ, что оправданіе своимъ послѣдствіемъ имѣетъ тѣсное общеніе вѣрующаго съ Христомъ Христосъ представляется обитающимъ въ христіанахъ, живущимъ съ ними единою, духовно-нераздѣльною жизнью (Гал. II, 20, III, 27, VI, 14, Рим. VIII, 1, 10; Ефес. III, 17; 1 Кор. VI, 15), духовно воздѣйствующимъ на нихъ (2 Петр. I, 4). Но такое общеніе со Христомъ возможно лишь послѣ дѣйствительнаго очищенія вѣрующаго отъ грѣха, „ибо какое сообщеніе у праведности съ беззаконіемъ? что общаго между свѣтомъ и тьмою?“ (2 Кор VI, 14). Въ другихъ мѣстахъ Писанія вѣрующіе называются „храмомъ Бога Живаго“ (2 Кор. VI, 16), „храмомъ Божіимъ“ (1 Кор. III, 16), „храмомъ Св. Духа“ (1 Кор. VI, 19; срв. Еф. II, 21; 2 Тим. I, 14; Іоан. I, 12; Рим. VIII, 14—15; Гал. III, 26; 1 Іоан. III,—1—2), „обиталищемъ Троичнаго Бога“ (Іоан. XIV, 23, срв. 1 Іоан. I, 3, IV, 6). Но опять Всесвятый Богъ не можетъ обитать въ грѣшномъ и нечистомъ.

Символическія книги лютеранства ссылаются на тѣ мѣста Св. Писанія, гдѣ говорится о „невмѣненіи“ человѣку грѣха (Пс. XXXI, 1; Рим. VI, 5; 1 Кор. I, 30; 2 Кор. V, 2. 19; Ефес. IV, 24, I, 6 и др.) и толкуютъ эти тексты въ смыслѣ прикрытія грѣха въ оправданіи. Однако изъ приведенныхъ текстовъ вовсе не слѣдуетъ, что Богъ прикрываетъ еще существующіе грѣхи. Ихъ (тексты) нужно понимать такъ, что грѣхи изглаждаются благодаря божественному прощенію, и какъ не существующіе, не вмѣняются человѣку. Правда, наклонность къ грѣху остается въ человѣкѣ и послѣ возрожденія (Рим. VII, 14—25). Апостолъ указываетъ на великую силу этой наклонности и называетъ ее „грѣхомъ“. Но устраненіе этой наклонности и замѣна ея способностью только на добро

нарушили бы свободу человѣка: вѣдь и Адамъ былъ созданъ совершенно свободнымъ—съ возможностью грѣха. Такимъ же свободнымъ и безгрѣшнымъ, но съ возможностью грѣха является и возрожденный. Злыя наклонности сами по себѣ до реализаціи въ поступкахъ не суть грѣхи. Адамъ не грѣшилъ, пока не нарушилъ заповѣди. Мы, конечно, грѣшимъ очень часто, но именно тогда, когда вслѣдствіе соблазна отъ окружающей среды и собственной небрежности реализируемъ возможность грѣха въ дѣйствіяхъ (Рим. VII, 17). Однако, при помощи благодати Божіей и собственныхъ усилій (навыка въ добрѣ), человѣкъ можетъ преодолѣть въ себѣ все злое и идти исключительно по пути добра. Апостолъ Павелъ, учащій о силѣ зла, говоритъ неоднократно о своемъ „подвигѣ“ и утвержденіи въ добродѣтели. Соотвѣтственно этому библейскому ученію о сущности оправданія и свв. отцы очень ясно учатъ, что оправданіе возстанавливаетъ, обновляетъ и возрождаетъ человѣка.—Во первыхъ, они говорятъ, что состояніе оправданія во всемъ противоположно состоянію неоправданнаго, такъ что первое исключаетъ второе, и послѣднее исчезаетъ съ вступленіемъ въ первое [1]); во вторыхъ,—что оправданіе состоитъ не въ одномъ общемъ объявленіи праведнымъ,—но и въ полномъ изглажденіи грѣха [2]) и содѣланіи дѣйствительно правымъ чрезъ дары благодати [3]); въ третьихъ,—что оправданіе является истин-

---

[1]) Ап. Варнава. Ep. cathol. c. 6. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. II, col. 742 Златоустъ. Ad illuminand. cathech. I, n. 3. Migne... s gr. t. XLIX, col. 226. In ep. ad Hebr. hom. XVII, n. 5. Migne... s. gr. t. LXIII, col. 134. Кириллъ Александр. — Advers. Nestor. l. III, n. 2. Migne... s. gr. t. LXXVI, col. 128.

[2]) Іустинъ муч. Dial. cum Tryph. n. 116. Migne... s. gr. t. VI, col. 744, срв. col. 798—799, n. 141.

[3]) Ириней Ліонскій. Contra haeres. l. V, c. 9, n. 2. Migne.. s. gr. t. VII, c. 1144—1145. Аѳанасій вел. Or. I contra Arian. n. 47. Migne... s. gr. t. XXVI, col. 108—109. Disp. cum Arium. Migne... s. gr. t. XXVIII, col. 489. Амвросій Медіол. — Hexaemer. l. VI, c. VIII, n. 46. Migne... s. l. t. XIV, col. 260; In Luc. l. VI, n. 2. Migne... s. l. t. XV, col. 1754. Августинъ — Confession. l. XII, c. XV, n. 20. Migne... s. l. t. XXXII,

нымъ обновленіемъ и возсозданіемъ человѣка [1]); въ четвертыхъ,—что мы дѣлаемся чрезъ оправданіе истинными чадами Божіими и обоженными [2]); въ пятыхъ,—что всѣ дѣйствія оправданія происходятъ одновременно, при принятіи таинства крещенія [3]).

Противорѣча Св. Писанію и святоотеческому ученію, символическое ученіе лютеранъ о сущности оправданія страдаетъ еще неразрѣшимыми противорѣчіями. Спрашивается, во 1-хъ, почему Богъ не уничтожаетъ, а только прикрываетъ грѣхи: неужели Его всемогущая сила и благость допустили такое неполное оправданіе? Апостолъ называетъ искупленіе „безмѣрнымъ величіемъ могущества

---

col. 833. Ep. ad Consent. c. IV, n. 19. Migne... s. l. t. XXXIII, col. 461. De Spiritu et Littera, n 15. Migne... s. l t. XLIV, col. 209, срв. n. 45, col. 228. Іеронимъ. In Sophon I, 2. Migne... s. l. t. XXV, col. 1342; In Amos. V, 8. Migne... s. l. t. XXV, col. 1043; In Ephes. I, 13. Migne... t. XXVI, col. 456, срв. Eph. III, 16. Ibid. col. 490—491.

[1]) Ермъ. Pastor. Simil. VIII, c 6. Migne .. s. gr. t. II, col. 975—976, срв. Vis. III, c. 8. Migne... ibid. col. 905—906, Sim. VI, c. 2... ibid. col. 965; Sim. IX, c. 14 ibid. col. 993—994. Августинъ. De gen. ad lit. l. VI, c. 24, n. 35. Migne... s. l. t. XXXIV, col. 353—354; Enchirid. c. 52. Migne... s. l. t. XL, col. 256.

[2]) Ириней. Cont. haeres. l. III, c. XX, n. 2. Migne... s. gr. t. VII, col. 944. Климентъ Алекс. Strom. l. VI, c. 9. Migne... s. gr. t. IX, c. 297; срв. c. 16... ibid. col. 329. Аѳанасій вел. Or. I c. Arian. n. 38. Migne... s. gr. t. XXVI, col. 92. Кипріанъ Карѳаген. L. de idol. vanit. n. XI. Migne... s. l. t. IV, col. 579. Златоустъ. In Acta apost. hom. XV, n. 4. Migne... s. gr. t. LX, c. 125. Іеронимъ.—In Eph. II, 1. Migne... s. l. t. XXVI, col. 468. Кириллъ Алекс. Glaphyr. in Genes. l. I, n. 5. Migne... s. gr. t. LXIX, c. 29; In. Is. l. IV or. 2. Migne... t. LXX, c. 936; Advers. Nestor. l. III, n. 2. Migne... t. LXXVI, c. 125.

[3]) Ермъ. Past. l. III, sim. IX, c. 16. Migne... s. gr. t. II, c. 995—996. Іустинъ. Apol. I, c. 61. Migne... s. gr. t. VI, c. 420; Dial. c. Tryph. c. 13... ibid. col. 501; срв. c. 14... ibid. col. 504, c. 19... ibid. col. 516. Варнава. Ep. cathol. c. 11. Migne... s. gr. t. II, c. 759. Климентъ Ал. Paedag. l. I, c. 6. Migne... s. gr. t. VIII, c. 281; срв. c. 281. 285. 288. Тертулліанъ. L. de baptis. c. 5. Migne... s. l. t. I, col. 1206. Кипріанъ. L. de hab. virg. c. 33. Migne... s. l. t. IV, col. 463; Ad Pompon. c. 6. Migne... s. l. t. III, col. 1132. Василій вел. De Spiritu Sancto, c. XV, n. 35. Migne... s. gr. t. XXXII, col. 129. Кириллъ Іерус. Cathech. III, n. 4. 12. Migne... s. gr. t. XXXIII, col. 430—431. 444 и др. отцы.

Божія въ насъ“ (Ефес. I, 19. Срв. Тит. III, 7), а символическія книги лютеранства прилагаютъ здѣсь очень узкую мѣрку!... Спрашивается далѣе, почему Богъ называетъ людей оправданными и святыми, когда они на самомъ дѣлѣ не очищены отъ первороднаго и личныхъ грѣховъ?—Истинность Божія не можетъ смотрѣть на предметъ иначе, чѣмъ онъ является въ своей сущности... Затѣмъ, лютеранское ученіе объ оправданіи унижаетъ дѣло Искупителя. Вѣдь Іисусъ Христосъ называется въ Писаніи нашимъ возстановителемъ, Новымъ Адамомъ (1 Кор. XV, 45), отъ Него также дѣйствительно сообщились людямъ праведность и жизнь, какъ отъ перваго Адама распространились грѣхъ и смерть. Апостолъ Павелъ говоритъ: „если преступленіемъ одного подверглись смерти многіе, то тѣмъ болѣе благодать Божія и даръ по благодати одного человѣка, Іисуса, преизбыточествуютъ для многихъ.... Какъ преступленіемъ одного всѣмъ человѣкамъ осужденіе, такъ правдою одного всѣмъ человѣкамъ оправданіе къ жизни. Какъ непослушаніемъ одного человѣка сдѣлались многіе грѣшными, такъ и послушаніемъ одного сдѣлаются праведными многіе“ (Рим. V, 15. 18—19). Между тѣмъ, по символическимъ книгамъ лютеранства выходитъ, что человѣкъ остается духовно мертвымъ и при вступленіи въ царство Христово,—искупленіе вовсе не является возведеніемъ человѣка въ первобытное состояніе. Искупитель—вовсе не Новый Адамъ [1]). Отсюда остается прежнее средостѣніе между Богомъ и человѣкомъ: Богъ по прежнему далекъ отъ зараженнаго грѣхомъ человѣка, грѣшникъ по прежнему мерзокъ въ очахъ Всесвятаго; Искупитель только ходатайствуетъ предъ Отцомъ о прощеніи грѣховъ человѣчества, но не очищаетъ этихъ грѣховъ и не приближаетъ человѣка къ Богу.

---

[1]) Большой Катехизисъ и Формула Согласія, какъ мы видѣли, прямо говорятъ, что ветхій Адамъ остается въ насъ и послѣ крещенія (Detzer. Evangelisch. ConcordienBuch. 3-e Aufl. S. 505—506, 645, 649 и др.).

Вообще союзъ человѣка съ Богомъ возстанавливается истинно тогда только, когда и Богъ примиряется съ людьми, и люди примиряются съ Богомъ. Вѣдь люди самовольно расторгли свой союзъ съ Богомъ чрезъ непослушаніе Его волѣ, а потому и оправданіе должно совершиться не независимо отъ нихъ, но въ связи съ ихъ внутреннимъ субъективнымъ состояніемъ, — должно сопровождаться измѣненіемъ ихъ духовно-нравственнаго существа. Субъективная вѣра, возникающая при оправданіи, какъ непремѣнный откликъ его, не можетъ считаться измѣненіемъ человѣка. Она представляется, какъ мы видѣли, совершенно не зависящей отъ человѣка и не измѣняющей его грѣховной природы. Болѣе того, ученіе о вѣрѣ становится излишнимъ, если признать, что спасеніе совершено безъ человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, для чего нужна человѣческая вѣра, если все въ оправданіи сводится къ одному удовлетворенію правдѣ Божіей, а такое удовлетвореніе уже принесено Христомъ?! Если бываетъ только одно примиреніе Бога съ людьми, то оно уже сдѣлано, а если требуется и людей примирить съ Богомъ, то это невозможно при наличности одной вѣры, безсильной дать обновленіе и освященіе.

Осуждая такъ лютеранское ученіе о сущности оправданія, мы вмѣстѣ съ тѣмъ отвергаемъ и строго юридическую теорію искупленія съ ея понятіями „невмѣненія“ грѣха и „уплаты“ за грѣхъ. Мы опредѣлили, что юридическая теорія устанавливаетъ чисто внѣшнія отношенія между Богомъ и человѣкомъ: учитъ, что искупленіе не мѣняетъ въ человѣкѣ ничего, а лишь удовлетворяетъ правосудію Божію, и что Богъ лишь наказываетъ и освобождаетъ отъ наказанія; но не дѣлаетъ людей истинно святыми. Такое ученіе, какъ можно видѣть изъ вышесказаннаго, противорѣчитъ библейскому и святоотеческому ученію, а потому и должно быть названо ложнымъ и тенденціознымъ. У нѣкоторыхъ отцовъ церкви: св. Иринея Ліонскаго и Оригена, и отчасти у свв. Василія Великаго, Григорія Нисскаго и Кирилла Іерусалимскаго, встрѣчаемъ, правда, такія выраженія, что Христосъ „удовлетворилъ гнѣвъ Бо-

жій", „уплатилъ за наши грѣхи", „претерпѣлъ наказаніе за насъ" и под. Однако, эти выраженія вовсе нельзя толковать въ духѣ лютеранства: тѣ же учители церкви учили и о совершенномъ обновленіи человѣка въ оправданіи и о дѣятельномъ усвоеніи плодовъ искупленія (цит. выше). Значитъ, у нихъ находимъ только неточные и узкіе термины, а отнюдь не узкое представленіе объ искупленіи. Другіе свв. учители тогда же отмѣчали такую односторонность [1]).

---

[1]) См., напр., Григорія Богослова. Or. XLV, n. 22. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. XXXVI, col. 653.

Глава IV.

Символическое ученіе лютеранъ о существѣ Церкви и благодатныхъ правахъ ея членовъ.

Ученіе символическихъ книгъ лютеранъ о церкви связано со всѣмъ вышеизложеннымъ вѣроученіемъ. Вышеуказанные лютеранскіе принципы: Св. Писаніе „единственный источникъ вѣроученія“ („формальный“ принципъ) и—оправданіе—только чрезъ вѣру безъ содѣйствія со стороны человѣка („матеріальный“ принципъ) на ученіи о церкви отразились очень сильно. Сущность символическаго ученія лютеранъ о церкви можно выразить въ слѣдующей краткой формулѣ: церковь есть невидимое общество святыхъ, имѣющихъ равные благодатные дары. Путь, по которому символическія книги дошли до такого утвержденія, найти не трудно.

Прежде всего легко объяснить, почему символическія книги назвали церковь „невидимой“. — Вслѣдствіе отрицанія ими посредства между Христомъ и вѣрующимъ въ Него весь внѣшній (видимый) строй церкви становится излишнимъ, а истинная жизнь ея (церкви) помѣщается въ области невидимаго, внутренняго. Лютеранскій богословъ Хундесхагенъ говоритъ: „такъ какъ примиреніе съ Богомъ совершается внутреннимъ образомъ, то церковь искупленныхъ видима только Лицу Божію, а для человѣческихъ глазъ, напротивъ, невидима, потому что никто не можетъ сказать о церковномъ обществѣ, яв-

ляется ли оно въ истинномъ смыслѣ христіанскимъ и принадлежитъ ли къ церкви Христовой? Ибо нѣтъ никакихъ внѣшнихъ достовѣрныхъ признаковъ внутренней принадлежности къ Христу, и только одинъ искупленный можетъ знать о томъ, что онъ искупленъ. Отсюда и истинная церковь становится невидимой....." [1]) — „Понятіе о невидимой церкви, добавляетъ Хундесхагенъ въ другомъ мѣстѣ, имѣетъ великую и постоянную догматическую важность: оно есть выраженіе свободы вѣрующаго отъ негоднаго авторитета внѣшнихъ церковныхъ учрежденій" [2]). Подобные же комментаріи дѣлаетъ другой лютеранскій богословъ—Готтшикъ: „сущность церкви Христовой заключается не въ ея видимыхъ проявленіяхъ, но въ совокупности извѣстныхъ только Богу истинно вѣрующихъ, а потому истинную церковь нужно считать невидимой...." [3]) Термины: невидимый и видимый, вполнѣ подходятъ для обозначенія истинной церкви и различныхъ externae politiae въ ней" [4]).

Ученіе о невидимой церкви развивается преимущественно въ Апологіи. Аугсбургское исп. дѣлаетъ только неясные намеки на него, а остальныя символическія книги ничего не говорятъ по данному вопросу. Апологія разсуждаетъ такъ. „истинная христіанская церковь состоитъ не въ одной внѣшней общности христіанскихъ признаковъ, но главнымъ образомъ, во внутренней общности вѣчныхъ душевныхъ благъ, какъ то: Св. Духа, вѣры, страха и любви къ Богу" [5]). Поэтому „нельзя судить о церкви по внѣшности и представлять ее видимымъ союзомъ людей". „Царство Христово—духовно: въ немъ Христосъ внутреннимъ образомъ управляетъ сердцами, укрѣпляетъ, утѣшаетъ ихъ, подаетъ имъ Св. Духа и всякія

---

[1]) Zeitschrift für Kirchenrecht. J. 1861. S. 449.
[2]) Ibid. S. 453.
[3]) Theologische Studien u. Kritiken. J. 1873. S. 4.
[4]) Ibid. S. 20.
[5]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 157.

духовныя блага“ [1]). Церковь—духовный народъ, то есть, такой народъ, который отличается отъ язычниковъ не одной внѣшностью и внѣшнимъ устройствомъ, но просвѣщеніемъ сердца и возрожденіемъ чрезъ Св. Духа [2]). Въ составъ этого народа входитъ всякій истинный христіанинъ, являющійся и здѣсь на землѣ участникомъ вѣчныхъ благъ, вѣчнаго утѣшенія, вѣчной жизни, Св. Духа и оправданія Божія [3]) „Истинное Царство Христово, истинный домъ Христа составляютъ только тѣ, которыхъ озаряетъ, укрѣпляетъ и руководитъ Духъ Святый, хотя это предъ міромъ не открыто, но прикровенно—подъ знаменіемъ Креста“ [4]). Поэтому нельзя ограничивать церковь какимъ нибудь мѣстомъ и временемъ.—„Мы должны во всякомъ случаѣ не сомнѣваться, но твердо и вполнѣ вѣровать, что истинная христіанская церковь должна пребывать на землѣ до скончанія міра и что вообще единая христіанская церковь существуетъ на землѣ какъ невѣста Христова, хотя скопище нечестивыхъ болѣе и сильнѣе ея, — что Господь Христосъ въ Своей церкви постоянно дѣйствуетъ, прощаетъ грѣхи, слышитъ молитвы, укрѣпляетъ Свое стадо въ искушеніяхъ щедрымъ и надежнымъ утѣшеніемъ....., но нельзя говорить, что церковь связана чѣмъ нибудь внѣшнимъ: той или другой страной, государствомъ или мѣстомъ“ [5]).

Вполнѣ основательно опасаясь, что такое опредѣленіе церкви можетъ показаться фантастическимъ, Апологія въ ущербъ логикѣ приписываетъ далѣе невидимой церкви и нѣкоторые видимые признаки. Она поясняетъ: „мы говоримъ не о вымышленной церкви, которую нигдѣ нельзя найти, а о томъ, что эта церковь, въ которой живутъ истинно святые, истинно существуетъ и сохраняется на землѣ, именно—что нѣсколько дѣтей Божіихъ живутъ здѣсь и тамъ во всемъ мірѣ, во всѣхъ государствахъ, островахъ, земляхъ, городахъ, отъ востока до запада, правильно

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 159.
[2]) Ibid. [3]) Ibid. S. 160. [4]) Ibid. S. 160. Vgl. S. 164.
[5]) Ibid. S. 158.

исповѣдуютъ Христа и Евангеліе и утверждаютъ, что ихъ церковь имѣетъ и внѣшніе признаки проповѣданіе Евангелія и таинства“ [1]). Въ другомъ мѣстѣ Апологія повторяетъ. — „Истинная церковь Христова имѣетъ и внѣшніе признаки, по которымъ узнается, а именно. она несомнѣнно тамъ, гдѣ чисто проповѣдуется слово Божіе, и таинства совершаются согласно слову.... Тамъ только истинные христіане, и эта только церковь называется тѣломъ Христовымъ, ибо Христосъ является ея Главою, освящаетъ и усиливаетъ ее Своимъ Духомъ“ [2]). Наконецъ, эти же признаки истинной церкви указываетъ Аугсбургское исповѣданіе.—„Во всякое время должна оставаться и пребывать единая святая христіанская церковь, то есть, собраніе всѣхъ вѣрующихъ, у которыхъ чисто проповѣдуется Евангеліе, и св. таинства совершаются согласно Евангелію“ [3]). Но отнюдь нельзя, добавляетъ Апологія, считать внѣшнимъ признакомъ невидимой церкви какія нибудь церемоніи и богослуженія. На первый планъ въ опредѣленіи церкви выступаетъ единство внутреннихъ, душевныхъ благъ: Св. Духа и вѣры. „Для единства церкви не нужны человѣческія установленія, будутъ ли они всеобщими или частными: оправданіе, приходящее чрезъ вѣру, не связывается внѣшними церемоніями или человѣческими установленіями, ибо вѣра есть внутренній свѣточъ, который обновляетъ и оживляетъ сердца, на что внѣшнія установленія, будутъ ли они всеобщими или

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 161. Готтшикъ добавляетъ: „въ этомъ именно смыслѣ мы считаемъ церковь вселенской, а не въ томъ, что къ ней принадлежитъ вселенная. Вселенскость церкви заключается въ природѣ ея общей вѣры и благодатной силы: церковь имѣетъ силу удовлетворять въ дѣлѣ спасенія всякимъ особенностямъ людей и всякому индивидуальному исканію (спасенія)“ (Theolog. Stud. u. Kritik. J. 1873. S. 39).

[2]) Detzer. Op. cit. S. 157.

[3]) Ibid. S. 30. Готтшикъ поясняетъ: единство церкви заключается въ томъ общемъ, что въ ней всегда должно имѣться: въ общеніи вѣры и даровъ Св. Духа (Op. cit. S. 40)

частными, не оказываютъ никакого вліянія“ [1]). Какъ не разрывается единство церкви чрезъ то, что въ одной странѣ или землѣ естественный день длиннѣе или короче, чѣмъ въ другой, такъ точно не раздѣляется оно и чрезъ то,— будутъ ли человѣческія установленія имѣть въ одномъ мѣстѣ такой, а въ другомъ—другой порядокъ [2]). Поэтому можно быть оправданными, благочестивыми, святыми, дѣтьми Божіими и истинными христіанами безъ церковныхъ церемоній, употребляющихся въ другихъ церквахъ. „Только вѣра есть духовная сила и свѣточъ сердца, чрезъ который мы обновляемся, или получаемъ новые умъ и волю, человѣческія же учрежденія не являются такимъ живительнымъ свѣтомъ и силою Св. Духа въ сердцѣ,—не вѣчны, а поэтому не пріобрѣтаютъ вѣчной жизни, но представляютъ изъ себя внѣшнія плотскія упражненія, не измѣняющія сердецъ“ [3]). Ту же мысль находимъ въ Аугсбургскомъ исповѣданіи: „достаточно для истиннаго единства церкви того, чтобы Евангеліе исповѣдывалось единодушно съ правильнымъ разумѣніемъ, а таинства совершались согласно Божественному слову; но не необходимо для истиннаго единства церкви, чтобы повсюду содержались однообразныя церемоніи, которыя установлены людьми“ [4]).

---

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 165.

[2]) Ibid. S. 166. [3]) Ibid.

[4]) Ibid. S. 30. Готтшикъ комментируетъ: „общеніе членовъ церкви состоитъ не въ порядкахъ, учрежденіяхъ, званіяхъ, состояніяхъ,—что создалось по собственной волѣ людей, но въ духѣ Христовомъ, дѣйствующемъ внутри церкви, — духѣ Христовой любви...“ (Theolog. Stud. und Kritik. 1873. S. 34) „Видимое общеніе должно проявляться не во взаимныхъ договорахъ и произвольныхъ союзахъ, но во взаимномъ исканіи и нахожденіи, познаніи и соединеніи выступающихъ во внѣ проявленій христіанской жизни.....“ (ibid. S. 35) Реальнымъ организмомъ церковь является не потому, что имѣетъ какіе либо обязательные, установленные Христомъ, порядки своей общественной жизни, но потому, что имѣетъ ручательство истинной вѣры въ проповѣди Евангелія и таинствахъ крещенія и евхаристіи. Впрочемъ, и символическія книги, и самъ Готтшикъ значительно ослабляютъ и дискредитируютъ эти „истинные признаки церкви, какъ реальнаго организма“ (срв. ниже).

Въ зависимости отъ оправдывающей вѣры стоитъ и другое качество церкви: ея святость. — Такъ какъ всѣ истинные члены церкви вѣруютъ и освящаются вѣрой, то невидимая церковь является „святою". „Святость церкви, толкуетъ Готтшикъ, получается отъ нравственной природы вѣры,—изъ полученнаго прощенія грѣховъ и поставленія каждаго индивидуума въ состояніе святости силою Св. Духа" [1]). О святости церкви, въ смыслѣ святости ея членовъ, говорятъ почти всѣ символическія книги. Такъ, Большой Катехизисъ учитъ: „святою христіанскою церковью Символъ Вѣры называетъ общество святыхъ..." [2]). „Самымъ кратким и точнымъ будетъ названіе церкви святымъ христіанствомъ..." [3]). „Церковь есть общество святыхъ, то есть,—общество, въ которомъ находятся одни истинно святые, или еще яснѣе — святое общество...." [4]). „Я вѣрую, что существуетъ на землѣ святое собраніе или общество чистыхъ святыхъ, подъ единою Главою—Христомъ, собранное Св. Духомъ въ единую вѣру, мысль и разумъ, съ различными дарами, но въ единеніи любви безъ расколовъ и раздѣленій... Св. Духъ пребываетъ въ этомъ святомъ обществѣ христіанскомъ до страшнаго суда, освящаетъ насъ и готовитъ къ исполненію и слѣдованію Его слову,—и чрезъ это слово производитъ и умножаетъ освященіе, чтобы мы ежедневно росли и усиливались въ вѣрѣ и ея плодахъ" [5]). Аугсбургское исп. и Апологія выясняютъ мысль о святости всѣхъ истинныхъ членовъ церкви отрицательнымъ путемъ: говорятъ, что грѣшники находятся только во внѣшнемъ общеніи съ церковью, но не соединены съ ней внутренно, дѣйствительно. Такъ, въ VIII-мъ чл. Аугсбургскаго исп. читаемъ: „хотя христіанская церковь собственно есть не что иное, какъ собраніе всѣхъ вѣрующихъ и святыхъ, но по той причинѣ, что въ этой жизни бываетъ много ложныхъ христіанъ и

---

[1]) Theologische Studien und Kritiken. J. 1873. S. 40.

[2]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 471. Vgl. S. 503.

[3]) Ibid. S. 472. [4]) Ibid. [5]) Ibid.

лицемѣровъ, а также явные грѣшники живутъ среди благочестивыхъ, то таинства сохраняютъ свою силу, если даже священники, которые совершаютъ ихъ, не будутъ благочестивы, какъ говоритъ Самъ Христосъ“ [1]). Апологія выражается гораздо опредѣленнѣе: „никто не долженъ думать, будто мы хотимъ отдѣлить злыхъ и лицемѣровъ и отъ внѣшняго общенія христіанъ, или внѣшней церкви. и будто мы учимъ, что таинства, принимаемыя безбожными, остаются безъ силы и дѣйствія... Напротивъ, мы исповѣдуемъ и говоримъ, что лицемѣры и злые могутъ быть также членами церкви по внѣшнему общенію въ имени и служеніи, и что таинства могутъ быть истинно принимаемы ими,—именно въ томъ случаѣ, если они не отлучены. Таинства не остаются безъ силы или дѣйствія даже тогда, когда принимаются безбожниками“ [2]). „Но мы добавляемъ, что безбожники и злые не могутъ числиться въ св. церкви. .. Церковь есть общество святыхъ, или общество и собраніе, исповѣдующее единое Евангеліе, имѣющее одинаковое ученіе о Христѣ, единаго Духа, Который обновляетъ, освящаетъ и руководитъ сердца ея членовъ“ [3]). Тѣ, въ которыхъ Христосъ не дѣйствуетъ чрезъ Св. Духа, не являются членами Христовыми“ [4]). Всѣ грѣшники являются членами царства сатаны и находятся въ такихъ же отношеніяхъ къ своему правителю, какъ истинные христіане ко Христу,—т е руководятся и управляются сатаной во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ и поступкахъ [5]).—Но такъ какъ царство Христово не должно смѣшиваться съ царствомъ діавола, то всѣ безбожники не могутъ причисляться къ церкви, хотя бы по внѣшности они и сливались съ истинными христіанами, или даже занимали должность церковныхъ учителей (т. е. пасторскую) [6]). При торжественномъ открытіи царства славы обнаружится,—кто принадлежалъ къ церкви на самомъ дѣлѣ, но и теперь фактъ неоспоримъ: безбожники не

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 30—31.

[2]) Ibid. S. 157. [3]) Ibid. S. 158. [4]) Ibid. S. 157.

[5]) Ibid. S. 160. [6]) Ibid. Vgl. S. 164.

являются частью церкви Христовой..... [1]) Церковь есть собраніе святыхъ [2]). Такимъ образомъ, вышеуказанные признаки истинной (невидимой) церкви признаются недостаточными [3]). Впрочемъ, ниже Апологія смягчаетъ рѣзкость своихъ сужденій относительно не принадлежащихъ къ истинной церкви.—„Къ дѣтямъ Божіимъ нужно причислить и такихъ, которые по слабости руководятся нѣкоторыми человѣческими мнѣніями и мыслями, но не отвергаютъ при этомъ истиннаго ученія о Христѣ: за послѣднее имъ прощаются ихъ человѣческія слабости; и они тоже могутъ назваться христіанами, хотя и нуждаются въ бо́льшемъ просвѣщеніи и лучшемъ обученіи“ [4]). Свя-

---

[1]) Ibid. S. 160. Кёстлинъ объясняетъ, что грѣшники являются мертвыми членами церкви. Мертвенность ихъ не мѣшаетъ внѣшнему причисленію ихъ къ церкви: вѣдь и въ естественной жизни тѣло остается со всѣми своими членами единымъ живымъ тѣломъ, даже если многіе изъ его составныхъ членовъ больны или омертвѣли (Köstlin. Der Glaube und seine Bedeutung für Erkentniss, Leben u. Kirche. Berlin. 1895. S. 280).

[2]) Detzer. Op. cit. S. 160. 167.

[3]) Лютеранскіе богословы такъ и толкуютъ, что видимое общеніе въ словѣ и таинствахъ не есть еще вѣрный признакъ истинной церкви Готтшикъ говоритъ: „нужно дѣлать различіе между церковью prorie dicta,—обществомъ святыхъ, и церковью late dicta, — обществомъ соединенныхъ совнѣ исповѣданіемъ и таинствами, — различать coetus credentium и coetus vocatorum, включая послѣднее понятіе въ болѣе обширное первое“ (Theolog. Stud. u. Kritik. 1873. S. 20). Хундесхагенъ добавляетъ: „невидимая церковь, поскольку чисто исповѣдуетъ Христа, можетъ быть названа частью видимой церкви, но принадлежность къ видимой церкви не является для христіанина ручательствомъ въ пріобрѣтеніи спасенія, а даетъ только возможность воспитаться въ истинномъ христіанствѣ...“ (Zeitschrift für Kirchenrecht. 1861. S. 448).

[4]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 162. Готтшикъ толкуетъ: „донатистское представленіе о святости церкви отвергается нами. Какъ слабости и ошибки отдѣльнаго христіанина не лишаютъ его относительной святости, — свойства христіанина, такъ недостатки и погрѣшности во внѣшнихъ обнаруженіяхъ церковной жизни не отнимаютъ святости, которая согласно вѣрующему сознанію, является свойствомъ церкви“ (Theolog. Stud. u. Kritik. 1873. S. 45).

тость членовъ церкви есть единственная причина непогрѣшимости церковной.—„Непогрѣшимость сохраняется не у папъ и епископовъ церкви: вѣдь многіе изъ папъ и епископовъ въ Италіи и другихъ мѣстахъ презирали всю христіанскую религію, Христа и Евангеліе и открыто насмѣхались надъ ними; имъ нравилось только то, что̀ согласно съ человѣческимъ разумомъ, а все прочее они считали за басни ...“ [1]) „Но среди Антихристова царства Богъ воздвигъ нѣкоторыхъ святыхъ (т. е. лютеранъ), чтобы церковь не совершенно погибла,—воздвигъ такъ же, какъ и нѣкогда среди Израиля пророковъ, составлявшихъ истинную церковь Ветхаго Завѣта“ [2]).

Всѣ истинные члены церкви, какъ оправданные вѣрой и святые, равны между собою, по ученію символическихъ книгъ лютеранъ, и находятся въ самой тѣсной связи съ Христомъ. Отсюда истекаетъ лютеранское отрицаніе особыхъ благодатныхъ даровъ въ церковной іерархіи.—Оправдываясь только вѣрою, становясь чрезъ эту вѣру въ непосредственное общеніе съ Христомъ и получая всѣ дары Св. Духа, человѣкъ, очевидно, не нуждается ни въ какомъ посредникѣ между собою и Богомъ. Онъ получаетъ благодать непосредственно отъ Бога—чрезъ вѣру и непосредственно просвѣщается Св. Духомъ чрезъ одно собственное изслѣдованіе Св. Писанія.—Значитъ, ему не нужно никакихъ, одаренныхъ особыми благодатными полномочіями, пастырей. Хундесхагенъ толкуетъ: „вѣра, посредствомъ которой человѣкъ усвояетъ благодать Божію, выражается прежде всего въ удаленіи всѣхъ посредниковъ между Богомъ и человѣкомъ. Вѣдь она (вѣра) является не чѣмъ инымъ, какъ безусловнымъ самопожертвованіемъ Богу,—непосредственной жизнью въ Богѣ чрезъ союзъ души со Христомъ.... Вмѣстѣ съ тѣмъ протестантское понятіе о вѣрѣ устраняетъ права внѣшней церкви, такъ какъ внѣшняя церковь основана на отчужденіи человѣка отъ Бога. Съ устраненіемъ такой отчужденности и пріобрѣтеніемъ твердой связи съ Богомъ

[1]) Detzer. Op. cit. S. 164. [2]) Ibid. S. 292.

внѣшняя церковь исчезаетъ и превращается въ общество вѣрующихъ, гдѣ каждый является для себя священникомъ, не нуждаясь болѣе въ сакраментальномъ священствѣ и имѣя чрезъ Христа непосредственный доступъ къ щедрому и милостивому Богу“ [1]). Линккеръ по тому же вопросу пишетъ: „ни какой либо человѣкъ, ни сословіе (духовныхъ лицъ) не являются посредниками между освящающимъ Богомъ и освящаемыми членами церкви съ того времени, какъ Христосъ, Вѣчный Сынъ Божій, сдѣлался посредникомъ чрезъ Свою совершенную жертву. Вся вѣрующая церковь и каждый членъ ея могутъ и должны приближаться къ Всесвятѣйшему, каждый самъ за себя можетъ приносить духовную жертву, ходатайствовать за себя, осѣнять себя (взамѣнъ священническаго благословенія) и изслѣдовать основанія своей вѣры. — Таково общее пастырство христіанъ“ [2]). „Духовными, замѣчаетъ Ахелисъ, нужно называть только тѣхъ, которые искуплены чрезъ страданія Христа и живутъ свято. Предъ Богомъ никто не духовенъ кромѣ вѣрующихъ“ [3]). Такова именно основная мысль символическихъ книгъ въ ученіи о церковной іерархіи. Правда, символическія книги не отрицаютъ необходимости священства и требуютъ его сохраненія,—но всюду въ нихъ проглядываетъ одна и та же руководящая идея: облагодатствованы только истинно вѣрующіе, и всѣ такіе являются „духовнымъ священствомъ“, равнымъ по своимъ благодатнымъ правамъ. Священныя же должности въ церкви необходимы не для сообщенія благодати, а для религіознаго воспитанія и обученія народа [4]).

Символическія разсужденія о церковной іерархіи удобно расположить по такому плану: 1) равенство бла-

---

[1]) Zeitschrift für Kirchenrecht. 1861. S. 448.

[2]) Der Beweis des Glaubens. J. 1875. S. 576.

[3]) Theolog. Stud. u. Kritik. 1889. S. 30.

[4]) Подъ такимъ воспитаніемъ очевидно нужно разумѣть одно внѣшнее катехизическое обученіе. Внутренняго благодатнаго воздѣйствія на пасомыхъ пастырь не оказываетъ, потому что это — непосредственное дѣло Божіе.

годатныхъ правъ у всѣхъ членовъ церкви и 2) особыя права духовныхъ лицъ, передаваемыя имъ обществомъ вѣрующихъ. Въ этотъ второй пунктъ входятъ также отрицанія различія степеней священства и непогрѣшимости пастырей церкви. Первая мысль. равенство благодатныхъ правъ у всѣхъ вѣрующихъ раскрывается въ символическихъ книгахъ довольно кратко,—но и сказаннаго ими достаточно для того, чтобы составить о ней опредѣленное представленіе. Такъ, „Трактатъ о власти и главенствѣ папы“ называетъ всѣхъ вѣрующихъ „царскимъ священствомъ“ [1]). „Этому духовному священству, учитъ Апологія, приличествуютъ благодарственныя жертвы, проповѣданіе, добрыя дѣла“ [2]) И мірянинъ поэтому, говорится въ Трактатѣ о папской власти, можетъ совершать даже таинства. „въ нуждѣ напр. можетъ разрѣшать другого и быть для него священникомъ“ [3]). Отсюда сущность таинства священства, по ученію Апологіи Аугсбургскаго исповѣданія, „слѣдуетъ полагать только въ назначеніи на должность проповѣдниковъ, но не въ сообщеніи особыхъ благодатныхъ даровъ, отличающихъ священниковъ отъ мірянъ“ [4]). Большой Катехизисъ, правда, утверждаетъ, что священство необходимо для разрѣшенія отъ грѣховъ,—и этимъ какъ бы признаетъ благодатное значеніе за священствомъ. „Необходимо, говорится въ немъ, чтобы священство продолжалось непрерывно, ибо, хотя пріобрѣтена Христомъ благодать Божія, и чрезъ слово Божіе произведено освященіе Св. Духомъ въ христіанской церкви, но.... ради грѣховности плоти человѣка данъ церкви такой порядокъ, что постоянно подается (священствомъ) полное отпущеніе грѣховъ чрезъ слово и символы для утѣшенія и ободренія нашей совѣсти въ продолженіе земной жизни“ [5]). Это выраженіе, какъ содержащее въ себѣ мысль, ясно противорѣчащую общему символическому

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 368.

[2]) Ibidem. S. 218. [3]) Ibid. S. 367.

[4]) Ibid. S. 216—217. [5]) Ibid. SS. 472—473.

ученію лютеранъ о церкви, однакожъ свидѣтельствуетъ только о неустойчивости взглядовъ реформаторовъ [1]).

То же самое, то есть,—что священство не имѣетъ никакой благодатной власти надъ обществомъ вѣрующихъ,—высказываютъ символическія книги тогда, когда говорятъ „о правахъ церкви". По словамъ Трактата о папской власти, апостолъ Павелъ уравниваетъ всѣхъ служителей церкви [2]) и одной лишь церкви, (т. е. какъ совокупности вѣрующихъ) усвояетъ право разрѣшать грѣхи [3]) и посвящать своихъ слугъ—священниковъ [4]), которые слѣдовательно являются только уполномоченными для проведенія въ жизни правъ церкви [5]). Отсюда „каждая церковь имѣетъ полное право сама рукополагать себѣ священниковъ, ибо гдѣ есть церковь,—тамъ также и повелѣніе проповѣдывать Евангеліе, а вслѣдствіе того и церкви должны сохранять силу для призванія, избранія и посвященія священниковъ. Такая сила есть даръ, который данъ Богомъ именно церкви и его не можетъ отнять у церкви ни одна человѣческая сила...." [6]) Потому то, говорится въ томъ же Трактатѣ, и въ древней церкви народъ самъ избиралъ себѣ священниковъ, а рукоположеніе ихъ епископомъ было лишь подтвержденіемъ избранія [7]). Соотвѣтственно этому и теперь церковь обязана по Божественному праву поставлять себѣ священниковъ. Безпорядокъ и раздѣленіе въ церкви получаются не отъ пользованія

---

[1]) Лютеръ въ одной проповѣди (1525 г. на Богоявленіе) называетъ должность пастора даже „духовной должностью", то есть, какъ бы приписываетъ этой должности особые благодатные дары. Ахелисъ, однако, старается отклонить такое толкованіе словъ Лютера.—Имя «духовный» дано здѣсь Лютеромъ исключительно потому, что достоинство церковной должности есть достоинство слова Божія, а слово Божіе подаетъ Духа. Поэтому Лютеръ приписывалъ „духовныя должности" не однимъ пасторамъ, или церковнымъ проповѣдникамъ, а и всѣмъ тѣмъ, которымъ приходится служить слову Божію, между прочимъ, — школьнымъ учителямъ и пономарямъ (Theolog. Stud. u. Kritik. J. 1889. S. 78).

[2]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 356.

[3]) Ibid. S. 359. [4]) Ibid. [5]) Ibid. [6]) Ibid. S. 367. [7]) Ibid. S. 368.

этимъ правомъ, а отъ еретичества и произвола епископовъ, отнимающихъ у церкви ея права [1]). Послѣднее обстоятельство служитъ уважительной причиной къ тому, чтобы отказать епископамъ въ повиновеніи [2]). Тѣ же мысли только въ краткой формѣ находимъ въ Апологіи и въ Шмалькальденскихъ членахъ. Апологія говоритъ: „назначеніе священниковъ предоставлено церкви Божіимъ велѣніемъ“ [3]). Шмалькальденскіе члены заявляютъ:—„вслѣдствіе недостойнаго поведенія католическихъ епископовъ и невозможности для церкви оставаться безъ священниковъ.... мы, по примѣру древней церкви и отцовъ, хотимъ и должны сами посвящать въ священники способныхъ людей“ [4]). Въ смыслѣ права одной церкви поставлять себѣ священниковъ толкуются лютеранскими богословами и слова V-го члена Аугсбургскаго исп.: „Богъ учредилъ должность проповѣдниковъ“ [5]). Очевидно, что при такихъ полномочіяхъ всѣхъ членовъ церкви права церковной іерархіи должны были сильно ограничиваться. Къ этому ограниченію и сводится сущность разсужденій символическихъ книгъ о правахъ іерархіи: произнося многія пышныя фразы о необходимости священства, онѣ, однако, ни одного слова не говорятъ о преемственности въ священствѣ особой благодатной силы и объ особыхъ благодатныхъ полномочіяхъ пастырей. Пастырство, по символическому ученію, есть церковная, а не священная должность.

---

[1]) Detzer. Evangelisches ConcordienBuch. 3-e Aufl. S. 368.

[2]) Ibid. S. 369. [3]) Ibid. S. 217.

[4]) Ibid. S. 349. Нёсгенъ толкуетъ: „послушаніе іерархіи должно быть оказываемо лишь до тѣхъ поръ, пока она строго держится евангелическаго ученія, въ случаѣ же уклоненія пасторовъ отъ него (евангелическаго ученія), взамѣнъ послушанія является судъ церкви..... Церковь беретъ на себя все вообще свое внѣшнее устройство: можетъ, смотря по удобству, вводить у себя или епископское, или консисторіальное, или же синодальное управленіе....“ (Nösgen. Symbolik... S. 309). Ахелисъ говоритъ: „церковь сама есть пастырство Божіе. Жертва, которую приноситъ это пастырство, состоитъ въ принесеніи вѣры, въ оказаніи любви братіямъ“ (Theolog. Stud. u. Kritik. 1889. S. 40).

[5]) Nösgen. Symbolik. S. 306.

Церковь даетъ пастырямъ извѣстныя права и обязанности, слѣдуя повелѣнію Божію [1]).

Касаясь правъ пастырей, символическія книги лютеранъ раздѣляютъ ихъ на Божескія и мірскія. Первыя, т. е. Божескія права пастырей, по ученію символическихъ книгъ лютеранъ, заключаются въ проповѣданіи Евангелія, совершеніи таинствъ, отпущеніи грѣховъ и судѣ надъ грѣшниками. „У насъ, читаемъ въ XXVIII гл. Аугсбургскаго Исповѣданія, учатъ, что власть ключей или епископская имѣетъ, согласно Евангелію, власть и порученіе Божіе проповѣдывать Евангеліе, отпускать грѣхи и не разрѣшать ихъ, подавать св. таинства и совершать ихъ“ [2]).—Поэтому, духовная власть подаетъ не тѣлесныя, но вѣчныя блага и вещи· вѣчное оправданіе, Св. Духа и вѣчную жизнь. Эти блага нельзя получить иначе, какъ чрезъ проповѣдническое служеніе и чрезъ преданіе священникомъ св. таинствъ..... Сила церкви, или епископская, даетъ вѣчныя блага и дѣйствуетъ только чрезъ наставническое служеніе“ [3]). Ниже Аугсбургское

---

[1]) Лютеранскіе богословы такъ именно понимаютъ символическое ученіе о правахъ іерархіи. Хундесхагенъ говоритъ „нужно различать духовное состояніе и духовную должность. Духовное состояніе свойственно всякому вѣрующему, духовная же должность вручается церковью церковнымъ властямъ ради добраго порядка“ (Zeitschrift für Kirchenrecht. 1861. S. 449). Линккеръ говоритъ, что „лютеранское пастырство есть церковная, а не священная должность въ особомъ благодатномъ смыслѣ, а когда оно такъ называется въ не собственномъ смыслѣ, то это обозначаетъ, что пасторъ является слугою Христа Первосвященника, принося молитвы Богу отъ лица церкви, подавая слово, таинства и благословеніе именемъ Іисуса“ (Der Beweis d. Glaubens. J. 1875. S. 576). Лютеръ и Меланхтонъ сначала учили, что христіанинъ зависитъ только отъ Бога, а не отъ пасторовъ. Саксонцы поняли мысль Лютера буквально и удалили отъ себя всѣхъ священниковъ, что заставило реформаторовъ отступить отъ принципа и проповѣдывать необходимость священства (Möhler. Symbolik. S. 409). Ахелисъ общѣ повторяетъ символическое ученіе: „названіе духовныхъ лицъ прилагается къ пасторамъ не въ смыслѣ одаренія особыми духовными дарами“ (Theolog. Stud. u. Kritik. J. 1889. S. 31).

[2]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 57.

[3]) Ibid. S. 58.

исп. такъ резюмируетъ права священства:“ проповѣдываніе Евангелія, прощеніе грѣховъ, оцѣнка новаго ученія и осужденіе его (въ случаѣ несогласія съ Евангеліемъ), отлученіе отъ церкви безбожниковъ, которыхъ безбожность открыта, но безъ человѣческихъ насилій и по слову Божію. Во всемъ этомъ паства обязана быть послушной епископамъ, по слову Христа“ [1]). Апологія разсуждаетъ согласно съ Аугсбургскимъ исп —Истинная власть епископовъ имѣетъ два полномочія: право совершенія таинствъ и право духовнаго суда. Первое право, или potestas ordinis, заключаетъ въ себѣ тоже два элемента: проповѣдь Евангелія и собственно совершеніе таинствъ; второе право, — potestas jurisdictionis, должно проявляться въ исключеніи изъ церкви тѣхъ, которые впадаютъ въ явные тяжкіе грѣхи, и въ принятіи ихъ и дарованіи имъ разрѣшенія, если они исправятся [2]).—Но епископы при этомъ не должны оказывать никакого тираническаго насилія правомъ отлученія они должны пользоваться законно. И ихъ юрисдикція должна направляться не противъ нарушителей ихъ собственныхъ „человѣческихъ“ постановленій, но только противъ грѣшниковъ, нарушающихъ заповѣди Божіи, ибо Евангеліе не даетъ права судить не по Евангельски [3]). Трактатъ о папской власти даетъ простое перечисленіе Божественныхъ правъ священства: „Евангеліе даетъ право предстоятелямъ церкви проповѣдывать, отпускать грѣхи, совершать таинства, кромѣ того,—право суда, т. е., отлученія тѣхъ, которые живутъ въ явныхъ грѣхахъ, а также—разрѣшенія и принятія таковыхъ, если они исправятся“ [4]).

Отнюдь нельзя думать, добавляютъ символическія книги, что пасторамъ дано божественное право на узаконеніе церковныхъ порядковъ: порядки, вводимые ими, вовсе не являются „божественнымъ“ учрежденіемъ. Аугсбургское исповѣданіе говоритъ: „епископы и пасторы не лишаются права устраивать церковные порядки, но тако-

---

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl S. 59.

[2]) Ibid. S. 314. [3]) Ibid. S. 314. [4]) Ibid. S. 366.

вое они могутъ дѣлать только для того, чтобы все въ церкви происходило методически, а не для полученія благодати и удовлетворенія правдѣ Божіей, также и не для стѣсненія совѣсти, чтобы она не принимала таковое за необходимое служеніе Богу и не считала за грѣхъ его отмѣненіе [1]). То же читаемъ въ Апологіи. — „Епископы могутъ вводить свои уставы не въ качествѣ необходимаго служенія Богу, а для тишины и порядка въ церкви; совѣсть отнюдь не должна отягощаться этими уставами [2]). Должна быть всякому предоставлена свобода употребленія или неупотребленія епископскихъ уставовъ, чтобы чрезъ то люди привыкли правильно смотрѣть на человѣческія предписанія“ [3]).

Все это ясно показываетъ, что „божественныя“ права пасторовъ, по ученію лютеранъ, не простираются далеко.— И Аугсбургское исп. и Апологія одинаково даютъ понять іерархіи, что она вовсе не имѣетъ авторитета въ дѣлахъ вѣры и что паства вовсе не обязана считать ее непогрѣшимой учительницей....

Другія выраженія Аугсбургскаго исповѣданія и Апологіи поставляютъ божественныя права пасторовъ въ зависимость отъ согласія ихъ ученія съ ученіемъ евангельскимъ, или другими словами,—придаютъ авторитетъ не священному лицу, а лишь Евангелію. Такъ, XXVIII-ой членъ Аугсбургскаго исповѣданія говоритъ, что „вообще епископы не имѣютъ права вводить что либо не согласное съ духомъ Евангелія. А такъ какъ противно Евангелію учить, что мы дѣлами закона приносимъ Богу удовлетвореніе за наши грѣхи, то, слѣдовательно, противно вводить посты и праздники въ такихъ цѣляхъ“ [4]). Такъ же разсуждаетъ Апологія.—Духовныя права епископовъ опредѣляются ученіемъ объ оправданіи одною вѣрою. „Такъ какъ въ нашей церкви содержится то ученіе, что мы безъ заслуги, ради Христа, чрезъ вѣру получаемъ прощеніе грѣховъ, *то должно также содержать* и то положеніе,

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concodienbuch. 3-e Aufl. S. 62.
[2]) Ibid. S. 314. [3]) Ibid. S. 315. [4]) Ibid. S. 60.

что всѣ человѣческіе уставы безполезны въ цѣляхъ примиренія съ Богомъ. Поэтому и епископы не имѣютъ права проводить свои постановленія помимо Евангелія съ тѣмъ, чтобы чрезъ выполненіе этихъ предписаній люди стремились получить прощеніе грѣховъ, или чтобы считали ихъ (постановленія) такимъ богоугожденіемъ, ради котораго Богъ насъ оправдываетъ,—не имѣютъ также права обязывать паству къ выполненію своихъ предписаній и называть невыполненіе ихъ смертнымъ грѣхомъ.... Никогда наши противники не смогутъ доказать, что епископы имѣютъ право вводить новые способы богоугожденія“ [1]). „Если же, говоритъ Аугсбургское исп., епископы учатъ чему нибудь противно Евангелію и издаютъ противныя слову Божію постановленія, то не должно имъ повиноваться согласно постановленію Божію“ [2]). Апологія повторяетъ: „если епископы дѣлаютъ постановленія, противныя Евангелію, то паства должна отказать имъ въ повиновеніи. Если они учатъ не по христіански и противно Писанію, то не должно слушать ихъ“ [3]).

На основаніи вышеизложенныхъ символическихъ сужденій о благодатныхъ правахъ пасторовъ и мірянъ можно сдѣлать такой выводъ. Всѣ божественныя права пасторовъ заключаются только въ преимущественномъ предъ міря-

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 312—313.

[2]) Ibid. S. 59.

[3]) Ibid. S. 316. Одинъ лютеранскій богословъ толкуетъ.—Пастырство отнюдь не должно имѣть никакихъ притязаній на божественный авторитетъ. почетъ ему долженъ оказываться лишь ради любви, порядка и дисциплины. Богоучрежденность не даетъ еще права вводить новое вѣроученіе. Подъ богоучрежденностью іерархіи нужно разумѣть не особое установленіе Божественное, а общій міровой законъ и необходимость удовлетворенія требованіямъ нравственнаго міропорядка: священство необходимо такъ же, какъ государственная власть и физическіе законы (Herzog-Hauck. Realencyklopädie für protestant. Theolog. u. Kirche. B. 10. Leipzig. 1901. S. 337). Символическія книги, правда, не высказываютъ открыто такихъ представленій о божественности іерархіи, но то ослабленіе значенія богоучрежденности, которое онѣ дѣлаютъ, заставляетъ думать, что и онѣ близки къ уравненію священства съ физическимъ закономъ.

нами пользованіи обще-христіанскими правами Необходимость священства остается необоснованной (ее можно понимать только въ смыслѣ практическаго удобства передачи обще-христіанскихъ полномочій отдѣльнымъ лицамъ, болѣе религіознымъ и болѣе образованнымъ). Преемственность въ іерархіи особой благодати рѣшительно отрицается. Но даже и указанное незначительное преимущество іерархіи подвергается въ символическихъ книгахъ сокращенію: символическія книги передаютъ нѣкоторыя права пасторовъ князьямъ, „защитникамъ церкви". Такъ Трактатъ о папской власти называетъ князей знатнѣйшими членами церкви" и поручаетъ имъ наблюденіе за порядкомъ въ церковной жизни [1]· вообще, по толкованію Нѣсгена, предоставляетъ князьямъ право judicandi et decernendi ex verbo Dei [2]). Апологія предоставляетъ императорамъ право заботиться о чистотѣ христіанскаго ученія въ ихъ странахъ.—„Особенная обязанность императора, это по силѣ человѣческой возможности такъ охранять христіанское ученіе, чтобы оно могло перейти неповрежденнымъ и къ потомкамъ, а также—защищать это ученіе и назначать набожныхъ правовѣрующихъ проповѣдниковъ, ибо этого требуетъ Господь Богъ отъ всѣхъ королей и князей и имъ за это удѣляетъ Свой титулъ, называя ихъ богами (Псал. LXXXII, 6),—въ томъ именно смыслѣ, что они обязаны хранить, защищать и блюсти божественные предметы, т. е. Евангеліе Христа и чистое божественное ученіе на землѣ. по силѣ возможности, а также—назначать, вмѣсто Бога, истинныхъ христіанскихъ учителей и проповѣдниковъ въ защиту и огражденіе противъ нечистой силы..." [3]) Въ этомъ живо сказались въ лютеранствѣ потребность централизаціи церковной власти и тѣсная связь церковнаго общества съ гражданскимъ [4]).

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 365.

[2]) Nösgen. Symbolik. S. 310.

[3]) Detzer. Op. cit. S. 251.

[4]) Лютеръ допускалъ 4 законныхъ повода къ вмѣшательству государя въ дѣла вѣры: 1) когда проповѣдуются возмутительныя уче-

О мірскихъ правахъ духовенства Аугсбургское исп. говоритъ слѣдующее· „въ свѣтскія дѣла епископъ отнюдь не долженъ вмѣшиваться...., должно различать духовную и свѣтскую власти и считать, что обѣ онѣ суть величайшіе дары Божіи на землѣ“ [1]). Апологія поясняетъ эти слова Аугсбургскаго исп. такъ, что они ничего не говорятъ противъ привиллегій церкви и священниковъ. Священники могутъ получать отъ свѣтской власти императора, королей и князей различныя пожалованія, ибо „и мы учимъ, что должно сохранять свѣтскіе порядки и права“ [2]), (т. е. традиціонныя установленія). Свое отрицаніе особой благодати въ священствѣ символическія книги лютеранъ обосновываютъ тѣми мѣстами Писанія, гдѣ всѣ вѣрующіе называются „священствомъ“ (1 Петр. II, 5, 9), „іереями Божіими“ (Апок. I, 6; XX, 6), „клиромъ“ (1 Петр. V, 2. 3), „единымъ во Христѣ“ (Гал. III, 27—28).

Отвергнувъ ученіе объ особой благодати у священнослужителей и назвавъ священство только церковной должностю, символическія книги лютеранъ, естественно, не признаютъ различія степеней іерархіи. Правда, слово „епископъ“ въ нихъ часто встрѣчается, употребляется также названіе „предстоятель церкви“. Но „подъ предстоятелями“, по объясненію Трактата о папской власти, нужно разумѣть всѣхъ предстоящихъ въ церкви, назовемъ ли ихъ епископами, или пасторами, или же пресви-

---

нія; 2) когда отрицается догматъ, основанный на ясномъ текстѣ Писанія и признанный всѣми; 3) сильные споры относительно догматовъ въ какомъ нибудь городѣ; 4) споръ относительно второстепенныхъ вопросовъ у исповѣдующихъ одно ученіе (Чичеринъ. Истор. полит. ученій, т. I. Москва, 1869 г. стр. 320—321). Въ одномъ изъ своихъ писемъ Лютеръ выражается съ замѣчательной рѣзкостью.— „Свѣтская власть имѣетъ въ своихъ рукахъ лозу, чтобы наказывать злыхъ и защищать добрыхъ. Она должна исполнять свою обязанность свободно по всему тѣлу христіанства, не смотря ни на кого, будь онъ папа, епископъ, священникъ, инокъ, монахиня, или кто бы то ни былъ“ (Чичеринъ. Тамъ же, стр. 324).

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 58.

[2]) Ibid. S. 311.

терами. Въ древней церкви пресвитеры и епископы не различались [1]). „Конечно по человѣческомъ праву епископъ отличался въ древней церкви властью рукоположенія. Но такъ какъ по божественному праву нѣтъ никакого отличія между епископомъ и пасторомъ, то нѣтъ сомнѣній въ томъ, что по божественному праву сильно и дѣйственно и рукоположеніе отъ пастора, если таковой опредѣлитъ въ своей церкви къ церковнымъ должностямъ способныхъ лицъ“ [2]). Право отлученія явныхъ грѣшниковъ, по ученію символическихъ книгъ лютеранъ, также должно принадлежать всѣмъ пасторамъ, а не епископамъ только, которые присвоили его лишь себѣ и тираннически злоупотребляютъ имъ. Нужно отнять у епископовъ похищенное право церковнаго суда и передать его пасторамъ, которымъ оно принадлежитъ по божественному велѣнію, съ тѣмъ, чтобы они употребляли его по опредѣленному правилу для исправленія жизни и умноженія славы Божіей [3]). Шмалькальденскіе члены говорятъ: „если бы епископы были истинными епископами и желали бы надлежащимъ образомъ относиться къ церкви и Евангелію, то можно было бы дозволить имъ ради и любви и единенія, но не по необходимости рукополагать и конфирмовать насъ и нашихъ священниковъ“ [4]). Епископское руководство церковью такимъ образомъ признается не необходимымъ. Большой Катехизисъ общё говоритъ о „духовныхъ отцахъ“ и соглашается ихъ чтить только въ томъ случаѣ, если „они предстоятъ и управляютъ паствой по слову Божію“ [5]). О діаконской степени священства въ символическихъ книгахъ ничего не говорится.

Въ подтвержденіе своего ученія объ одной степени священства символическія книги ссылаются на Св. Писаніе, будто бы давшее всѣмъ предстоятелямъ церкви одинаковую власть и вообще во всемъ уравнявшее ихъ (Лук. XXIV, 48—49; Мѳ. XVIII, 18; Іоан. XX, 21; Гал. II,

---

[1]) Detzer Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 366.
[2]) Ibid. S. 367. [3]) Ibid. S. 369.
[4]) Ibid. S. 348—349. [5]) Ibid. S. 435.

7—8; 1 Кор. III, 6—8) а затѣмъ на св. отцевъ и на церковную исторію. Блаж. Іеронимъ, по словамъ Трактата о папской власти, ясно учитъ, что всѣ предстоятели церкви суть вмѣстѣ и епископы и пресвитеры, — что сами апостолы, какъ, напр., Іоаннъ и Петръ, называли себя пресвитерами [1]). Исторія постепеннаго образованія церковной іерархіи рисуется въ Трактатѣ о папской власти такъ.— Сначала всѣ пастыри церкви были равны между собою и только съ теченіемъ времени для сохраненія церкви отъ пагубныхъ ересей и расколовъ стали избирать изъ среды предстоятелей одного, который предпочитался предъ всѣми другими и получилъ названіе episcopus. Избраніе это производилось самими же пресвитерами, подобно тому, какъ діаконы изъ среды себя избирали одного, которому усвояли предпочтительно предъ всѣми имя архидіакона. Даже право ординаціи было одинаковымъ у всѣхъ пастырей церкви. Извѣстно, напримѣръ, что въ Александрійской церкви пресвитеры сами производили ординацію надъ своими епископами,—и такіе епископы признавались законными. Только произволъ и тираннія епископовъ были причиной того, что нѣкоторыя права стали епископскимъ преимуществомъ. Такое честолюбіе и корыстолюбіе епископовъ показываютъ, что они не имѣютъ никакой особой іерархической благодати, а только липаютъ церковь ея евангельскаго характера [2]). Шмалькальденскіе члены

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 367.

[2]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 367 и далѣе. По мнѣнію Линккера, злоупотребленіе епископовъ своею властью началось еще при Тертуллианѣ, а приняло опредѣленную форму въ сочиненіяхъ св. Кипріана. Этотъ отецъ измѣнилъ прежнюю формулу: внѣ церкви нѣтъ спасенія, въ новую: кто не съ епископомъ, тотъ не въ церкви (Der Beweis des Glaubens. J. 1875. S. 582). Епископство, говоритъ Мосгеймъ, одержало при содѣйствіи благоразумнаго и энергичнаго Кипріана Карѳагенскаго полную побѣду въ борьбѣ съ пресвитерами и внесло въ церковь чрезъ эту побѣду миръ и спокойствіе на мѣсто прежнихъ, наскучившихъ ей раздоровъ. Съ этихъ поръ мысль о епископствѣ, какъ учрежденіи, необходимомъ въ церкви, уже окончательно утвердилась въ христіанской церкви. Значеніе епископства съ этого времени опредѣлилось въ христіан-

тоже ссылаются на примѣръ Александрійской церкви, и кромѣ того, на церковные каноны, дозволяющіе принимать въ сущемъ санѣ посвященныхъ еретиками (чѣмъ епископскимъ посвященіямъ будто бы усвояется смыслъ простыхъ назначеній на церковную должность)

Лютеранское отрицаніе посредства между Богомъ и человѣкомъ приводитъ, наконецъ, къ отверженію призыванія ангеловъ и святыхъ и почитанія свв. мощей и иконъ. Какъ не нужны оказались лютеранамъ посредники въ царствѣ благодати (церковная іерархія), такъ не нужны имъ и посредники изъ царства славы (святые). Недопустимо никакое отдаленіе христіанина отъ Христа, союзъ вѣрующаго съ Искупителемъ не нуждается ни въ какомъ посредствѣ,—вотъ что настойчиво повторяютъ символическія книги лютеранъ. Частной мыслью даннаго отрицанія является слабость человѣческихъ дѣлъ (значитъ, и подвиговъ святыхъ),—что опять ставитъ этотъ пунктъ въ связь съ предыдущимъ. Символическое ученіе объ отношеніи къ святымъ развивается слѣдующимъ образомъ. Прежде всего символическія книги дѣлаютъ оговорку, что онѣ не отрицаютъ законности почтительнаго воспоминанія о святыхъ,—не отказываютъ имъ въ подобающей чести. Аугсбургское исп. говоритъ: „о служеніи святымъ у насъ учатъ, что должно вспоминать о святыхъ, чтобы чрезъ то усилить нашу вѣру, потому что мы видимъ, какая имъ была дана благодать, и какая помощь оказана чрезъ вѣру; а затѣмъ (вспоминаемъ ихъ) для того, чтобы брать примѣръ съ ихъ добрыхъ дѣлъ, каждому по его призванію“ [1]).

скомъ обществѣ яснѣйшимъ и сильнѣйшимъ образомъ (цит. по журн. Странникъ 1872 г. Августъ, стр. 136). Куртцъ, Неандеръ и Шоттъ очень подробно говорятъ объ обстоятельствахъ, вызвавшихъ централизацію церковной власти въ рукахъ епископовъ. Епископами становились, по ихъ мнѣнію, лица, отличавшіяся большимъ умомъ и энергіей,—тѣми качествами, которыя особенно нужны были во время распространенія церкви и гоненій на нее. Епископы сначала имѣли только преимущество чести, а потомъ присвоили себѣ и преимущество власти.

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 38 39.

Апологія такъ объясняетъ эти слова Аугсбургскаго исп.— „Въ нашемъ исповѣданіи мы не отрицаемъ того, что святыхъ должно чтить, ибо можетъ быть допущена (нами) троякая честь святымъ: прежде всего въ смыслѣ благодарности Богу за то, что Онъ далъ намъ въ святыхъ образцы Своей благодати, учителей церкви и другіе дары; вмѣстѣ съ тѣмъ должно славить и самихъ святыхъ за то, что они хорошо пользовались такими дарами, какъ и Самъ Христосъ хвалитъ въ Евангеліи вѣрныхъ слугъ Своихъ. Другая честь, которую тоже можно воздать святымъ, это, — чтобы мы усиливали ихъ примѣромъ нашу собственную вѣру. Напримѣръ, когда я вижу, что Петру по изобильной благодати были прощены грѣхи, хотя онъ отрекся отъ Христа, то мое сердце и совѣсть ободряются, и я вѣрую, что благодать сильнѣе грѣховъ. И наконецъ мы чтимъ святыхъ, когда подражаемъ ихъ вѣрѣ, ихъ любви, ихъ терпѣнію,—каждый сообразно своему званію. Все это—истинное почитаніе святыхъ“ [1]) Шмалькальденскіе члены говорятъ кратко: „всякое почитаніе святыхъ, кромѣ ходатайствованія предъ ними, можетъ быть удержано безъ вреда... Я могу чтить, любить и благодарить святыхъ во Христѣ, а о такой любви къ нимъ между тѣмъ мало помнятъ“ [2]).

Упрощая всѣ эти разсужденія символическихъ книгъ, можно сказать, что онѣ вспоминаютъ святыхъ только какъ историческихъ дѣятелей. Такое погруженіе въ прошлое церкви онѣ считаютъ полезнымъ,—но не въ смыслѣ полученія какой либо поддержки отъ умершихъ героевъ, а только въ видѣ историческаго урока. Церковная исторія превращается символическими книгами лютеранъ въ гражданскую, святые—въ героевъ, заслуживающихъ монументовъ, но не молитвъ. Такъ именно и ведетъ Апологія свои дальнѣйшія разсужденія о „призываніи“ святыхъ.—Призываніе святыхъ въ молитвахъ и затруднительно для совѣсти и безполезно. Можно, конечно, предположить, что по-

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 241—342.

[2]) Ibid. S. 331.

добно живущимъ на землѣ святымъ, и переселившіеся на небо святые молятся за насъ, но такія предположенія не имѣютъ догматической цѣнности, потому что не подтверждаются Св. Писаніемъ. Кромѣ того, изъ возможности факта, что святые молятся за насъ, вовсе не слѣдуетъ, что ихъ должно призывать [1]). Въ пользу приведенныхъ своихъ соображеній Апологія приводитъ три доказательства. Во-первыхъ, „нѣтъ ни заповѣди, ни обѣтованія, ни примѣра Св. Писанія, гдѣ бы предлагалось вѣрующимъ искать помощи у святыхъ". Каждая молитва должна основываться на вѣрѣ, но откуда же можно быть увѣреннымъ, что Богу угодно призываніе святыхъ и что святые слышатъ собственно каждаго вѣрующаго [2]). Во-вторыхъ, какъ могутъ святые слышать наши молитвы?... Ихъ приходится въ такомъ случаѣ представлять богами, знающими наши мысли и видящими наши сердца, а въ Св. Писаніи опять таки нѣтъ свидѣтельствъ въ пользу такого представленія [3]). Въ-третьихъ, древняя церковь не учила о призываніи святыхъ: это доказываютъ древніе сборники молитвъ, гдѣ нѣтъ молитвъ къ святымъ [4]). Аугсбургское исп. также ссылается на отсутствіе въ Писаніи свидѣтельствъ въ пользу призыванія святыхъ.—„Въ Св. Писаніи нельзя найти доказательствъ того, что должно призывать святыхъ, или искать у нихъ помощи, ибо есть только единый Посредникъ и Ходатай между Богомъ и человѣкомъ—Іисусъ Христосъ" [5]). Шмалькальденскіе члены говорятъ безъ всякихъ доказательствъ: „хотя ангелы на небѣ за насъ молятся, (какъ Самъ Христосъ это показываетъ), а точно также и святые на землѣ, а можетъ быть даже и на небѣ, но изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что мы должны призывать ангеловъ и святыхъ, молиться имъ, совершать праздники, мессы, приносить жертвы, устраивать храмы, алтари, богослуженія, служить имъ по разнымъ чинамъ, считать ихъ за помощниковъ въ нуждахъ, раздѣлять между ними виды помощи и каждому усвоять свою особую" [6]).

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 242.

[2]) Ibid. S. 242. [3]) Ibid. [4]) Ibid. [5]) Ibid. S. 39.

[6]) Ibid. S. 330—331. Это — единственное мѣсто въ символиче-

Не выдерживая научной критики, призываніе святыхъ, по ученію символическихъ книгъ лютеранъ, вдобавокъ приводитъ къ антихристіанскимъ, богохульнымъ выводамъ. — Послѣднее обстоятельство особенно выставляется на видъ символическими книгами Апологія разсуждаетъ такъ. — Нельзя видѣть въ святыхъ посредниковъ и ходатаевъ предъ Богомъ: въ противномъ случаѣ воздается святымъ честь, приличествующая только Христу. Какія бы оговорки здѣсь ни дѣлались,—все равно святые представляются ходатаями, примиряющими людей съ Богомъ. „Но такое ученіе оскорбляетъ Христа и Его благодѣяніе, потому что люди довѣряются святымъ вмѣсто Христа и безумствуютъ, что Христосъ является строгимъ Судіею, а святые,—милостивыми, благодѣтельными ходатаями. Неправомыслящіе прибѣгаютъ къ святымъ и отвращаются отъ Христа, какъ отъ тиранна, вѣрятъ болѣе благости святыхъ, чѣмъ благости Христа, убѣгаютъ отъ Христа и ищутъ помощи у святыхъ“ [1]). Здѣсь совершенно забывается правильное ученіе о ходатайствѣ и примиреніи. Вѣдь въ ученіи о ходатайствѣ непремѣнно должны быть двѣ части: во-первыхъ, точное и ясное слово или обѣтованіе Божіе о томъ, что Богъ слышитъ чрезъ ходатая всѣхъ, призывающихъ Его, такое божественное обѣтованіе относится только къ Христу, но не къ святымъ [2]); во-вторыхъ, для ходатая необходимо, чтобы его заслуга была жертвой за другихъ людей, чтобы въ его заслугѣ и

скихъ книгахъ, гдѣ говорится о призываніи ангеловъ. Символическія книги вообще очень мало учатъ о добрыхъ ангелахъ. Кромѣ приведеннаго мѣста Шмалькальденскихъ членовъ въ символическихъ книгахъ находимъ только три сужденія объ ангелахъ.—Въ Маломъ Катехизисѣ при толкованіи утренней и вечерней молитвъ говорится о нахожденіи при христіанинѣ ангела хранителя (Detzer. Evang. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 393—394). Въ Апологіи кратко замѣчается, что „согласно слову пророка (Зах. I, 12) св. ангелы молятся за насъ“ (ibid. S. 242). Наконецъ, Формула Согласія кратко говоритъ, что ангелы имѣютъ ограниченную славу (ibid. S. 692).

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 243.

[2]) Ibid.

воздаяніи приняли участіе и другіе, какъ будто бы тоже принесшіе уплату отъ себя, подобно тому, какъ добрый другъ уплачиваетъ за друзей долгъ, и должники чрезъ уплату долга другимъ лицомъ становятся отъ него (долга) свободными, какъ будто сами его уплатили.—Въ такомъ именно смыслѣ даруется намъ и усваивается нами заслуга Христа, когда мы вѣруемъ въ Него; заслуга Его дѣлается какъ бы нашей собственной, чтобы усвоить намъ принесенное Имъ оправданіе. И вотъ по обоимъ этимъ соображеніямъ мы должны призывать только одного Ходатая—Христа, а не святыхъ [1]). „Вообще не должно довѣряться святымъ,—будто бы ихъ заслуга можетъ способствовать нашему спасенію; нужно, напротивъ, вѣрить въ то, что лишь чрезъ заслугу Христа мы получаемъ прощеніе грѣховъ и блаженство—по вѣрѣ въ Него. О святыхъ же сказано въ 1 Кор. III, 8, что каждый получитъ награду по своимъ заслугамъ, то есть,—что изъ нихъ ни одинъ не можетъ удѣлить своей заслуги другимъ людямъ [2]). Стоитъ лишь уклониться отъ этой истинной оцѣнки человѣческихъ заслугъ, какъ начнется гибельное паденіе въ бездну заблужденій.—Сначала подумаютъ съ доброй цѣлью о святыхъ во время молитвы, вскорѣ затѣмъ начинается самое призываніе святыхъ, потомъ призываніе особыхъ святыхъ на отдѣльные случаи по языческому образцу, и наконецъ—почитаніе иконъ святыхъ съ приписываніемъ имъ особенной небесной силы, при чемъ не остается никакого отличія отъ міровоззрѣнія волшебниковъ и маговъ“ [3]).

Въ концѣ Апологіи встрѣчаемъ рѣзкое резюме всѣхъ этихъ мыслей: „въ призываніи святыхъ заключается та мерзость, что святые становятся на мѣсто Христа, безбожно обоготворяются и считаются за ходатаевъ предъ Богомъ“ [4]). Шмалькальденскіе члены выражаются такъ же рѣзко: „призываніе святыхъ есть антихристово заблужденіе и уничтожаетъ исповѣданіе Христа...“ [5]) „Оно—бого-

---

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 244.

[2]) Ibid. S. 246. [3]) Ibid. S. 247. [4]) Ibid. S. 307.

[5]) Ibid. S. 330.

отступничество, потому что честь ходатайства и помощи принадлежитъ только Богу (Христу)..... Ты долженъ призывать на землѣ единаго (Ходатая) Христа и Спасителя не въ одной какой либо нуждѣ, но во всѣхъ. Честь ходатайства не должна быть приписываема святымъ“ [1]).

Въ Большомъ Катехизисѣ обще́ говорится, что призываніе святыхъ оскорбляетъ Бога.—„Богъ требуетъ въ первой заповѣди. смотри, считай только Меня твоимъ Богомъ и не ищи никого другого, то есть,—во всякомъ недостаткѣ блага надѣйся только на Меня и ищи этого блага только во Мнѣ. Отсюда призывающій святыхъ въ нуждахъ нарушаетъ первую заповѣдь, ибо ищетъ опоры для вѣры и надежды помимо истиннаго Бога, не ожидаетъ отъ Него блага и не ищетъ такового у Него....“ [2]) „Богъ, единое вѣчное благо, говоритъ: чего ты прежде искалъ у святыхъ, того ожидай отъ Меня, и считай Меня за благодѣтеля, желающаго тебѣ помочь и щедро осыпать всякими благами... Отсюда богоотступничество состоитъ не только въ томъ, чтобы сдѣлать идолъ и молиться ему, но главнымъ образомъ въ томъ, что ищутъ помощи и утѣшенія у твари, святыхъ и дьяволовъ, не отдаваясь Богу и не ожидая отъ Него поддержки“ [3]).

Та же мѣрка прилагается въ Апологіи къ почитанію Пресвятой Богородицы.—„Дѣва Марія не должна чтиться такъ, будто она можетъ преодолѣть духовную смерть и защитить насъ отъ великой власти сатаны, ибо для чего нуженъ бы былъ Христосъ, если бы это могла сдѣлать Марія? И хотя Она достойна всякой высочайшей чести, однако не должна быть считаемой равной Христу, а чтить Её мы должны гораздо болѣе для того, чтобы подражать примѣру Ея вѣры и смиренія. Если же Её призываютъ, вѣрятъ въ Ея благость, хотятъ чрезъ Неё получить Христово искупленіе, то тѣмъ самымъ признаютъ Христа не Искупителемъ, а грознымъ мстительнымъ Судьею“ [4]).

---

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 331.
[2]) Ibid. S. 411. [3]) Ibid. S. 412. [4]) Ibid. S. 245.

Изъ жизни святыхъ, по Апологіи, „нужно брать только такіе образцы, которые научаютъ бояться Бога и ввѣряться Ему, а также—брать примѣры богобоязненнаго пользованія своею свѣтскою властью. Обо всемъ подобномъ въ жизни святыхъ нужно прилежно и внятно писать и проповѣдывать..." [1]) „О ношеніи же святыми власяницъ, о семилѣтней ихъ молитвѣ, о яденіи хлѣба и воды и под. не слѣдуетъ и упоминать. Нужно помнить о важнѣйшихъ человѣческихъ обязанностяхъ въ церкви и государствѣ,—и ихъ выполненію учиться, а не увлекаться баснями" [2]).

Отрицая религіозное почитаніе святыхъ и ихъ призываніе, символическія книги, конечно, должны были отвергнуть почитаніе мощей свв. угодниковъ и свв. иконъ. Онѣ такъ и дѣлаютъ. Большой Катехизись называетъ мощи святыхъ и другіе свв. останки „мертвыми вещами, не могущими никого освятить" [3]). Шмалькальденскіе члены говорятъ, что неподлинность нѣкоторыхъ мощей заставляетъ осудить все ихъ почитаніе, если даже есть въ нихъ что либо доброе [4]). „Вообще почитаніе мощей не заповѣдуется и не запрещается въ Св. Писаніи, а потому есть не нужное и безполезное дѣло" [5]).

Иконопочитаніе рѣшительно отвергается Апологіей: она считаетъ его заблужденіемъ, несравненно тягчайшимъ, чѣмъ призываніе святыхъ, потому что „при немъ (иконопочитаніи) не остается никакого отличія отъ міровоззрѣнія волшебниковъ и маговъ" [6]). Апологія допускаетъ только изображеніе Креста—„для напоминанія о Богѣ" [7]). Свое отверженіе иконопочитанія Апологія аргументируетъ народными суевѣріями относительно чудотворныхъ иконъ (приводитъ образчики такихъ суевѣрій).

Переходя къ критикѣ всѣхъ вышеизложенныхъ символическихъ сужденій лютеранъ о церкви и ея членахъ, слѣдуетъ отмѣтить то, что православіе прежде всего не

---

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 248.
[2]) Ibid. [3]) Ibid. S. 424. [4]) Ibid. S. 330. [5]) Ibid.
[6]) Ibid. S. 247. [7]) Ibid. S. 216.

соглашается съ лютеранскимъ опредѣленіемъ церкви: не признаетъ церковь „невидимымъ обществомъ святыхъ". По православному ученію, церковь нельзя называть ни исключительно невидимой, ни исключительно видимой: то и другое свойства въ ней необходимы, потому что церковь дѣйствуетъ въ видимомъ мірѣ невидимыми благодатными силами и имѣетъ невидимую Главу—Христа. Въ частности видимую сторону церкви составляютъ: ея члены, ихъ внѣшняя организація, пастырское руководство и управленіе ими, видимыя орудія благодати, видимыя ея проявленія и под., а невидимую: спасительная благодать, вѣра, надежда и любовь христіанскія, дары Св. Духа, Глава—Христосъ. Видимую и невидимую стороны церкви можно сравнить съ тѣломъ и духомъ человѣка: онѣ такъ же тѣсно соединены между собою; духъ церкви (ея невидимая сторона) проявляется во внѣ, въ видимомъ, какъ дѣятельность души обнаруживается чрезъ тѣлесные органы. Православное ученіе о видимости церкви подтверждается Св. Писаніемъ Ветхаго и Новаго Завѣтовъ. — Такъ, пророческія опредѣленія церкви въ Ветхомъ Завѣтѣ говорятъ, что она есть видимое, доступное чувствамъ по своему бытію и дѣйствіямъ Царство Божіе. Особенно ясны слѣдующія слова прор. Исаіи: „Будетъ въ послѣдніе дни, гора дома Господня будетъ поставлена во главу горъ и возвысится надъ холмами и потекутъ къ ней всѣ народы. И пойдутъ многіе народы и скажутъ: придите и взойдемъ на гору Господню, въ домъ Бога Іаковлева, и научитъ Онъ насъ Своимъ путямъ и будемъ ходить по стезямъ Его; ибо отъ Сіона выйдетъ законъ, и слово Господне—изъ Іерусалима" (Исаіи II, 2—3).

Господь Іисусъ Христосъ устроилъ на землѣ именно такое видимое царство благодати. Онъ призвалъ апостоловъ, учредилъ пастырство, установилъ Евхаристію и другія таинства и указалъ видимыя средства (проповѣдь и совершеніе таинствъ) для сохраненія и распространенія этого царства. На видимость церковную указываютъ также употребленное Христомъ названіе церкви: ἐκκλησία (Мѳ. XVI, 18; XVIII, 17), всегда обозначающее видимое обще-

ство (Числ. XX, 4; 3 Цар. VIII, 14; Дѣян. XV, 3. 4; XVIII, 22, 1 Тим. III, 15), и Его притчи о церкви, какъ неводѣ, захватившемъ дурную и хорошую рыбу, полѣ, гдѣ произрастаютъ пшеница и плевелы (Мѳ. XIII, 47—48; 24—30) и др. Также видимымъ обществомъ была и церковь апостольская. Именно какъ таковая, она могла исключать и принимать обратно своихъ членовъ (1 Кор. V, 4 и далѣе, 2 Кор. II, 11), принимала благодатные дары отъ своихъ пастырей (Іак. V, 4), имѣла въ себѣ опредѣленные порядки, служенія и званія (Рим. XII, 3—8; 1 Кор. IV, 1; V, 3; XII, 12—15, 27—28; Ефес. IV, 1—16). Если же въ Св. Писаніи встрѣчаются такія выраженія, что царство Христово есть внутреннее, духовное „не отъ міра сего“ (Лук. XVII, 20—21; Іоан. IV, 23—24; Евр. XII. 18. 22; 1 Петр. II, 5; Іер XXXI, 33—34; Исаіи IV, 3), то ими вовсе не отвергается видимость церкви.—Тутъ только осуждаются и исправляются плотскія чаянія евреевъ относительно царства Мессіи. Соотвѣтственно этому и святые отцы церкви ясно учатъ, что церковь видима по одной сторонѣ. Такъ, они говорятъ, что церковь видима всѣмъ [1]), сравниваютъ ея видимость съ городомъ, стоящимъ на верху горы [2]), съ солнцемъ [3]), называютъ ее „яснѣйшей солнца“ [4]), „блестящей какъ молнія“ [5]), утверждаютъ, что

---

[1]) Кипріанъ. De unit. eccles. n. 5. 7 12. 23. Migne. Patrol. curs. compl. s. l. t. IV, col. 502. 505. 509. 517. Августинъ. Contra lit. Petil. l. II, n. 74. Migne... s l. t. XLIII, col. 284.

[2]) Златоустъ. In Is. XXVI, c. II, n. 3. Migne... s. gr. t. LVI, col. 30. Кириллъ Александр. In Is. XXVI, 6. Migne... s. gr. t. LXX, col. 561. Оптатъ Милевійскій. De schism. donat. l. III, c. 2. Migne... s l. t. XI, col. 997. Августинъ. Ep. LII, n. 1. Migne... s. lat. t. XXXIII, col. 194; Cont. l. Petil. l. II, n. 239 Migne... s. l. t. XLIII, col. 343.

[3]) Иринеи Ліонскій. Contra haeres. l. I, c. X, n. 2. Migne... s. gr. t. VII, col. 553; срв. l. V, c. XX, n. 1. Migne.. ibid. col. 1177. Аѳанасій. In psal. LXXXVIII, 38. Migne... s. gr. t. XXVII, col. 392. Августинъ. De consens. evangel. l. I, n. 46. Migne... s. l. t. XXXIV, col. 1064.

[4]) Златоустъ. In Is. c. 2, n. 2. Migne... s. gr. t. LVI, col. 29.

[5]) Августинъ. Quest. evangel. l. I, n. 38. Migne... s. l. t. XXXV, col. 1330.

она есть видимый руководитель ко Христу, спасающій человѣка [1]).

Символическое ученіе лютеранъ о невидимой церкви несогласно также и съ здравымъ разумомъ.—Не смотря на вышеприведенную оговорку Апологіи, ея опредѣленіе церкви можно назвать фантастическимъ. Вѣдь остается совершенно неизвѣстнымъ, изъ кого собственно состоитъ невидимая церковь, и кто къ ней принадлежитъ по настоящему неотъемлемому праву (имѣемъ въ виду оговорку Апологіи о снисхожденіи погрѣшающимъ вѣрующимъ).—Такъ какъ всѣ вѣрующіе нечисты и подвержены искушеніямъ и колебаніямъ, то и нѣтъ на землѣ такого, кто бы не нуждался въ божественномъ снисхожденіи, а разъ нѣтъ совершенныхъ святыхъ, то не можетъ быть на землѣ и невидимой совершенной церкви святыхъ Вообще вопросъ о принадлежащихъ къ истинной церкви не можетъ быть рѣшенъ при томъ неясномъ и спутанномъ ученіи о ней, которое даютъ символическія книги лютеранъ. Можно сказать, что лютеранство разрушаетъ всякую,—и невидимую и видимую, церковь: первая неопредѣлима догматически, абстрактна, а потому и не можетъ быть предметомъ вѣры, вторая же не является настоящей церковью.

Съ другой стороны, по идеѣ спасенія союзъ церковный долженъ быть видимымъ, долженъ дѣйствовать въ мірѣ для возрожденія человѣчества. Признавая эту цѣль церкви, лютеранскія символическія книги, какъ мы видѣли, учатъ, что невидимая церковь имѣетъ „правильное проповѣданіе Евангелія и правильное совершеніе таинствъ“.—Но вѣдь это равносильно соединенію двухъ несоединимыхъ противоположностей: принципъ невидимости церкви обусловливается ея видимостью. Выходитъ, что невидимая церковь истинна потому, что видима, и

---

[1]) Августинъ. Sermo 37. n. 2. Migne... s. l. t. XXXVIII, col. 222; Sermo 238, n. 3. Migne .. s. l. t. XXXVIII, col. 1126; Contra ep. Parmen. l. III, n. 28. Migne... s. l. t. XLIII, col. 104. Кипріанъ Карѳагенскій. De orat. n. 8. Migne... s. l. t. IV, col. 524; Ep. LIV, n. 3 Migne... s. lat. t. III, col. 707 и др

наоборотъ: видимое важно только потому, что относится къ невидимому. Сами символическія книги указали слабость такого подтвержденія бытія невидимой церкви, когда допустили возможность нахожденія въ церкви лицемѣровъ, правильно исповѣдующихъ Евангеліе и принимающихъ правильно совершаемыя таинства.

При лютеранскомъ принципѣ гораздо логичнѣе было бы отказаться отъ всякихъ „видимыхъ признаковъ" невидимой церкви и совершенно уничтожить видимую церковь. Мёлеръ справедливо говоритъ: „потребность въ общеніи, которая обнаруживается въ каждомъ человѣкѣ и особенно живо выступаетъ въ христіанахъ, становится совершенно непонятной, если каждый самъ по себѣ, подобно Богу, знаетъ все, владѣетъ въ себѣ самомъ всякой истиной и всякой жизненной силой, удовлетворяетъ всегда самъ себя во всѣхъ отношеніяхъ. Всякая общественная жизнь создается и образуется лишь чрезъ ощущеніе и ясное сознаніе нашей бѣдности и недостатковъ и чрезъ соединенное съ этимъ убѣжденіе, что мы можемъ устранить такую нашу ограниченность и безсиліе лишь посредствомъ связи и тѣснаго единенія съ другими.... Къ чему собранія для общаго обученія, къ чему само обученіе, когда каждый христіанинъ представляется замкнутой самодовлѣющей монадой..." [1]) Символическія книги не слѣдуютъ этой логикѣ. По нимъ выходитъ, что церковь есть и собраніе вѣрующихъ, и учрежденіе для воспитанія вѣры. Но то и другое нельзя совмѣстить: первое утвержденіе дѣлаетъ ненужнымъ второе. Такая сбивчивость и неопредѣленность символическихъ сужденій давно уже оцѣнена по достоинству лютеранскими богословами. Еще въ эпоху реформаціи нѣкоторые лютеране: Севастьянъ Франкъ († 1545 г.), Серветъ († 1553 г.) и др., утверждали, что на землѣ совсѣмъ нѣтъ истинной церкви. Меланхтонъ впослѣдствіи захотѣлъ облечь плотью абстрактную церковь и сталъ учить о ней, какъ объ „ученомъ институтѣ (сое-

---

[1]) Möhler. Symbolik... S. 406—407.

tus scholasticus), гдѣ господствуетъ однообразное ученіе“ [1]). Кантъ совершенно избѣгаетъ термина „невидимая церковь“ и употребляетъ вмѣсто него „Царство Божіе“. Рете считаетъ выраженіе „церковь—невидима“ неудачнымъ и неподходящимъ, потому что въ немъ заключается полное отрицаніе видимости церковной [2]). Ритшель сознаетъ, что „приписываемая внѣшнимъ признакамъ видимость необходимо обусловливаетъ и видимость церкви“ [3]). Зомъ говоритъ въ томъ же духѣ. „церковь должна быть необходимо и видимой, ибо проповѣданіе слова и совершеніе таинствъ видимы и немыслимы безъ собранія вѣрующихъ, собранныхъ устно возвѣщеннымъ словомъ“ [4]). Клифотъ говоритъ, что церковь „есть упорядоченный внѣшнимъ устройствомъ организмъ“ [5]). Сталь прямо признаетъ, что церковь есть величина видимая, такъ какъ ея сущность составляютъ видимые элементы. слово Божіе, таинства, божественныя полномочія, богоучрежденное служеніе, древнія вѣроизложенія и проч. [6]). Флёрке и Мюнхмейеръ отдаютъ предпочтеніе видимому элементу надъ невидимымъ [7]). Словомъ, разногласіе полнѣйшее. Поневолѣ пришлось одному лютеранскому богослову сказать въ оффиціальномъ докладѣ (на Шпейерскомъ сеймѣ въ 1875 году): „наше протестантское ученіе о церкви до сихъ поръ отличается такою неясностью и непослѣдовательностью, что можетъ быть названо Ахиллесовой пятой протестантизма“ [8]).

---

[1]) „Вѣра и Разумъ“ 1893, № 13, стр. 25. Срв. Herzog-Hauck. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. B. X. Leipzig. 1901. S. 339.

[2]) Theolog. Studien u. Kritiken. J. 1873. S. 50.

[3]) Theologische Studien und Kritiken. J. 1900. S. 435.

[4]) Ibid. S. 440.

[5]) Проф. Вл А. Керенскій. На западѣ. Казань. 1898, стр. 109. Theolog. Stud. u. Kritiken. J. 1873. S. 29.

[6]) Wilgelm Honig. Der katholische und der protestantische Kirchenbegriff. Berlin. 1894. S. 119. Vgl. Theolog Stud. und Kritik. 1873. S. 29—30.

[7]) Theolog. Stud. u. Kritik. 1873. S. 29.

[8]) Der Beweis des Glaubens. J. 1875. S. 585.

Вообще лютеранское ученіе о церкви запечатлѣно духомъ индивидуализма и субъективизма и не содержитъ въ себѣ настоящаго раскрытія понятія. церковь—тѣло. Лютеранское богословіе избѣгаетъ говорить о томъ, что члены церкви должны соединиться и общими силами идти къ одинаковой для всѣхъ цѣли—христіанскому спасенію,—что эта цѣль должна достигаться не порознь, но взаимодѣйствіемъ и взаимной поддержкой.

Вызываетъ справедливыя возраженія также и та мысль Апологіи, что истинная невидимая церковь разсѣяна среди всѣхъ народовъ во всякомъ мѣстѣ. А. С. Хомяковъ справедливо говоритъ: „Что же бы это была за невидимая церковь, когда бы общеніе ея членовъ между собою совершалось не иначе, какъ въ поврежденныхъ таинствахъ? Что же бы это была за невидимая церковь, члены которой не имѣли бы ни познанія истины, ни мужества исповѣданія истины? Предположить ли въ нихъ познаніе истины? Но тогда гдѣ благодать вѣры? А если обладали истиною, то гдѣ обязательное мужество исповѣданія? Какъ бы могли невѣжды въ вѣрѣ быть церковью апостоловъ?“ [1])—Вообще приходится заключать, что истинная церковь (несомнѣнно всегда существовавшая, согласно слову Спасителя), должна проявлять себя и отличаться прочной внѣшней организаціей и какъ таковая должна включать въ свое содержаніе не однихъ только святыхъ, но и грѣшныхъ. Конечно,—грѣшники не войдутъ въ составъ торжествующей церкви—царства славы, однакожъ здѣсь на землѣ, въ церкви воинствующей, они являются только „больными“, но не мертвыми членами тѣла Христова и имѣютъ съ нимъ такъ же органическую связь, какъ и святые. Эта православная мысль подтверждается ясными словами Спасителя.—Господь уподобляетъ царство небесное 10 дѣвамъ, изъ которыхъ было пять разумныхъ и пять неразумныхъ (Мѳ. XXV, 1—12). Подъ „царствомъ небеснымъ“ Онъ, конечно, разумѣлъ церковь [2]). Въ дру-

---

[1]) А. С. Хомяковъ. Собр. Соч. т. II, стр. 226. Москва, 1900 г.

[2]) Это ясно само собой, потому что въ царствѣ славы не мо-

гихъ притчахъ Господь уподобляетъ царство небесное неводу, захватившему въ морѣ рыбъ всякихъ породъ. и хорошихъ и плохихъ (Мѳ. XIII, 47—48), полю, гдѣ произрастаютъ пшеница и плевелы (Мѳ. XIII, 24—30), брачному пиру, въ который нѣкто вошелъ не въ брачной одеждѣ (Мѳ. XXII, 1—14). Господь также учитъ всѣхъ молиться о прощеніи грѣховъ (Мѳ. VI, 12), даетъ заповѣдь, какъ обходиться съ согрѣшающими братьями (Мѳ. XVIII, 15), объясняя, до какихъ поръ грѣшникъ принадлежитъ къ церкви (ст. 16—17). Ап. Павелъ причисляетъ къ церкви всѣхъ. исповѣдующихъ Христа, коринѳянъ, а между тѣмъ не всѣ тамошніе христіане были праведными и святыми: среди нихъ были споры о вѣрѣ (1 Кор. I, 11), недостойные причастники (1 Кор. XI, 29—30), даже одинъ кровосмѣсникъ (1 Кор. V, 1). Послѣдній былъ членомъ церкви до тѣхъ поръ, пока не состоялось его отлученіе. „Согрѣшающіе“, по заповѣди апостола, должны прежде обличаться пастырями церкви (1 Тим. V, 20; 2 Тим. IV, 2; Тит. I, 9; II, 15), но отлученіе примѣнялось къ нимъ рѣдко: по апостолу въ большомъ дому (церкви) есть сосуды, не только золотые и серебряные, но и деревянные и глиняные (2 Тим. II, 20). Ап. Іаковъ учитъ исповѣдывать свои грѣхи (Іак. V, 16). У вѣрующихъ, по словамъ апостоловъ, могутъ быть грѣхи не къ смерти (Іак. III, 2; 1 Іоан. I, 8 и др.). Если же Св. Писаніе называетъ вѣрующихъ „святыми“ (Рим. I, 7; 1 Кор. I, 2; 2 Кор. I, 1; Ефес. I, 1; Фил. I, 1 и др.), то это относится къ святости крещенія, обновленія, званія и назначенія христіанскихъ. Христіане суть новозавѣтный Израиль, а и ветхозавѣтный Израиль назывался святымъ ради своего избранія и назначенія (Втор. XXXIII, 3). Точно такъ же нужно понимать слова апостола, что Христосъ предалъ себя за церковь, чтобы освятить ее и представить ее славной, не имѣющей скверны и порока (Еф. V, 26—27): ихъ нужно относить къ существу церкви, ея назначенію, благодатнымъ силамъ и бу-

---

жетъ быть грѣшниковъ. Срв. Толк. Григорія Двоеслова Hom. XII in. Evangel. n. 1. Migne. Patrol. curs. compl. s. l. t. LXXVI, col. 1119.

дущему состоянію торжества и прославленія. Церковь свята не потому, что ея отдѣльные члены святы, а потому, что ее освящаетъ источникъ святости—Богъ. Согласно съ этимъ и святые отцы ясно учили о принадлежности грѣшниковъ къ церкви [1]) О томъ же свидѣтельствуютъ исторія покаянной церковной дисциплины, эпитимій и молитвы церкви за грѣшныхъ членовъ.

Данный пунктъ символическаго вѣроученія лютеранъ страдаетъ также внутренними несогласимыми противорѣчіями. — Если грѣшники не принадлежатъ къ церкви, то значитъ совсѣмъ нѣтъ на землѣ истинной церкви.— Сужденія символическихъ книгъ о грѣховности всѣхъ людей и несовершенствѣ человѣческой добродѣтели прямо вынуждаютъ сдѣлать такое утвержденіе. Оговорка Апологіи не устраняетъ этого внутренняго несогласія догматовъ объ оправданіи и истинныхъ членахъ церкви: тотъ и другой высказаны такъ рѣзко и опредѣленно, что всякій компромиссъ становится неумѣстнымъ и нелогичнымъ. Съ другой стороны, непонятно, почему символическія книги требуютъ отлученія грѣшниковъ отъ церкви, предоставляя это право пасторамъ: вѣдь грѣшники и безъ того не принадлежатъ къ церкви.

Неправильно и то символическое ученіе лютеранъ, будто всѣ члены церкви равны по своимъ благодатнымъ правамъ и что іерархія не имѣетъ никакихъ особыхъ благодатныхъ даровъ и есть только церковная, но не священная должность.—Многія мѣста Св. Писанія ясно говорятъ

---

[1]) Кипріанъ Карѳаг. Ep LIV, n. 3. Migne. Patrol. curs compl. s. l. t. III, col. 706—707. Амвросій Медіолан. De poenitent. l. I, c. VII, n. 3. Migne... s. l. t. XVI, col. 476. In psal. CXVIII. Ser. VIII. n. 54. Migne... s. l. t. XV, col. 1386—1387. Августинъ. Sermo IV, n. 31. Migne... s. l. t. XXXVIII, col. 48; Sermo CXXXVII, n. 1. Migne... ibid. col. 754; Sermo CCLXIV, n. 5. Migne... ibid. col. 1216; In Ioan. tract. XLV, n. 12. Migne... s. l. t. XXXV, col. 1725; Enar. in psal. XCIX. Migne. t. XXXVI, col. 1276; Enar. in psal. VIII, n. 13. Migne... t. XXXVI, col. 115; Contra l. Petil. l. II, n. 110. Migne... s. l. t. XLIII, col. 297—298. Григорій Двоесловъ. In evang. hom. XII, n. 1. Migne... s. lat. t. LXXVI, col. 1119 и другіе.

о богоучрежденности іерархіи, какъ отдѣльнаго класса христіанъ, одареннаго особыми благодатными преимуществами.—Такъ, Самъ Господь Іисусъ Христосъ съ самаго начала Своего общественнаго служенія отдѣлилъ отъ множества вѣрующихъ особую группу. 12 апостоловъ и 70 учениковъ и имъ только далъ право помогать ему въ проповѣди, совершеніи таинствъ и чудесныхъ дѣйствій (Мрк. III, 13—15, VI, 12—13; Мѳ. X, 1. 5. 8; Лук. X, 1—16; Іоанн. IV, 1—3, срв VI, 71; XVII, 18; Лук. VIII, 10; XII, 4) Самъ же Христосъ призвалъ потомъ на апостольское служеніе Савла (Гал. I, 1. 11; Дѣян. IX, 3 и далѣе; Рим. I, 1; 1 Кор. I, 1; 2 Кор. I, 1). — Не всѣмъ Своимъ послѣдователямъ, а только апостоламъ Господь сказалъ: „не вы Меня избрали, а Я васъ избралъ и поставилъ васъ, чтобы вы шли и приносили плодъ“ (Іоан. XV, 16; срв. XVII, 18; Лук. VIII, 10; XII, 4). Апостолы заступали Христа въ Его отсутствіе. „Кто принимаетъ васъ, принимастъ Меня“ (Мѳ. X, 40), „слушающій васъ Меня слушаетъ и отвергающій васъ Меня отвергается“ (Лук. X, 16). Только апостоламъ Господь глаголалъ о Царствіи Божіемъ въ продолженіи 40 дней по Своемъ воскресеніи (Дѣян. I, 3),— т. е., ихъ только уполномочилъ для устроенія Своей церкви. Въ частности однимъ апостоламъ предоставилъ Онъ право учить людей вѣрѣ, сказавъ: „идите, научите всѣ народы, уча ихъ всему, что Я заповѣдалъ вамъ“ (Мѳ. XXVIII, 19—20; срв. Мрк. XVI, 15; Дѣян. I, 2); только апостоламъ поручилъ совершать таинства словами: „идите, научите всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца, и Сына, и Св. Духа“ (Мѳ. XXVIII, 19); „примите Духа Святаго.... Кому простите грѣхи, тому простятся“ (Іоан. XX, 22—23); „сіе (таинство Евхаристіи) творите въ Мое воспоминаніе“ (Лук. XXII, 19; срв. 1 Кор. XI, 24); ихъ только призвалъ руководить людей ко спасенію: „какъ послалъ Меня Отецъ, такъ и Я посылаю васъ“ (Іоан. XX, 21).

Такъ какъ эти полномочія требовали великихъ силъ, то Господь обѣщалъ ниспослать апостоламъ Св. Духа (Іоан. XIV, 16—17),—и далъ имъ Его въ особой преизбыточествующей мѣрѣ. Именно, Онъ не всѣмъ вѣрующимъ,

а только апостоламъ повелѣлъ оставаться въ Іерусалимѣ, „доколѣ не облекутся силою свыше“ (Лук. XXIV, 49, срв. Дѣян. I, 2—5) и имъ же сказалъ: „вы примете силу, когда сойдетъ на васъ Духъ Святый, и будете Мнѣ свидѣтелями въ Іерусалимѣ и во всей Іудеѣ и Самаріи, и даже до края земли“ (Дѣян. I, 8). Словомъ, Сынъ Божій передалъ апостоламъ какъ всѣ полномочія, данныя Ему Отцомъ (Іоан XX, 21), такъ и божественныя силы для выполненія этихъ полномочій.

Апостолы поэтому неоднократно указывали вѣрующимъ на свои особенныя права: что ихъ призвалъ на служеніе Самъ Господь, а не христіанское общество (Гал. I, 1; Евр. V, 1. 4), что они только, а не вся церковь имѣютъ право руководить людей и проповѣдывать имъ слово Божіе (Дѣян. VI, 2; X, 42; 1 Петр. V, 2; 1 Кор. IX, 16), совершать таинства (1 Кор. IV, 1; Дѣян. XIII, 3 и др.), давать повелѣнія церкви (2 Кор. V, 18; XIII, 10; 1 Сол. IV, 2; Дѣян. XV, 28), наказывать за непослушаніе (2 Кор. X, 6 и далѣе; 1 Кор. IV, 21, V—VI), отлучать отъ церкви и принимать обратно (1 Кор. V, 3 и далѣе; 2 Кор. II, 5 и далѣе). Вообще апостолы учили, что они приняли „служеніе примиренія не отъ людей, но отъ Бога, Іисусомъ Христомъ примирившаго насъ съ Собою“ (2 Кор. V, 18; срв. Гал. I, 1; Дѣян. VIII, 17; 1 Кор. V, 3—5; Іак. V, 14). Поэтому вѣрующихъ они называютъ просто „нивой Божіей“ (1 Кор. III, 9), а себя—„соработниками у Бога, служителями Христовыми и домостроителями таинъ Божіихъ“ (1 Кор. III, 9; IV, 1; Ефес. IV, 12), „основаніемъ церкви“ (Еф. II, 19—20), „славнымъ служеніемъ оправданія“, преимуществующимъ предъ ветхозавѣтнымъ священствомъ (2 Кор. III, 9), „отцами церкви“ (1 Кор. IV, 15; Филим. 10 ст.). Указывая на апостольскія преимущества, апостолъ Павелъ вопрошаетъ: „развѣ всѣ апостолы, развѣ всѣ пророки, развѣ всѣ учители“ (1 Кор. XII, 29).

Принявъ обѣтованіе, что богоустановленный порядокъ въ церкви продолжится до скончанія вѣка (Мѳ. XXVIII, 18—20; Іоан. XIV, 16), апостолы передали свои полномочія особымъ, избраннымъ ими, лицамъ, а не всей церкви.

Такъ, основавъ церкви въ Листрѣ, Иконіи и Антіохіи Писидійской, апостолы Павелъ и Варнава не дали имъ (церквамъ) полномочій устроиться по собственнымъ соображеніямъ, а „рукоположили для нихъ пресвитеровъ къ каждой церкви, и помолившись съ постомъ, предали ихъ Господу, въ Котораго увѣровали“ (Дѣян. XIV, 23). Точно также, оставляя Ефесъ и Критъ, апостолъ Павелъ рукоположилъ тамошнимъ христіанамъ епископовъ. Тимоѳея и Тита (1 Тим. I, 3; Тит. I, 5). Только Тимоѳей и Титъ, а не всякій христіанинъ Ефесской и Критской церквей получили отъ апостола право возводить на разныя степени священства (1 Тим V, 22; Тит. I, 5). Вообще, служа извѣстному христіанскому обществу (1 Петр. V, 2), іерархическія лица отличались отъ него преемствомъ отъ апостоловъ особой силы Свят. Духа (1 Тим. IV, 14; 2 Тим. I, 6; Тит. I, 5; Дѣян. XX, 32)—для наученія паствы истинамъ вѣры (2 Тим. II, 15; IV, 2; Тит. I, 9), для священнодѣйствій за другихъ, а не только за себя (Іак. V, 14; 1 Тим. V, 22; Тит. I, 5) и управленія паствой,—короче, были назначены „пасти“ христіанъ (1 Петр. V, 2). Прочимъ же вѣрующимъ внушается повиноваться тѣмъ, которые получили степень священства (1 Петр. V, 5),—старцамъ (πρεσβυτέροις) (1 Петр. V, 1).

Въ частности особая благодатность пастырскаго рукоположенія видна изъ исторіи жизни ап. Павла. „Павелъ апостолъ, избранный не человѣками и не черезъ человѣка, но Іисусомъ Христомъ и Богомъ Отцомъ, воскресившимъ Его изъ мертвыхъ“ (Гал. I, 1), сталъ, однако, пастыремъ только послѣ того, какъ апостолы возложили на него руки (Дѣян. XIII, 2—3; срв. VI, 6). Очевидно, апостолы не считали рукоположеніе простымъ маловажнымъ обрядомъ. Постъ и молитва апостольскія предъ рукоположеніемъ пресвитеровъ (Дѣян. XIV, 23) еще яснѣе указываютъ на важность іерархическаго посвященія. Возникающая отсюда неодинаковость правъ членовъ церкви вовсе не нарушаетъ ея единства. Ап. Павелъ говоритъ: „тѣло не изъ одного члена, но изъ многихъ.... Если все тѣло глазъ, то гдѣ слухъ? Если все слухъ, то гдѣ обоняніе?.... Если бы

всѣ были одинъ членъ, то гдѣ было бы тѣло? Но теперь членовъ много, а тѣло одно“ (1 Кор. XII, 14. 17. 19. 20),— и дальше поясняетъ, что въ церкви „не всѣ апостолы, не всѣ пророки, не всѣ учители“ (1 Кор. XII, 29)

Таково апостольское ученіе объ устройствѣ церкви и ея іерархіи. Но такъ какъ истинная апостольская церковь никогда не прекратится на землѣ, то и все первоначальное неравенство ея членовъ,—различеніе въ ней іерархіи отъ паствы, должно остаться неизмѣннымъ· власть апостоловъ, преданная ими особымъ лицамъ, должна была передаться этими послѣдними тоже особымъ лицамъ и т. д.— до скончанія вѣка Апостолъ прямо увѣщеваетъ соблюсти его заповѣдь чисто и неукоризненно „даже до явленія Господа нашего І. Христа“ (1 Тим. VI, 14). Въ Апокалипсисѣ говорится о бытіи предстоятелей церквей („ангеловъ“ ихъ) даже до временъ антихриста (I, 20; II, 1 и далѣе). Сами символическія книги лютеранъ, уча объ авторитетѣ апостоловъ, признаютъ первоначальную неравность въ церкви, а между тѣмъ, вопреки слову Спасителя, настойчиво толкуютъ о послѣдующемъ преобразованіи ея въ общество равныхъ [1]). Если же въ Св. Писаніи говорится, что всѣ вѣрующіе являются „священниками“ и „іереями“, то это наименованіе употреблено въ томъ только смыслѣ, что вѣрующіе могутъ священнодѣйство-

---

[1]) Нѣкоторые лютеранскіе богословы признаютъ силу этихъ православныхъ свидѣтельствъ и говорятъ, что іерархія одарена особыми благодатными дарами. Клифотъ, напр., говоритъ: „значеніе и сила пастырскаго служенія заключается въ томъ, что ему врученъ особый даръ (δόσις) благодати.... Поставленіе на это служеніе совершается не по человѣческому или соціальному уставу, но по столь необходимому божественному уставу, что отнюдь не послѣдуетъ благословенія Божія, если пастырство будетъ незаконнымъ“ (Herzog-Hauck. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. B. VI. Leipzig. 1899. S. 468). Вильмаръ говоритъ, что духовное служеніе установлено непосредственно Самимъ Господомъ на всѣ времена; пастыри образуютъ центръ церкви, группирующейся около нихъ. Имъ (пастырямъ) принадлежатъ разныя исключительныя права: проповѣди, совершенія таинствъ, отпущенія грѣховъ, установленія богослуженія, наблюденія за чистотой вѣроученія (ibid... S. 468).

вать за себя, вознося къ Богу свои молитвы. Вѣдь ап. Петръ называетъ здѣсь вѣрующихъ и царями—очевидно въ переносномъ смыслѣ, а какъ понимается второе, такъ должно пониматься и первое. Необходимо также припомнить, что и въ Ветхомъ завѣтѣ всѣ евреи называются „царствомъ священниковъ“ (Исх. XIX, 6), а между тѣмъ у нихъ по волѣ Божіей была устроена трехчинная іерархія. Общаго же святительства христіанъ, какъ возрожденныхъ Духомъ чадъ Божіихъ, православная церковь не отрицаетъ [1]).

Православное ученіе о преемственности іерархическаго служенія отъ апостоловъ подтверждается также свидѣтельствами непосредственныхъ преемниковъ апостольскихъ: Климента Римскаго и Игнатія Богоносца. Климентъ пишетъ: „Господь повелѣлъ, чтобы жертвы и священныя дѣйствія совершались не случайно и не безъ порядка, но въ опредѣленные времена и часы. Также—гдѣ и черезъ кого это должно быть совершаемо,—Самъ Онъ опредѣлилъ высочайшимъ изволеніемъ, чтобы все совершалось свято и благоугодно и было пріятно Ему“ [2]). Игнатій Богоносецъ говоритъ, что епископы являются въ церкви представителями Самого Господа, пресвитеры—замѣняютъ соборъ апостольскій, діаконы являются не человѣческими служителями, а Божіими („заповѣдью Божіею“) [3]). Поликарпъ Смирнскій и Иринеи Ліонскій—ученики мужей апостольскихъ и отчасти самихъ апостоловъ,

---

[1]) Нужно вообще различать двоякую „жертву“ и двоякое „священство“ въ церкви Христовой.—Всѣ вѣрующіе суть участники единой великой жертвы Христовой и должны возносить свою благодарственную жертву за нее,—молитву и благодареніе; въ этомъ именно смыслѣ всѣ христіане—духовное священство. Но Господь кромѣ того съ одной стороны соизволилъ, чтобы Его жертва повторялась въ Евхаристіи, съ другой указалъ и другія благодатныя орудія спасенія (слово и таинства),—и для этой-то особенной жертвы и особаго служенія дѣлу спасенія установилъ особое священство.

[2]) Ep. I ad Corinth. c. 40. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. I, col. 288–289.

[3]) Ep. ad Trallian. c. 3. Migne... s. gr. t. V, col. 677.

тоже говорятъ о богоучрежденности и преемственности іерархіи [1]).

Получивъ особый даръ пастырства (I Тим. IV, 14; 2 Тим I, 6) и принявъ благодатное рукоположеніе (Дѣян. XIII, 2—3; XIV, 23), церковные іерархи тѣмъ самымъ становились выше другихъ членовъ церкви. Такой авторитетъ пастырей церковныхъ признавался вѣрующими съ самыхъ первыхъ временъ христіанства. Климентъ Александрійскій передаетъ, что св. Іоаннъ Богословъ, возвратившись съ острова Патмоса въ Ефесъ, посѣщалъ по приглашеніямъ окрестныя страны (то есть, мѣстныя христіанскія общины) и тамъ, по указанію Св. Духа, присоединялъ кого нибудь къ клиру [2]). Въ Пастырѣ Ерма говорится о епископской власти надъ избранными Божіими (христіанами) [3]). Св. Игнатій Богоносецъ пишетъ: „всѣ повинуйтесь епископу, какъ І. Христосъ Отцу, и пресвитерамъ, какъ апостоламъ, и діаконовъ почитайте, какъ заповѣдь Божію...“ [4]) Безъ священныхъ іерархическихъ лицъ церковь—не церковь [5])... „Кто внутри алтаря, тотъ чистъ, а посему повинуется епископамъ и пресвитерамъ, а кто не внутри алтаря и дѣлаетъ что нибудь безъ епископа, пресвитеровъ и діаконовъ, у того не чиста совѣсть“ [6]). Вообще посланія св. Игнатія полны указаній на божественный авторитетъ іерархіи Климентъ Римскій говоритъ, что въ христіанскомъ обществѣ должно быть такое подчиненіе низшихъ высшимъ, какое бываетъ въ войскахъ и въ человѣческихъ членахъ.—„Такъ пусть будетъ здраво и все тѣло наше въ І. Христѣ и каждый по-

---

[1]) Поликарпъ. Ep ad Philip. c. V° Migne .. s. gr. t. V, col. 1009. Иринеи. Contra haeres. l. IV, c. 26. Migne... s. gr. t. VII, col. 1053—1054.

[2]) L. quis dives salvetur? c. 42. Migne.. s. gr. t. IX, col. 648.

[3]) Vis. III, c. 5. Migne... s. gr. t. II, col. 913.

[4]) Ep. ad Smyrn. c. 3. Migne... s. gr t. V, col. 713.

[5]) Ep ad Trallian. c. 3. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. V, col. 677; срв. Ep. ad Smyrn. c. 8. Migne... ibid. col 713; Ep. ad Magnes. Migne... ibid. col. 688.

[6]) Ep. ad Trallian c. 7. Migne .. t. V, col. 680—681; срв. Ep. ad Philad. Migne... ibid. col. 701.

винуется ближнему своему, сообразно съ степенью, на которой онъ поставленъ дарованіемъ Его.... Первосвященнику (епископу) дано свое служеніе, священникамъ дано свое дѣло, и на левитовъ (діаконовъ) возложены свои должности, мірской человѣкъ связанъ постановленіями для народа“ [1]). Св. Поликарпъ увѣщеваетъ повиноваться епископамъ, пресвитерамъ и діаконамъ [2]). Св. Ириней Лионскій учитъ. „должно повиноваться пресвитерамъ, находящимся въ церкви и происходящимъ преемственно отъ апостоловъ, и, по благословенію Отца, вмѣстѣ съ преемствомъ епископства, получившимъ истинные дары; прочихъ же, кои получили пресвитерство не по такому преемству и собираются во всякомъ мѣстѣ,—считать людьми подозрительными, еретиками, злонамѣренными, отступниками, гордыми, самолюбивыми, лицемѣрами, дѣлающими это ради прибытка или суетной славы“ [3]). Оригенъ говоритъ о дуновеніи отъ Іисуса, которое получаютъ пастыри: они получаютъ дуновеніе отъ Духа, какъ и апостолы [4]). Въ древней Сирійской дидаскаліи, относящейся къ 225-му году, читаемъ: „помни, епископъ, свое мѣсто, что ты поставленъ какъ образъ Всемогущаго Бога и замѣщаешь Всемогущаго. Итакъ, пріими свое сѣдалище въ церкви и учи, какъ имѣющій силу разрѣшать грѣхи, по силѣ Всемогущаго Бога. Ибо къ вамъ, епископамъ, сказано въ Евангеліи: что свяжете на землѣ, будетъ связано на небесахъ“ [5]). Въ другой главѣ той же дидаскаліи читаемъ: „вашъ первосвященникъ есть епископъ, онъ есть слуга слова и ходатай...., онъ—ваша глава и руководитель, и могущественный царь вашъ; онъ правитъ въ своемъ діоцезѣ на мѣсто Всемогущаго и долженъ чтиться отъ васъ, какъ Богъ. Ибо епископъ начальствуетъ надъ вами, подобно Богу....“ [6])

---

[1]) Ep I ad Corinth. c. 40. Migne... s. gr. t. I, col. 289.

[2]) Ep. ad Philipp. Migne... s. gr. t. V, col. 1006.

[3]) Contra haeres. l. IV, c. 26. Migne... s. gr. t. VII, col. 1053—1054.

[4]) De orat. c. 28. Migne... s. gr. t. XI, col. 528.

[5]) Der Katholik. J. 1904. S. 84. [6]) Ibid.

Сами символическія книги лютеранъ признаютъ, въ ущербъ логикѣ, что одно „духовное священство“ не даетъ права на общественное служеніе въ церкви. „О церковномъ управленіи учимъ, говорится въ XIV-мъ членѣ Аугсбургскаго исп., что никто не долженъ въ церкви публично учить, проповѣдывать и совершать таинства безъ законнаго призванія“ [1]). Тоже говорится и въ Апологіи [2]). У лютеранъ поэтому практикуется особая ординація духовныхъ лицъ (см. ниже,—ученіе о таинствѣ священства). Точно также символическія книги противорѣчатъ себѣ, когда говорятъ о „божественныхъ правахъ“ пастырей. Имъ совсѣмъ не слѣдовало бы употреблять такой терминъ: настаивая на немъ, онѣ приближаются къ допущенію внѣшней церковной организаціи и дѣленію членовъ церкви на простыхъ вѣрующихъ и іерарховъ, особенно облагодатствованныхъ. Къ такому противорѣчію символическія книги, конечно, были вынуждены практическою неосуществимостью своихъ сужденій о всеобщемъ священствѣ. На основаніи этихъ сужденій слѣдовало бы, какъ мы уже говорили, совсѣмъ уничтожить церковную организацію и жить внѣ благодатной связи съ другими. Символическія книги лютеранъ не рѣшились сдѣлать такого утвержденія и потому признали необходимость священства, но и эта уступка не удовлетворила потребностямъ христіанской жизни и христіанскаго единенія: на практикѣ пришлось дать пасторамъ бо́льшія преимущества предъ пасомыми и болѣе отличить духовенство отъ мірянъ. По словамъ лютеранскаго богослова Ад. Гарнака, „евангелическое понятіе о церкви близко къ совершенному исчезновенію.. Обычно въ газетахъ по данному вопросу пишется въ такомъ духѣ, какъ будто бы церковь Іисуса Христа есть внѣшній институтъ съ его властями.... Церковь говоритъ, церковь требуетъ—эти обращенія какъ по отношенію къ государству, такъ и по отношенію къ иначе мыслящимъ

---

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 2-e Aufl. S. 32.

[2]) Ibid. S. 219.

употребляются въ томъ смыслѣ, какъ будто дѣло идетъ о голосѣ божественномъ противъ голоса человѣческаго“ [1]). Такія же сѣтованія высказываетъ Хр. Ахелисъ.—„Имя—духовный сдѣлалось опять именемъ одного духовнаго сословія (пастырства), а духовная должность приписывается только церковному проповѣднику. Все это основано уже не на словѣ Божіемъ. Лютеранская церковь пошла здѣсь, думаемъ, не по реформаторской дорогѣ“ [2]).

Передача въ лютеранскомъ обществѣ нѣкоторыхъ пасторскихъ правъ свѣтской власти такъ же заслуживаетъ полнаго осужденія: духовное и земное отнюдь не должны смѣшиваться—даже по признанію самыхъ символическихъ книгъ лютеранъ [3]). Свѣтское руководство приносило огромный вредъ лютеранской церкви,—въ чемъ убѣдились сами Лютеръ и Меланхтонъ.—„Сатана продолжаетъ быть сатаною, говорилъ Лютеръ: при папахъ онъ вмѣшалъ церковь въ государство, въ наше время вмѣшиваетъ государство въ церковь“ [4]). Меланхтонъ разсуждаетъ въ томъ же духѣ: „я уже вижу, что за церковь будемъ мы имѣть по уничтоженіи церковнаго управленія; я вижу въ будущемъ еще бо́льшую тираннію для церкви, чѣмъ какая была прежде“ [5]). Въ этихъ словахъ у Лютера и Меланхтона живо сказалось сознаніе своей ошибки. Но какъ бы то ни было, а печальный фактъ совершился: Лютеръ предоставилъ особыя права государямъ, обнаруживъ этимъ, по замѣчанію одного лютеранскаго богослова, „мало практическаго смысла и плохія администраторскія способности“ [6]). Свѣтская власть воспользовалась предоставленными ей правами въ своихъ интересахъ. — Учрежденіе лютеранскихъ

---

[1]) Ad. Harnack. Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus. Leipzig. 1896. S. 11—13.

[2]) Theologische Studien und Kritiken. J. 1889. S. 78—79.

[3]) Conf. August. Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 58; Apologia, ibid. S. 231.

[4]) Müller. Symbolik. Leipzig. 1896. S. 337.

[5]) Ibidem.

[6]) Hundeshagen. Zeitschrift für Kirchenrecht. J. 1861. S. 473.

консисторій (въ 1540-хъ годахъ), по признанію самихъ лютеранскихъ богослововъ, послужило началомъ окончательнаго смѣшенія сферы интересовъ церковныхъ съ интересами чисто государственными: при посредствѣ консисторій свѣтская власть могла удобно вліять на церковь, такъ какъ консисторіи составлялись и изъ свѣтскихъ лицъ, наряду съ духовными [1]). Кромѣ того, свѣтская власть не стѣснялась съуживать кругъ дѣятельности консисторій, отнявъ у нихъ, напримѣръ, право суда надъ духовными лицами (въ Пруссіи въ 1748 г.), а въ 1804-мъ году — совсѣмъ уничтожила консисторіи, передавъ церковныя дѣла въ вѣдѣніе министерства внутреннихъ дѣлъ „подъ одинъ параграфъ съ школами и театрами“ [2]). „Это вавилонское плѣненіе, говоритъ Теодоръ Гарнакъ,—это гибельное смѣшеніе политическаго и церковнаго, личнаго и оффиціальнаго создаетъ для церкви то печальное положеніе, о которомъ воспѣвалъ печальную пѣснь еще Павелъ Гергардтъ, и которое будетъ продолжаться для лютеранской церкви до тѣхъ поръ, пока она не будетъ признана организмомъ съ такого рода правами, обладая коими, можетъ противостоять государству“ [3]). На ту же ненормальность положенія лютеранской церкви указываетъ Дитрихъ Веркенъ: „наша евангелическая церковь носитъ на себѣ рабскій видъ, и это для нея настолько нормальное состояніе, что она не смѣетъ стремиться къ устраненію его. Она совершенно не въ состояніи сказать свѣтской власти: это не справедливо, такъ какъ составляетъ изъ себя часть этого государства. Уста, которыя она имѣетъ, не церковныя уста, но уста государственныя....“ [4]) Впрочемъ, оговоримся вмѣстѣ съ Мёлеромъ, „можетъ быть, въ силу основныхъ принциповъ Лютера вовсе не сохранилось бы у лютеранъ церковнаго

---

[1]) Jacobson. Цит. Прав. Об 1882 г. т. I, стр. 51.

[2]) Проф. В. А. Керенскій. На западѣ. Казань. 1898, стр. 104.

[3]) Тамъ же, стр. 118.

[4]) Dietrich von Werken. Landeskirchenthum und soziale Frage. Berlin. 1897. S. 9.

общества, если бы евангелическая свобода не сдерживалась княжеской властью' [1]). — Тутъ приходится дѣлать выборъ изъ двухъ золъ

Совершенно неправильно и то ученіе символическихъ книгъ лютеранства, будто въ церкви должна быть только одна іерархическая степень священническая. Св. Писаніе ясно показываетъ, что права іерархическихъ лицъ въ апостольское время были неодинаковы. Правда, всѣ пастыри имѣли право учить, священнодѣйствовать и пасти стадо Христово (такъ называемыя общія права и обязанности пастырей), но кромѣ того нѣкоторые пастыри были надѣлены отъ апосголовъ особенными преимуществами.— Во-первыхъ только нѣкоторые изъ пастырей получили право рукоположенія. Апостолъ Павелъ пишетъ къ Титу: „для того я оставилъ тебя въ Критѣ, чтобы ты довершилъ недоконченное и поставилъ по всѣмъ городамъ пресвитеровъ" (I, 5). Онъ же заповѣдуетъ Тимоѳею, оставленному въ Ефесѣ, наблюдать за чистотою ученія (1 Тим. I, 3—4) слѣдующее: „рукъ ни на кого не возлагай поспѣшно и не дѣлайся (черезъ это) участникомъ въ чужихъ грѣхахъ. Храни себя чисто" (1 Тим. V, 22). Во-вторыхъ, эти же избранныя лица получили право судить и награждать пресвитеровъ.—„Обвиненіе на пресвитера не иначе принимай, какъ при двухъ или трехъ свидѣтеляхъ", пишетъ ап. Павелъ Тимоѳею (1 Тим. V, 19). Въ той же главѣ апостолъ говоритъ, что епископъ долженъ оказывать сугубую честь тѣмъ пресвитерамъ, которые достойно проходятъ свое служеніе (ст. 17). Апостолъ наставляетъ также еп. Тимоѳея быть снисходительнымъ по отношенію къ пресвитерамъ (1 Тим. V, 1). Всѣ такія слова Апостола ясно показываютъ, что Титъ и Тимоѳей были „епископами", — были выше пресвитеровъ: равные не имѣютъ права ни судить, ни награждать равныхъ. Наконецъ, этихъ же избранныхъ лицъ апостолъ называетъ своими „товарищами и сотрудниками" (Рим. XVI, 21; 2 Кор. VIII, 23), даетъ имъ наставленіе быть образцомъ во всемъ,

---

[1]) Möhler. Symbolik... S. 411.

даже въ самомъ проповѣданіи (Тит. II, 7—8), и внушаетъ, чтобы они приняли главный надзоръ надъ той или другой церквами (1 Тим. I, 2—4) [1]). Іоаннъ Богословъ говоритъ въ III-мъ своемъ посланіи, что предстоятель церкви Діотрефъ противился даже ему и вообще злоупотреблялъ своею властію, изгоняя изъ церкви непріятныхъ для него лицъ. Въ Апокалипсисѣ тотъ же апостолъ говоритъ (1—2 гл.) о семи ангелахъ семи церквей, то есть, о епископахъ ихъ (не ангелахъ въ собственномъ смыслѣ, потому что тогда пришлось бы заключать, что одинъ ангелъ говоритъ съ другими чрезъ посредство апостола). Итакъ, и „по божественному праву“ у однихъ пастырей было іерархическихъ преимуществъ больше, а у другихъ—меньше [2]).

Непосредственные преемники апостоловъ—мужи апостольскіе ясно свидѣтельствуютъ о существованіи въ ихъ времена трехъ степеней церковной іерархіи. Климентъ Римскій, однимъ своимъ неяснымъ выраженіемъ, что „апостолы поставляли вѣрующихъ въ епископы и діаконы“, давшій поводъ къ ссылкамъ лютеранъ на него, въ другомъ мѣстѣ исчисляетъ всѣ три степени церковной іерархіи.—Сближая ветхозавѣтную іерархію съ новозавѣтной, онъ говоритъ: „первосвященнику (епископу) должно быть дано свое служеніе, священникамъ (пресвитерамъ) должно быть назначено свое мѣсто, на левитовъ (діаконовъ) возложены свои должности“ [3]). Въ XXI-ой главѣ этого же

[1]) Кромѣ Тита и Тимооея, ап. Павелъ, повидимому, рукоположилъ въ епископы Епафродита (Филипп. II, 25; IV, 3), „искренняго сотрудника своего“, представителя Филиппійской церкви, и Архиппа, „исполнявшаго служеніе“ въ Колоссахъ (Колос. IV, 17).

[2]) „Божественнымъ правомъ“ пресвитеровъ является, по православному ученію, совершеніе таинствъ,—діаконовъ—помощь пресвитерамъ при этомъ совершеніи. Богоучрежденность пресвитерства видна изъ вышеуказанныхъ текстовъ, что „апостолы рукополагали пресвитеровъ для всѣхъ церквей (Дѣян. XIV, 23) и повелѣвали епископамъ ставить пресвитеровъ (Тит. I, 5)“, а—діаконства изъ апостольскаго привѣтствія Филиппійцамъ: „всѣмъ святымъ..., находящимся въ Филиппахъ съ епископами и діаконами, благодать вамъ и миръ“ (Фил. I, 1—2; срв. 1 Тим, III, 2. 8)

[3]) Ep. I ad Corinth. c. 40. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. I, col. 289.

посланія Климентъ отличаетъ епископовъ отъ пресвитеровъ словомъ προηγούμενοι [1]). Св. Игнатій Богоносецъ пишетъ: „всѣ повинуйтесь епископу, какъ І. Христосъ Отцу, пресвитерамъ, какъ апостоламъ, діаконовъ почитайте, какъ заповѣдь Божію“ [2]). Въ книгѣ Діонисія Ареопагита находимъ ясное различеніе епископовъ—высшей степени (ordo), жрецовъ (священниковъ) — какъ особой степени, отличной отъ епископовъ, и діаконовъ [3]). Діаконская степень, по Діонисію, очищаетъ, пресвитерская просвѣщаетъ, епископская возводитъ къ совершенству [4]). При этомъ Діонисій указываетъ преимущественныя права епископовъ: „божественное законоположеніе единственно священно совершительнымъ силамъ іерарховъ, по нему, предоставило посвященіе въ іерархическія степени (ἁγιαστείαν), освященіе божественнаго мура (τελείωσιν) и приготовленіе жертвенника чрезъ освященіе“ (τελετουργίαν) [5]). Поликарпъ Смирнскій перечисляетъ всѣ три степени іерархіи [6]). Иринеи Ліонскій различаетъ епископскую и пресвитерскую степени священства. „Въ Милетѣ, пишетъ онъ, было собраніе епископовъ и пресвитеровъ, которые сошлись туда изъ Ефеса и другихъ городовъ Азіи по волѣ Павла“ [7]). Въ другихъ мѣстахъ этого же сочиненія св. Иринея („Противъ ересей“) говорится, что епископъ Линъ былъ поставленъ отъ самихъ апостоловъ для управленія церковью [8]), что Сикстъ занялъ по преемству отъ апостоловъ шестое мѣсто [9]), что епископы вообще суть преем-

---

[1]) Migne .. ibid. col. 256.

[2]) Ep. ad Smyrneos c. 3. Migne... s. gr. t. V, col. 713; срв. Ep. ad Trall. c. 7... ibid. col. 680—681.

[3]) Lib. de eccles. hierarch. V, c. 6. Migne... s. gr. t. III, col. 506 – 507, срв. col. 500.

[4]) Ibid... col. 504, срв. col. 530.

[5]) Ibid... col. 505.

[6]) Ep. ad Philip. Migne... s. gr. t. V, col. 1006.

[7]) Contra haeres. l. III, c. 14. Migne... s. gr. t. VII, col. 914.

[8]) Contra haeres. l. III, c. 3. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. VII, col. 849.

[9]) Ibid... col. 851.

ники апостоловъ [1]). Св. Кипріанъ указываетъ не превосходство епископовъ предъ пресвитерами [2]), Климентъ Александрійскій [3]), Оригенъ [4]) и Тертуллианъ [5]) перечисляютъ три степени священства.

Тѣ доказательства, которыя приводятся Трактатомъ о папской власти, въ доказательство существованія въ апостольское время одной церковной степени, неосновательны. Такъ, смѣшеніе въ Св. Писаніи имени „епископъ“ и „пресвитеръ“ (отмѣчаемое блаж Іеронимомъ) доказываетъ только первоначальную неточность терминологіи іерархическаго служенія — Точности такой терминологіи нельзя даже и требовать, потому что всѣ іерархическіе термины были тогда только что взяты изъ греческаго языка, а тамъ они употреблялись въ разныхъ смыслахъ Но изъ неодинаковости терминологіи вовсе не слѣдуетъ заключать, что и по существу степени іерархіи не различались. Св. Писаніе называетъ разными іерархическими именами самихъ апостоловъ: „пресвитерами“ (2 Іоан. I, 1; 3 Іоан. I, 1), „сопресвитерами“ (1 Петр. V, 1), „діаконами“ (1 Кор. III, 5; 2 Кор. III, 6; 1 Сол. III, 2), — но однако отсюда нельзя выводить, что апостолы имѣли права, равныя съ выбранными церковью діаконами. — Сами символическія книги лютеранъ ставятъ апостоловъ выше другихъ христіанъ, — значитъ, не всѣ онѣ считаютъ доказательствомъ тождество въ именахъ, не всѣ по именамъ опредѣляютъ сущность. Господь Іисусъ Христосъ также называется въ Писаніи неодинаково: ап. Павелъ, напр. называетъ Его Архіереемъ и Апостоломъ (Евр. III, 1; V, 5),

---

[1]) Contra haeres... ibid. col. 848, срв с. 4... ibid. col. 855 и l. IV, c. XXVI, n. 2... ibid. col. 1053.

[2]) Ep. I ad Donat. c. 15. Migne... s. lat. t. IV, col. 222; срв Ep. V ad presbyter. et diaconos. n. 3. Migne... t. IV, col. 234.

[3]) Paedag. l. III, c. 12. Migne.. s gr. t. VIII, col. 676.

[4]) Libel. de orat. n. 28. Migne... s. gr. t. XI, col. 524. Hom. I in psal. XXXVII. Migne... t. XII, col. 1372. In Matth. t. XVI, n 22. Migne.. t. XIII, col. 1447.

[5]) De baptismo. 17. Migne... s. l. t. I, col. 1218.

даже діакономъ (Рим. XV, 8),—однако было бы богохульствомъ равнять Спасителя съ апостолами, епископами и діаконами.

Указанная ссылка символическихъ книгъ на блаж. Іеронима имѣетъ тѣмъ меньшее значеніе, что этотъ учитель часто выражалъ свое признаніе трехъ степеней іерархіи. Напр., въ книгѣ противъ Іовиніана онъ пишетъ: „какъ въ Ветхомъ, такъ и въ Новомъ Завѣтѣ иную степень занимаетъ первосвященникъ или епископъ, иную—священники и иную — левиты“ [1]), ветхозавѣтную іерархію—„въ лицѣ Аарона, его дѣтей и левитовъ“, онъ считаетъ прообразомъ трехъ степеней новозавѣтной іерархіи [2]). Священники, по нему, суть gradus secundus, а діаконы tertius gradus [3]), тогда какъ епископы суть excelsior gradus [4]). Въ частности, относительно епископовъ блаж. Іеронимъ пишетъ, что они суть преемники апостоловъ [5]), занимаютъ въ православной церкви мѣсто самихъ апостоловъ [6]), имѣютъ исключительное право рукоположенія въ пресвитеры и другія церковныя должности [7]), а потому имѣютъ право судить пресвитеровъ и являются ихъ духовными отцами [8]) Пресвитеры, съ своей стороны, обязаны, по Іерониму, быть послушными и покорными своимъ епископамъ и признавать ихъ за родителей душъ своихъ [9]). Самъ Іеронимъ (пресвитеръ) называетъ блаж. Августина „отцомъ по сану“ [10]) (тотъ былъ епископъ). Относительно времени появленія епископскаго сана Іеронимъ говоритъ, что онъ появился ранѣе всякихъ церков-

---

[1]) L. II, n. 28. Migne. Patrol. curs. compl. s. l t. XXIII, col. 325.

[2]) Ep. 146 ad Evangel. Migne... s. l. t. XXII, col. 1195; срв Ep. 52 ad Nepotian n 7 .. ib d. c. 534.

[3]) Ep. 108 ad Eustoch. n 28. Migne... t. XXII, col. 904; срв. Ep. 14 ad Heliod. n. 8. Migne. ibid. col. 352.

[4]) Ep. 146 ad Evangel. Migne... t. XXII, col. 1194. [5]) Ibid.

[6]) Ep. 41, n. 3. Migne... t. XXII, col. 476 (Ep. ad Marcel.).

[7]) Ep. 146 ad Evangel. Migne... t. XXII, col. 1194.

[8]) Ep. 52 ad Nepotian. n. 7. Migne... t. XXII, col. 533—534.

[9]) Ibid... col. 533.

[10]) Ep. 105 ad Augustin. n. 5. Migne... t. XXII, col. 837.

ныхъ раздоровъ: Іаковъ, братъ Господень тотчасъ послѣ страданій Спасителя былъ поставленъ апостолами въ епископа Іерусалимской церкви [1]), епископы Тимоѳей и Титъ получили хиротонію прежде Коринѳской схизмы [2]). Что же касается извѣстной фразы Іеронима, что „въ прежнія времена церковное правленіе совершалось епископами въ сообществѣ съ пресвитерами, которые даже по имени не различались между собой“ [3]), то она не можетъ служить доказательствомъ его неправославія — въ виду многочисленныхъ вышеприведенныхъ положеній его. Просто напросто эта фраза вырвалась у Іеронима въ пылу горячаго раздраженія, вызваннаго умаленіемъ чести пресвитерской со стороны епископовъ. Живой и раздражительный характеръ Іеронима былъ способенъ на такія вспышки, гдѣ раздраженіе переходило предѣлы умѣренности. У него встрѣчаются, напр., крайніе отзывы о бракѣ, какъ несравненно низшемъ дѣвства и нравственно недостойномъ, а восторженные отзывы его о своемъ другѣ — папѣ Дамасѣ служатъ для нѣкоторыхъ доказательствомъ древне-церковнаго ученія о главенствѣ папы. Нужно смотрѣть не на тѣ выраженія, которыя явились плодомъ горячей полемики, а на спокойные, научные выводы.—Приложивъ это правило къ трудамъ блаж. Іеронима, мы съ полнымъ правомъ можемъ счесть его защитникомъ православнаго ученія о церковной іерархіи.

Что касается ссылки символическаго Трактата на обычай Александрійской церкви, по которому пресвитеры изъ своей среды якобы избирали и поставляли епископа, то, во-первыхъ, этотъ фактъ говоритъ не совсѣмъ въ пользу лютеранской теоріи: въ немъ содержится указаніе на бо́льшія права епископа по сравненію съ пресвитерами, потому что „достойнѣйшій“ получалъ по избраніи особыя отличія отъ пресвитеровъ. Затѣмъ, преданіе объ этомъ

---

[1]) Interpret. chronic. Euseb. Pamphil. Migne... t. XXVII, col. 574.

[2]) Comment. ad Tit. I, 6. Migne. Patrol. curs. compl. s. l. t. XXX, col. 896.

[3]) Ibid. Срв. Ep. 69 ad Ocean. n. 3. Migne... t. XXII, col. 656.

обычаѣ Александрійской церкви приводится только блаж. Іеронимомъ, а другіе древніе писатели о немъ не упоминаютъ; точно также нѣтъ упоминаній о подобныхъ обычаяхъ въ другихъ церквахъ. Значитъ, Александрійское поставленіе епископовъ было совершенно исключительнымъ фактомъ въ древне-церковной жизни, и какъ таковое не можетъ служить основаніемъ къ выводу церковнаго правила... Большинство историковъ и богослововъ понимаютъ это преданіе въ томъ смыслѣ, что пресвитерскій совѣтъ въ Александріи не поставлялъ себѣ епископа, а только избиралъ и назначалъ его для законнаго посвященія. Сами лютеранскіе богословы сознаютъ шаткость своихъ указанныхъ выводовъ о происхожденіи епископства. Неандеръ, напримѣръ, говоритъ, что у насъ не достаетъ полныхъ и достовѣрныхъ извѣстій о томъ, какъ происходили перемѣны въ церковномъ устройствѣ въ вѣкъ послѣ-апостольскій, и что заключенія приходится дѣлать только на основаніи аналогій [1]). Нисколько не говоритъ противъ епископскаго служенія, какъ высшаго служенія, и принятіе въ древней церкви еретическихъ посвященій, потому что еретическое посвященіе принималось церковью лишь въ томъ случаѣ, когда еретики совершали его по апостольскимъ правиламъ. Какъ не повторяется въ церкви (между прочимъ — и въ лютеранской) крещеніе, если оно совершено правильно, такъ „не теряетъ силу и рукоположеніе, потому что зло въ отпаденіи (т. е. лица, обладающаго священною степенью), которое исправлено миромъ единенія, а не въ таинствахъ, которыя вездѣ, гдѣ бы ни были, суть тѣ же самыя... Поэтому на присоединяющихся къ церкви не возлагаются руки, чтобы не было оскорбленія не человѣку, а самому таинству....“ [2])

Символическія книги, наконецъ, отрицаютъ епископство и на томъ основаніи, что епископы злоупотребляли

---

[1]) Neander. Allgemeine Geschichte der christl. Religion. und Kirche. B. I. Hamburg. 1825. S. 292.

[2]) Августинъ. Contra ep. Parmenian. l. II, c. 13. Migne... s. l. t. XLIII, col. 71—72.

и злоупотребляютъ своей властью, но очень нелогично изъ-за злоупотребленій предметомъ отвергать самый предметъ. Что касается въ частности предполагаемаго насильственнаго захвата епископами всей церковной власти, то можно смѣло заявить, что такого факта не могло быть. Вѣдь помимо того, что затемнѣніе вѣры у епископовъ и забвеніе ими первоначальнаго устройства церкви могли бы миновать нѣкоторыхъ правомыслящихъ епископовъ, которые бы возвысили свой голосъ противъ новой ереси и вписали бы протестъ на страницы церковной исторіи,— остальные члены церкви во главѣ съ пресвитерами не стали бы молчать при видѣ епископскихъ злоупотребленій.—Всегда были усердные къ вѣрѣ христіане, церковное просвѣщеніе также никогда не угасало: значитъ, епископское искаженіе вѣры не могло бы не встрѣтить протеста со стороны очень многихъ. Даже раскольники и еретики —и тѣ взволновались бы при такой крупной перемѣнѣ въ церковной жизни, потому что увидѣли бы здѣсь опору для своихъ нападокъ на православіе. А между тѣмъ въ церковной исторіи нѣтъ никакихъ намековъ ни на злоупотребленія (всѣхъ епископовъ), ни на протесты противъ нихъ. Странно также, какъ могли епископы подчинить себѣ всю церковь: вѣдь количество однихъ пресвитеровъ во много разъ превосходило количество епископовъ, а здѣсь чувствительно затрогивались ихъ права.

Должно осудить, наконецъ, и символическое отрицаніе призыванія святыхъ и почитанія св. мощей и иконъ.— Символическія книги лютеранъ говорятъ, что нигдѣ въ Св. Писаніи нѣтъ свидѣтельствъ, показывающихъ, что умершіе святые ходатайствуютъ за живыхъ людей. На самомъ дѣлѣ такія свидѣтельства есть.—Уже сами символическія книги (Апологія и Шмалькальденскіе члены) принуждены допустить возможность молитвы умершихъ святыхъ за живыхъ. Онѣ дѣлаютъ это неохотно, выражаются условно, несмотря на то, что Апологія имѣетъ въ виду указаніе 2-ой Маккавейской книги [1]) и должна

[1]) XV гл. 14-й ст.: „это—братолюбецъ, который много молится о народѣ и святомъ городѣ, Іеремія, пророкъ Божій“.

была бы поэтому рѣшительно признать дѣйствительность такой молитвы. Но кромѣ этого свидѣтельства Св. Писанія о молитвѣ святыхъ можно указать и другія. Такъ, Богъ говоритъ прор. Іереміи: „хотя бы предстали предъ лице Мое Моисей и Самуилъ, душа Моя не приклонится къ народу сему“ (Іерем. XV, 1). Іеремія жилъ нѣсколько сотъ лѣтъ спустя послѣ смерти Моисея и Самуила,—значитъ, Самъ Богъ показываетъ, что возможно было ходатайство умершихъ святыхъ и что оно имѣло бы силу, если бы народъ Израильскій заслуживалъ ходатайства. У прор. Варуха читаемъ: „Господи Вседержителю, Боже Израиля! услышь молитву умершихъ Израиля и сыновъ ихъ, согрѣшившихъ предъ Тобою“ (Вар. III, 4). То же находимъ и въ Новозавѣтномъ Откровеніи. Св. ап. Петръ пишетъ, что онъ „постарается, чтобы христіане и послѣ его отшествія (кончины) всегда приводили на память преподанное имъ ученіе“ (2 Петр. I, 15). Въ Апокалипсисѣ прямо говорится, что святые люди и ангелы творятъ молитвы предъ Престоломъ Божіимъ (Апок. V, 8; VIII, 3—4).— Слѣдуетъ полагать, что они молятся на небесахъ не о себѣ, потому что уже находятся въ блаженномъ общеніи съ Богомъ и ни въ чемъ не нуждаются, а о живущихъ на землѣ. Въ Апокалипсисѣ же читаемъ, что души свв. мучениковъ громкимъ голосомъ просятъ у Бога отмщенія: „доколѣ, Владыка Святый и Истинный, не судишь и не мстишь живущимъ на землѣ за кровь нашу“ (VI, 9—10). Если святые на небѣ просятъ отмщенія своимъ убійцамъ, то безъ сомнѣнія несравненно больше просятъ милости своимъ братьямъ [1]). Въ притчѣ Христовой говорится, что и осужденный богачъ молилъ за своихъ живыхъ братьевъ (Лук. XVI, 27—28),—конечно, несравненно больше заботятся и молятся о церкви свв. праведники.

---

[1]) Догматъ о почитаніи и призываніи святыхъ по Стефану Яворскому. Москва. 1886 г. стр. 18. Святые молятся такъ, конечно, не изъ мести, несвойственной праведникамъ, а для того, чтобы обуздать мучителей и положить конецъ ихъ гоненіямъ на земную Христову Церковь.

Изъ другихъ мѣстъ Писанія ясно видно, что добрыя дѣла святыхъ, отшедшихъ на небо, помогаютъ живущимъ на землѣ.—Богъ далъ Исааку обѣтованіе объ Искупителѣ потому, что отецъ его Авраамъ послушалъ божественнаго голоса и сохранилъ всѣ заповѣди Божіи (Быт. XXVI, 2—5. 24). Въ кн. Исходъ видимъ такую молитву Моисея: „отмѣни погубленіе народа Твоего, вспомни Авраама, Исаака и Іакова, рабовъ Твоихъ...“ (XXXII, 12—13). Ради благочестія Давида не отнимается у его внука іудейское царство (3 Цар. XI, 11—15), избавляется отъ ассиріянъ Іерусалимъ (4 Цар. XX, 5; срв. пс. CXXXI, 1—10; 3 Цар. XV, 4—5). Три отрока въ пещи Вавилонской вспоминаютъ въ молитвѣ заслуги Авраама, Исаака и Израиля (Дан. III, 34—35).—Значитъ, заслуги святыхъ цѣнны въ очахъ Божіихъ и мы при помощи ихъ удобнѣе можемъ быть услышаны Имъ. По всему этому мы должны и призывать ангеловъ и святыхъ. Ангеловъ мы должны призывать, какъ предстателей предъ Богомъ, хранителей и наставниковъ людей (Тов. XII гл.; Псал. XC, 11; XXXIII, 8; Зах. I, 12; Евр. I, 14; Исх. XIV, 19—20; XXIII, 20; Дан. X, 12—13. 20; Дѣян. VIII, 26—40; X, 1—6), какъ помощниковъ въ добрыхъ дѣлахъ (Чис. XXII, 22—35; 4 Цар. VI, 17 и др.), какъ избавителей отъ несчастій и бѣдствій (Быт. XIX, 1—23; XLVIII, 16; 3 Цар. XIX, 5—8; Дан. III, 49—50; Тов. V и VI, 4—6; Дѣян. V, 19—20; XII, 7—11). Святыхъ слѣдуетъ призывать какъ посредниковъ между грѣшными людьми и Богомъ,—какъ лицъ, готовыхъ помогать оставшимся на землѣ братьямъ (Исх. XXXII, 12—13; 3 Цар. XI, 11—13; 4 Цар. XX, 6; 2 Петр. I, 13—15; Апок. V, 8; VIII, 3—4 и пр.).—Если само слово Божіе такимъ образомъ говоритъ о молитвѣ и предстательствѣ святыхъ за насъ и о нашей обязанности чтить ихъ,—значитъ, мы можемъ и должны призывать ихъ.

Апологія говоритъ [1]), что нѣтъ древнихъ свидѣтельствъ въ пользу призыванія святыхъ,—это опять невѣрно. Соборы древней церкви говорятъ объ этомъ догматѣ, какъ

[1]) Срв. ея ссылку на древніе сборники молитвъ.

объ апостольскомъ преданіи, напр., Гангрскій соборъ (прав. 20) [1]), Лаодикійскій (пр. 51) [2]), IV-й вселенскій соб., въ 11-мъ дѣяніи коего говорится: „всѣ отцы того собора единогласно возгласили: Флавіану вѣчная память, Флавіанъ по смерти живетъ, мученикъ за насъ да молится“ [3]). Символическія книги лютеранъ принимаютъ вѣроопредѣленія этого собора, хотя въ то же время приведенное исповѣданіе его умышленно опускаютъ. VII-й всел. соборъ въ заключеніи 6-го дѣянія учитъ о призываніи св. Богородицы, ангеловъ и святыхъ [4]). Даже иконоборческій соборъ, бывшій при Константинѣ Копронимѣ, возсталъ противъ отрицающихъ призываніе Богородицы и святыхъ; въ XV-мъ опредѣленіи этого собора читаемъ: „если кто не исповѣдуетъ св. Дѣву Марію, всякой твари видимой и невидимой честнѣйшую и высшую, и не молитъ съ теплой вѣрой о ходатайствѣ Ея къ Рожденному изъ Нея, тотъ да будетъ анаѳема“ [5]). Въ древнихъ литургіяхъ: Іакова, Петра, Іоанна евангелиста, 12 апостоловъ, Климента Римскаго, Игнатія Богоносца и др. [6]) содержится молитвенное воспоминаніе Богородицы, ангеловъ и святыхъ. Въ надгробныхъ надписяхъ въ катакомбахъ (даже II-го вѣка) часто встрѣчается молитвенное обращеніе къ святому отъ лица соорудившаго гробницу. Есть, напр. выраженія: „Εὔχου ὑπὲρ ἡμῶν πρεύχαις τῶν ἁγίων“; „μνήσκεσθε δὲ

---

[1]) „Если кто..., гнушаясь, осуждаетъ собранія въ честь мучениковъ и совершаемыя въ нихъ (собраніяхъ) служенія и памятованіе мучениковъ, да будетъ анаѳема“ (Mansi. Amplis. collect. concilior. t. II, col. 1103)

[2]) „Не подобаетъ въ Четыредесятницу праздновать дни страданія (рожденія) мучениковъ, но—совершать память св. мучениковъ въ субботы и дни воскресные“ (Mansi... t. II, col. 572).

[3]) Mansi... t. VII, col. 289.

[4]) Mansi... t. XIII, col. 363.

[5]) Догматъ о почитаніи святыхъ по Стефану Яворскому. Москва. 1886 г. стр. 21.

[6]) Renaudotius. Liturgiar. oriental. collectio, t. II. Francfurti ad Moen. 1847. p. 35. 150. 167. 173. 194. 220 и др. Срв. Constit. Apostol. l. VIII, c. 12. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. I, col. 1108.

καὶ ἡμῶν ἐν ταῖς ἁγίαις ὑμῶν πρεύχαις...." „Сущій, ходатайствуй за насъ, чтобы мы спаслись"; „Аттикъ, молись за наши грѣхи" и под. [1]). Часто въ катакомбахъ изображается смерть христіанина, при чемъ Судія, сидящій на тронѣ, внимаетъ молитвамъ стоящихъ предъ Нимъ апостоловъ и святыхъ. На одной иконѣ св. Петронелла возлагаетъ свои руки на плечи умершаго [2]). Вообще насчитываютъ до 153 надгробныхъ надписей, относящихся къ молитвенному воспоминанію святыхъ [3]). Св. отцы церкви не только учили молиться святымъ, но и оставили образцы такихъ молитвъ.—Св. муч. Іустинъ говоритъ о почитаніи христіанами ангеловъ и святыхъ [4]). Св. Иринеи Ліонскій упоминаетъ о призываніи въ молитвахъ Божіей Матери [5]). Въ книгѣ св. Діонисія Ареопагита читаемъ: „тщетна надежда того, кто проситъ ходатайства святыхъ, а пренебрегаетъ св. дѣлами, приличными естеству святыхъ" [6]). Оригенъ учитъ призывать ангеловъ, потому что они радуются спасенію грѣшниковъ [7]), и молитъ ангела Хранителя, чтобы онъ взялъ новокрещеннаго подъ свое руководство [8]). Этотъ же учитель церкви говоритъ: „моленія, прошенія и благодаренія не напрасно могутъ быть приносимы и святымъ; прошенія и благодаренія могутъ быть приносимы и обыкновеннымъ людямъ, а моленія—только святымъ...." [9]).

---

[1]) Heinrich-Gutberlet. Dogmatische Theologie. B. 10. Abt. 2. Münster. 1904. S. 810.

[2]) Ibid. S. 809. [3]) Ibid. S. 811.

[4]) Apolog. I, c. 6. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. VI, col. 336.

[5]) Contra haeres. l. V, c. 19. Migne... s. gr. t. VII, col. 1175.

[6]) De eccles. hierarch. c. 7. Migne... s. gr. t. III, col. 561.

[7]) In Ezech. hom. I, n. 7. Migne... s. gr. t. XIII, col. 674.

[8]) Ibid. col. 675.

[9]) Lib. de orat. c. 14. Migne... s. gr. t. XI, col. 464, срв. c. 31... Ibid. col. 553 и Con. Celsum. l. VIII, c. 13. Migne.. t. XI, col. 1568. Въ одномъ мѣстѣ 8-й книги противъ Цельса, правда, Оригенъ говоритъ, что христіане чтутъ (venerantur) молитвами и колѣнопреклоненіями только Бога и Христа, — но здѣсь разумѣется Божеское почитаніе, что видно изъ предшествующихъ словъ: „мы учимъ, что должно чтить (colere) не только Бога, но и Его ангеловъ" (Migne... s. gr. t. XI, col. 1534—1535).

Заслуги святыхъ, по Оригену, являются умилостивительной жертвой за грѣшниковъ [1]). Св. Аѳанасій Вел. въ своемъ Словѣ на евангеліе о Благовѣщеніи молится: „приклони ухо Твое, о Марія, къ моленіямъ нашимъ и не забудь людей Твоихъ. Моли о насъ, о Госпоже Владычице и Мати Бога Вышняго. Помяни насъ, Пресвятая Дѣва, и подай намъ великіе дары по богатству благости Твоей“ [2]). Св. Григорій Богословъ взываетъ къ св. Кипріану: „ты же милостиво призри на меня съ высоты, управляй моимъ словомъ и жизнью, паси священную паству или будь моимъ сопастыремъ“ [3]). Св. Василій Великій говоритъ въ Словѣ на память сорока мучениковъ о пользѣ и необходимости молитвеннаго призыванія мучениковъ [4]). Блаж. Августинъ говоритъ: „кому неизвѣстна сила нынѣ прославляемаго мученика (архидіакона Стефана)? Кто изъ молившихся ему не получилъ желаемаго?“ [5]) Тотъ же отецъ свидѣтельствуетъ, что на гробѣ св. Кипріана совершались литургіи и возносились молитвы святому [6]). Блаж. Ѳеодоритъ молитъ святыхъ, чтобы предстательствомъ своимъ исходатайствовали ему благоволеніе свыше [7]). Онъ же свидѣтельствуетъ о призываніи вѣрующими мучениковъ при различныхъ обстоятельствахъ жизни: „наслаждающіеся полнымъ здоровьемъ молятъ мучениковъ о сохраненіи его, а страждущіе какою нибудь болѣзнью испрашиваютъ скораго выздоровленія. Бездѣтные мужи и жены испрашиваютъ себѣ чадъ, а имѣющіе дѣтей молятъ о сохраненіи стяжанныхъ ими даровъ. Отправляющіеся въ дальній

---

[1]) In Num. hom. X, n. 2. Migne... s. gr. t. XII, col. 638, срв. Hom. XXIV, n. 1.... ibid. col. 757.

[2]) In Annunt. Deiparae c. 14. Migne... s. gr. t. XXVIII, col. 937.

[3]) Or. XXIV, c. 19. Migne... s. gr. t. XXXV, col. 1193.

[4]) Migne... s. gr. t. XXXI, col. 507—508.

[5]) Sermo 302, n. 1. Migne... s. l. t. XXXVIII, col. 1385, срв. serm. 286, n. 5. Migne... ibid. c. 1299 и Sermo 332... ibid. col. 1462; De Symbol. c. 13. Migne... s. l. t. XL, col. 1197.

[6]) Sermo 310, n. 2. Migne... s. l. t. XXXVIII, col. 1413.

[7]) Relig. histor. c. 30. Migne... s. gr. t. LXXXII, col. 1496, срв. c. 3... ibid. col. 1324.

путь молятъ мучениковъ о сопутствованіи имъ или лучшемъ руководствѣ во время путешествія, а счастливо возвратившіеся приносятъ благодареніе за полученное благодѣяніе. Не думаютъ они, будто обращаются въ такомъ случаѣ къ богамъ, но только просятъ ихъ, какъ людей божественныхъ, призываютъ и умоляютъ ихъ, какъ ходатаевъ своихъ предъ Богомъ“ [1]). Блаж. Іеронимъ молитъ св. Павлу, чтобы она помогала ему, ея почитателю, своими молитвами [2]). Григорій Нисскій обращается съ такой молитвой къ муч. Ѳеодору: „ходатайствуй за отечество предъ общимъ царемъ... Хотя ты и въ другомъ мірѣ, однако знаешь о несчастьяхъ и нуждахъ человѣческихъ. Испроси намъ миръ, чтобы святыя собранія сіи не прекращались... Молимъ тебя, не лиши насъ своего покровительства и впредь... Если нужно ходатайство еще болѣе сильное,— собери лики мучениковъ, своихъ собратій, и помолись со всѣми вмѣстѣ“ [3]). Евсевій Кесарійскій [4]), Кириллъ Александрійскій [5]), Іоаннъ Златоустъ [6]), Григорій Двоесловъ [7]), Ефремъ Сиринъ [8]), и др. учатъ обращаться съ молитвой къ святымъ.

Апологія говоритъ, что нужно представлять святыхъ богами, если думать, что они знаютъ и слышатъ наши молитвы. — Но мы видѣли, что Авраамъ, по духовному

---

[1]) Sermo IX de martyr. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. LXXXIII, col. 1032.

[2]) Ep. 108 ad Eustoch. Migne... s. l. t. XXII, col. 906, срв. Vita Hilar. c. 47. Migne... s. l. t. XXIII, col. 52—53.

[3]) Or. laud. Theodori. Migne... s. gr. t. XLVI, col. 748.

[4]) Praepar. evangel. Migne... s. gr. t. XXI, col. 1906.

[5]) Contra Julian. l. VI. Migne... s. gr. t. LXXVII, col. 812.

[6]) In Matth. hom. V, c. 5. Migne... s. gr. t. LVII, col. 593, срв. In s. Julian. mart. Migne... s. gr. t. L, col. 672—673; De s. Drosid mart. c. 2. Migne... t. L, col. 686; Advers. Judaeos or VIII, n. 6. Migne... t. XLVIII, col. 937; In ep. I ad Corint. hom. XLI, n. 5. Migne... s. gr. t. LXI, col. 361; In ep. II ad Corinth. hom. II. Migne... s. gr. t. LXI, col. 398 и др.

[7]) Moral. l. V, c. 44. Migne... s. lat. t. LXXV, col. 723, срв. Moral. l. XVI, c. 51. Migne... ibid. col. 1151 и др.

[8]) Въ окончаніяхъ многихъ бесѣдъ.

озаренію, зналъ о томъ, что происходило отъ него вдали, въ земномъ мірѣ (Лук. XVI, 25—29; срв. Тов. XII, 12; 1 Кор. IV, 9; 4 Цар. V, 26; VI, 12). Даже находясь во плоти, святые знали тайны далекихъ отъ нихъ людей, не стѣснялись предѣлами пространства и являлись чудесно тамъ, гдѣ требовалась ихъ благодатная помощь (Дан. XIV, 35—36; Дѣян. VIII, 39—40), на небѣ же ихъ величіе и сила еще болѣе возвышаются: они становятся равны ангеламъ (Лук. XX, 36), могутъ видѣть Невидимаго (1 Іоан. III, 2; Мѳ. V, 8), дѣлаются причастниками Его славы и могущества (1 Іоан. III, 2; Апок. III, 21), знаютъ происходящее на землѣ (Апок. VI, 10; Лук. XVI, 25—29), и имѣютъ силу умолить Господа сдѣлать то, о чемъ просятъ живущіе на землѣ, и что должно воздать послѣднимъ (Апок. VI, 10—11). Правда, все это—непостижимая тайна для насъ, но для „друзей Божіихъ“ (Мѳ. XIII, 11; Іоан. XV, 15), видящихъ лицомъ къ лицу Отца Небеснаго, таковое естественно и доступно. Вѣдь Господь открывалъ тайны даже живущимъ на землѣ праведникамъ (Быт. XVIII, 17. 20. XIX, 13 и др.),—благоволитъ ихъ открыть тѣмъ болѣе праведникамъ, живущимъ съ Нимъ. Оригенъ поэтому справедливо полагаетъ, что возвратившійся ко Христу яснѣе узнаетъ причину всего происходящаго на землѣ относительно ли человѣка, или души человѣка [1]), а Августинъ добавляетъ, что сила святыхъ зависитъ отъ могущества Божія [2]). Что святые слышатъ наши молитвы, — показываютъ безчисленныя чудеса, совершавшіяся послѣ молитвы къ нимъ, и безчисленные случаи исправленія грѣшниковъ, о которыхъ молились. Такіе чудесные факты случаются и въ наше время. Но если бы Богу не угодно было призываніе святыхъ, то Онъ не соизволилъ бы, чтобы они чудесно помогали молящимся имъ.

Символическія книги лютеранъ говорятъ, что намъ не нужно ходатайства святыхъ, ибо Всеблагій Богъ и

---

[1]) *Περὶ ἀρχῶν*, c. 11. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. XI, col. 244.

[2]) De cura pro mort. c. 16. Migne... s. l. t. XL, col. 607.

безъ того знаетъ и дѣлаетъ все, нужное для нашего спасенія.—Если слѣдовать такой логикѣ, то намъ не нужно молиться и Самому Богу, ибо Онъ знаетъ прежде нашего прошенія, что намъ нужно (Мѳ. VI, 8). А между тѣмъ Спаситель учитъ: „просите и дастся вамъ, ищите и найдете, стучите и отверзется вамъ“ (Мѳ. VII, 7). Апостолъ же заповѣдуетъ „молиться другъ за друга, ибо много можетъ усердная молитва праведнаго“ (Іак. V, 16). Мы легко устранимъ это кажущееся противорѣчіе, если примемъ во вниманіе, что Богъ не только благъ, но и правосуденъ. По благости Своей Онъ готовъ дѣйствительно даровать намъ все нужное прежде прошенія нашего (Рим. X, 20—21); по правосудію благоволитъ оказывать помощь тѣмъ, которые достойны ея и усердно просятъ о ней. Многіе же не получаютъ отъ Бога просимаго потому только, что не просятъ, какъ должно,—учитъ апостолъ (Іак. IV, 2. 3). Вотъ здѣсь то и необходимо подкрѣпленіе нашей молитвы святой молитвой праведниковъ: „возлюбленные друзья и дѣти Божіи (Іоан. I, 12; XV, 14) приклоняютъ къ намъ милость Всеблагого Отца“. Онъ Самъ заповѣдалъ поэтому обращаться къ ихъ молитвамъ, какъ мы уже указывали выше (Быт. XX; Іова XLII, 8, 9 и др.).

Вопреки утвержденіямъ лютеранъ призываніе святыхъ вовсе не является умаленіемъ чести Христовой.—Какъ единство Отца Небеснаго не исключаетъ отцовъ земныхъ, какъ единство Наставника и Учителя Христа не исключаетъ другихъ учителей, такъ и ходатайство Христа не исключаетъ ходатайства святыхъ, которое несравненно ниже ходатайства Христова, и имѣетъ силу лишь по заслугамъ Христа Ходатая. „Мы, говорятъ восточные патріархи, просимъ святыхъ не какъ боговъ какихъ, не какъ самовластныхъ обладателей дарами божественными, яже къ животу и благочестію, но какъ такихъ лицъ, которыя, имѣя дерзновеніе къ Богу большее и доступъ къ Нему ближайшій, нежели мы, могутъ посредствовать между Нимъ и нами своимъ предстательствомъ, а какъ лица святыя скорѣе могутъ быть услышаны Бо-

гомъ, нежели мы, остающіеся во грѣхахъ“ [1]). О такомъ посредничествѣ святыхъ въ молитвахъ проситъ св. ап. Павелъ, ясно учившій о единомъ Ходатаѣ Бога и человѣковъ: „умоляю васъ, братія, Господомъ нашимъ І. Христомъ и любовью Духа подвизаться со мною въ молитвахъ за меня къ Богу, чтобы избавиться мнѣ отъ невѣрующихъ въ Іудеѣ“ (Рим. XV, 30—31; срв. Колос. IV, 3). Ап. Іаковъ учитъ: „молитесь другъ за друга..., много можетъ усиленная молитва праведнаго....“ (Іак. V, 16). Если сами апостолы не считали умаленіемъ чести Христовой ходатайство несовершенныхъ еще святыхъ, (живущихъ на землѣ христіанъ), и просили о такомъ ходатайствѣ, то тѣмъ болѣе нужна помощь намъ, жалкимъ грѣшникамъ,— и мы должны просить ее у переселившихся на небо святыхъ, получившихъ отъ Бога силу и прославленіе. Этимъ отнюдь не производится смѣшеніе ходатайства Христа съ ходатайствами святыхъ. Прекрасныя строки по данному вопросу находимъ въ „Камени вѣры“. „Христосъ, читаемъ здѣсь, есть главнѣйшій Ходатай.., святые же суть ходатаи низшей и отъ Христа далекой степени. Христосъ есть Ходатай искупленія и моленія къ Отцу Сыновняго, святые же суть ходатаи одного моленія дружескаго, по словамъ псалмопѣвца: для меня весьма почетны друзья Твои, Боже....“ Христосъ есть Ходатай, не нуждающійся въ иныхъ ходатаяхъ за себя; святые же, живя на землѣ, нуждались въ Ходатаѣ Христѣ...., Христосъ есть Ходатай, имѣющій силу ходатайства отъ Самого Себя, святые же суть ходатаи, имѣющіе силу ходатайства отъ Христа и Его крестныхъ заслугъ, подобно желѣзу, которое имѣетъ силу жженія не отъ себя самого, а отъ присоединенія огня“ [2]). Вообще согласно ученію отцевъ и учителей церкви „православные никому другому не служатъ, а Единому въ Троицѣ Богу“ [3]); святыхъ же считаютъ не богами, а подра-

[1]) Посл. Вост. патр. о правосл. вѣрѣ л. 20 на обор. Москва. 1848 г.

[2]) О призыв. святыхъ чл. 11, гл. I-я.

[3]) Посл. Вост. патр. о прав. вѣрѣ л. 20-й и на обор. Москва. 1848 г.

жателями, друзьями и слугами Христовыми [1]).

И самыя символическія книги лютеранъ впрочемъ допускаютъ возможность ходатайства святыхъ за насъ и этимъ впадаютъ въ грубое противорѣчіе. Противорѣчіе это прекрасно отмѣчаетъ извѣстный католическій символистъ Мелеръ въ слѣдующихъ словахъ: (по лютеранскому ученію), „святые просятъ Бога за насъ, не опасаясь, что они черезъ это оскорбляютъ посредника Христа, а Богъ и Христосъ дозволяютъ имъ такую дѣятельность и не находятъ въ ней ничего незаконнаго; мы же всетаки не должны просить о проявленіи такой ихъ дѣятельности, ибо наша просьба объ этомъ содержитъ хулу, хотя то самое, о чемъ просимъ, не является хулою. Слѣдовало бы и молитву святыхъ считать достойнымъ кары проступкомъ, если наша просьба объ этой молитвѣ заслуживаетъ кары. А если сама молитва святыхъ похвальна и пріятна Богу, то почему не похвальна и просьба о молитвѣ?.....“ [2]).

Все сказанное относительно ходатайства святыхъ за вѣрующихъ, живущихъ на землѣ, имѣетъ тѣмъ большее значеніе, что, по истинно христіанскому ученію, предъ Богомъ нѣтъ отличія мертвыхъ отъ живыхъ (Мѳ. XXII, 32), напротивъ всѣ вѣрующіе—на небѣ и на землѣ составляютъ одну церковь подъ главою Христомъ. Слѣдовательно связь святыхъ съ другими вѣрующими отнюдь не можетъ ослабѣть съ ихъ переходомъ въ небесныя обители, а потому и молитвенное ходатайство ихъ за болѣе слабыхъ должно остаться по-прежнему. Обращеніе наше къ святымъ, живущимъ на небѣ, есть то же обращеніе живыхъ къ живымъ и основывается на взаимной любви, по которой одинъ о другомъ заботятся члены единаго тѣла Христова,

---

[1]) Кириллъ Александрійскій. Contra Julian. l. VI. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. LXXVI, col. 810—811. Августинъ. De civit. Dei l. X. Migne... s. l. t. XLI, col. 281; In Joan. evang. Migne.. s. l. t. XXXV, col. 1847. Ѳеодоритъ. Sermo VIII de martyr. Migne... s. gr. t. LXXXIII, col. 1017; Ser. II de princip. Migne... ibid. c. 856. Амвросій Медіоланскій. Ep. XXII. Migne... s. l. t. XVI, col. 1022 и др.

[2]) Möhler. Symbolik. 6-e Aufl. Mainz. 1843. S. 451—452.

такъ что „если страдаетъ одинъ членъ, съ нимъ страдаютъ всѣ члены; если славится одинъ членъ, съ нимъ радуются всѣ члены“ (1 Кор. XII, 25—26). „Христіанская любовь никогда не перестаетъ“ (1 Кор. XIII, 8): святые, переселяясь на небо, продолжаютъ любить своихъ земныхъ братьевъ, которымъ служили на землѣ,—любятъ ихъ даже еще сильнѣе, потому что продолжаютъ усовершаться по подобію любвеобильнаго Бога. Они, оказавшіе великіе подвиги любви на землѣ, не охладѣваютъ въ своей любви на небѣ, потому что тогда получилось бы нравственное падсніе, но не развитіе [1]). Вполнѣ справедливы по данному вопросу слѣдующія строки А. С. Хомякова: „никто одинъ не спасается. Спасающійся же спасается въ церкви, какъ членъ ея и въ единствѣ со всѣми другими ея членами. Вѣруетъ ли кто, — онъ въ общеніи вѣры; любитъ ли, — онъ въ общеніи любви; молится ли,—онъ въ общеніи молитвы. Посему никто не можетъ надѣяться на свою молитву и всякій, моляся, проситъ всю церковь о заступленіи,—не такъ, какъ будто бы сомнѣвался въ заступничествѣ единаго Ходатая Христа, но въ увѣренности, что вся церковь всегда молится за всѣхъ своихъ членовъ. Молятся за насъ всѣ ангелы, и апостолы, и праотцы, и всѣхъ высшая Мать Господа нашего, и это святое единеніе есть истинная жизнь церкви. Но если безпрестанно молится церковь видимая и невидимая, зачѣмъ же просить ее о молитвахъ?—Не просимъ ли милости у Бога и Христа, хотя милость Его предваряетъ нашу молитву? Потому именно и просимъ церковь о молитвахъ, что знаемъ, что она и не просящему даетъ помощь своего заступленія, и просящему даетъ несравненно болѣе того, чѣмъ онъ проситъ: ибо въ ней полнота Духа Божьяго....“ [2]).

Нельзя признать основательнымъ и рѣшительное отрицаніе символическими книгами лютеранъ почитанія св.

---

[1]) Срв. ученіе Златоуста.—In. ep. 1 ad Corinth. hom. XLI, n. 5. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. LXI, col. 361 и др.

[2]) А. С. Хомяковъ. Собр. соч. т. II, стр. 21, изд. 4-е. Москва. 1900 г.

мощей. Единственнымъ основаніемъ къ этому отрицанію въ указанныхъ книгахъ выставляются злоупотребленія въ почитаніи мощей святыхъ. Но, само собою понятно, злоупотребленіе вѣрою людей въ св. мощи вовсе не даетъ права отвергать самый догматъ. Если бы изъ-за человѣческихъ злоупотребленій отрицать все, на что они налагали свою печать, то пришлось бы отказаться отъ всего христіанства. Съ другой стороны, почитаніе св. мощей имѣетъ твердыя основанія въ Св. Писаніи и Св. Преданіи. Такъ, Самъ Богъ благоволилъ прославить останки святыхъ знаменіями и чудесами. Въ IV-ой книгѣ Царствъ (XIII, 21) читаемъ, что одинъ мертвый ожилъ, какъ только коснулся костей пророка Елисея. Въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ говорится, что недужные и бѣсноватые исцѣлялись чрезъ возложенные на нихъ платки отъ Павла и опаясанія съ его тѣла (XIX, 12), что вѣрующіе ожидали исцѣленія отъ паденія на нихъ тѣни ап. Петра (V, 15). Слѣдовательно, еще первые христіане чтили св. останки, и Богъ соизволилъ выразить Свое благоволеніе этому почитанію—чрезъ дарованіе свящ. предметамъ чудесной силы. Въ еванг. Матѳея видимъ, что Христосъ, осуждая лицемѣріе іудеевъ, проявленное при украшеніи гробницъ пророковъ, не осуждаетъ самое почитаніе тѣлъ пророковъ (XXIII, 29—31). Въ IV-ой книгѣ Царствъ говорится о благоговѣйномъ храненіи останковъ пророка (XXIII, 17—18). Чудесныя знаменія отъ св. мощей совершаются и въ наше время, а ихъ нетлѣніе, необъяснимое естественными законами, убѣдительно говоритъ, что „Богъ чтитъ эти свящ. вещи и отъ насъ требуетъ такого почитанія....“ [1]) Вполнѣ естественнымъ поэтому является то обстоятельство, что первые христіане, по свидѣтельствамъ христіанской древности, благоговѣйно собирали съ мѣстъ казни тѣла свв. мучениковъ, воздавали имъ великія почести и на гробахъ мучениковъ даже устраивали алтари, какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ древніе катакомбы [2]). О томъ же

[1]) „Камень вѣры“, стр. 180. Москва. 1729 г.

[2]) Heinrich-Gutberlet. Dogmatische Theologie. B. X. Abt. 2. Münster. 1904. S. 787.

говорятъ и древніе церковные соборы христіанской церкви. Гангрскій соборъ напр. упоминаетъ о почитаніи христіанами тѣлъ св. мучениковъ (20 прав.); VII-ой всел. соборъ говоритъ со всею ясностью: „осмѣлившіеся отвергать мощи мучениковъ, о которыхъ извѣстно, что они подлинны, если это дѣлаютъ епископы или клирики, должны быть низлагаемы, если иноки или міряне, должны быть отлучаемы“ [1]). Соотвѣтственно этому отцы и учители церкви восхваляютъ почитаніе св. мощей. Такъ, св. Кириллъ Іерусалимскій учитъ, что въ св. мощахъ скрыта великая сила, воздвигающая къ жизни даже мертвецовъ [2]). Василій Великій свидѣтельствуетъ, что мощи св. Варлаама прославлялись всенародными моленіями вѣрующихъ, собиравшихся около нихъ [3]), и неоднократно указываетъ на необходимость почитанія св. мощей [4]). Григорій Нисскій говоритъ, что христіане благоговѣйно почитали тѣла мучениковъ [5]). Григорій Богословъ учитъ: „самыя тѣла святыхъ, когда къ нимъ прикасаются и чтутъ ихъ, столько же дѣйствуютъ, какъ св. души ихъ; даже капли крови ихъ и все,—что носитъ на себѣ слѣды ихъ страданій, такъ же дѣйственны, какъ ихъ тѣла“ [6]). Онъ же увѣщеваетъ вѣрующихъ почитать останки святыхъ, въ частности,—св. Кипріана, потому что они изгоняютъ бѣсовъ, исцѣляютъ болѣзни и совершаютъ другія чудеса, хранящіяся въ памяти народной [7]). Св. Амвросій Медіоланскій въ Словѣ при открытіи мошей свв. Протасія и Гервасія призываетъ къ достойному чествованію св. останковъ чрезъ сооруже-

---

[1]) Mansi. Amplis. collect. concilior. t. XIII, col. 379, срв. col. 363.

[2]) Cathech. XVIII—de carn. resurrect. c. 16. Migne... s gr. t. XXXIII, col. 1036—1037.

[3]) Migne... s. gr. t. XXXI, col. 484.

[4]) Ep. 197 ad Ambros. Migne... s. gr. t. XXXII, col. 712; Ep. 49 ad Arcad. Migne... ibid. col. 385.

[5]) De vita Gregor. Thaumaturgi. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. XLVI, col. 953.

[6]) Or. IV contra Julian. c. 69. Migne.. s. gr. t. XXXV, col. 589.

[7]) Migne... t. XXXV, col. 1191.

ные надъ ними храма и установленія праздника, указываетъ на чудо,—совершившееся при открытіи (исцѣленіе слѣпого), напоминаетъ о другихъ многочисленныхъ чудесахъ отъ св. мощей [1]), объясняетъ, почему слѣдуетъ вообще чтить св. мощи („останки святыхъ нужно чтить потому, что святые суть слуги и друзья Божьи, и что не только мощи ихъ, но даже простыя одѣянія исцѣляютъ многія болѣзни“) [2]), и свидѣтельствуетъ, что христіане полагаютъ мощи въ основаніе храмовъ [3]). Блаж. Іеронимъ объясняетъ: „мы не обожаемъ мощи мучениковъ, какъ не обожаемъ солнца и луны, даже ангеловъ, архангеловъ и херувимовъ,—не служимъ твари вмѣсто Творца, благословеннаго во вѣки, но вѣримъ, что тѣлеса святыхъ и останки блаж. мучениковъ должно почитать какъ члены Христовы, а кто мыслитъ иначе, того почитаемъ не христіаниномъ, но евноміаниномъ и Вигилянціемъ“ [4]). Іеронимъ же говоритъ, что епископы хранятъ прахъ святыхъ въ драгоцѣнныхъ сосудахъ, что всѣ вообще христіанскіе народы съ благоговѣніемъ относятся къ останкамъ святыхъ [5]). Св. Іоаннъ Златоустъ говоритъ, что мощи святыхъ охраняютъ города, какъ несокрушимая адамантовая стѣна [6]), и выражаетъ горячее желаніе „видѣть гробъ ап. Павла, въ которомъ положены оружія правды и свѣта, члены нынѣ живые, въ которыхъ жилъ Христосъ, распятые міру, члены Христовы, во Христа облеченные, храмъ Духа, св. зданіе; члены, связанные духомъ, пригвожденные страхомъ Божіимъ, носящіе на себѣ язвы Христовы“ [7]). „Павлово тѣло, добавляетъ св. Златоустъ, ограждаетъ собою Римъ; оно надежнѣе всякаго укрѣпленія и тысячи оконовъ“ [8]).

---

[1]) Ep. XXII, n. 13 et 2. Migne... s. l. t. XVI, col. 1023. 1020.

[2]) Ibid. col. 1022. [3]) Ibid. col. 1023.

[4]) Ep. 109 ad Riparium. Migne... s. l. t. XXII, col. 907.

[5]) Contra Vigilant. Migne. Patrol. curs. compl. s. l. t. XXIII, col. 343.

[6]) Laudat. martyr. aegyptor. Migne... s. gr. t. XLIX, col. 694.

[7]) In ep. ad Roman. hom. XXXII, n. 4. Migne... s. gr. t. LX, col. 680. [8]) Ibid.

Нельзя согласиться и съ рѣшительнымъ отрицаніемъ въ символическихъ книгахъ лютеранства почитанія св. иконъ. Отрицаніе это противорѣчитъ ученію христіанскаго откровенія. Оно ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что евреи поклонялись скиніи свидѣнія (Числ XX, 6), ковчегу Господню (Іис. Нав. VII, 6); призывались возносить Господа Бога и покланяться подножію ногъ Его (Ковчегу Завѣта), потому что оно свято (псал. XCVIII, 5),—воздвигать руки свои къ святилищу и благословлять Господа (псал. CXXXIII, 2), что Самъ Богъ повелѣлъ въ Ветхомъ Завѣтѣ, дабы Ааронъ кадилъ надъ ковчегомъ благовоннымъ куреніемъ (Исх. XXX, 7); также—предъ алтаремъ златымъ въ скиніи свидѣнія, противъ завѣсы (Исх. XL, 26—27), на которой были избраженія херувимовъ (Исх. XXVI, 31),—сдѣлать на покрывалахъ скиніи херувимовъ искусною работою (Исх. XXVI, 1), поставить мѣднаго змія (Числ. XXI, 8), дабы взирающіе на него съ вѣрою получали исцѣленіе отъ змѣинаго яда, что Соломону было повелѣно Богомъ создать храмъ, украшенный священными изображеніями (3 Цар. VI, 23. 29 и др.). Изъ всѣхъ этихъ ветхозавѣтныхъ предписаній Стефанъ Яворскій дѣлаетъ такой справедливый выводъ: „если повелѣно было Израильтянамъ имѣть изображеніе херувимовъ, то почему нельзя намъ имѣть образъ Христа, Сѣдящаго на херувимахъ?“ [1]) Съ другой стороны въ пользу иконопочитанія говоритъ и то обстоятельство, что Самъ Богъ и ангелы являлись въ образѣ человѣка. По поводу этого факта одинъ извѣстный западный богословъ (Арнольдъ) говоритъ.—„Для всякаго мыслящаго существа ясно то, что фактъ Боговоплощенія отмѣняетъ буквенный смыслъ 2-ой заповѣди: не сотвори себѣ кумира, потому что въ личности Іисуса Христа намъ данъ образъ Божественный, который мы должны представлять въ своемъ умѣ, а чтобы нашъ умъ могъ достигнуть наибольшей ясности въ этомъ представленіи, мы имѣемъ право выражать его въ чувственно-тѣ

---

[1]) Камень вѣры. Стр. 6. Москва. 1729.

лесныхъ образахъ“ [1]). Значитъ, почитаніе св. иконъ не противно закону Божію. Какъ таковое, оно вошло въ употребленіе у христіанъ съ самыхъ первыхъ временъ и освятилось церковнымъ преданіемъ: Св. преданіе сохранило сказанія о нерукотворенномъ образѣ Спасителя и иконѣ Его Пречистой Матери, написанной евангелистомъ Лукою. Соотвѣтственно этому и древніе церковные писатели первыхъ трехъ вѣковъ христіанства свидѣтельствуютъ объ употребленіи вѣрующими св. иконъ. Тертулліанъ упоминаетъ объ изображеніи Спасителя на церковныхъ сосудахъ въ видѣ добраго пастыря [2]), и о томъ, что христіане изображали крестъ во всѣхъ своихъ помѣщеніяхъ [3]) и поклонялись этому изображенію [4]). Минуцій Феликсъ говоритъ, что язычники упрекали христіанъ въ боготвореніи креста [5]). Св. отцы послѣдующаго времени также ясно учатъ почитать св. иконы.—Аѳанасій Великій указываетъ истинный характеръ христіанскаго иконопочитанія: „мы, вѣрующіе, поклоняемся иконамъ не какъ богамъ, подобно эллинамъ; нѣтъ! но только оказываемъ наше расположеніе и любовь къ тому лицу, которое на иконѣ изображается“ [6]). Св. иконы, по Аѳанасію, нерѣдко служатъ средствомъ проявленія чудесно-благодатныхъ воздѣйствій Бога на людей [7]). Григорій Богословъ оправдываетъ иконопочитаніе тѣмъ, что св. иконы вызываютъ въ вѣрующихъ почитаніе изображаемыхъ ими лицъ [8]). Евсевій Кесарійскій говоритъ, что во времена Кирилла Іерусалимскаго почитались въ Іерусалимѣ образа Петра и

---

[1]) Проф. Керенскій. Американская епископальная церковь. Казань. 1908 г. стр. 175.

[2]) Lib. de puditia c. 10. Migne. Patrol. curs. compl. s. l. t. II, col. 1000.

[3]) De corona c. 3. Migne... s. l. t. II, col. 80.

[4]) Apologetic. c. 16. Migne... s. l. t. I, col. 365—366.

[5]) Octavius. c. 9. Migne... s. l. t. III, col. 262.

[6]) Quaest. ad Antioch. 39. Migne... s. gr. t. XXVIII, col. 621.

[7]) Ibid.

[8]) Ep. 65. Migne... s. gr. t. XXXVI, col. 129.

Павла и Самого Христа [1]). Самъ св. Кириллъ указываетъ, что „образы царей чтятся“ [2]), каковое указаніе св. Дамаскинъ считаетъ свидѣтельствомъ иконопочитанія. Св. Василій Великій [3]), Григорій Нисскій [4]), Амвросій Медіоланскій [5]) и другіе отцы IV-го вѣка говорятъ объ иконопочитаніи, какъ обычаѣ христіанскомъ. Въ VIII-омъ в. св. Іоаннъ Дамаскинъ ревностно защищалъ иконопочитаніе, повторяя доказательства Аѳанасія и Григорія Богослова: что иконопочитаніе возводитъ сознаніе вѣрующаго отъ образовъ къ первообразамъ, и что оно оказывается притомъ средствомъ благодатныхъ воздѣйствій Божіихъ на человѣка [6]). Эти же два доказательства повторилъ и VII вселенскій соборъ [7]).

Символическія книги лютеранъ утверждаютъ положеніе, будто иконопочитаніе приводитъ къ воззрѣніямъ язычниковъ и маговъ, но это положеніе было бы истиною, если бы иконы признавались за боговъ и воздавалось поклоненіе собственно имъ, отдѣльно отъ изображенныхъ на нихъ. Но цѣль и идея иконопочитанія иныя и именно слѣдующія: „насколько часто Христосъ, ангелы и святые бываютъ видимы чрезъ изображенія на иконахъ, постольку взирающіе на иконы побуждаются вспоминать и любить первообразныхъ имъ и чествовать ихъ (иконы) лобызаніемъ и почитательнымъ поклоненіемъ (τιμητικὴ προσκυνήσει),— не истиннымъ по вѣрѣ нашей богопоклоненіемъ (λατρείᾳ), которое прилично одному Божескому естеству [8]), но почитаніемъ такимъ же, которое приличествуетъ изображе-

---

[1]) Histor. eccles. l. VII, c. 18. Migne... s. gr. t. XX, col. 680.

[2]) Cathech. XII de Christ. incarn. c. 5. Migne... s. gr. t. XXXIII, col. 732.

[3]) L. de Spiritu Sancto. c. XVIII, n. 45. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. XXXI, col. 149.

[4]) De homin. opific. c. 16. Migne... s. gr. t. XLIV, col. 180.

[5]) Or. de obitu Theodosii. Migne... s. l. t. XVI, col. 1402.

[6]) Migne... s. gr. t. XCIV, col. 1357, срв. col. 1245.

[7]) Mansi. Amplis. coll. concil. t. XIII, col. 378 et 125—126.

[8]) Глаголъ *λατρεύω* означаетъ исключительно почитаніе Бога, а глаголъ *προσκυνέω* можетъ относиться и къ тварнымъ существамъ.

нію честнаго и животворящаго креста и св. евангелію и прочимъ святынямъ, чрезъ куреніе ѳиміама и поставленіе свѣчей. Ибо честь, воздаваемая образу, переходитъ къ первообразному, и поклоняющійся иконѣ, покланяется существу изображеннаго на ней“ [1]). „Нельзя никакимъ образомъ, поясняютъ восточные патріархи, отдѣлять чествованіе иконы отъ чествованія того, что на ней изображается: но то и другое пребываетъ въ единствѣ, подобно тому, какъ честь, воздаваемая царскому посланнику, нераздѣльна съ честью, воздаваемою самому царю“ [2]). Польза и правильность такого почитанія иконъ не нуждаются въ поясненіяхъ. Только въ противовѣсъ Апологіи замѣтимъ, что иконопочитаніе далеко не всегда приводитъ къ злоупотребленіямъ, но, напротивъ, несомнѣнно способствуетъ возвышенію религіознаго воспитанія и религіознаго чувства: иконы являются своего рода книгами, всякаго учащими христіанской любви и христіанскимъ подвигамъ. Вѣдь глядя на икону, мы представляемъ себѣ подвиги святого, изображеннаго на ней, и черезъ то получаемъ себѣ назидательный урокъ. Такимъ наученіемъ можетъ воспользоваться всякій: и образованный и необразованный. Вообще указываемая мысль настолько ясна и убѣдительна, что даже Апологія согласилась допустить употребленіе св. креста „для напоминанія о Богѣ“ (Христѣ) [3]).

---

[1]) Догматъ VII-го вселенскаго собора. Mansi. Amplis. coll. conc. t. XIII, col. 730. 742.

[2]) Посланіе вост. патр. о прав. вѣрѣ л. 40-й. Москва. 1848.

[3]) Одинъ католическій богословъ справедливо говоритъ: „св. образа суть дѣйствительныя средства обученія, назиданія и утѣшенія не только для обыкновенныхъ христіанъ, но даже и для духовнѣйшихъ. Внѣшніе знаки принадлежатъ вообще къ истинно соотвѣтствующему человѣческой природѣ культу; духъ человѣка имѣетъ то существенное свойство, что постигаетъ духовное чрезъ чувственное. Чувственные образы усиливаютъ такое возвышеніе человѣка къ духовному, особенно тогда, когда они ставятся наряду съ словомъ, иллюстрируютъ услышанное или прочитанное слово. Абстрактное слово получаетъ чрезъ образъ жизнь и производитъ поэтому на наше сердце болѣе сильное впечатлѣніе, чѣмъ самое искусное ораторское слово. Одинъ взглядъ на св. распятіе можетъ подѣйствовать

Отъ первообразовъ зависитъ и благодатная сила иконъ. Григорій Омиритскій такъ вразумлялъ одного раввина по поводу этого: „скажи мнѣ, для чего Богъ далъ милоти Иліиной ту благодать, которой не далъ Елисею, и предпочелъ бездушную милоть живому пророку?... Для чего Богъ въ землѣ египетской не Моисею, но жезлу его далъ силу чудотворенія, и онъ претворилъ имъ воду въ кровь, раздѣлилъ море и явилъ прочія преславныя чудеса? Также скинія свидѣнія, и ковчегъ завѣта, и скрижали, и жезлъ Аарона, и трапеза, и кадильница, и свѣщникъ— все это не имѣло ли въ себѣ великую Божію благодать, хотя и сотворено было руками человѣческими изъ видимыхъ и осязаемыхъ вещей?.. Если это было въ Ветхомъ Завѣтѣ, то почему страннымъ представляется тебѣ у насъ, въ Новомъ Завѣтѣ, то, что Богъ подаетъ Свою благодать св. иконамъ?“ [1])

сильнѣе, чѣмъ большая проповѣдь. Намъ не требуется долгихъ усилій, чтобы представить себѣ высокіе лики святыхъ, тайну нашего искупленія, подвиги великихъ друзей Божіихъ: прекрасныя и выразительныя св. иконы приводятъ наше зрѣніе и духъ къ этому“. (Heinrich-Gutberlet. Dogmatische Theologie. B. X. Abt. 2. Münster. 1904. S. 804.

[1]) Разговоръ съ Ерваномъ. Воскр. Чт. XIV, стр. 443—444.

Глава V.

Ученіе символическихъ книгъ лютеранства о таинствахъ.

Символическое ученіе лютеранъ о таинствахъ не стоитъ въ такой тѣсной связи съ лютеранскими основными принципами, какъ вышеизложенные догматы. Правда, значеніе слова Божія („словъ установленія“ таинствъ) здѣсь оставляется прежнее: слово признается единственнымъ источникомъ благодати таинствъ, но принципъ оправданія одной вѣрой значительно ослабляется. Дѣло въ слѣдующемъ.—Логическое развитіе ученія объ оправданіи одною вѣрою должно непремѣнно привести къ отрицанію благодатности и спасительности таинствъ: таинства вѣдь не могутъ дать больше того, что даетъ оправдывающая вѣра,—не могутъ даже дать оправданія. Разъ спасаетъ человѣка только внутренняя увѣренность въ заслугахъ Искупителя, то никакія внѣшнія посредства, въ томъ числѣ и таинства, не нужны человѣку: онъ можетъ всегда обойтись безъ нихъ, получая отпущеніе грѣховъ и благодать чрезъ вѣру. Но символическія книги лютеранъ не рѣшились сдѣлать такого вывода.—Руководясь яснымъ ученіемъ Св. Писанія о связи благодати съ совершеніемъ таинствъ (Мѳ. XXVIII, 19; Мрк. XVI, 16; Іоан. XX, 22—23), онѣ называютъ таинства „необходимыми для христіанъ источниками благодати“. Такое именно опредѣленіе понятія „таинство“ находимъ въ Аугсбургскомъ исп., Формулѣ Согласія и, главнымъ образомъ, Апологіи.—Аугсбургское

исп. (XIII-й чл.) говоритъ: „о пользованіи таинствами учимъ, что они установлены не только для того, чтобы быть знаками, по которымъ можно совнѣ узнать христіанина, но главнымъ образомъ для того, чтобы быть знаками и свидѣтельствами Божественной воли о христіанахъ, назначенными для возбужденія и укрѣпленія вѣры въ тѣхъ, кто пользуется ими“ [1]).

Эти довольно неопредѣленныя слова Аугсбургскаго исповѣданія находятъ ясное толкованіе въ Апологіи.— „Таинства—не простые знаки, по которымъ одни люди отличаются отъ другихъ, каковы, напр., лозунгъ на войнѣ, придворные костюмы и под. Мы называемъ таинствами такіе внѣшніе знаки или церемоніи, которые совершаются по повелѣнію Божію и имѣютъ свое специфическое (angeheftete) божественное обѣтованіе благодати“ [2]). Въ другомъ мѣстѣ Апологія называетъ таинства „печатями и знаками союза и благодати Новаго Завѣта,—искупленія и прощенія грѣховъ“ [3]). Формула Согласія вскользь говоритъ, что Богъ учредилъ таинства, какъ „печати обѣтованія, и чрезъ нихъ утверждаетъ каждаго вѣрующаго въ отдѣльности“ [4]). Въ Катехизисахъ Лютера и Шмалькальденскихъ членахъ нѣтъ общаго опредѣленія благодатности и необходимости таинствъ, но отдѣльныя опредѣленія ими таинствъ крещенія и причащенія даютъ поводъ лютеранскимъ богословамъ говорить, что въ этихъ символическихъ книгахъ выражено еще болѣе сильное утвержденіе благодатности и необходимости таинствъ [5]).

---

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 32.

[2]) Ibid. S. 215. Vgl. S. 287.

[3]) Ibid. S. 182. „Слово—знакъ, поясняетъ Нёсгенъ, здѣсь нужно понимать не въ томъ смыслѣ, что таинства являются только обозначеніемъ невидимой вещи (т. е. благодати), а такъ, что они фактически даютъ то, что обозначаютъ...“ (Nösgen. Symbolik. S. 341). „Таинства, говоритъ Геммель, суть знаки, соединенные съ небеснымъ элементомъ“ (Der Beweis des Glaubens. J. 1896. S. 40). Въ томъ же духѣ разсуждаетъ Шмидтъ (Theolog. Stud. u. Kritik. 1879. S. 228. 241).

[4]) Detzer. Op. cit. S. 713.

[5]) Theolog. Stud. u. Kritiken. J. 1879. S. 237.

Какъ увидимъ ниже, символическое признаніе благодатности таинствъ особенно замѣтно выступаетъ въ ученіи о св. Евхаристіи: здѣсь прямо говорится о благодатномъ „небесномъ“ элементѣ таинства. Итакъ, символическія книги лютеранства признали таинства не простыми знаками, (какъ то́ дѣлаютъ реформаты), а благодатными орудіями. Впрочемъ, эта благодатность понимается въ особенномъ смыслѣ, довольно узкомъ и темномъ. Объясненіе благодатности таинствъ дается помимо сужденій объ отдѣльныхъ таинствахъ, посредствомъ общей „параллели“ между ними (таинствами) и „словомъ“ (проповѣдью евангельскою).—Слово и таинства по своему значенію для спасенія совершенно равны: „дѣйствія слова и таинствъ на душу одно и то же, какъ показываетъ остроумное изреченіе Августина,—что таинство есть слово видимое“ [1]). Оба они служатъ къ тому, чтобы призвать людей къ вѣчному блаженству, привлечь и обратить ко Христу [2]); благодать Божія предлагается именно чрезъ нихъ, и они только возрождаютъ и освящаютъ человѣка [3]).

При такомъ равенствѣ силы слово и таинства различаются однако по своимъ спеціальнымъ полномочіямъ.

---

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 216.

[2]) Ibid. S. 605.

[3]) Ibid. S. 606. Шмидтъ такъ выясняетъ параллель между словомъ и таинствами. Ближайшая задача слова—представлять сознанію объекты вѣры; чрезъ него же подается Св. Духъ съ Его дѣйствіями. Таинства тоже дѣйствуютъ не только объективно, но и эффективно (подавая дары Св. Духа), при чемъ они суть и представляющія или обозначающія дѣйствія (Theologische Stud. u. Kritiken. J. 1879. S. 245). Ортодоксалы—догматисты XVII-го столѣтія повторяли символическое ученіе, что слово и таинства равны по своей дѣйственности, поясняя, что здѣсь разумѣется дѣйственность моральная (просвѣтленіе ума и воли), а не физическая. Впрочемъ, они представляли такую дѣйственность сверхъестественной, а не простымъ моральнымъ побужденіемъ (Herzog-Hauck. Realencyklopädie für protestant. Theologie und Kirche. B. 6. Leipzig. 1899. S. 725). О „физической“ дѣйственности таинствъ символическія книги, какъ увидимъ ниже, говорятъ очень неясно и вообще не оттѣняютъ этого преимущества таинствъ предъ словомъ.

Какъ мы видѣли выше, проповѣдь слова Божія начинаетъ обращеніе грѣшника: чрезъ нее Духъ Св. воспламеняетъ вѣру въ человѣкѣ: таинства же служатъ для возбужденія и усиленія зародившейся уже вѣры: они требуютъ вѣры и тогда только принимаются съ пользой, когда принимаются вѣрою,—усиливая чрезъ это вѣру [1]). Слову отсюда принадлежитъ преимущественная честь въ началѣ оправданія [2])

За то таинства потомъ особеннымъ образомъ усиливаютъ спасительную вѣру, подавая чрезъ это прощеніе грѣховъ —Большой Катехизисъ говоритъ, что „чрезъ св. таинства (крещеніе и причащеніе) и разрѣшеніе (покаяніе) мы получаемъ вѣру и прощеніе грѣховъ“ [3]), и вообще „соединяемся съ Христомъ“ [4]). Апологія учитъ, что вѣра усиливается чрезъ слова разрѣшенія, наставленія и принятіе таинства (покаянія), чтобы кающійся не погибъ въ ужасѣ (предъ гнѣвомъ Божіимъ) и угрызеніяхъ совѣсти [5]).

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl S. 32. Vgl. S. 45.

[2]) Слово, говоритъ Геммель, есть духовнѣйшее изъ всѣхъ благодатныхъ орудій; оно исполняетъ насъ Св. Духомъ и такимъ образомъ простираетъ свое освящающее дѣйствіе на все наше существо (Der Beweis des Glaubens. 1896. S. 348).

[3]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 472.

[4]) Ibid. S. 482. Отсюда соединеніе съ Христомъ чрезъ слово признается несовершеннымъ. Гофманъ такъ толкуетъ это неясное мѣсто Большого Катехизиса: нужно различать личность и природу человѣка (σῶμα) и первую—считать сферой дѣйствія слова при таинствѣ, а вторую — сферой специфическаго дѣйствія самого таинства (Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. J. 1888. S. 621). По мнѣнію Шперля, Гофманъ здѣсь научно выразилъ мысль Большого Катехизиса (ibidem). Въ духѣ Гофмана разсуждаетъ Шоттъ.

[5]) Detzer. Op. cit. S. 182. Лютеръ очень противорѣчиво судилъ о сравнительномъ достоинствѣ слова и таинствъ. Одинъ его отзывъ таковъ: „когда я говорю публичную проповѣдь въ собраніи, то этимъ я не даю никому ничего особеннаго: кто можетъ ее принять, тотъ и принимаетъ. Но когда я совершаю таинство, то я даю нѣчто особенное тому, кто принимаетъ это таинство: я даю ему Тѣло и Кровь Христа (говорится въ частности о таинствѣ Евхаристіи), чтобы онъ получилъ прощеніе грѣховъ, чрезъ Его смерть пріобрѣтенное и въ церкви проповѣданное. А это—нѣчто бо́льшее, чѣмъ простая пропо-

Это указаніе на благодатное усиленіе вѣры чрезъ таинства является единственнымъ символическимъ доказательствомъ спасительности (а вмѣстѣ—и необходимости) таинствъ. Другихъ доказательствъ этого (подобно, напр., православному ученію о возрожденіи чрезъ крещеніе, укрѣпленіи душевныхъ силъ крещеннаго чрезъ миропомазаніе и т. д.) символическія книги лютеранъ не указываютъ. Выходитъ, такимъ образомъ, что таинства необходимы только въ силу своего отношенія къ вѣрѣ, — для „усиленія“ вѣры; вѣра преимуществуетъ предъ таинствами. Такая мысль дѣйствительно проглядываетъ повсюду въ символическихъ сужденіяхъ лютеранъ, особенно въ ученіи о св. Евхаристіи. Здѣсь сказалось вліяніе основного принципа (оправданія одной вѣрой). Впрочемъ, открытаго предпочтенія вѣры таинствамъ въ символическихъ книгахъ не находимъ. На возникающій вопросъ: при какихъ условіяхъ таинства имѣютъ свою спасительную силу (дѣйствительны и дѣйственны), символическія книги лютеранъ отвѣчаютъ довольно опредѣленно. Такой отвѣтъ дается ими въ связи съ ученіемъ о составныхъ элементахъ таинства.—Въ составъ каждаго таинства входятъ, по ученію Апологіи, три элемента: божественное слово или установленіе, внѣшній знакъ и вѣра (со стороны приступающаго къ таинству). Необходимость и взаимоотношеніе этихъ элементовъ нужно опредѣлить вкратцѣ такъ: „слово предлагаетъ прощеніе грѣховъ и создаетъ дѣйствительность таинства; внѣшній знакъ есть какъ бы печать или утвержде-

---

вѣдь“ (Nösgen. Symbolik... S. 340). Впослѣдствіи Лютеръ говорилъ другое: „слово Божіе есть величайшая, необходимѣйшая и высшая часть въ христіанствѣ, потому что таинства безъ слова Божія ничего не могутъ значить, но хорошо слово Божіе и безъ таинствъ; иной по нуждѣ можетъ сдѣлаться блаженнымъ безъ таинствъ, но не безъ слова.... Христіанинъ долженъ черпать утѣшеніе не въ элементахъ хлѣба и вина, не въ тѣлѣ и крови Христовыхъ, а въ словѣ“. (Вѣра и Разумъ, 1886 г. т. I, стр. 414; срв. Theolog. Stud. u. Kritik. J. 1879. SS. 394. 398. 406.. Möhler. Symbolik. Mainz. 1843. S. 270). Эти послѣднія разсужденія Лютера болѣе соотвѣтствуютъ лютеранскому принципу оправданія одной вѣрой, вызываемой св. словомъ.

ніе слова и обѣтованія; но какъ обѣтованіе бываетъ тщетнымъ, если не принимается вѣрою, такъ точно и церемонія, или внѣшній знакъ, безполезна, если не бываетъ при ней вѣры, считающей за истину, что грѣхи прощены намъ“ [1]). Кромѣ этого общаго замѣчанія о значеніи элементовъ въ таинствѣ, въ символическихъ книгахъ лютеранъ находится цѣлый рядъ сужденій о каждомъ элементѣ въ отдѣльности. Здѣсь вполнѣ ясно выступаетъ символическое пониманіе дѣйствительности и дѣйственности таинствъ. Короче всего говорится въ символическихъ книгахъ лютеранъ о значеніи „внѣшняго элемента“ (знака) въ таинствахъ—наименьшаго по важности и состоящаго въ служебномъ отношеніи ко 2-му элементу—вѣрѣ.—Внѣшній знакъ, объясняетъ Апологія, дается и ставится предъ глазами для того, чтобы побуждать сердце къ спасительной вѣрѣ и усиливать въ вѣрѣ [2]). „Какъ слово дѣйствуетъ на слухъ, такъ и внѣшніе знаки служатъ для зрѣнія, чтобы внутреннимъ образомъ возбуждать сердце и склонять его къ вѣрѣ· слово и внѣшніе знаки одинаково дѣйствуютъ на сердце“ [3]). Большой Катехизисъ, считаясь съ возраженіемъ, что внѣшній знакъ не необходимъ, говоритъ: „противъ слѣпцовъ. учащихъ, что только вѣра дѣлаетъ блаженнымъ, а внѣшнія дѣйствія и предметы нисколько не способствуютъ этому, скажемъ, что дѣйствительно только вѣра производитъ блаженство.... Но вѣдь вѣра должна имѣть для себя основаніе, т. е.,—то, чѣмъ она сохраняется и на чемъ стоитъ и имѣетъ опору“ [4]). Напр., „вода въ крещеніи является внѣшнимъ знакомъ, предложеннымъ для того, чтобы мы могли воспринять сокровище Божіе“ [5]). Большой Катехизисъ поэтому восхва-

---

[1]) Detzer. Op. cit. S. 287. Включеніе вѣры въ составъ таинства значительно затемняетъ мысль о ея превосходствѣ надъ таинствами и о возможности спастись безъ таинствъ. Получается странная тавтологія: вѣра, заключающаяся въ таинствѣ, усиливаетъ вѣру, подаваемую чрезъ таинство. Символическія книги не пытаются осмыслить этой странности.

[2]) Detzer. Op. cit. S. 287. [3]) Ibid. S. 216.

[4]) Ibid. S. 500 [5]) Ibid.

ляетъ вещество таинства: „вода крещенія есть истинно божественная, блаженная, плодоносная и благодатная вода, ибо она получаетъ чрезъ слово силу, дѣлающую ее купелью возрожденія“ [1]).

Второй элементъ таинства—вѣра, по ученію символическихъ книгъ лютеранъ, необходимъ для „правильнаго употребленія“ таинствъ (дѣйствительности ихъ): вѣра принимаетъ божественныя обѣтованія и вмѣстѣ съ ними—благодать, предлагаемую въ таинствѣ и словѣ [2]). „Это—несомнѣнно истинное употребленіе таинствъ, и на него могутъ смѣло положиться сердце и совѣсть; ибо божественныя обѣтованія никто не можетъ воспринять иначе, какъ только чрезъ вѣру. Таинства же суть внѣшніе знаки или печати обѣтованія,—слѣдовательно, для употребленія ихъ нужна вѣра. Вѣра утѣшаетъ устрашенную, потерявшую бодрость совѣсть и удостовѣряетъ, что Божіе слово и обѣтованіе несомнѣнны: нѣсомнѣнны даже болѣе, чѣмъ голосъ съ неба или новое чудо“ [3]). Въ силу такого зна-

[1]) Ibid S. 499. Шмидтъ поясняетъ: „таинства имѣютъ свое существенное значеніе по внѣшнимъ знакамъ, какъ подтверждающимъ и запечатлѣвающимъ божественное обѣтованіе благодати, являющейся собственнымъ объектомъ вѣры; главная цѣль таинствъ заключается именно въ томъ, чтобы вызывать и усиливать человѣческую вѣру чрезъ внѣшніе знаки. Совершающіяся въ таинствахъ дѣйствія суть какъ бы оплотяненіе слова обѣтованія, verbum visibile, приносящее содержаніе Евангелія въ душу чрезъ органъ зрѣнія, какъ устная проповѣдь воспринимается посредствомъ слуха....“ (Theologische Studien u. Kritiken. J. 1879. S. 228). „Вообще вся древняя догматика учитъ, что не знакъ (таинства) присоединенъ къ божественному обѣтованію, а обѣтованіе — къ знаку, такъ что слѣдуетъ говорить здѣсь не о божественномъ обѣтованіи вообще, а о собственномъ обѣтованіи таинствъ“ (Ibid. S. 250). Послѣдняя мысль, впрочемъ, не высказывается прямо въ символическихъ книгахъ лютеранъ.

[2]) Detzer. Op. cit. S. 218.

[3]) Detzer. S. 28. Шмидтъ комментируетъ: „таинства съ одной стороны и человѣческая вѣра съ другой относятся другъ къ другу, какъ рука, предлагающая дары, и рука, принимающая предложенное; слѣдовательно, каждое дѣйствуетъ въ своей сферѣ, какъ причина усвоенія спасенія и оба суть, только въ различномъ смыслѣ, ordina или instrumenta, чрезъ которыя усвояется человѣку божественная благодать“ (Theologische Studien und Kritiken. J. 1879. S. 243).

ченія вѣры для таинствъ католическое ученіе о дѣйственности таинствъ ex opere operato, безъ вѣры, символическими книгами рѣшительно отрицается. Апологія учитъ: „догматъ объ opus operatum противенъ вѣрѣ и ученію о Христѣ. Невозможно, чтобы грѣхи отпускались, или ужасы ада и смерти преодолѣвались чѣмъ либо инымъ помимо вѣры во Христа... [1]) Невозможно, чтобы жертва помогала другимъ ex opere operato, ибо гдѣ нѣтъ собственной вѣры и жизни во Св. Духѣ, тамъ не можетъ жертва другого сдѣлать меня opus operatum праведнымъ и блаженнымъ...“ [2]) „Таинство ни для живыхъ, ни для умершихъ не полезно безъ вѣры“ [3]). То же говорится въ Большомъ Катехизисѣ· „таинство безъ вѣры нисколько не полезно, хотя само по себѣ есть Божественное изобильное сокровище“ [4]).

Но необходимость вѣры при принятіи таинства, по символическому ученію лютеранъ, нельзя представлять такъ, что вѣра творитъ таинство. „Не наша вѣра творитъ таинство, говоритъ Формула Согласія, но только дѣйствительное слово и установленіе Всемогущаго Бога и Господа нашего Іисуса Христа“ [5]). „Гдѣ нѣтъ всего акта установленія, тамъ нѣтъ и таинства“ [6]). Вѣра нужна при таинствѣ просто потому, что безъ нея таинство не приноситъ благословенія,—„но всѣ, приступающіе къ таинству недостойно, принимаютъ истинное таинство, хотя и не вѣруютъ въ это“ [7]). Правда, такое принятіе не только не цѣлительно, но вредно и достойно осужденія [8]),—но все-таки оно есть принятіе таинства, а не безсодержательнаго знака. Большой Катехизисъ объясняетъ это такъ: „богохульствомъ будетъ думать, что Божіе слово и установленіе должны быть неправы и незначущи изъ за того, что мы ихъ неправильно употребляемъ.... Какъ нельзя заключать, что нѣтъ Христа на томъ основаніи, что я не вѣрую (въ Него),—или изъ моего непослушанія выводить, что отецъ,

---

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 284—285.
[2]) Ibid. S. 284. [3]) Ibid. S. 285. 290. [4]) Ibid. S. 500.
[5]) Ibid. S. 669. [6]) Ibid. S. 675. [7]) Ibid. S. 504. [8]) Ibid. S. 665.

мать и начальство ничто, такъ нельзя полагать, что и бытіе таинства зависитъ отъ моего личнаго къ нему отношенія“ [1]). Отсюда третій элементъ таинства,—божественное слово или установленіе, нужно считать самымъ важнымъ. онъ именно создаетъ дѣйствительность таинства [2]). Формула Согласія учитъ. „въ таинствѣ (Евхаристіи) имѣютъ силу и осуществляютъ повелѣніе Христа... не наше дѣло и слово, но повелѣніе и установленіе Христа, дѣлающія въ Евхаристіи хлѣбъ—тѣломъ и вино—кровью. Гдѣ нѣтъ всего акта установленія, — тамъ нѣтъ и таинства....“ [3]) Большой Катехизисъ говоритъ, что „таинства и всѣ внѣшніе божественные уставы должны быть чтимы не по внѣшней грубой оболочкѣ, а потому, что въ нихъ заключается слово Божіе, какъ зерно въ скорлупѣ орѣха...“ [4]) „И лишь ради этого слова нужно чтить и честно сохранять таинство“ [5]). Аугсбургское исп. въ томъ же смыслѣ требуетъ, чтобы таинства совершались по Евангелію [6]). Въ концѣ VII-ой главы Формулы Согласія къ этому присоединена оговорка, что не словамъ должно придавать таинственное значеніе, а всемогуществу Божію, хотя и слова опускать не должно [7]).

---

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 505; vgl. S. 506.

[2]) По замѣчанію Шмидта, „слово является субстанціей таинства“ (Theologische Studien und Kritiken. J. 1879. S. 229).

[3]) Detzer. Op. cit. S. 667. [4]) Ibid. S. 498.

[5]) Ibid. S. 499. [6]) Ibid. S. 29.

[7]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 675. На вопросъ, какое значеніе имѣетъ при совершеніи таинства священникъ, символическія книги лютеранъ не даютъ отвѣта. Въ нихъ находимъ только общія сужденія, что и „негодяй пасторъ совершаетъ истинное таинство, если совершаетъ его по слову и установленію Христову“ (Detzer. Op. cit. S. 510 и др. срв. ниже). Но можно думать, что ординація пасторская здѣсь не имѣетъ значенія.—Согласно вышеприведеннымъ разсужденіямъ о всеобщемъ священствѣ, божественныхъ правахъ вѣрующихъ и назначеніи на должность пастора, естественно заключать, что слова установленія можетъ произносить и мірянинъ: таинство тогда будетъ также дѣйствительно, ибо дѣйствительность его зависитъ только отъ словъ установленія, а не—и отъ

Дары, предлагаемые въ таинствахъ, называются въ символическихъ книгахъ не одинаково: „знаменіями“ (XIII чл. Аугсбургскаго исп.), „обѣтованіями“, „Св. Духомъ“ (V чл. Аугс. исп.), „прощеніемъ грѣховъ“ и под. [1]). Но всѣ „знаменія“ и „обѣтованія“ таинствъ, повторяемъ, ограничиваются однимъ „усиленіемъ“ вѣры, не сообщая человѣку дѣйствительнаго освященія.

Таковы общія сужденія символическихъ книгъ о существѣ таинствъ и ихъ необходимости и благодатности. Эти руководящія идеи высказываются и въ символическомъ ученіи объ отдѣльныхъ таинствахъ. Апологія, выставивъ свое извѣстное опредѣленіе таинствъ: „мы называемъ таинствами такіе внѣшніе знаки или церемоніи, которые совершаются по установленію Божію и имѣютъ свое специфическое Божественное обѣтованіе благодати“ [2]), прилагаетъ этотъ критерій къ седмеричному числу таинствъ и дѣлаетъ слѣдующіе (краткіе) выводы: „четыре церемоніи изъ седмеричнаго числа: миропомазаніе, бракъ, священство, елеосвященіе не установлены Богомъ и не имѣютъ своего спеціальнаго дара благодати; поэтому онѣ не могутъ называться таинствами, хотя и могутъ быть употребляемы для напоминанія о Богѣ предъ простецами, подобно изображенію креста....“ [3]) „Истинными таинствами являются

„законнаго посвященія“ совершителя (православн. воззрѣніе). Франкъ уклончиво объясняетъ: „священникъ служитъ къ исполненію таинства по повелѣнію Христову. — Разъ Христосъ повелѣлъ совершать таинства такъ, какъ Онъ установилъ, то церковь считаетъ необходимымъ для дѣйствительности таинствъ (священническое) произнесеніе словъ установленія.... въ томъ убѣжденіи и увѣренности, что Самъ Христосъ даетъ силу дѣйственности Своему, произнесенному при установленіи слову....“ (Franck. Die Theologie der Concordienformel. B. III. Erlangen. 1863. S. 70—71).

[1]) Названіе таинствъ обѣтованіями, объясняетъ Нёсгенъ, „нельзя понимать въ смыслѣ указанія на будущее: оно просто указываетъ на предложеніе духовныхъ благъ отъ Бога. Это названіе очень выразительно говоритъ, что Божіе дѣйствіе въ таинствѣ — не магическое, но тѣсно связано съ душевнымъ настроеніемъ человѣка“ (Nösgen. Symbolik. S. 341—342).

[2]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 215.

[3]) Ibid. S. 215—216.

только три: крещеніе, причащеніе и разрѣшеніе отъ грѣховъ; ибо только они совершаются по божественному велѣнію и имѣютъ обѣтованіе благодати, являющейся исключительной принадлежностью Новаго Завѣта. Поэтому для нихъ установлены и особые внѣшніе знаки,—чтобы возбуждать ими душу и вѣровать, благодаря слову и внѣшнимъ знакамъ, во время крещенія и во время принятія тѣла Господня“ [1]) (о покаяніи здѣсь уже не говорится). Нѣсколько ниже Апологія указываетъ „два настоящихъ таинства: крещеніе и причащеніе“ [2]). Апологія, такимъ образомъ, говоритъ то о трехъ, то о двухъ таинствахъ [3]). Большой Катехизисъ признаетъ только два таинства: „у насъ два таинства, установленныя Христомъ.... [4]) Правильное пониманіе ихъ необходимо для христіанина“ [5]). Объ этихъ двухъ таинствахъ: крещеніи и причащеніи Большой Катехизисъ ведетъ пространныя разсужденія, объ остальныхъ же даже не упоминаетъ, если не считать нѣсколько замѣчаній о покаяніи, поставляемомъ Катехизисомъ въ тѣсную связь съ крещеніемъ. Апологія даетъ слѣдующія понятія о четырехъ отвергнутыхъ таинствахъ.— Миропомазаніе и елеосвященіе установлены древними отцами церкви, а не Богомъ, и не имѣютъ вообще божественныхъ признаковъ таинства: божественнаго повелѣнія и специфическаго обѣтованія благодати [6]). Священство, по вышесказанному, является только назначеніемъ на должность проповѣдника, но не посвященіемъ въ смыслѣ

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 216; vgl. S. 217.

[2]) Ibid. S. 217.

[3]) По объясненію Франка, покаяніе не можетъ считаться таинствомъ потому, что не сообщаетъ какой либо особой благодати, а служитъ лишь несомнѣннымъ ручательствомъ въ прощеніи грѣховъ и полученіи благодати искупленія. Оно, такимъ образомъ, лишь спеціализируетъ и концентрируетъ общую благодать Божію по отношенію къ нѣкоторымъ лицамъ (Franck. Die Theologie der Concordienformel. B. IV. Erlangen. 1865. S. 214—215).

[4]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 496. [5]) Ibid.

[6]) Ibid. S. 216. Трактатъ о папской власти называетъ помазаніе даже „фокусомъ“ (Ibidem. S. 369).

сообщенія особаго дара, отличающаго священниковъ отъ мірянъ. Это назначеніе, по словамъ Апологіи, можно назвать таинствомъ, но только въ томъ смыслѣ, что оно установлено Богомъ, какъ всякое другое служеніе и состояніе [1]). Что касается брака, то онъ установленъ не въ Новомъ, а въ Ветхомъ Завѣтѣ, при созданіи людей Самимъ Богомъ. Бракъ имѣетъ и свое обѣтованіе благодати, касающееся, впрочемъ, не новозавѣтной духовной жизни, а плотской, земной. Поэтому Апологія „не хочетъ сильно оспаривать тѣхъ, кто причисляетъ бракъ къ таинствамъ“ [2]). Но зато она сильно протестуетъ противъ уравненія брака съ двумя настоящими таинствами: крещенія и причащенія, являющимися знакомъ и печатью собственно Новаго Завѣта“ [3]).—„Если брачное состояніе, говорится въ Апологіи, назовемъ таинствомъ потому, что Богъ его установилъ и узаконилъ, то должно назвать таинствами и всякія служенія и состоянія, которыя также установлены словомъ и повелѣніемъ Божіимъ: какъ, напр., правительство, магистратъ и под., — также милостыню, крестъ и терпѣніе, ибо все это установлено Богомъ и связуется съ особыми дарами благодати....“ [4])

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 217.

[2]) Ibid. [3]) Ibid.

[4]) Ibidem. По объясненію Филиппи, Апологія беретъ понятіе „таинство“ въ тѣсномъ и широкомъ смыслахъ. Въ первомъ случаѣ она говоритъ о двухъ таинствахъ, во второмъ—причисляетъ къ таинствамъ бракъ, ординацію и молитву (Philippi. Die Nothwendigkeit und Verbindlichkeit des kirchlich. Bekenntnis. Gütersloh. 1880. S. 50). Ганъ такъ перетолковываетъ исторію семи таинствъ. — Древняя церковь, до Августина, принимала только два таинства (крещеніе и Евхаристію). Августинъ присоединилъ къ двумъ таинствамъ третье: миропомазаніе. Затѣмъ греческій писатель VI-го вѣка Діонисій Ареопагитъ насчиталъ 6 таинствъ. Его мнѣніе повторилъ въ IX вѣкѣ Ѳеодоръ Студитъ и лишь въ XII-мъ вѣкѣ П. Ломбардомъ было признано седмеричное число таинствъ (G. Hahn. Sacramenten in ihrer geschichtl. Entwicklung innerhalb der abendländlichen Kirche bis zum Concil von Trient. Bresl. 1864. S. 79—133). Но аргументація разсужденій Гана очень слаба. Онъ, главнымъ образомъ, ссылается на то, что только крещеніе и Евхаристія обыкновенно назывались до Августина таин-

Ученіе символическихъ книгъ лютеранъ о первомъ признаваемомъ ими таинствѣ: крещеніи повторяетъ и развиваетъ вышеуказанныя общія сужденія о таинствахъ. Дѣйствительность крещенія, какъ и всякаго вообще таинства, зависитъ отъ Божественнаго установленія его. „Великія дѣйствія производитъ, конечно, не вода, а слово Божіе, бывающее съ водою и при водѣ.... Ибо безъ слова Божія вода является простою водою, а не крещеніемъ; съ словомъ же Божіимъ бываетъ крещеніе, т. е.,—благодатная вода жизни и купель новаго рожденія въ Св. Духѣ“ [1]). Большой Катехизисъ выясняетъ эти слова Малаго Катехизиса. „Крещеніе есть божественное дѣло, а не человѣческое изобрѣтеніе и измышленіе. Какъ 10 заповѣдей, „Отче нашъ“ и догматы вѣры не выдуманы человѣкомъ, а открыты и даны Богомъ, такъ и здѣсь я могу похвалиться, что крещеніе есть не человѣческое установленіе, а божественное, которое Самъ Богъ безусловно и строго предписываетъ....“ [2]) „Крестящіеся во имя Божіе крестятся не людьми, а Самимъ Богомъ, и хотя крещеніе совершается руками человѣка, но оно истинно есть собственное дѣло Божіе....“ [3]) „Крещеніе поэтому есть не простая обыкновенная вода, но—вода, заключающая въ себѣ заповѣдь и слово Бога: чрезъ это она освящается и является уже не чѣмъ инымъ, какъ водою Божіею, — не въ томъ смыслѣ, что вода сама по себѣ здѣсь честнѣе, чѣмъ всякая другая вода, но ради связанныхъ съ ней слова и заповѣди Божіихъ....“ [4]), въ силу того, что „вода внутренне связана съ Божіимъ словомъ и установленіемъ...“ [5]) „Сущностью воды являются именно Божіи слово и заповѣдь, а также—Божіе имя, каковыя сокровища выше и цѣннѣе,

---

ствами (*μυστήριον*), но самъ же признаетъ, что такой терминъ прилагался иногда и къ простымъ священнодѣйствіямъ, и что вообще древняя терминологія не была строгоопредѣленной.

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 388—389.

[2]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 496.

[3]) Ibid. S. 497. [4]) Ibid. S. 497—498.

[5]) Ibid. S. 500.

чѣмъ небо и земля...“ [1]) „Поэтому въ крещеніи бываетъ уже не простая вода, но Божественная, небесная, святая и блаженная“ [2]). Шмалькальденскіе члены также выдвигаютъ на первый планъ слово Божіе и осуждаютъ католиковъ, „забывшихъ о словѣ и божественномъ установленіи таинства и влагающихъ божественную силу въ самую воду“ [3]). „Крещеніе, по Шмалькальденскимъ чл., есть не что иное, какъ слово Божіе, дѣйствующее на воду....“ [4]).

Только слово Божіе, а отнюдь не вѣра, поясняетъ Большой Катехизисъ, дѣлаетъ таинство дѣйствительнымъ. —„Крещеніе правильно, когда бываютъ слово и вода, хотя бы при этомъ и не было вѣры, ибо моя вѣра не производитъ крещенія, а получаетъ крещеніе. Поэтому крещеніе при наличности вышеуказанныхъ условій (слова и воды) правильно, если даже принимается и употребляется неправильно, ибо правильность его связана не съ нашей вѣрой, а съ словомъ. Если бы, напр., теперь приступилъ къ таинству іудей—изъ плутовства и съ злымъ умысломъ, а мы бы его настоящимъ образомъ окрестили, то нельзя уже будетъ ничего возразить противъ правильности крещенія, ибо здѣсь налицо были слово Божіе и вода, хотя и не были приняты, какъ должно. Всѣ, недостойно приступающіе къ таинству, принимаютъ слѣдовательно истинное таинство, хотя и не вѣруютъ въ это...“ [5]) „Злоупотребленіе таинствомъ крещенія только доказываетъ его всегдашнюю истинность: ибо невозможно бы было злоупотреблять и грѣшить при принятіи крещенія, если бы оно было въ такихъ случаяхъ неправильнымъ“ [6]). По той

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 498.

[2]) Ibidem. Это выраженіе Лютера, что въ таинствѣ имѣется „божественная, небесная“ и под. вода очень не нравится Шмидту. Онъ указываетъ, что таинство есть дѣйствіе, а не вещество (Theolog. Studien und Kritiken. J. 1879. S. 428). Липсіусъ же находитъ въ такихъ словахъ Лютера настоящее ученіе о пресуществленіи: вода пресуществляется чрезъ слово установленія (ibid. S. 429).

[3]) Detzer. Op. cit. S. 345. [4]) Ibid. S. 344.

[5]) Ibid. S. 503-504. [6]) Ibid. S. 505.

же причинѣ таинство крещенія, по символическому ученію лютеранъ, не должно быть повторяемо [1]).

Будучи всегда дѣйствительнымъ—при соблюденіи извѣстныхъ условій, таинство крещенія, однако, по ученію тѣхъ же символическихъ книгъ лютеранства, не всегда дѣйственно.—Крещеніе не нужно представлять магическимъ, дѣйствующимъ ex opere operato: оно доставляетъ спасеніе только тѣмъ, которые вѣруютъ въ слово и обѣтованіе. Большой Катехизисъ, поставивъ вопросъ: кто получаетъ спасительные плоды крещенія? — отвѣчаетъ: „только вѣра дѣлаетъ человѣка достойнымъ къ принятію на пользу Божественной спасительной воды..., обѣтованное въ водѣ св. словомъ можетъ быть воспринято не иначе, какъ чрезъ сердечную вѣру въ это обѣтованіе“ [2]).

Въ общемъ однакожъ символическое ученіе лютеранъ о дѣйственности крещенія изложено довольно сбивчиво и противорѣчиво.—Тотъ же Большой Катехизисъ допускаетъ крещеніе младенцевъ, не могущихъ имѣть вѣры [3]). Формула Согласія употребила одно, очень сомнительное, выраженіе: „всѣ тѣ, которые крещены, облекаются во Христа и являются истинно возрожденными“ [4]). XI-я глава Формулы Согласія осуждаетъ кальвинистскій тезисъ, что не всѣ крещенные могутъ спастись, а только избранные. —Выходитъ, что символическія книги иногда приближаются къ католическому opus operatum, а иногда отвергаютъ его [5]).

Необходимость таинства крещенія утверждается въ Аугсбургскомъ исп. и Катехизисахъ.—Аугсбургское исп.

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl S. 507.

[2]) Ibid. S. 500. „Достоинство крещенія, толкуетъ Шперль, ставится такъ высоко только потому, что оно разсматривается не въ отдѣльности отъ вѣры, а въ неразрывной связи съ ней...“ (Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und Leben. J. 1888. S. 362).

[3]) Detzer. Op. cit. S. 503. [4]) Ibid. S. 607.

[5]) Шмидтъ такъ старается рѣшить вопросъ о крестящихся недостойно, — безъ вѣры: „какъ въ таинствѣ евхаристіи недостойные причащаются только устами, а не духовно, такъ и въ крещеніи Духъ Святый реально сходитъ на человѣка, а не входитъ въ него“ (Theolog. Studien u. Kritiken. J. 1879. S. 213).

кратко говоритъ (IX членъ): „о крещеніи учимъ, что оно необходимо, и что чрезъ него подается благодать“ [1]). Катехизисы подробно выясняютъ, почему крещеніе необходимо, путемъ указанія его плодовъ. „Крещеніе, говоритъ Малый Катехизисъ, подаетъ прощеніе грѣховъ, избавляетъ отъ смерти и діавола и доставляетъ вѣчное блаженство вѣрующимъ такъ, какъ гласятъ слово и обѣтованіе Божіи“ [2]). Большой Катехизисъ дополняетъ: „крещеніе имѣетъ ту силу и (приноситъ) ту пользу, что создаетъ человѣческое блаженство Блаженными же называемъ исключительно тѣхъ, которые освобождаются отъ грѣха, смерти и діавола, входятъ въ царство Христово и съ Нимъ вѣчно живутъ.—Значитъ, всѣ такія неисчислимыя сокровища мы получаемъ чрезъ крещеніе....“ [3]) Въ крещеніи обѣщаются и подаются прощеніе грѣховъ, побѣда надъ діаволомъ и смертью, благодать Божія, весь Христосъ, Духъ Святый съ Его дарами. Вообще, дары крещенія такъ изобильны, что слабая человѣческая природа не можетъ сполна представить ихъ себѣ, хотя всѣ они—истинны Здѣсь всякій находитъ у своихъ дверей такое сокровище и лекарство, которое уничтожаетъ смерть и всѣмъ людямъ сохраняетъ жизнь. И эти вѣчныя жизнь и блаженство даются чрезъ таинство крещенія какъ душѣ, такъ и тѣлу: душѣ посредствомъ слова, въ которое она вѣруетъ, а тѣлу—въ силу его соединенія съ душою и участія въ принятіи таинства“ [4]). Однако за та-

---

[1]) Detzer. Op. cit. S. 31. [2]) Ibid. S. 388.

[3]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 499.

[4]) Ibid. S. 502. Послѣднюю фразу Большого Катехизиса Шмидтъ беретъ, какъ выясненіе взглядовъ Лютера на отношеніе таинства къ тѣлу человѣка. — Таинство не дѣйствуетъ на тѣло магически: ясно говорится здѣсь объ иной причинѣ оживленія тѣла. Тѣло оживляется, во-первыхъ, чрезъ слово, которое, дѣйствуя на душу, сообщается и тѣлу въ силу его соединенія съ душою, и, во вторыхъ, уже собственно чрезъ таинство (Theologische Studien und Kritiken. J. 1879. S. 423). — Самое главное, — въ чемъ состоитъ оживленіе тѣла, здѣсь не выяснено: видимъ только фразы, лишенныя реальнаго содержанія. Да лютеранамъ и нельзя точно опредѣлять физическую дѣйствен-

кими восторженными отзывами въ грѣхъ же символическихъ книгахъ лютеранъ скрывается не очень высокое представленіе о силѣ крещенія. Большой Катехизисъ говоритъ, что ветхій Адамъ не уничтожается въ крещеніи. оно только начинаетъ его умерщвленіе.—„Христіанская жизнь есть не что иное, какъ ежедневное крещеніе, разъ начатое и затѣмъ всегда продолжающееся, ибо должно безпрерывно уничтожать въ себѣ все, свойственное ветхому Адаму, и принимать то, что̀ свойственно новому...“ [1]) „Когда мы приходимъ въ царство Христово, то должны постоянно ослаблять въ себѣ всѣ пороки ветхаго Адама и дѣлаться съ теченіемъ времени все кротче, терпѣливѣе, милосерднѣе, убивая, напротивъ, въ себѣ невѣріе, скупость, ненависть, зависть, гордость“ [2]). Выше мы приводили ученіе символическихъ книгъ о томъ, что первородный грѣхъ остается и послѣ крещенія—и только не вмѣняется человѣку. Но въ чемъ же состоитъ тогда то освобожденіе отъ грѣха, смерти и дьявола, которое такъ положительно приписали Катехизисы таинству крещенія?!— Символическія книги лютеранъ не даютъ никакого отвѣта на этотъ вопросъ.

Что касается образа крещенія, то Катехизисы учатъ о крещеніи чрезъ погруженіе. Большой Катехизисъ говоритъ: „два дѣйствія въ таинствѣ,—погруженіе въ воду и изникновеніе изъ нея, обозначаютъ силу и дѣйственность его, именно,—умерщвленіе ветхаго Адама и воскресеніе новаго человѣка“ [3]). То же читаемъ въ Маломъ Катехизисѣ: „погруженіе въ воду обозначаетъ, что ветхій Адамъ въ насъ долженъ быть утопляемъ и умерщвляемъ со всѣми грѣхами и злыми похотями чрезъ ежедневное раскаяніе или покаяніе, а изникновеніе изъ воды означаетъ, что въ насъ долженъ ежедневно возникать и воскре-

---

ность таинствъ—въ виду ихъ ученія о вѣрѣ, какъ единомъ оживляющемъ и спасающемъ орудіи.

[1]) Detzer. Evangelisch. Concodienbuch. 3-e Aufl. S. 505—506.

[2]) Ibid. S. 506; vgl. Cath Min. ibidem. S. 389.

[3]) Ibid. S. 505—506.

сать новый человѣкъ,—вѣчно живущій предъ Богомъ въ праведности и чистотѣ“ [1]). Но Меланхтонъ не придавалъ символическому значенію погруженія никакой цѣны и считалъ дѣломъ безразличнымъ и погруженіе и окропленіе [2]). Въ его трудахъ Аугсбургскомъ исп. и Апологіи нѣтъ ни слова о необходимости погруженія,—и вообще Апологія почти ничего не говоритъ о таинствѣ крещенія. „Нѣкоторые другіе ближайшіе къ тому времени богословы выразили сожалѣніе о томъ, что Лютеръ вводилъ погруженіе,—однакожъ окропленіе, начавшее было замѣняться погруженіемъ, опять вошло во всеобщее употребленіе и до сихъ поръ удержалось въ лютеранской церкви“ [3]).

Почти всѣ символическія книги лютеранъ говорятъ о необходимости крещенія дѣтей.—Въ IX-омъ чл. Аугсбургскаго исп. читаемъ. „нужно крестить и дѣтей, которыя чрезъ крещеніе передаются Богу и становятся Ему угодными. Поэтому осуждаемъ перекрещенцевъ, которые учатъ, что крещеніе дѣтей неправильно“ [4]). Шмалькальденскіе члены говорятъ. „о крещеніи дѣтей мы учимъ, что дѣтей должно крестить, ибо и они имѣютъ участіе въ обѣтованномъ искупленіи, чрезъ Христа совершенномъ“ [5]). Апологія прибавляетъ другія доказательства въ пользу крещенія дѣтей.—„Господь благоволилъ дать Св. Духа многимъ, крещеннымъ въ дѣтствѣ; въ церкви вообще было много святыхъ изъ крещенныхъ въ дѣтскомъ возрастѣ...“ [6]) „Кромѣ того, Господь повелѣлъ крестить всѣхъ, т. е.,—безъ различія пола и возраста“ [7]). Большой Катехизисъ, согласно съ Апологіей, говоритъ: „Богъ освящалъ и подавалъ Духа Святаго многимъ, крещеннымъ въ дѣтствѣ“ [8]).

Въ тѣсной связи съ таинствомъ крещенія стоитъ, по ученію символическихъ книгъ, таинство покаянія. Большой Катехизисъ говоритъ.—„Третье таинство, называемое

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 389.
[2]) Правосл. Обозр. 1866 г. іюнь, стр. 167. [3]) Тамъ же.
[4]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 31.
[5]) Ibid. S. 345. [6]) Ibid. S. 171. [7]) Ibid. S. 170.
[8]) Ibid. S. 503.

покаяніемъ, есть собственно не что иное, какъ то же крещеніе, ибо что́ называется покаяніемъ, какъ не подлинное ослабленіе въ себѣ ветхаго Адама и вступленіе въ новую жизнь? Поэтому, живя въ покаяніи, ты идешь по пути, намѣченному крещеніемъ, которое не только указываетъ эту новую жизнь, но также ее производитъ, поддерживаетъ и развиваетъ; ибо въ крещеніи даны благодать, Духъ и сила для уничтоженія ветхаго Адама и для возвращенія и укрѣпленія новаго (Адама)....“ [1]) „Покаяніе поэтому является возвратомъ и повтореніемъ крещенія, нужнымъ въ силу неповторяемости крещенія и для развитія того, что́ ранѣе въ крещеніи было начато, но потомъ оставлено“ [2]).

Всегдашнюю дѣйствительность таинственнаго разрѣшенія отъ грѣховъ символическія книги лютеранъ ставятъ въ зависимость отъ установленія Божія (по обычному правилу). „Разрѣшеніе, говорится въ XXV-мъ членѣ Аугсбургскаго исп., нужно цѣнить высоко потому, что оно есть не голосъ или слово присутствующаго человѣка (духовника), но слово Божіе, прощающее грѣхи... Сила разрѣшенія истекаетъ отъ повелѣнія Божія. Этому разрѣшенію нужно вѣрить не менѣе, чѣмъ голосу Божію, раздавшемуся съ неба, и намъ поэтому (нужно) радостно

---

[1]) Detzer. Evangelisches Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 506—507.

[2]) Ibid. S. 507. „Покаяніе, толкуетъ Шмидтъ, вовсе нельзя считать второй доской разбитаго корабля — крещенія, — въ духѣ Іеронима (Ep. 84 ad Phammach. et Ocean. Migne. Patrol. curs. compl. s. l. t. XXII, col. 748). Корабль крещенія не разбивается, а лишь самъ человѣкъ выбрасывается изъ него грѣховной бурей. Покаяніе является спасительной доской, которая помогаетъ утопающему доплыть обратно до корабля крещенія....“ (Theolog. Stud. u. Kritiken. J. 1879. S. 219—220). „Нельзя, конечно, представлять Бога связаннымъ чрезъ крещеніе, — будто бы Онъ обязанъ дать кающемуся прощеніе ради крещенія, — здѣсь просто выступаетъ неизмѣнность божественной воли, указавшей опредѣленный путь къ спасенію“ (ibid. S. 224). Гоммель такъ объясняетъ сходство между крещеніемъ и покаяніемъ: „покаяніе, подобно крещенію, имѣетъ болѣзненный характеръ умерщвленія своего я чрезъ раскаяніе и скорбь (Der Beweis des Glaubens. J. 1896. S. 347).

утѣшаться и знать, что мы чрезъ такую вѣру получаемъ прощеніе грѣховъ“ [1]). То же говоритъ Апологія: „Божія заповѣдь,—чтобы мы вѣровали въ разрѣшеніе и считали за несомнѣнную истину то, что намъ грѣхи прощаются безъ всякой нашей заслуги чрезъ Христа....“ [2]) „Мы твердо должны вѣровать словамъ разрѣшенія, примиряющаго насъ съ Богомъ,—какъ голосу съ неба....“ [3]) Разрѣшеніе грѣховъ при исповѣди несомнѣнно. „Такъ какъ Богъ истинно подаетъ чрезъ слово новую жизнь и утѣшеніе въ сердце кающагося, то истинно здѣсь, на землѣ, силою разрѣшенія отпускаются грѣхи, а также—отпускаются они и на небѣ предъ Богомъ, согласно евангельскому изреченію. Поэтому мы должны такъ чтить слова разрѣшенія и такъ вѣрить имъ, какъ голосу Божію съ неба....“ [4]) „Кто же не вѣритъ этому разрѣшенію, тотъ считаетъ Бога лживымъ, что̀ является величайшимъ богохульствомъ ...“ [5]) „Покаяніе мы удерживаемъ ради разрѣшенія, которое является словомъ Божіимъ. .“ [6]) Такъ же разсуждаетъ Малый Катехизисъ.—„Въ отпущеніи грѣховъ нельзя сомнѣваться, а должно напротивъ вѣровать твердо, что грѣхи прощены отъ Бога на небѣ“ [7]). Дѣйственность покаянія, по ученію символическихъ книгъ лютеранства, зависитъ отъ вѣры кающагося. „Истинное правильное покаяніе, говоритъ Аугсбургское исп., есть не что иное, какъ раскаяніе или сокрушеніе и ужасъ предъ грѣхомъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ—вѣра въ Евангеліе и прощеніе,—вѣра въ то, что грѣхи прощены и чрезъ Христа пріобрѣтена благодать,—каковая вѣра снова укрѣпляетъ сердце и удовлетворяетъ его“ [8]). Апологія пополняетъ эту мысль Аугсбургскаго исп.—„Вѣра является важнѣйшей частью покаянія.... Безъ вѣры нельзя получить прощенія грѣховъ и оправданія предъ Богомъ“ [9]). Точно также необходимо сознаніе своей грѣховности. „Приступая къ исповѣди, мы должны при-

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 46.
[2]) Ibid. S. 172. [3]) Ibid. [4]) Ibid.. S. 182. [5]) Ibid. S 195.
[6]) Ibid. S. 196. [7]) Ibid. S. 389. [8]) Ibid. S. 32.
[9]) Ibid. S. 185—186.

знавать себя въ сердцѣ грѣшниками: должны чувствовать гнѣвъ Божій и сознавать, что Богъ гнѣвается правосудно, потому что не можетъ быть удовлетворенъ нашими заслугами. Именно поэтому мы должны искать милосердія и благодати, обѣщанныхъ Богомъ во Христѣ...“ [1]) Истинное раскаяніе, по ученію символическихъ книгъ лютеранъ, бываетъ тогда, когда совѣсть устрашается и чувствуетъ свои грѣхи и великій гнѣвъ Божій за грѣхи; въ этотъ моментъ душа сокрушается о томъ, что она грѣшна. Но тутъ же появляется другая свѣтлая сторона покаянія: вѣра въ прощеніе грѣховъ, вѣчную жизнь, блаженство, всякое исцѣленіе и Святаго Духа Христова, чрезъ Котораго мы возрождаемся [2]). Поэтому отсутствіе вѣры при раскаяніи губитъ все спасеніе грѣшника. Въ томъ и заключается различіе спасительнаго сокрушенія Давида и Петра отъ пагубнаго—Саула и Іуды,—что первые сокрушались съ вѣрою, а вторые—безъ нея, первые воспринимали вѣрою обѣтованія Божіи о прощеніи грѣховъ безъ Христа, а вторые не надѣялись ни на какія божественныя обѣщанія и чувствовали только гнѣвъ Божій. Отсюда католическіе ученые, не говорящіе ни слова о вѣрѣ, Евангеліи и Христѣ, по ученію символическихъ книгъ, готовятъ своимъ послѣдователямъ такое же безвыходное отчаяніе [3]).

Необходимость священническаго разрѣшенія грѣховъ для каждаго вѣрующаго ясно указано въ Аугсбургскомъ исп. и Шмалькальденскихъ членахъ. Аугсбургское исп. (XI чл.) говоритъ: „мы учимъ, что частное разрѣшеніе грѣховъ должно оставаться, а не устраняться изъ церкви“ [4]). XII-й членъ его добавляетъ: „о покаяніи учимъ, что тѣ, которые грѣшатъ послѣ крещенія, могутъ во всякое время получить прощеніе грѣховъ, поскольку будутъ приступать къ покаянію. Таковымъ нельзя отказывать въ церковномъ разрѣшеніи, потому что они уже подготовили себя къ нему“ [5]). Шмалькальденскіе же члены объясняютъ, для

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 197—198.
[2]) Ibid S. 180. [3]) Ibid. S. 181. [4]) Ibid. S. 31. [5]) Ibid. S. 31.

чего нужно устное разрѣшеніе: „устное разрѣшеніе необходимо потому, что Богъ никому не подастъ Своего Духа и благодати безъ предшествующаго или совмѣстнаго внѣшняго слова“ [1]). Кромѣ того, Шмалькальденскіе члены указываютъ на психологическую и педагогическую необходимость священническаго разрѣшенія: „нельзя отмѣнять въ церкви исповѣдь или разрѣшеніе, особенно ради угрызеній совѣсти и ради простого грубаго народа,—чтобы онъ слушалъ это разрѣшеніе и наставлялся въ христіанскомъ ученіи“ [2]). На педагогическую пользу разрѣшительной молитвы указываетъ косвенно и Апологія [3]).

По вопросу объ образѣ совершенія таинства покаянія символическія книги существенно разногласятъ.—Малый Катехизисъ учитъ объ „устной исповѣди“ (въ православномъ смыслѣ). „Предъ Богомъ должно признавать себя виновнымъ во всѣхъ грѣхахъ, даже и въ такихъ, которыхъ мы не распознаемъ,—какъ мы это дѣлаемъ, читая молитву Господню; предъ духовникомъ же мы должны исповѣдываться только въ тѣхъ грѣхахъ, которые мы знаемъ и чувствуемъ въ сердцѣ“ [4]). Малый Катехизисъ только совѣтуетъ не мучить долгими разспросами о грѣхахъ [5]). Въ нѣкоторыхъ изданіяхъ Малаго Катехизиса вопросы кающимся составляютъ, какъ извѣстно, 6-ю главную часть его. Даже въ новѣйшихъ изданіяхъ Книги Согласія мы встрѣчаемъ катехизическіе образцы устной исповѣди „для слугъ и господъ“ [6]).

Другія же символическія книги рѣшительно отрицаютъ устную исповѣдь, указывая, во-первыхъ, на невозможность угодить Богу человѣческими установленіями (къ которымъ относится исповѣдь), во-вторыхъ,—на невозможность упомнить и перечислить всѣ содѣянные грѣхи, и, въ-третьихъ, на стыдъ и мученія исповѣдующагося.—Такъ, Аугсбургское исп. говоритъ: „мы учимъ объ исповѣди, что нельзя никого принуждать поименно разсказы-

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 348.
[2]) Ibid. S. 346. [3]) Ibid. S. 173. [4]) Ibid. S. 389—390.
[5]) Ibid. S. 391. [6]) Ibid. S. 390—391.

вать о грѣхахъ, ибо таковое дѣло невозможно· жалкая человѣческая природа такъ глубоко уязвлена грѣхами, что ихъ всѣхъ видѣть и знать невозможно; и если бы мы должны были разрѣшаться только отъ тѣхъ грѣховъ, о которыхъ можемъ разсказать, то для насъ было бы мало пользы“ [1]).

Апологія повторяетъ всѣ вышеуказанныя доказательства противъ исповѣди. И въ ней настойчиво проводится та мысль, что при исповѣди не необходимо перечислять всѣ грѣхи поименно. Только съ педагогической цѣлью, для назиданія, можно спрашивать о нѣкоторыхъ тяжелыхъ, гнетущихъ совѣсть, грѣхахъ, а вовсе—не потому, что Богъ предписалъ разсказывать о всѣхъ грѣхахъ, и что не высказанные грѣхи не простятся [2]). „Объ устной исповѣди, говорится далѣе въ Апологіи, мы говоримъ то же, что и о другихъ человѣческихъ установленіяхъ· что она не является служеніемъ Богу, необходимымъ для спасенія“ [3]). „Притомъ невозможно исповѣдать всѣ грѣхи: многихъ грѣховъ мы не сознаемъ, большую часть не замѣчаемъ....“ [4]) Наконецъ, „и для души исповѣдующагося такая исповѣдь мучительна и безполезна: исповѣдующійся мучитъ себя разсказомъ и перечисленіемъ грѣховъ, но успокоенія не получаетъ, сознавая, что все пересказать—невозможно....“ [5]) Вообще исповѣдь должна носить не судебный, а благодатный характеръ. Допытываться о грѣхахъ—противорѣчитъ духу истинной исповѣди: послѣдняя есть ни болѣе, ни менѣе какъ повелѣніе разрѣшать отъ грѣховъ. Вѣдь Богъ есть такой Судія, Который далъ апостоламъ не судейскую, а благодатную власть исполненія,—чтобы развязывать тѣхъ, кого они пожелаютъ, и освобождать даже отъ такихъ грѣховъ, которые не сознаются нами. Поэтому разрѣшеніе является голосомъ Евангелія, подающимъ намъ утѣшеніе, а — не приговоромъ или закономъ [6]).

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 47

[2]) Ibid. S. 173. [3]) Ibid. [4]) Ibid. S. 174. [5]) Ibid. S. 174—175.

[6]) Ibid. S. 197.

Шмалькальденскіе члены, подобно Аугсбургскому исповѣданію, ссылаются только на невозможность упомнить всѣ грѣхи.—Невозможно перечислить всѣ содѣланные грѣхи на устной исповѣди [1]). Отсюда исповѣдь теряетъ частичный характеръ: кто знаетъ, что все въ немъ—одинъ сплошной грѣхъ, тотъ принимаетъ во вниманіе при покаяніи всѣ грѣхи, не оставляетъ ни одного и не забываетъ ни одного.... [2]) Власть же разрѣшенія или отпущенія грѣховъ простирается на всѣ грѣхи не только грубые и явные, но также—тонкіе и скрытые, о которыхъ знаетъ только Богъ; ибо не въ нашей волѣ, а только Божіей, судить, насколько грубы и велики грѣхи.... [3]) Отсюда каждому должна быть предоставлена свобода: разсказывать о грѣхахъ или нѣтъ [4]).

Аугсбургское исп. и Апологія подтверждаютъ свое отрицаніе устной исповѣди ссылками на святоотеческое ученіе. Аугсбургское исп. говоритъ: „Іоаннъ Златоустъ не принуждалъ никого поименно разсказывать о грѣхахъ“ [5]). Апологія разсуждаетъ: Отцы церкви, требуя разсказа о грѣхахъ, говорятъ не о раскрытіи тайныхъ грѣховъ, но о церемоніи публичнаго покаянія тяжкихъ грѣшниковъ... Такая публичная исповѣдь устраивалась не потому, что безъ нея не могло бы быть подано прощеніе грѣховъ, но потому, что нельзя было возложить дисциплинарныхъ взысканій прежде, чѣмъ не станутъ извѣстными грѣхи [6]). Теперь же можно прекратить какъ это публичное исповѣданіе, такъ и налагавшіяся вслѣдъ за нимъ наказанія, потому что ни то, ни другое нисколько не служатъ къ примиренію съ Богомъ. Отцы церкви во всякомъ случаѣ не думали, что люди чрезъ это могутъ получить прощеніе грѣховъ. Кто же такъ учитъ и думаетъ, тотъ учитъ и поступаетъ совершенно по іудейски и язычески [7]). Ни разсказъ о грѣхахъ, ни вообще всѣ внѣшнія церемоніи

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 340.
[2]) Ibid. S. 343. [3]) Ibid. S. 346. [4]) Ibid. [5]) Ibid. S. 47.
[6]) Ibid. S. 198–199. [7]) Ibid. S. 199.

не предписаны Богомъ, не нужны и не служатъ къ отпущенію грѣховъ [1]),—и это именно исповѣдывали св. отцы

Много вниманія удѣлено въ символическихъ книгахъ лютеранъ ученію о церковномъ отлученіи для нераскаянныхъ грѣшниковъ (явныхъ грѣшниковъ, не приступающихъ къ покаянію) и—о церковныхъ эпитиміяхъ для кающихся. Смыслъ всѣхъ символическихъ сужденій такой церковное отлученіе налагается на тѣхъ, кто отказывается приступать къ покаянію Оно (отлученіе) продолжается до тѣхъ поръ, пока грѣшникъ не раскается. Сейчасъ же послѣ раскаянія съ него снимается отлученіе, и онъ входитъ въ составъ церкви, не неся никакихъ удовлетвореній за грѣхи и никакихъ эпитимій. Шмалькальденскіе члены говорятъ по данному вопросу очень кратко: „истинно христіанское отлученіе,—когда явнымъ закоренѣлымъ грѣшникамъ не дозволяется приступать къ таинству (причащенія), или къ другому какому либо церковному общенію, пока онъ не исправится,— находится во власти всякаго священника..“ [2]) Но исправившійся принимается въ церковь безъ всякаго „удовлетворенія за грѣхи“. „Удовлетвореніе за грѣхи невозможно, потому что никто не знаетъ, сколько бы онъ долженъ былъ сдѣлать добра за одинъ только грѣхъ, не говоря уже обо всѣхъ“ [3]). Единственнымъ удовлетвореніемъ за грѣхи являются не наши слабыя и грѣховныя дѣла, но страданія и кровь невиннаго Агнца Божія, вземлющаго грѣхи міра [4]). Апологія раскрываетъ тѣ же мысли болѣе подробно, при чемъ тоже руководится принципіальнымъ ученіемъ объ оправданіи человѣка.—Церковные проповѣдники (то есть,—пасторы), говорится въ ней, объявляютъ, что должно изгонять и отлучать отъ церкви тѣхъ, которые живутъ въ явныхъ грѣхахъ: прелюбодѣяніи, кощунствѣ и под., а также пренебрегаютъ таинствами. Въ этомъ случаѣ нужно поступать согласно Евангелію и древнимъ канонамъ. Но разъ грѣшникъ созналъ свою вину, то церковное отлученіе съ него

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S 199.

[2]) Ibid. S. 348. [3]) Ibid. S. 340. [4]) Ibid. S. 343.

должно быть тотчасъ же снято. Власть ключей не имѣетъ права ни налагать наказаній (на раскаявшихся), ни смягчать ихъ. Вѣдь Христосъ говорилъ о прощеніи грѣховъ, когда изрекъ: „тѣмъ, кому простите грѣхи, простятся". А разъ грѣхи прощены, то удаляется смерть и подается вѣчная жизнь. Слова же: „на комъ оставите, на томъ останутся" (Іоан. XX, 23), конечно, говорятъ не о наложеніи наказанія, но о томъ, что грѣхи остаются у нераскаявшихся [1]). Вообще „сила разрѣшенія не есть право налагать особыя наказанія, или способы богоугожденія, а только—отпускать грѣхи тѣмъ, которые исправляются, и отлучать тѣхъ, которые не исправляются, ибо развязать значитъ—простить грѣхи, а связать—не простить" [2]). „Никакихъ удовлетвореній Богу за грѣхи (продолжаетъ Апологія) быть не можетъ: ученіе о человѣческомъ удовлетвореніи—дьявольское, его проповѣдуютъ только іудеи и фарисеи—католики" [3]). „Признаваемыя послѣдними собственныя человѣческія удовлетворенія за грѣхи: чрезъ индульгенціи, пилиримство и под., должны быть рѣшительно отвергнуты" [4]). Отъ кающагося должно требовать только двухъ качествъ: покаяннаго или сокрушеннаго настроенія души и вѣры,—что чрезъ Христа подается прощеніе грѣховъ [5]). Никакого добавленія къ нимъ въ видѣ добрыхъ дѣлъ, какъ плодовъ покаянія и обращенія, не нужно [6]). Конечно, „гдѣ есть истинное покаяніе и обновленіе сердца Св. Духомъ,—тамъ несомнѣнно являются добрые плоды или добрыя дѣла,—и невозможно, чтобы человѣкъ обратился къ Богу, совершилъ истинное покаяніе, имѣлъ сердечное раскаяніе,—и не дѣлалъ бы въ то же время добрыхъ дѣлъ, добрыхъ плодовъ. Ибо сердце и совѣсть, правильно сознавши свое бѣдственное состояніе и свои грѣхи, дѣйствительно устрашаются, и мірскія удовольствія теряютъ тогда для нихъ свою цѣнность и привлекательность. Съ другой стороны,—гдѣ есть вѣра,—тамъ человѣкъ чув-

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3 e Aufl. S. 205.
[2]) Ibid. S. 214. [3]) Ibid. S. 178 [4]) Ibid. S. 178—179.
[5]) Ibid. S. 175. [6]) Ibid. S. 180.

ствуетъ признательность къ Богу, цѣнитъ и любитъ сердечно Его заповѣди. Поэтому несомнѣнно нѣтъ истиннаго покаянія въ томъ, кто не оказываетъ внѣшнихъ добрыхъ дѣлъ и христіанскаго терпѣнія [1]). Послѣ покаянія должна явится совершенно новая жизнь съ ея плодами, а не лицемѣрная сатисфакція католиковъ. Только въ этомъ, а не въ католическомъ удовлетвореніи, заключается единственно драгоцѣнное богослуженіе [2]). Иначе говоря, добрыя дѣла должны совершаться послѣ исповѣди, но цѣль ихъ всегда одна: хвала и благодарность Богу. Въ такомъ именно смыслѣ, по ученію Апологіи, предписываются въ Писаніи плоды покаянія: посты, молитвы, милостыни и под. Но нигдѣ въ Писаніи не говорится, что можно отказываться отъ какихъ либо добродѣтелей или уменьшать ихъ трудность [3]). На самомъ дѣлѣ, никогда нельзя пренебрегать истинными молитвами, истиннымъ постомъ, истинной милостынѣ—въ томъ видѣ, какъ они установлены Богомъ. Истинная цѣль постовъ — укрощать плоть ими ветхаго Адама, но не почитаніе Бога [4]), опредѣленные же сроками посты, милостыня и молитвы не спасутъ отъ осужденія [5]). Тѣмъ болѣе не дадутъ спасенія дѣла, не предписанныя въ законѣ: четки, пилигримство [6]). Тотъ ужасъ, который испытываетъ совѣсть при сознаніи грѣха, является гораздо болѣе тяжкимъ наказаніемъ, чѣмъ всѣ эпитиміи. Но и этотъ страхъ не можетъ считаться удовлетвореніемъ за грѣхъ: онъ не заслуживаетъ прощенія грѣховъ и не искупляетъ вины вѣчнаго осужденія. Напротивъ, страхъ является настоящимъ грѣхомъ и смертью для тѣхъ, кто не утѣшается вѣрой [7]). Земныя огорченія и крестъ тоже нельзя считать удовлетвореніями за грѣхи. Они, правда, являются наказаніемъ за грѣхопаденіе прародителей, но христіанамъ приносятъ своего рода благо: служатъ средствомъ укрѣпленія спасительной вѣры и руководствомъ къ исканію единственно надежной помощи Божіей. Страданія суть

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 203.
[2]) Ibid. S. 203—204. [3]) Ibid. S. 205. [4]) Ibid. S. 206. 224.
[5]) Ibid. S. 206. [6]) Ibid. S. 207. [7]) Ibid. S. 208.

воспитательныя средства, чрезъ которыя Богъ упражняетъ святыхъ [1]). Даже смерть—въ своемъ родѣ благо, потому что полагаетъ конецъ нашей грѣховной плоти и готовитъ святое и обновляющее воскресеніе изъ мертвыхъ [2]). Вообще, Богъ налагаетъ на насъ земныя наказанія только для того, чтобы умертвить ветхаго Адама и смирить насъ, а вовсе не—для искупленія отъ вѣчной смерти [3]). Иногда, правда, за особенно тяжкія преступленія Богъ налагалъ и особенныя наказанія (напр.—на Давида), но это единичные случаи. Съ другой стороны,—Богъ и на праведниковъ посылалъ бѣдствія (напр.—на Іова), и это именно можетъ служить доказательствомъ, что бѣдствія не всегда являются наказаніемъ за грѣхъ [4]). Всякое злополучіе скорѣе служитъ знакомъ благодати, показывающимъ, что Богъ не отринулъ страдальца отъ Себя, а, напротивъ, употребляетъ Свои средства для его пользы,—чтобы Божіи сила и крѣпость яснѣе явились въ нашей немощи. Отсюда и мы должны пожертвовать своею плотію для Бога, чтобы укрѣпить въ себѣ послушаніе и терпѣніе, а вовсе не стремиться къ выкупу отъ вѣчной смерти и вѣчныхъ наказаній.... [5]) Если же Богъ иногда смягчалъ Свой справедливый судъ надъ грѣшниками, напримѣръ,—надъ ниневитянами, то это облегченіе давалось во вниманіе къ раскаянію, вѣрѣ и добрымъ плодамъ вѣры, а вовсе не въ смыслѣ канонической сатисфакціи.... [6])

Остальныя символическія книги лютеранъ ничего не говорятъ о церковныхъ эпитиміяхъ.

Отмѣтимъ, наконецъ, что символическія книги лютеранъ считаютъ покаяніе необходимымъ приготовленіемъ къ таинству причащенія. Такъ, Аугсбургское исп. говоритъ: „у насъ держится обыкновеніе не допускать къ причастію тѣхъ, которые не были исповѣданы и разрѣшены....“ [7]) Шмалькальденскіе члены запрещаютъ допускать къ причащенію „явныхъ закоренѣлыхъ грѣшниковъ“ [8]), то есть,—отказывающихся отъ предварительной исповѣди.

---

[1]) Detzer. Evangelisch Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 209.

[2]) Ibid. [3]) Ibid. S. 210. [4]) Ibid. [5]) Ibid. S. 210.

[6]) Ibid. S. 211—212. [7]) Ibid. S. 46. [8]) Ibid. S. 348.

Ученіе о таинствѣ евхаристіи изложено въ символическихъ книгахъ лютеранъ очень подробно.—Здѣсь кромѣ общихъ сужденій о трехъ необходимыхъ элементахъ таинства находимъ еще очень подробное выясненіе внутренней стороны его (таинства): опредѣленіе той materia coelestis, которая въ немъ содержится. Изложимъ сначала замѣчанія символическихъ книгъ о внѣшней сторонѣ таинства евхаристіи.—Здѣсь, какъ увидимъ, незамѣтны еще отличія лютеранскаго ученія отъ православнаго [1]). Большой Катехизисъ требуетъ для совершенія евхаристіи того же самого вещества, которое указано въ евангеліяхъ и употреблялось всегда въ церкви, то есть,—хлѣба и вина, не опредѣляя только, какой хлѣбъ долженъ быть взятъ: квасный или опрѣснокъ [2]). Дѣйствительность таинства евхаристіи, по ученію символическихъ книгъ, зависитъ отъ Божія слова и установленія.—„Божіе слово производитъ силу таинства и является его важнѣйшей частью“ [3]). Согласно слову Христа, преподавшаго хлѣбъ и вино со словами: „пріимите, ядите ... пійте.... это есть тѣло Мое, это есть кровь Моя“, таинство евхаристіи есть истинныя тѣло и кровь Господа Христа, преподаваемыя намъ, христіанамъ, по слову Христа, для вкушенія и питія въ хлѣбѣ и винѣ и подъ хлѣбомъ и виномъ [4]). „Въ евхаристіи бываютъ уже не простые хлѣбъ и вино, а тѣло и кровь Христа, ибо дано на то божественное обѣтованіе: когда слово Божіе соединяется съ внѣшнимъ элементомъ, то совершается таинство: именно слово должно обратить вещество въ таинство; гдѣ этого нѣтъ, тамъ бываетъ одно простое вещество“ [5]). „Словомъ Божіимъ ты можешь утвердить свою совѣсть и сказать: если 100000 дьяволовъ вмѣстѣ

---

[1]) Слова и дѣйствія Христа при установленіи евхаристіи, конечно, перетолковываются въ символическихъ книгахъ примѣнительно къ лютеранскимъ воззрѣніямъ на таинства, но такія толкованія относятся уже къ внутренней сторонѣ евхаристіи,—къ выясненію ея сущности и характера присутствія въ ней тѣла Христова.

[2]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3 e Aufl. S. 508.

[3]) Ibid. [4]) Ibid. S. 509. [5]) Ibid.

со всѣми сумасбродами явились бы сюда и сказали, какъ могутъ хлѣбъ и вино быть тѣломъ и кровію Христовыми, то я знаю, что всѣ духи и учители съ сумасбродами не обладаютъ такою мудростью и такимъ пониманіемъ, какими, навѣрное знаю, владѣетъ всемогущій Богъ даже въ наименьшемъ перстѣ Своемъ. Теперь стоитъ здѣсь слово Христа: пріимите... пійте.... Поэтому мы будемъ спорить съ тѣми, которые ему (слову) противятся и учатъ иначе, чѣмъ Христосъ сказалъ. Правда, если ты принимаешь дары, по ихъ ученію, или принимаешь безъ словъ Господа, то не имѣешь ничего кромѣ простыхъ хлѣба и вина... Нужно учить такъ, какъ говорятъ и учатъ слова Христа, ибо Онъ не хочетъ лгать и обманывать“ [1]). Лжеучители, поясняетъ Формула Согласія словами Лютера, имѣютъ безъ сомнѣнія простые хлѣбъ и вино, потому что не имѣютъ слова и настоящаго божественнаго учрежденія, но по собственному высокомѣрію ихъ извращаютъ и перетолковываютъ [2]). Наша вѣра, добавляетъ Большой Катехизисъ, отнюдь не является причиной дѣйствительности таинства.—„Ради невѣрія личности не станетъ лгать слово, которымъ совершено и установлено таинство. Господь не сказалъ: если вы вѣруете или достойны, то имѣете Мое тѣло и кровь, а—примите, ядите, пейте,—это Мое тѣло, кровь... По силѣ этого слова ты и имѣешь здѣсь Его тѣло и кровь, будешь ли достоинъ или недостоинъ...“ [3]) „Величайшее таинство остается неповрежденнымъ и неослабленнымъ, хотя бы мы его недостойно употребляли и принимали...“ [4]) „Таинство причащенія я получаю не по моей вѣрѣ, и буду ли я силенъ или слабъ—все равно я принимаю таинство по силѣ Божіей; но я знаю, что Господь ко мнѣ приходитъ, обѣщаетъ мнѣ благодатное вкушеніе и питіе и мнѣ даритъ Свое тѣло и кровь: это меня не введетъ въ ложь и обманъ“ [5]). Формула Согласія осуждаетъ тѣхъ, которые ставятъ дѣйствительность таинства евха-

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. Vgl. S. 655.
[2]) Ibid. S. 656—657. [3]) Ibid. S. 510. [4]) Ibid. S. 509.
[5]) Ibid. S. 504.

ристіи въ зависимость отъ вѣры принимающаго [1]). Въ другомъ мѣстѣ Формула сочувственно цитируетъ слѣдующія слова Лютера: „я утверждаю и исповѣдую о таинствѣ алтаря, что въ немъ поистинѣ тѣло и кровь въ хлѣбѣ и винѣ тѣлесно вкушаются и испиваются, хотя бы пастыри, которые это подаютъ, или тѣ, которые этого причащаются, не вѣрили таковому таинству, или злоупотребляли имъ... Безбожникъ Іуда пріобщился устами (тѣла Христова) точно такъ же, какъ ап. Петръ и всѣ другіе святые“ [2]). Шмалькальденскіе члены замѣчаютъ кратко, что „евхаристія принимается не только благочестивыми, но и злыми христіанами“ [3]). Въ частности, о недостойныхъ совершителяхъ евхаристіи (недостойныхъ священникахъ) въ Большомъ Катехизисѣ говорится: „хотя бы негодяй совершилъ и подалъ таинство,—онъ все равно предлагаетъ истинное таинство, т. е. тѣло и кровь Христа, какъ это дѣлаетъ и самый достойный священникъ. Ибо дѣйствительность таинства основывается не на человѣческой святости, но на словѣ Божіемъ. И какъ ни святые на землѣ, ни ангелы на небѣ не могутъ сдѣлать хлѣба и вина тѣломъ и кровію Христовыми, такъ точно никто не можетъ измѣнить или превратить совершающееся таинство, хотя бы и злоупотребилъ имъ“ [4]). Въ Шмалькальденскихъ членахъ читаемъ: „я (Лютеръ), съ помощью Божіей, позволю скорѣе обратить себя въ пепелъ, чѣмъ уравнять (или даже поставить выше) съ моимъ Господомъ и Спасителемъ Іисусомъ Христомъ слугу мессы, будетъ ли послѣдній плохъ или хорошъ“ [5]). Формула Согласія сочувственно цитируетъ вышеприведенныя слова Большого Катехизиса [6]). — Словомъ, евхаристія пребываетъ вѣчно дѣйствительной и неизмѣнною, кѣмъ бы ни совершалась, и кто бы ни принималъ ее [7]).

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 676. 655.

[2]) Ibid. S. 657. [3]) Ibid. S. 345. [4]) Ibid. S. 510.

[5]) Ibid. S. 328. [6]) Ibid. S. 655.

[7]) Франкъ поясняетъ, что ученіе о всегдашней дѣйствительности евхаристіи связано съ ученіемъ о вездѣприсутствіи тѣла Хри-

Спасительная дѣйственность таинства евхаристіи, по ученію символическихъ книгъ, зависитъ отъ вѣры принимающаго;—тѣ же, которые не вѣруютъ, обращаютъ его дѣйственность въ осужденіе себѣ.—Формула Согласія говоритъ: „вѣруемъ, учимъ и исповѣдуемъ, что не только истинно вѣрующіе во Христа, но и недостойные и невѣрные принимаютъ истинное тѣло и кровь Христа; но однако черезъ это ни утѣшенія, ни жизни послѣдніе не получаютъ, а, напротивъ, причащеніе превращается для нихъ въ судъ и осужденіе, если они не обратятся и не раскаются; ибо, удаляя отъ себя Христа, какъ Спасителя, они въ тоже время вынуждены признать Его, какъ строгаго Судію, а Онъ столь же дѣйствительно проявляетъ осужденіе Свое по отношенію къ нераскаяннымъ участникамъ таинства, сколь дѣйствительно утѣшаетъ и подаетъ жизнь сердцамъ истинно вѣрующихъ и достойныхъ участниковъ таинства....“ [1]) „Вѣруемъ, учимъ и исповѣдуемъ, что есть только одинъ родъ недостойныхъ участниковъ таинства, это—тѣ, которые не вѣруютъ. О нихъ написано: „кто не вѣруетъ, тотъ уже осужденъ“ (Іоан. III, 18). Осужденіе усиливается отъ недостойнаго употребленія св. вечери“ [2]). Но если имѣется вѣра, хотя бы и слабая, то христіанинъ непремѣнно получитъ спасительную благодать таинства: „вѣруемъ, учимъ и исповѣдуемъ,

---

стова: вездѣприсутствующее тѣло вкушается всегда и всѣми при наличности вышеуказанныхъ условій дѣйствительности таинства (Frank. Die Theologie der Concordienformel. B. III. Erlangen. 1863. S. 58). На возникающій вопросъ: имѣется ли дѣйствительное таинство у другихъ христіанъ, не принадлежащихъ къ лютеранской церкви, но совершающихъ таинство по установленію Христову, Франкъ отвѣчаетъ отрицательно: „таинство не бываетъ у тѣхъ, которые стоятъ внѣ Христовой церкви, ибо Христосъ установилъ таинство не для такихъ“ (Ibid. S. 66). Лютеръ же допускалъ дѣйствительность таинства у католиковъ и кальвинистовъ, только съ меньшею благодатностью, чѣмъ у лютеранъ, и отрицалъ (такую дѣйствительность) въ цвингліанскомъ причащеніи (Frank. Op. cit. S. 67—68).

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 546—547.

[2]) Ibid. S. 547.

что никто изъ истинно вѣрующихъ, насколько поддерживаетъ въ себѣ живую вѣру, не участвуетъ въ св. вечери Господней въ осужденіе себѣ, сколь бы ни страдалъ онъ слабостью вѣры, ибо вечеря Господня и установлена преимущественно для слабыхъ въ вѣрѣ, но кающихся, которые могли бы почерпнуть изъ нея истинное утѣшеніе и подкрѣпленіе своей слабой вѣры" [1]).

Во второй части Формулы Согласія (solida declaratio) встрѣчаемъ такую характеристику причащающихся какъ на осужденіе, такъ и на спасеніе.—„Недостойные участники св. вечери—тѣ, которые безъ истиннаго раскаянія и сердечнаго сокрушенія, безъ истинной вѣры и добраго намѣренія исправить свою жизнь, подходятъ къ причастію. Они сами навлекаютъ на себя осужденіе, т. е., вѣчныя и временныя наказанія, недостойнымъ вкушеніемъ тѣла Іисуса Христа и становятся повинными предъ нимъ (тѣломъ). Достойные же участники вечери суть слабые въ вѣрѣ, малодушные, смущенные христіане, которые трепещутъ, размышляя о тяжести и многочисленности своихъ грѣховъ, которые считаютъ себя недостойными этого драгоцѣннѣйшаго сокровища и благодѣяній Іисуса Христа, которые чувствуютъ слабость своей вѣры и оплакиваютъ ее (слабость), которые молятъ Господа только о томъ, чтобы быть въ состояніи служить Ему болѣе крѣпкой и живой вѣрой и болѣе чистымъ повиновеніемъ. Это, говоримъ, истинно достойные причастники, на пользу которымъ и для ободренія которыхъ прежде всего и установлено это святѣйшее таинство" [2]). Поэтому, добавляетъ Формула, „отвергаемъ и осуждаемъ тѣхъ, которые говорятъ, что даже имѣя истинную вѣру, можно вкушать евхаристію въ осужденіе себѣ, коль скоро человѣкъ не совершененъ еще....." [3]) „Осуждаемъ и отвергаемъ тѣхъ, которые учатъ, что достоинство пріобщающагося заключается не въ истинной только вѣрѣ,—но и въ личномъ предуготовленіи человѣка,—какъ (осуждаемъ) и тѣхъ, которые

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 547.

[2]) Ibid. S. 665—666. [3]) Ibid. S. 549.

учатъ, что и христіане, проникнутые живой и истинной вѣрой, вкушаютъ евхаристію въ осужденіе себѣ,—суть недостойные участники ея, если имъ не достаетъ этого личнаго достаточнаго приготовленія, произведеннаго ими своей собственной силой“ [1]).

Катехизисы высказываютъ тѣ же мысли, только въ краткой формѣ. Большой Катехизисъ говоритъ: „сокровище открыто и лежитъ у дверей каждаго, даже, можно сказать, на его столѣ; но при этомъ должно, чтобы ты усвоилъ его себѣ, вѣруя въ то, что̀ предлагаютъ тебѣ св. слова...“ [2]) Нужно похристіански подготовиться къ св. причащенію: „ибо такое сокровище можно воспринять и усвоить не иначе, какъ сердцемъ, а такъ, безъ всякихъ стараній, не получишь этихъ даровъ и вѣчныхъ сокровищъ. Постъ и молитва суть только внѣшнія подготовительныя и воспитательныя средства,—они нужны только для обузданія тѣла..., но собственно сердечная вѣра производитъ познаніе и желаніе такихъ сокровищъ....“ [3]) Вѣруя, человѣкъ сознаетъ свою грѣховность и недостоинство: „человѣкъ здѣсь становится лицомъ къ лицу съ величайшей святыней и потому долженъ опредѣлить свою настоящую цѣну,—какъ тусклаго фонаря по сравненію съ сіяющимъ солнцемъ“ [4]). Однако, сознаніе своей виновности и слабости не должно мѣшать принятію таинства.—„Не говори, что ты не можешь приступить къ таинству, потому что ты не достоинъ,—не готовъ къ этому,—что ты боишься, чтобы Богъ не обрѣлъ въ тебѣ какого либо пятна, чтобы не нашелъ какихъ либо слѣдовъ безславія твоего: такъ будутъ идти дни за днями, годы за годами, и ты никогда не найдешь себя совершенно чистымъ. Нѣтъ,—только гордящимся безстыдною наглостью и безнравственностью надо сказать, чтобы они удерживались отъ участія въ евхаристіи, ибо они не пригодны для полученія прощенія грѣховъ, такъ какъ не желаютъ послѣдняго и не стараются

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl S. 676.
[2]) Ibid. S. 512—513. [3]) Ibid. S. 513. [4]) Ibid. S. 515.

быть нравственными“ [1]). Лишь такой великій грѣхъ, который требуетъ изгнанія согрѣшившаго изъ числа членовъ Церкви Христовой, можетъ служить препятствіемъ къ достойному принятію таинства [2]). Вообще же къ принятію таинства предназначенъ именно грѣшникъ,—не здоровый, а больной [3]).

Малый Катехизисъ говоритъ совсѣмъ кратко: „постъ и тѣлесное приготовленіе суть только внѣшнее руководство къ достойному принятію таинства; но истинно достоинъ и хорошо подготовленъ къ нему тотъ, кто вѣруетъ словамъ: „за васъ предаваемое и за васъ изливаемая—во оставленіе грѣховъ“; кто же не вѣруетъ этимъ словамъ, или сомнѣвается въ нихъ,—тотъ недостоинъ и не подготовленъ, ибо слова: „за васъ“ требуютъ чисто вѣрующаго сердца“ [4]). Такимъ образомъ, по символическому ученію, вѣра является единственно истиннымъ подготовленіемъ къ евхаристіи (покаяніе, какъ мы видѣли, считается необходимо существующимъ при вѣрѣ и возводящимъ къ ней) и единственнымъ средствомъ усвоенія ея (евхаристіи) дѣйственности.

Всѣ прочія сужденія символическихъ книгъ лютеранъ касаются внутренней стороны таинства евхаристіи: его характера, силы и плодовъ. Тутъ именно высказывается нѣсколько антиправославныхъ положеній.

Утверждая, какъ мы уже видѣли, присутствіе въ евхаристіи тѣла и крови Христовыхъ, символическія книги лютеранъ представляютъ это присутствіе совершенно иначе, чѣмъ православная церковь. Тогда какъ православіе исповѣдуетъ пресуществленіе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христовы, т. е.,—претвореніе сущности хлѣба и вина въ сущность тѣла и крови, вслѣдствіе чего остается только одинъ наружный видъ хлѣба и вина, символическія книги лютеранства отрицаютъ пресуществленіе. Аугсбургское исп. и Апологія, впрочемъ, не содержатъ рѣшительнаго

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 515—516.
[2]) Ibid. S. 516. [3]) Ibid. S. 517. [4]) Ibid. S. 392—393.

отрицанія пресуществленія [1]). X-й членъ Аугсбургскаго исп. очень неопредѣленно говоритъ. „о св. трапезѣ Господней учимъ, что истинное тѣло и кровь Христа истинно подъ видами хлѣба и вина въ евхаристіи присутствуютъ и въ нихъ (хлѣбѣ и винѣ) раздаются и принимаются“ [2]).— О томъ, теряютъ ли хлѣбъ и вино свою сущность, здѣсь не говорится ни слова, а выраженіе „видъ хлѣба“ можетъ быть истолковано, какъ угодно. Въ Варіатѣ это мѣсто выражено опредѣленнѣе, но въ кальвинскомъ духѣ: „о вечери Господней учимъ, что тѣло и кровь Христовы истинно присутствуютъ на ней, и раздаются участвующимъ въ этой трапезѣ, а учащихъ иначе отвергаемъ“ [3]). О хлѣбѣ и винѣ здѣсь нѣтъ ни слова, и само причащеніе пріобрѣтаетъ характеръ „духовный“ (принципъ кальвинизма). Въ первыхъ изданіяхъ Апологіи двусмысленно, цитатами изъ греческихъ отцовъ, доказывалось тѣлесное присутствіе Христа въ евхаристіи, но потомъ цитаты, говорящія о пресуществленіи, были выпущены [4]), такъ что Апологія нисколько не раскрыла даннаго пункта вѣроученія. Теперь въ ней мы читаемъ: „когда мы вкушаемъ св. евхаристію, то Христосъ находится съ нами не только въ духовномъ общеніи, или любви, но также и въ общеніи естественномъ, тѣлесномъ. Мы говоримъ о присутствіи живого тѣла, ибо мы знаемъ, что смерть не можетъ господствовать надъ нимъ, по выраженію апостольскому“ [5]) (Рим. VI, 9). Въ Шмалькальденскихъ членахъ и Формулѣ Согласія мы находимъ прямое отрицаніе пресуществленія. Шмалькальденскіе члены говорятъ: „о таинствѣ Алтаря

---

[1]) По объясненію Нёсгена, здѣсь сказалась дипломатичность лютеранъ: „они хотѣли показать католикамъ, что новое ученіе о таинствѣ причащенія не отличается чѣмъ нибудь особеннымъ, что пресуществленіе у лютеранъ какъ будто допускается“ (Nösgen. Symbolik. S. 350).

[2]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 31.

[3]) Ed. Köllner. Symbolik... Th. I. S. 236.

[4]) Nösgen. Symbolik... S. 350.

[5]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 171.

мы учимъ, что хлѣбъ и вино въ евхаристіи суть истинное тѣло и кровь Христа и (въ такомъ видѣ) подаются и принимаются не только благочестивыми, но и злыми христіанами... Что же касается пресуществленія, то мы не уважаемъ софистическихъ тонкостей, (связанныхъ съ этимъ ученіемъ), по коему, будто хлѣбъ и вино теряютъ естественную субстанцію свою, и остаются только видъ и цвѣтъ хлѣба, а не истинный хлѣбъ. Ибо наилучшимъ образомъ обосновано Св. Писаніемъ то ученіе, что хлѣбъ и есть и остается (хлѣбомъ) въ таинствѣ, какъ именно Павелъ говоритъ: „хлѣбъ, который преломляемъ“ (1 Кор. X, 16), и еще: „отъ хлѣба да вкушаетъ“ [1]) (1 Кор. XI, 28). Формула Согласія подражаетъ Шмалькальденскимъ членамъ,—то есть, сначала утверждаетъ тѣлесное присутствіе Христа въ евхаристіи, а потомъ отрицаетъ пресуществленіе. Такъ, она сочувственно цитируетъ слѣдующія два изреченія Лютера.—„Я по милости Божіей всѣ пункты своего ученія наиприлежнѣйшимъ образомъ обдумалъ, часто провѣрялъ Писаніемъ и въ силу этого упорно защищаю свое ученіе о таинствѣ Алтаря. Я не пьянъ и не неразуменъ, я сознаю, что я говорю, и что меня встрѣтитъ въ пришествіи Господа на страшномъ судѣ. Утверждаю и исповѣдую о таинствѣ Алтаря я именно слѣдующее: въ немъ поистинѣ тѣло и кровь въ хлѣбѣ и винѣ тѣлесно вкушаются и испиваются“ [2]). Въ своемъ же предсмертномъ исповѣданіи Лютеръ добавляетъ: „я ставлю на одну доску съ отрицателями и сумасбродами тѣхъ, которые не хотятъ вѣрить, что хлѣбъ Господень въ евхаристіи можетъ быть Его истиннымъ природнымъ тѣломъ, которое безбожникъ Іуда прежде плотски принималъ наравнѣ съ Петромъ и со всѣми святыми.... Кто этому не хочетъ вѣрить, тотъ пусть оставитъ меня въ мирѣ и не ожидаетъ отъ меня никакого общенія“ [3]). Къ этимъ словамъ Лютера Формула Согласія присоединяетъ свое полное отрицаніе пресуществленія.—Въ евхаристіи „не пресуществляе-

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 345.
[2]) Ibid. S. 656. [3]) Ibid. S. 657.

мыя сущности таинственно соединяются между собою. Какъ во Христѣ божественная сущность не пресуществилась въ человѣческую природу, но обѣ не пресуществленныя природы лично соединяются..., такъ и въ св. евхаристіи обѣ сущности: натуральнаго хлѣба и истинно натуральнаго тѣла Христова, въ установленномъ священнодѣйствіи здѣсь, на землѣ, вмѣстѣ присутствуютъ, хотя такое соединеніе тѣла и крови Христа съ хлѣбомъ и виномъ—не личное соединеніе, подобное соединенію обоихъ естествъ во Христѣ" [1]). Поэтому Формула опредѣляетъ евхаристическое соединеніе какъ—„таинственное соединеніе тѣла и хлѣба въ ихъ собственномъ видѣ" и не желаетъ „перетолковывать словъ Христа фигурально и аллегорически" [2]). Католическое ученіе объ евхаристіи, (то есть,—ученіе о пресуществленіи) Формулой рѣшительно осуждается.—„Отвергаемъ и осуждаемъ прежде всего папское ученіе о пресуществленіи, то есть,—будто хлѣбъ и вино, бывъ освящены или благословены на св. вечери, совершенно теряютъ субстанцію или сущность свою и превращаются въ субстанцію тѣла и крови Христовыхъ, такъ что остается одинъ внѣшній видъ хлѣба и вина, или акциденція безъ субъекта" [3]).

Какъ же проявляется присутствіе Христа въ непресуществляемыхъ элементахъ таинства?—На этотъ вопросъ отвѣчаетъ съ опредѣленностью только одна Формула Согласія; ея отвѣтъ носитъ характеръ научнаго изслѣдованія. Прежде всего Формула Согласія указываетъ истинный характеръ евхаристическаго вкушенія тѣла и крови Христовыхъ. Нельзя, говоритъ она, представлять евхаристическое вкушеніе Христа чисто духовнымъ. Необходимо установить точное различіе между благодатными вкушеніями. Бываетъ двоякое вкушеніе нами Христа Спасителя. Одно изъ вкушеній дѣйствительно чисто духовное: это то, о которомъ Іисусъ Христосъ говоритъ въ VI-ой главѣ ев. отъ Іоанна, и которое совершается не иначе, какъ

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 658.

[2]) Ibid. [3]) Ibid. S. 673.

духомъ и вѣрою во время проповѣданія Евангелія и размышленія о немъ (евангеліи).... Поэтому духовно вкушать— означаетъ не что иное, какъ вѣровать проповѣданному слову Божію, представляющему намъ Іисуса Христа истиннымъ Богочеловѣкомъ, доставившимъ намъ всѣ благодѣянія, заслуженныя Имъ преданіемъ на смерть тѣла Своего и пролитіемъ за насъ крови Своей, снискавшимъ намъ милосердіе Божіе, отпущеніе грѣховъ, оправданіе и вѣчную жизнь.... Кто съ полной увѣренностью держится во всѣхъ скорбяхъ и испытаніяхъ слова Евангелія, тотъ духовно вкушаетъ тѣло Христово и пьетъ Его кровь" [1]). Такимъ образомъ, духовное вкушеніе тѣла и крови Христа (точнѣе плодовъ искупленія) совершается мыслью, вѣрой, духомъ. Оно не связано съ совершеніемъ таинства евхаристіи, но бываетъ всегда и всюду, гдѣ есть вѣра.

Отъ этого „духовнаго вкушенія", по ученію символическихъ книгъ лютеранъ, необходимо отличать вкушеніе „евхаристическое"—устное (manducatio sacramentalis). Въ этомъ послѣднемъ вкушеніи „истинныя субстанціальныя тѣло и кровь Христа предлагаются и принимаются всѣми, ядущими и пьющими благословенные хлѣбъ и вино на вечери Господней" [2]).

Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній Формула Согласія приступаетъ къ самому рѣшенію намѣченнаго вопроса: какимъ образомъ истинное субстанціальное тѣло Христово можетъ присутствовать въ евхаристіи. Такое рѣшеніе дается посредствомъ оригинальнаго вывода изъ догмата о Лицѣ Христа. Формула Согласія, высказавъ православную мысль, что двѣ природы въ Лицѣ Христа никогда не могутъ превратиться одна въ другую, и что свойства одного естества не переходятъ къ другому [3]),

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 664.

[2]) Ibid. S. 664.

[3]) Ibid. S. 679. 690. Въ послѣднемъ мѣстѣ Формула Согласія прямо говоритъ, что человѣчество Христа не потеряло своихъ естественныхъ свойствъ, не обратилось въ Божество и не сдѣлалось Ему равнымъ: Христосъ только по Божеской природѣ равенъ Отцу, а по принятому человѣчеству не равенъ Ему.

однако, противорѣчиво усвояетъ человѣчеству Христа Его Божескія свойства: человѣчество Христа, по Формулѣ, получило „всемогущую силу“ [1]), „всевѣдѣніе“ [2]), „власть живить“ [3]), и „вездѣприсутствіе“ [4]). Послѣднее свойство человѣчества Христа особенно отстаивается въ Формулѣ Согласія,—и оно то именно указывается, какъ причина присутствія тѣла Христова въ непресуществляемомъ хлѣбѣ. Формула разсуждаетъ здѣсь такъ.—Во Христѣ оба естества соединены въ одну Личность, такъ что Христосъ Сынъ Божій не можетъ быть безъ Своего Божества и безъ Своего человѣчества [5]). Но если Лице Христа не можетъ раздѣлиться, то, значитъ, человѣчество Христа должно быть такъ же вездѣсуще, какъ и Его Божество. „Какъ вездѣсущъ Богъ, такъ вездѣсуще должно быть и человѣчество Христа, ибо во Христѣ не двѣ Личности, а одна. Если ты скажешь: здѣсь Богъ, то необходимо сказать также: слѣдовательно, здѣсь присутствуетъ и Христосъ Человѣкъ. Если бы ты указалъ мѣсто, въ которомъ былъ бы только Одинъ Богъ, а не человѣкъ, то это означало бы раздѣленіе Личности....“ [6]) Сынъ Божій, Христосъ, конечно, „Самъ присутствуетъ съ Своею плотью,—присутствуетъ вездѣ, гдѣ хочетъ, такъ что въ Его присутствіи проявляется не часть Его Существа, а вся Его Личность по Божеству и человѣчеству“ [7]). „Вѣдь не половинный только Іисусъ Христосъ, или не одна только часть Его главенствуетъ въ церкви, а вся Его личность; къ ней же относятся обѣ природы: Божеская и человѣческая. Поэтому Онъ присутствуетъ у насъ не только по Божеской природѣ, но и по принятой Имъ человѣческой, по которой Онъ братъ намъ, а мы—плоть отъ плоти Его и кость отъ костей Его. Въ подтвержденіе послѣдняго Онъ установилъ св. вечерю Свою, свидѣтельствуя этимъ, что Онъ находится съ нами, обитаетъ среди насъ, дѣйствуетъ и хочетъ дѣйствительно присутствовать у насъ и по той

---

[1]) Detzer. Op. cit. S. 682. [2]) Ibid. S. 693. [3]) Ibid. S. 694.
[4]) Ibid. S. 670. 683. 695. [5]) Ibid. S. 679.
[6]) Ibid. S. 695. [7]) Ibid. S. 694.

природѣ, въ силу которой Онъ имѣетъ плоть и кровь“ [1]). Конечно, представлять вездѣприсутствіе Христа въ евхаристіи пространственно, по ученію символическихъ книгъ лютеранъ, нельзя: нельзя говорить, что тѣло находится во всякомъ мѣстѣ неба и земли. Даже и къ Божеству не приложимо такое грубое опредѣленіе. Для правильности представленія нужно вспомнить о всемогуществѣ Божіемъ: Христосъ по Своему божественному всемогуществу можетъ присутствовать съ Своею плотью, которую Онъ посадилъ одесную величія и силы Божіихъ, всюду, гдѣ Онъ хочетъ,—особенно же тамъ, гдѣ Онъ обѣщалъ пребывать: въ св. евхаристіи. Такое не измѣняющее человѣческаго существа присутствіе Христа въ евхаристіи можетъ быть, конечно, произведено божественнымъ всемогуществомъ и всевѣдѣніемъ, хотя воспринять это можно только вѣрой [2]). „Всемогущее Божество, наполняющее небо и землю и имѣющее въ личномъ соединеніи съ Собою человѣческую природу, безъ смѣшенія и уподобленія обоихъ этихъ естествъ можетъ создать присутствіе Его (Христа) тѣла и крови въ евхаристіи, согласно слову Новаго Завѣта. Для простого же человѣка, то есть, — для несоединеннаго съ Божественной природой и не введеннаго въ божественное всемогущее величіе, это, конечно, невозможно...“ [3]) Мы не понимаемъ этого сосуществованія Христа въ единой личности съ Богомъ, но отрицать его не должны: и ангелы не постигаютъ этого, но вѣруютъ.

---

[1]) Ibid. S. 695. Всевѣдѣніе и всемогущество человѣчества Христа въ символическихъ книгахъ лютеранъ объясняются тѣмъ же личнымъ единеніемъ естествъ.—„Тогда какъ святые люди и ангелы могутъ знать только нѣкоторыя вещи, сообщаемыя имъ Св. Духомъ, Христосъ, Который по Божеству есть Второе Лицо Пресвятой Троицы, не отдѣляется отъ Сына Божія, такъ что во Христѣ во плоти, но лично соединенномъ съ Сыномъ Божіимъ, участвуетъ вся полнота Св. Духа“ (Detzer. Op. cit. S. 692). По тому же самому Христосъ говоритъ: „Мнѣ дана всякая власть на небѣ и на землѣ“ (ibidem).

[2]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 698.

[3]) Ibid. S. 683.

Единый Богъ разумѣетъ, какимъ образомъ тѣло Христа можетъ быть тамъ, гдѣ Его Божество [1]).

---

[1]) Ibid. S. 671. Докторъ Франкъ поясняетъ, что вездѣприсутствіе принадлежитъ только человѣчеству Христа, а не тѣлу Его, и утверждаетъ, что „лично связана съ Логосомъ только духовная сторона человѣческаго существа, гдѣ имѣетъ мѣсто сознаніе своего я,— и она именно прежде всего получаетъ божескія свойства; но не всякое божеское свойство, сообщенное человѣчеству, сообщается также и тѣлу Христа.... Участіе тѣла въ послѣднихъ нормируется тѣмъ же образомъ, какимъ вообще сообщаются тѣлу душевныя особенности, и вовсе нельзя думать, что всякое божеское свойство, сообщенное человѣчеству, сообщается также и тѣлу Христа“ (Frank. Die Theolog. d. Concordienform. B. III. S. 315—317). Самъ же Франкъ признаетъ, что такія разсужденія не выдерживаютъ строгой критики (ibid. S. 316). Авторы Формулы Согласія въ частныхъ сочиненіяхъ своихъ говорили даже, что и человѣчеству Христа были сообщены только нѣкоторыя божескія свойства: всемогущество, власть надъ смертью и под., но не дано было безконечности (sic), вѣчности и духовности (Frank. Op. cit. S. 279). Вѣчность, по объясненію Андреé, не принадлежитъ Христу въ томъ смыслѣ, что воплощеніе произошло во времени, а не отъ вѣчности, Хемницъ ссылается на различіе между Божествомъ въ Себѣ и Его отношеніемъ къ міру и отсюда заключаетъ, что у Божества Христова свойства проявляются непосредственно, а у человѣчества — посредственно; въ такомъ именно видѣ человѣчеству Христову принадлежатъ всѣ божескія свойства. Послѣдующіе лютеранскіе богословы преимущественно ссылаются на единство сознанія Богочеловѣка. Логосъ сознаетъ Себя въ формѣ человѣческаго сознанія, а человѣкъ — въ формѣ сознанія Логоса. Отсюда человѣкъ получаетъ участіе во всѣхъ тѣхъ аттрибутахъ, которые сознаетъ въ Себѣ Логосъ,—сознаетъ себя по сознанію Логоса — вѣчнымъ, ибо Логосъ всегда сознавалъ Свое предназначеніе къ воплощенію (Frank. ibid. S. 279—284). Въ отвѣтъ на требованіе, чтобы лютеране приписали Божеству человѣческія свойства, на основаніи того же личнаго единства естествъ, и чрезъ то открыто исповѣдали измѣняемость Божества, Хемницъ говоритъ: нужно отличать Личность Логоса отъ Его божественной природы: первая можетъ нѣкоторымъ образомъ измѣняться, а вторая не подлежитъ перемѣнамъ. Измѣненіе Личности Логоса проявилось въ томъ, что Онъ обнаружилъ дѣйствія божественной силы посредствомъ человѣческихъ органовъ, которыхъ раньше не имѣлъ въ видѣ Своей собственности, божеская же природа нисколько здѣсь не измѣнилась, потому что она оказывала въ Воплощенномъ тѣ же дѣйствія, которыя оказывала и прежде. Франкъ принимаетъ эти мысли Хемница,

Итакъ, Христово тѣло присутствуетъ всюду, гдѣ хочетъ этого Христосъ. Формула Согласія указываетъ даже способы или „образы“ этого присутствія.—Во-первыхъ, Христосъ явился на землѣ въ осязаемомъ тѣлесномъ образѣ,—и этотъ же образъ благоволитъ имѣть въ день страшнаго суда. На небѣ Онъ однакожъ не имѣетъ тѣлеснаго образа, ибо Богъ не есть тѣлесное существо. Во вторыхъ, Христосъ имѣетъ духовно-непостижимый образъ, который не ограничивается мѣстомъ, но проникаетъ чрезъ всѣ творенія, какъ зрѣніе проникаетъ воздухъ, свѣтъ, воду, или звукъ—воздухъ, воду, доску, стѣну. Съ такимъ образомъ Христосъ проходилъ чрезъ затворенныя двери,—и съ нимъ же присутствуетъ въ таинствѣ евхаристіи [1]). Третій образъ Христа—божественно-небесный; по нему Онъ чудесно присутствуетъ во всѣхъ твореніяхъ и уже не они Его ограничиваютъ, а Онъ ихъ. Очевидно, что этотъ образъ вездѣприсутствія самый широкій и всеобъемлющій: вездѣприсутствіе Христа проникаетъ за предѣлы твореній такъ же далеко, какъ далеко за предѣлами ихъ находится Богъ [2]). Могутъ быть и другіе образы явленія Христа: по крайней мѣрѣ Формула Согласія не намѣрена опровергать такое предположеніе [3]). Значитъ, Формула Согласія не ограничиваетъ присутствія тѣла Христова однимъ какимъ нибудь опредѣленнымъ мѣстомъ: и по второму и по третьему образу явленій Христа выходитъ, что тѣло Его проходитъ предметы, не ограничиваясь ими. Но отсюда и евхаристическій хлѣбъ не ограничиваетъ тѣла Христова: оно присутствуетъ и за предѣлами хлѣба, какъ въ другихъ мѣстахъ совершенія евхаристіи, такъ и въ тѣхъ пространствахъ, которыя отдѣляютъ одинъ хлѣбъ отъ другого. Формула Согласія сознала недостаточность такого присутствія тѣла Христова для евхаристіи: евхаристія не прибавила бы ничего вѣрующимъ, если бы про-

---

но признаетъ, что онѣ не являются настоящимъ выходомъ изъ затрудненія (Frank. Op. cit. S. 265—267).

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 671.

[2]) Ibid. [3]) Ibid.

никалась тѣломъ Христовымъ такъ же, какъ всѣ другіе предметы міра. Нужно было оттѣнить ученіе объ особенномъ присутствіи Христа въ евхаристіи, и Формула старается это сдѣлать—посредствомъ характернаго толкованія установительныхъ дѣйствій Христовыхъ въ таинствѣ. Формула цитируетъ сначала слѣдующія слова Лютера: „повелѣніе Христа и установленіе имѣютъ своимъ послѣдствіемъ то, что мы пріобщаемся не простыхъ хлѣба и вина, но—тѣла и крови Христа, какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ Его слова: это есть тѣло Мое, это есть кровь Моя,—и поэтому не наше дѣйствіе (т. е. совершеніе евхаристіи) и слово, но повелѣніе и установленіе Христа дѣлаютъ отъ первой вечери до конца міра хлѣбъ тѣломъ, а вино кровью. Такъ точно и теперь, если бы я сказалъ о какомъ бы то ни было хлѣбѣ: это есть тѣло Христа, то ничего бы не послѣдовало; если же произнесемъ Его слова установленія и повелѣнія на Тайной вечери: это есть тѣло Мое, то хлѣбъ дѣйствительно становится Его тѣломъ—не ради нашихъ словъ, но ради Его установленія,—ибо Онъ повелѣлъ намъ такъ говорить и дѣлать и Свое повелѣніе и дѣло поставилъ въ связь съ нашими словами“ [1]). Къ этимъ словамъ Лютера Формула присоединяетъ такія добавленія. Нужно совершать и всѣ тѣ дѣйствія, которыми Христосъ сопровождалъ евхаристію на Тайной вечери,—безъ всякихъ собственныхъ дополненій, т. е.—брать хлѣбъ и вино въ собраніи христіанъ, благословить и раздать для причащенія, возвѣщая этимъ смерть Господню. Иначе не будетъ таинства [2]). „Одно только благословеніе, или произнесеніе Христовыхъ словъ установленія, не производитъ таинства, если не соблюдены всѣ дѣйствія, относящіяся къ св. вечери, по установленію Христову, напримѣръ,—если благословенный хлѣбъ не раздается (вѣрующимъ) и не принимается ими, а только запирается (въ дарохранительницу), приносится въ жертву или обносится кругомъ (престола, храма, или въ церковныхъ процессіяхъ),

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 669.

[2]) Ibid.

ибо заповѣдь Христа, обнимающая всѣ дѣйствія Тайной вечери, должна соблюдаться всецѣло и нерушимо“ [1]).

Короче говоря, Формула Согласія приходитъ къ такому выводу. Всемогущество Божіе, связанное съ законнымъ совершеніемъ таинства, производитъ особое присутствіе просвѣтленнаго тѣла Христова въ евхаристическихъ дарахъ (2-ой образъ) [2]). Подъ законнымъ же совершеніемъ необходимо мыслить два акта: благословеніе и вкушеніе хлѣба.—Здѣсь мы подходимъ къ центральному пункту лютеранскаго ученія о сущности таинства евхаристіи.—Вкушеніе таинства, учитъ Формула Согласія, необходимо для его дѣйствительности. Правда, уже во время благословенія хлѣба въ немъ (хлѣбѣ) является тѣло Христово,—но это содержаніе до вкушенія еще не раскрыто, даже, можно сказать, потенціально. Эта потенція переходитъ въ реальное соединеніе тѣла и хлѣба только тогда, когда хлѣбъ коснется устъ вѣрующаго: безъ вкушенія же не будетъ реальнаго присутствія въ евхаристіи Іисуса Христа,—таинство не будетъ дѣйствительнымъ. Такой выводъ Формулы вполнѣ совпадаетъ съ ея отрицаніемъ пресу-

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 667.

[2]) Франкъ такъ толкуетъ это ученіе объ особенномъ присутствіи тѣла Христова въ евхаристіи. — Нужно различать „человѣчество“ Христа и „тѣло“ Христа: „тѣло“ Христа присутствуетъ въ евхаристіи, а „человѣчество“—во всей церкви. Присутствіе Христа въ евхаристіи есть особое, ограниченное. Вездѣприсутствіе человѣчества заключаетъ въ себѣ вездѣприсутствіе тѣла не непосредственно, а даетъ лишь возможность этого - въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ это обѣтовано. Какъ тѣсная связь тѣла и духа вовсе не служитъ основаніемъ заключать, что тѣло присутствуетъ всюду, гдѣ проявляется дѣятельность духа, такъ и ипостасное единеніе Божества и человѣчества, создающее повсюдное богочеловѣческое присутствіе Христа, не дѣлаетъ, однако, необходимымъ субстанціальнаго присутствія Его тѣла во всякомъ мѣстѣ. Но, конечно, тѣло Христа стоитъ выше законовъ пространства и времени — въ силу своей связи съ Лицомъ Богочеловѣка. Въ силу ипостаснаго единенія тѣло Христа стоитъ внѣ пространства, а въ силу своей созданности оно ограничено пространствомъ, — не вездѣсуще. Эти разсужденія не научны, по признанію самого Франка (Frank. Die Theologie der Concordienformel. B. III. S. 309—316).

ществленія,—сама она указываетъ связь этихъ двухъ положеній. „Наши богословы (Мартинъ Буцеръ и другіе проповѣдники), говорится въ ней, уча объ истинномъ и существенномъ присутствіи тѣла и крови Христовыхъ въ евхаристическомъ хлѣбѣ и винѣ, не допускаютъ пресуществленія или существеннаго превращенія хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христа и не учатъ также, что тѣло и кровь Христовы пространственно заключаются въ хлѣбѣ, иначе говоря,—не признаютъ постояннаго, проявляющагося и безъ вкушенія, таинственнаго существованія тѣла Христова въ немъ Поэтому они не признаютъ таинства помимо вкушенія, чтобы хлѣбъ отлагался и сохранялся въ дарохранительницахъ, а также выносился и показывался при процессіяхъ, какъ это бываетъ у папства“ [1]). Формула Согласія вполнѣ соглашается съ этими богословами [2]).

Какъ же теперь нужно представлять это вкушеніе тѣла Христова?—Формула отвѣчаетъ: „мы не допускаемъ и отвергаемъ грубое плотское капернаитское вкушеніе сверхъестественной небесной тайны евхаристіи“ [3]). Слова: „примите, ядите, пейте“, нужно понимать не въ смыслѣ грубаго плотскаго яденія и питія, но сверхъестественнымъ непостижимымъ образомъ... [4]) „Хотя мы совершаемъ причастіе устами, но образъ все же остается духовнымъ. Именно подъ нимъ нужно разумѣть сверхъестественное небесное тѣло Христово, присутствующее въ евхаристіи и на спасеніе и на осужденіе. Вообще наше представленіе о причащеніи не обозначаетъ духовнаго только общенія со Христомъ чрезъ вѣру, но и не допускаетъ въ то же время плотскаго грубаго представленія о тѣлѣ Христовомъ“ [5]).

Такимъ образомъ, соединеніе Божественнаго и земного элементовъ продолжается не долго: оно бываетъ только въ моментъ вкушенія ихъ устами, а затѣмъ грубочувственному элементу достается свое мѣсто, а небесному

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 653.
[2]) Ibid. S. 669. [3]) Ibid. S. 676. [4]) Ibid. S. 664. [5]) Ibid. S. 672.

и божественному—свое. Цвингліане упрекали Лютера въ томъ, что по его представленію тѣло Христово раскусывается зубами, входитъ въ желудокъ и тамъ переваривается. Формула Согласія отвѣчаетъ на это обвиненіе: „отвергаемъ грубо чувственное вкушеніе тѣла Іисуса Христа, которое злостно навязываютъ намъ (наши противники) сакраментаріи, вопреки свидѣтельству своей совѣсти, послѣ столькихъ нашихъ протестовъ, доводя ученіе наше предъ слушателями своими до омерзенія, а именно—утверждая, будто мы учимъ, что тѣло Христово раскусывается зубами и, подобно всякой другой пищѣ, переваривается въ человѣческомъ тѣлѣ, между тѣмъ какъ мы вѣруемъ, согласно яснымъ словамъ завѣта Христова, въ истинное, но сверхъестественное вкушеніе, какъ и учимъ, что кровь Христа пьется истинно, но духовно“ [1]).

Вышеизложенный пунктъ ставитъ лютеранскія воззрѣнія на евхаристію особнякомъ и отъ православія и отъ реформатства. Лютеранство, какъ мы видѣли, не допускаетъ пресуществленія, но въ то же время и не отрицаетъ присутствія въ евхаристіи духовнаго, просвѣтленнаго тѣла Христова, тогда какъ реформаты видятъ въ евхаристіи только духъ Христа и учатъ только о духовномъ общеніи съ Нимъ [2]).

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 549. Эти слова Франкъ толкуетъ въ смыслѣ ученія о „непространственномъ вкушеніи тѣла Христова“.—Тѣло Христа присутствуетъ всюду такъ же, какъ и его Божественная непространственная природа, и такъ же непространственно вкушается, хотя тутъ бываетъ вкушеніе находящагося въ пространствѣ тѣла. Какъ отрицается тѣлесный образъ въ бытіи небеснаго элемента, такъ отрицается и тѣлесный образъ вкушенія, и тутъ же противопоставляется этому тѣлесному вкушенію вкушеніе духовное“ (Franck. Die Theologie der Concordienformel. B. III. S. 75).

[2]) Древній лютеранскій богословъ Залигеръ, правда, училъ, что элементы принимаютъ тѣло и кровь еще до вкушенія, но Хемницъ и Хитрей опровергали его (Franck. Op. cit. S. 69). Франкъ убѣжденъ, что и на Тайной вечери таинство осуществилось лишь въ моментъ вкушенія хлѣба апостолами (ibidem).

Пріуроченіе присутствія тѣла Христова въ евхаристіи къ моменту вкушенія его вѣрующими опредѣляетъ, по ученію символическихъ книгъ лютеранъ, отношеніе лютеранъ къ освященному хлѣбу до и послѣ его вкушенія. „Внѣ вкушенія хлѣбъ не долженъ считаться святыней: тогда не бываетъ таинства“ [1]). „Осуждаемъ, говоритъ Формула Согласія въ другомъ мѣстѣ, мысль, что евхаристическимъ элементамъ, или видимымъ знакамъ благословеннаго хлѣба и вина, должно воздавать божеское поклоненіе. А что надлежитъ воздавать духомъ и истинною божеское поклоненіе Самому Христу, истинному Богу и Человѣку (истинно и субстанціально присутствующему на Своей вечери при законномъ, конечно, употребленіи ея),— этого никто не будетъ отрицать за исключеніемъ развѣ аріанскаго еретика“ [2]).

Во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ объ образѣ присутствія Христа въ евхаристіи, Формула Согласія—самостоятельна не заимствуетъ ничего изъ прочихъ символическихъ книгъ. Тѣ книги, какъ мы видѣли уже, учатъ только о дѣйствительности этого присутствія, но не объясняютъ, какъ оно происходитъ, при чемъ неопредѣленность и двусмысленность терминологіи замѣтны болѣе въ Меланхтоновскихъ сочиненіяхъ, чѣмъ въ Лютеровыхъ (изъ-за маскировки первымъ своихъ кальвинскихъ убѣжденій). Но раннѣйшія символическія книги лютеранъ помогли Формулѣ Согласія тѣмъ, что дали ей матеріалъ для составленія извѣстнаго лютеранскаго опредѣленія: „тѣло Хри-

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 669.

[2]) Ibid. S. 676. По толкованію Франка должно воздавать поклоненіе только Христу, самостоятельно и независимо отъ земныхъ элементовъ. Эти элементы существуютъ до вкушенія и послѣ вкушенія ихъ отдѣльно отъ тѣла и крови І. Христа и не смѣшиваются съ ними. Мы должны духовными очами созерцать Христа Спасителя, видимо присутствующаго при совершеніи таинства и вкушаемаго нами или другими вѣрующими въ нашемъ присутствіи, къ Нему обращаться мысленнымъ взоромъ и поклоняться Его величеству (Franck. Die Theologie der Concordienformel. B. III. S. 62).

стово вкушается подъ хлѣбомъ, съ хлѣбомъ, въ хлѣбѣ“ [1]). — Аугсбургское исп. дало опредѣленіе „подъ хлѣбомъ“ (собственно—„подъ видомъ хлѣба“, какъ было сказано „въ цѣляхъ дипломатическихъ)“. Большой Катехизисъ — „въ хлѣбѣ и подъ хлѣбомъ“ [2]) Въ Маломъ Катехизисѣ употребленъ одинъ предлогъ: „подъ“ [3]); въ Апологіи—„съ“ (хлѣбомъ): „тѣло Христово подается и принимается съ видимыми вещами,—хлѣбомъ и виномъ“ [4]). Формула Согласія, взявъ всѣ эти опредѣленія: in pane, cum pane, sub pane, объясняетъ, что они представляютъ собою лаконическую суммировку всего лютеранскаго ученія объ евхаристіи: „во первыхъ, этими выраженіями мы пользуемся для того, чтобы отвергнуть ученіе папистовъ о пресуществленіи; затѣмъ, этимъ способомъ выраженія мы желаемъ научить таинственному единенію неизмѣняемой субсганціи хлѣба съ тѣломъ Христовымъ. Какъ и изреченіе: „слово стало плотью“—повторяется и объясняется другими разнозначущими выраженіями, напримѣръ: „слово обитало съ нами“, „во Христѣ обитала тѣлесно вся полнота Божества“, „Богъ былъ съ Нимъ“, „Богъ былъ во Христѣ“ и под —аналогично тому употреблены и формы рѣчи: въ хлѣбѣ, подъ хлѣбомъ, съ хлѣбомъ“ [5]).—Здѣсь и отрицаніе пресуществленія и допущеніе присутствія Христа въ хлѣбѣ и винѣ.

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 657.

[2]) Ibid. S. 509. [3]) Ibid. S. 391.

[4]) Ibid. S. 171. Приведенная фраза Меланхтона не чужда кальвинскаго духа. Ее легко можно толковать въ томъ смыслѣ, что мы воспринимаемъ тѣло Христово не устами, а лишь одновременно съ вкушеніемъ хлѣба; иначе говоря, здѣсь не оттѣнена необходимость присутствія тѣла въ хлѣбѣ. Меланхтонъ очень любилъ эту фразу—именно изъ-за ея неопредѣленности. Изъ за нея какъ Кальвинъ, такъ и Лютеръ, не могли уяснить себѣ образъ мыслей Меланхтона и готовы были одновременно считать его своимъ единомышленникомъ. Кальвинъ, по свидѣтельству Эбрарда, убѣждалъ Меланхтона откровенно высказаться, а Лютеръ терпѣлъ это выраженіе, скрѣпя сердце.

[5]) Detzer. Op. cit. S. 657—658. Франкъ толкуетъ, что это единеніе хлѣба съ тѣломъ есть единственное (singularis), — исключительное (Franck. Die Theologie der Concordienformel. B. III. S. 77).

Другая особенность символическаго ученія лютеранъ объ евхаристіи это—отрицаніе жертвеннаго значенія за евхаристіей. Такое отрицаніе находимъ въ Апологіи, придающей своимъ разсужденіямъ по данному вопросу характеръ спеціальнаго изслѣдованія. Прежде всего Апологія сопоставляетъ понятія о таинствѣ и жертвѣ и опредѣляетъ различіе этихъ понятій. Таинство есть священный обрядъ или дѣйствіе, черезъ которое намъ Богъ подаетъ или доставляетъ то, о чемъ говорится въ обѣтованіи, связанномъ съ этимъ дѣйствіемъ; напр., крещеніе есть таинство, такъ какъ оно представляетъ собою такое религіозное дѣйствіе, при которомъ не мы что либо дѣлаемъ для Бога, или доставляемъ Богу, а наоборотъ: Богъ насъ крещаетъ чрезъ священника и доставляетъ намъ спасеніе, согласно обѣтованію (Мрк. XVI, 16). Жертва же, напротивъ, есть такое религіозное дѣйствіе, при которомъ мы что либо совершаемъ для Бога, чтобы подобающимъ угожденіемъ расположить Его къ себѣ [1]). Жертва, по Апологіи, бываетъ двоякаго рода. Во-первыхъ, жертва умилостивительная, приносимая за вину или преступленіе,—жертва, „примиряющая человѣка съ Богомъ, умилостивляющая гнѣвъ Божій, вымаливающая прощеніе грѣховъ“ [2]). Во-вторыхъ, „жертва благодарственная, приносимая не виновными для испрошенія прощенія и примиренія, а—прощенными уже и примиренными, ради воздаянія благодарности Богу и хвалы за полученное прощеніе и другіе дары и милости“ [3]). Это собственно ветхозавѣтное дѣленіе жертвъ, но о немъ говоритъ и ап. Павелъ въ Посл. къ евреямъ. Поэтому двоякаго рода жертвы отнюдь не должны смѣшиваться между собою [4]).

Присматриваясь ближе къ ветхозавѣтнымъ умилостивительнымъ жертвамъ, нельзя, по ученію Апологіи, не замѣтить, что онѣ не имѣютъ искупительнаго значенія: ни прощенія грѣховъ, ни примиренія съ Богомъ чрезъ нихъ не получалось (Евр. X, 4). Очистительными же онѣ

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3 e Aufl. S. 274.

[2]) Ibid. [3]) Ibid. [4]) Ibid.

назывались только потому, что служили прообразомъ будущей великой очистительной жертвы, принесенной на Голгоѳѣ. Только эта послѣдняя жертва: смерть Христова есть единственная истинно умилостивительная жертва за грѣхи всего міра [1]) (Евр. VII, 27). „Съ принесеніемъ этой истинной жертвы должно было прекратиться принесеніе ветхозавѣтныхъ жертвъ за грѣхъ,—что и было повелѣно словомъ Божіимъ. Такимъ образомъ, въ Новомъ Завѣтѣ стали ненужными всѣ очистительныя жертвы: ихъ замѣнила великая искупительная жертва Христова. За то для христіанъ обязательны жертвы благодарственныя. страданія, проповѣдь, добрыя дѣла“ [2]). „Эти жертвы не имѣютъ такой силы, чтобы чрезъ нихъ можно было примириться съ Богомъ, спасать другихъ людей и заслуживать ex opere operato прощеніе грѣховъ или искупленіе, потому что онѣ приносятся уже искупленными чрезъ Христа людьми“ [3]). Единственно цѣнное въ нихъ то, что онѣ соединяются съ сердечнымъ страхомъ и сердечною вѣрою, а безъ этого добраго настроенія не бываетъ никакой жертвы [4]). Но какъ благодарственныя, онѣ заслуживаютъ всякой похвалы: „проповѣдь Евангелія, вѣра, призываніе (Бога), молитва, исповѣданіе Христа предъ міромъ и проч. суть чистая, святая жертва, потому что чрезъ нихъ возвеличивается имя Господне“ [5]). Образъ этого возвеличенія извѣстенъ: „люди, слыша проповѣдь Евангелія, чрезъ нее узнаютъ Христа и благодать, обѣтованную Христомъ, вмѣстѣ съ тѣмъ приходятъ къ вѣрѣ, чистосердечно взываютъ къ Богу, благодарятъ Его, терпятъ ради Бога преслѣдованія, дѣлаютъ добрыя дѣла“ [6]).

Месса, по ученію Апологіи, также не даетъ прощенія грѣховъ, но должна быть причислена къ возвеличивающимъ Бога жертвамъ [7]). Возвеличеніе Бога евхаристіей совершается тѣмъ же обычнымъ путемъ. съ нею соединяется проповѣдь слова Божія, а слушаніе этой проповѣди

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 275.

[2]) Ibid. [3]) Ibid. S. 275—276. [4]) Ibid. S. 276.

[5]) Ibid. S. 278. [6]) Ibid. S. 277; vgl. S. 288. [7]) Ibid. S. 278.

располагаетъ къ оправдывающей вѣрѣ. „Месса есть ежедневная жертва, но не сама по себѣ, а по своему знаменованію и по соединенію съ ней проповѣди о вѣрѣ и Христѣ, въ силу чего является истинная вѣра въ примиреніе (съ людьми) Бога смертью Христовой“ [1]). Сюда нужно присоединить еще благодатные плоды таинства. За все таковое и должно хвалить и благодарить Бога, а также исповѣдывать свою вѣру терпѣніемъ и добрыми дѣлами. Короче, месса располагаетъ насъ къ истинной сердечной жертвѣ; какъ таковая, она сама есть не простое внѣшнее дѣло или церемонія, но сердечная вѣра, исповѣданіе, благодарность и сердечное призываніе Бога [2]). Каждый составной элементъ евхаристіи поэтому долженъ служить къ восхваленію Бога за Его благодѣянія.—Слова установленія: „это дѣлайте въ Мое воспоминаніе“ нужно понимать не въ смыслѣ историческаго напоминанія, а въ смыслѣ истиннаго познанія Христа и Его благодѣяній [3]). Вѣра (2-ой элементъ евхаристіи) узнаетъ изъ установленія Божія преизбыточествующую милость и оживляетъ тѣмъ человѣка, устрашеннаго сознаніемъ своихъ грѣховъ и гнѣва Божія. Благодаря Бога за такую благодать [4]), мы употребляемъ въ хвалу Божію и внѣшнее дѣйствіе или знакъ, которымъ показываемъ, что принимаемъ съ благодарностью такую божественную благодать и высоко чтимъ ее [5]). По всему этому месса есть жертва хваленія [6]). Такимъ образомъ, месса и утѣшаетъ совѣсть и вызываетъ хвалу и благодарность къ Богу [7]).

Тѣ же самыя мысли, только въ краткомъ видѣ, содержатся и въ XXIV-омъ членѣ Аугсбургскаго исп.— „Должно быть считаемо за ужасную ошибку то мнѣніе, что Господь нашъ Іисусъ Христосъ принесъ удовлетвореніе только за первородный грѣхъ, а литургія—служитъ жертвой за другіе грѣхи, такъ что обращается въ жертву за живыхъ и умершихъ для удаленія грѣховъ и примиренія съ Богомъ... Такого рода ученіемъ люди хотятъ по-

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 280.

[2]) Ibid. [3]) Ibid. S. 287. [4]) Ibid. S. 288. [5]) Ibid. [6]) Ibid. [7]) Ibid.

лучить отъ Бога все, чего имъ хочется, а вмѣстѣ съ тѣмъ забываютъ о вѣрѣ во Христа и истинномъ богослуженіи... Но нѣтъ никакой другой жертвы за первородный грѣхъ.... Св. таинство установлено не для того, чтобы приносить его въ жертву за грѣхи (ибо жертва принесена прежде), но чтобы оживлять нашу вѣру и утѣшать совѣсть, которыя (вѣра и совѣсть), благодаря таинству, вспоминаютъ, что имъ обѣщаны благодать и прощеніе грѣховъ во Христѣ. Поэтому таинство требуетъ вѣры и безъ вѣры тщетно" [1]).

Касаясь вопроса объ образѣ совершенія евхаристіи, символическія книги лютеранъ требуютъ причащенія подъ обоими видами. — Въ Аугсбургскомъ исп. дипломатично замѣчено въ неопредѣленной формѣ: „евхаристія должна подаваться согласно установленію" [2]). Апологія опредѣленно толкуетъ эти слова „нѣтъ никакого сомнѣнія, что божественно, правильно и согласно съ повелѣніемъ и словами ап. Павла принимать таинство евхаристіи подъ обоими видами; ибо Христосъ ввелъ оба вида не для одной только части церкви, а для всей церкви. Поэтому не только священники, но и вся церковь должна принимать (всё) таинство согласно уставу Христа, а не человѣческому" [3]). „Таинство, повторяютъ Шмалькальденскіе члены, нужно принимать по установленію Христа" [4])—„не подъ однимъ только видомъ" [5]). Формула Согласія постоянно твердитъ о принятіи тѣла и крови Христовыхъ. Только Катехизисы не рѣшаются требовать отмѣны католическихъ порядковъ.

Говоря о плодахъ таинства Евхаристіи для вѣрующихъ, символическія книги лютеранъ признаютъ, что евхаристія благодѣтельна тѣмъ, что подаетъ „прощеніе грѣховъ" [6]). Это благодатное прощеніе грѣховъ подается намъ не чѣмъ инымъ, какъ обѣтованіемъ Христа объ евхаристіи, содержащимъ въ себѣ именно прощеніе грѣховъ. „Потому, говоритъ Большой Катехизисъ, мы получаемъ

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 44—45.
[2]) Ibid. S. 40. [3]) Ibid. S. 251. [4]) Ibid. S. 331.
[5]) Ibid. S. 345. [6]) Ibid. S. 511.

въ евхаристіи прощеніе грѣховъ, что здѣсь имѣются слова І. Христа,—и они то подаютъ мнѣ прощеніе грѣховъ. Ибо хотя самое дѣло (искупленія) окончательно совершено на крестѣ, и тамъ снискано прощеніе грѣховъ нашихъ, однако, оно не можетъ достигнуть насъ и перейти къ намъ инымъ способомъ, кромѣ слова“ [1]). Значитъ, въ евхаристіи усвоиваются заслуги Христа каждымъ вѣрующимъ порознь—черезъ слово Христа. Возникаетъ вопросъ: какое же значеніе имѣютъ сами тѣло и кровь Христовы, если прощеніе грѣховъ подается только черезъ слово? Большой Катехизисъ отвѣчаетъ, что тѣло необходимо какъ залогъ, или знакъ, подтверждающій слова Спасителя (то есть, высказываетъ общій лютеранскій взглядъ на значеніе таинствъ).—Евхаристическое слово свидѣтельствуетъ намъ о совершенномъ чрезъ Христа искупленіи, а для удостовѣренія дѣйствительности искупленія,—въ залогъ истинности обѣтованія и въ знакъ того, что мнѣ, вкушающему, дается это прощеніе, получаемъ мы то, чѣмъ заслужено искупленіе,—то есть, тѣло и кровь І. Христа. „Я получилъ отъ Христа повелѣніе ѣсть и пить (евхаристическіе дары),—чтобы искупленіе сдѣлалось моимъ и мнѣ приносило пользу, какъ вѣрный залогъ и задатокъ...“ [2]) „Поэтому, говорится далѣе въ Большомъ Катехизисѣ, таинство евхаристіи служитъ постоянной пищей и поддержкой для укрѣпленія и усиленія вѣры, чтобы вѣра не уничтожалась въ жизненной борьбѣ, а дѣлалась бы все сильнѣе и сильнѣе...“ [3]) „Слова Христа: пріимите, ядите,—проповѣданы не камню и дереву, а тѣмъ, кто ихъ слушаетъ; а такъ какъ Онъ предлагаетъ и обѣщаетъ прощеніе грѣховъ, то таковое можетъ быть воспринято не иначе, какъ чрезъ вѣру“ [4]). Такимъ образомъ, Большой Катехизисъ высказываетъ о дѣйственности евхаристіи то же, что и о дѣйственности другихъ таинствъ: вѣра, усвояемая человѣку помимо таинства, — чрезъ воздѣйствіе Св. Духа, проявившееся въ св. словѣ, только усиливается евхаристіей. Значитъ, такъ толь-

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 512.

[2]) Ibid. S. 511. [3]) Ibid. [4]) Ibid. S. 512.

ко приходится понимать слова Большого Катехизиса: „евхаристія есть душевная пища, укрѣпляющая и усиливающая новаго человѣка“ [1]). Она (евхаристія) поддерживаетъ въ человѣкѣ ту благодатную вѣру, безъ которой невозможно спасеніе. „Какъ таковое, таинство причащенія является дополненіемъ къ крещенію, потому что послѣ первоначальнаго возрожденія ветхая плоть Адама еще остается въ человѣкѣ, и, кромѣ того, ему встрѣчается много препятствій со стороны міра и діавола“ [2]). Впрочемъ, Большой Катехизисъ въ одномъ мѣстѣ говоритъ еще и о новой пользѣ евхаристіи: для тѣла христіанина,— но говоритъ такъ же общѣ и неопредѣленно, какъ—о подобной же пользѣ таинства крещенія. „таинство евхаристіи есть спасительное, вѣрное лѣкарство, помогающее тебѣ и дающее жизнь какъ душѣ, такъ и тѣлу, ибо гдѣ душа насыщается, тамъ и тѣло также получаетъ поддержку“ [3]). Никакихъ дальнѣйшихъ разъясненій этой мысли Большой Катехизисъ не представляетъ. Итакъ, по Большому Катехизису, евхаристія только утѣшаетъ и увѣряетъ человѣка, но не является въ собственномъ смыслѣ спасительнымъ орудіемъ. Эта высшая честь должна быть предоставлена вѣрѣ —Въ этомъ же духѣ говорятъ Аугсбургское исп. и Апологія.—„Месса установлена для того, чтобы оживлять нашу вѣру и утѣшать совѣсть, которыя, благодаря вѣрѣ, вспоминаютъ, что имъ обѣщаны благодать и прощеніе грѣховъ во Христѣ: поэтому таинство требуетъ вѣры и безъ вѣры тщетно“ [4]). „Христосъ установилъ евхаристію, чтобы мы помнили, что чрезъ внѣшніе знаки наша вѣра усиливается, и что мы чрезъ нихъ исповѣдуемъ нашу вѣру предъ людьми, прославляя и проповѣдуя благодѣяніе Христа“ [5]). „Правильно понимаютъ таинство евхаристіи тогда, когда считаютъ ее печатью и опредѣленнымъ знакомъ прощенія грѣховъ и помнятъ, что чрезъ этотъ знакъ люди приходятъ въ сознаніе и усиливаются въ вѣрѣ, такъ какъ убѣждаются здѣсь въ про-

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 511.

[2]) Ibid. S. 511. [3]) Ibid. S. 517. [4]) Ibid. S. 45. [5]) Ibid. S. 130.

щеніи грѣховъ“ [1]). „Таинство евхаристіи установлено Христомъ для того, чтобы утѣшать смущенную совѣсть и усиливать человѣческую вѣру мыслію о томъ, что плоть Христа дана за жизнь міра, и что мы чрезъ вкушеніе соединяемся со Христомъ и получаемъ благодать и жизнь“ [2]). Польза мессы двоякая: чрезъ нее утѣшается совѣсть, и вызываются хвала и благодарность къ Богу.... Но именно вѣра оживляетъ человѣка, устрашеннаго видомъ грѣховъ своихъ [3]). Наконецъ, Апологія относитъ къ евхаристіи слова псалма CX „памятными содѣлалъ Онъ чудеса Свои; милостивъ и щедръ Господь. Пищу даетъ боящимся Его; вѣчно помнитъ завѣтъ Свой“ (4—5 ст.),—и поясняетъ. „въ евхаристіи познаются воля и милосердіе Божіе, а вѣра, которою познается милосердіе, оживотворяетъ. Это—главнѣйшій результатъ пользованія таинствомъ“ [4]). Малый Катехизисъ говоритъ о плодахъ евхаристіи довольно кратко и неопредѣленно. „Плоды таинства евхаристіи можно охарактеризовать словами: прощеніе грѣховъ, жизнь и блаженство.... Такіе плоды производятъ не тѣлесное вкушеніе и питіе, а Божіи слова, соединенныя съ евхаристіей,—каковыя слова стоятъ подлѣ тѣлеснаго вкушенія и питія, какъ главная часть таинства; и кто вѣруетъ этимъ словамъ, тотъ получаетъ обѣтованіе, которое они даютъ: именно прощеніе грѣховъ“ [5]).

Благодатные плоды причащенія, по ученію символическихъ книгъ лютеранъ, должны побуждать вѣрующихъ къ принятію его. Малый Катехизисъ говоритъ: „кто таинства (евхаристіи) не ищетъ и не приступаетъ къ нему по крайней мѣрѣ одинъ разъ (а желательно и четыре раза) въ годъ,—тотъ пренебрегаетъ имъ и не является христіаниномъ, подобно невѣрующему въ евангеліе, или неслушающему его, ибо Христосъ не говоритъ: таинство это не принимайте или пренебрегайте имъ, но—творите. Онъ требуетъ, чтобы таковое (вкушеніе евхаристіи) дѣйствительно дѣлалось и не пренебрегалось. Кто низко цѣнитъ

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 282.
[2]) Ibid. S. 253. [3]) Ibid. S. 288. [4]) Ibid. [5]) Ibid. S. 392.

таинство, тотъ даетъ этимъ знать, что онъ не страшится ни грѣха, ни плотскихъ дѣяній, ни дьявола, ни смерти, ни ужасовъ (всего этого), ни преисподней, т. е..—не вѣруетъ въ существованіе всего такового, хотя бы ему постоянно трубили въ уши обо всемъ этомъ,—онъ прямой двойникъ дьявола. Съ другой стороны, не вкушающій таинства не сознаетъ нужды ни въ благодати, ни въ жизни, ни въ раю, ни въ царствѣ небесномъ, ни въ Христѣ, ни въ Богѣ, ни въ какомъ то ни было (истинномъ) благѣ; ибо если бы онъ сознавалъ, что въ немъ такъ много зла и такой большой недостатокъ добра, то онъ не пренебрегалъ бы таинствомъ, въ которомъ содержится помощь отъ такого зла и подается такъ много добра; въ такомъ случаѣ (случаѣ сознанія) его не нужно бы было принуждать къ таинству какими нибудь законами, а онъ самъ поспѣшилъ бы къ нему придти, побудилъ себя къ этому, а тебя (священника) попросилъ бы дать ему таинство..." [1]) „Вообще не принимающимъ таинства евхаристіи нужно сказать, что они принадлежатъ дьяволу, такъ какъ не чувствуютъ и не оцѣниваютъ (по достоинству) своего бѣдственнаго положенія и благодатной помощи Божіей" [2]) „Для утоленія этой духовной жажды, добавляетъ Большой Катехизисъ, необходимо совершать евхаристію часто, когда и гдѣ угодно, при каждомъ удобномъ случаѣ, однимъ словомъ,—безъ ограниченія мѣстомъ и временемъ" [3]). Въ Большомъ Катехизисѣ встрѣчаемъ также горячій призывъ къ принятію евхаристіи,—подобный помѣщенному въ Маломъ Катехизисѣ [4]).

Въ связи съ вышесказаннымъ стоитъ недопущеніе символическими книгами лютеранъ литургіи „за отсутствующихъ и умершихъ". Апологія такъ говоритъ по данному вопросу: „длинный рядъ авторитетовъ, мнѣній и свидѣтельствъ, приводимыхъ противниками, не доказываетъ, что литургія ex opere operato доставляетъ прощеніе, или, принесенная за другихъ, подаетъ имъ отпущеніе прости-

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 380.

[2]) Ibid. [3]) Ibid. S 514. [4]) Ibid. S. 511—513.

тельныхъ и смертныхъ грѣховъ, вины и наказанія...“ [1]) „Месса никого не оправдываетъ ex opere operato, почему и нельзя совершать мессы за другихъ; иначе будемъ идти и противъ вѣры и противъ ученія Христова“ [2]). Въ частности, относительно евхаристіи за умершихъ Апологія говоритъ: „какъ для живыхъ, такъ и для умершихъ таинство безполезно безъ вѣры... [3]) Наши противники защищаютъ возможность совершенія евхаристіи за умершихъ съ цѣлью освобожденія ихъ отъ грѣховъ и наказаній. Между тѣмъ для этого установленія нѣтъ никакого основанія въ Св. Писаніи. Не малый грѣхъ учреждать въ церкви подобныя богослуженія, не имѣя на то заповѣди Божіей, или примѣра въ Св. Писаніи, а вечерю Господню, учрежденную для воспоминанія и прославленія І. Христа между живыми людьми, переносить на умершихъ. Это значитъ злоупотреблять именемъ Господнимъ вопреки заповѣди Божіей, ибо думать, что обрядъ ex opere operato—безъ вѣры есть жертва, умилостивляющая Бога и удовлетворяющая за грѣхи,—есть оскорбленіе Евангелія. Ужасная вещь—приписывать столько же дѣйствіямъ священника, сколько смерти Христа“ [4]). Добрые, набожные отцы церкви говорили лишь о молитвѣ за умершихъ, но не объ евхаристіи за нихъ [5]). Только нѣкоторые изъ нихъ, особенно позднѣйшіе, упоминали о заупокойной литургіи, но здѣсь они заблуждались, какъ люди. Шмалькальденскіе члены кратко говорятъ: „месса за умершихъ безполезна, потому что Христосъ установилъ таинство только для живыхъ“ [6]). Другія символическія книги ничего не говорятъ по данному поводу.

Въ связи съ необходимостью вкушенія тѣла Христова и отрицаніемъ поклоненія освященнымъ Дарамъ стоитъ въ символическихъ книгахъ лютеранъ запрещеніе частныхъ мессъ. Символическія книги требуютъ совершенія только общественныхъ литургій, гдѣ бы присутствовали

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 272; vgl. S. 278.
[2]) Ibid. S. 284. [3]) Ibid. S. 285. [4]) Ibid. S. 290.
[5]) Ibid. S. 292. [6]) Ibid. S. 328.

молящіеся и причащающіеся. Аугсбургское исп. говоритъ, что месса не должна быть совершаема очень часто, напр., ежедневно, если при совершеніи ея не будутъ каждый разъ присутствовать молящіеся и вкушающіе [1]). „При лютеранской мессѣ, говоритъ Апологія, священникъ является общимъ служителемъ тѣхъ, которые хотятъ причащаться: служитъ имъ и подаетъ таинство“ [2]). Шмалькальденскіе члены тоже „не допускаютъ причащенія одного священника“ [3]). Между прочимъ, Апологія дѣлаетъ нѣкоторыя замѣчанія относительно совершенія лютеранской мессы.— Месса должна быть совершаема во всѣ праздничные и воскресные дни,—когда есть причастники. Причастіе подается всѣмъ желающимъ, но подъ условіемъ предварительной исповѣди и разрѣшенія отъ грѣховъ.... [4]) „У насъ, повторяетъ Апологія, народъ принимаетъ св. причастіе добровольно, непринужденно, во всякій воскресный день, конечно, послѣ исповѣди“ [5]). Месса соединяется съ чтеніемъ Св. Писанія и пѣніемъ свящ. пѣсенъ—для большаго назиданія вѣрующихъ [6]).

О томъ: на опрѣснокахъ, или на квасномъ хлѣбѣ нужно совершать евхаристію,—символическія книги лютеранъ ничего не говорятъ. Но въ практикѣ у лютеранъ удержались римскіе опрѣсноки въ формѣ облатокъ, приносимыхъ обыкновенно въ числѣ, соотвѣтствующемъ числу причастниковъ [7]).

Приступая къ критикѣ символическаго ученія лютеранъ о таинствахъ, отмѣтимъ прежде всего общую неопредѣленность и непослѣдовательность этого ученія. Не выяснена здѣсь, во первыхъ, необходимость таинствъ. Эта необходимость, какъ мы видѣли, доказывается здѣсь лишь однимъ благодатнымъ дѣйствіемъ таинствъ: усиленіемъ чрезъ нихъ человѣческой вѣры; таинства не даютъ освящающихъ силъ, а лишь усиливаютъ вѣру, которая при-

---

[1]) Detzer Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 46.

[2]) Ibid. S. 289. [3]) Ibid. S. 327. [4]) Ibid. S. 270.

[5]) Ibid. S. 227. [6]) Ibid. S. 271.

[7]) Прав. Обозр. 1866 г., іюнь, стр. 158.

крываетъ человѣческіе грѣхи. Но такое значеніе таинствъ вовсе не велико и не доказываетъ ихъ необходимости. Нуждается въ таинствахъ, очевидно, лишь тотъ, кто имѣетъ слабую вѣру. Слово Божіе, вызывающее вѣру, и самая вѣра считаются дѣйствительно необходимыми для всякаго, а таинства необходимы лишь извѣстному кругу христіанъ и не нужны тѣмъ, кто твердъ въ вѣрѣ. Исходя изъ подобнаго рода точки зрѣнія на значеніе таинствъ, очевидно, очень легко дойти до признанія таинствъ „излишнимъ учрежденіемъ“ [1]). Православная церковь по разсматриваемому вопросу вполнѣ естественно придерживается иныхъ воззрѣній. По православному ученію, таинства суть такія священнодѣйствія, безъ которыхъ совершенно невозможно спасеніе. Такое ученіе основано на словахъ Спасителя: „если кто не родится отъ воды и Духа, не можетъ войти въ царствіе Божіе“ (Іоан. III, 5); „если не будете ѣсть плоти Сына Человѣческаго и пить крови Его, то не будете имѣть въ себѣ жизни“ (Іоан. VI, 33). Таинства необходимы для спасенія потому, что чрезъ нихъ душа человѣка дѣйствительно исцѣляется и освящается. Другими словами, таинства не только возбуждаютъ спасительную вѣру, но и сами освящаютъ человѣка и вводятъ его въ тѣснѣйшее общеніе съ Богомъ. Не менѣе непослѣдователь-

---

[1]) Лютеръ и Меланхтонъ въ частныхъ своихъ сочиненіяхъ неоднократно высказывали убѣжденіе, что принимающій божественныя обѣтованія съ вѣрою не нуждается въ таинствахъ (Möhler. Symbolik... S. 270). Въ одномъ сочиненіи Меланхтонъ даже говоритъ, что и крещеніе ничто и общеніе трапезы Господней ничто, если вѣра человѣка тверда и совѣсть спокойна (ibidem. S. 260). То же говорятъ и нѣкоторые новѣйшіе богословы. Напр., Готтшикъ говоритъ: „живая вѣра есть единственный источникъ всего того, что является сущностью церкви и ея дѣйствій.... Въ церковныхъ таинствахъ, должностяхъ и порядкахъ нельзя видѣть истинной церкви“ (Theologische Studien und Kritiken. J. 1873. S. 45—46). Шмидтъ же заявляетъ, что и не крещенный можетъ получить оправданіе и богосыновство чрезъ вѣру и покаяніе, возбуждаемыя словомъ Божіимъ; крещеніе только утверждаетъ и запечатлѣваетъ обладаніе такими благами, а не подаетъ ихъ или дѣлаетъ возможными. (Theologische Studien und Kritiken. J. 1879. S. 219).

ными оказываются символическія книги лютеранства и въ сужденіяхъ о дѣйствительности таинствъ. Въ нихъ говорится, что таинства имѣютъ благодатную силу независимо отъ душевнаго расположенія пріемлющаго—въ силу божественнаго слова и установленія. Эта мысль—правильна и православна,—но не подходитъ къ принципу оправданія однимъ душевнымъ расположеніемъ (вѣрой). Символическія книги поэтому не выдержали ее до конца. И вотъ получилось что то смѣшанное, странное: въ однихъ мѣстахъ восхваляется вѣра, безъ которой таинство считается безсильнымъ, въ другихъ превозносится установленіе божественное—въ ущербъ вѣрѣ; одно таинство (евхаристія) не спасительно безъ вѣры, другое (крещеніе) дѣйствуетъ благодатно и на младенцевъ; крещеніе признается только залогомъ прощенія грѣховъ, не содержащимъ въ себѣ небеснаго элемента, евхаристія же представляется и утверждающей вѣру въ прощеніе и дѣйствительно подающей тѣло и кровь Христовы (materia coelestis) и под. Восхваленіе же вещества таинства идетъ прямо въ разрѣзъ съ принципомъ (оправданія вѣрою).—Не даромъ одинъ лютеранскій богословъ говоритъ: „только тотъ, кто полѣнится, или не сможетъ составить достаточно ясныя понятія и представленія, станетъ отрицать, что лютеранское ученіе о таинствахъ заключаетъ въ себѣ противорѣчащіе элементы“ [1]).

Перейдя отъ этихъ общихъ сужденій къ ученію символическихъ книгъ лютеранства объ отдѣльныхъ таинствахъ, отмѣтимъ цѣлый рядъ неправильностей въ лютеранскомъ ученіи по разсматриваемому вопросу. Во-первыхъ, неправильно лютеранское отрицаніе четырехъ таинствъ: муропомазанія, священства, брака и елеосвященія. Неправильно прежде всего общее основаніе этого отрицанія. Апологія отвергаетъ четыре таинства потому, что они не установлены Господомъ Іисусомъ Христомъ.—Мы отвѣтимъ, что всѣ таинства въ дѣйствительности установлены Христомъ или непосредственно, или чрезъ св.

[1]) Schmidt. Theolog. Stud. u Kritiken. J. 1879. S. 465.

апостоловъ, которымъ Онъ передалъ Свое ученіе и Свои установленія. Справедливость послѣдняго положенія утверждается свидѣтельствомъ христіанскаго откровенія (Дѣян. I, 2—3; 6—8), что Господь по воскресеніи Своемъ являлся апостоламъ въ продолженіе 40 дней и бесѣдовалъ съ ними объ устройствѣ своей церкви. Вполнѣ естественно поэтому то, что по вознесеніи Господа Его ученіе объ устройствѣ церкви было раскрыто въ словахъ и дѣйствіяхъ апостоловъ, „домостроителей таинъ“ (1 Кор. IV, 1), и поэтому апостольскія писанія должны служить такимъ же подтвержденіемъ богоучрежденности таинствъ, какъ и книги евангельскія. Обращаясь къ нимъ, т. е. апостольскимъ писаніямъ, мы находимъ въ нихъ прежде всего ученіе о таинствѣ муропомазанія: апостолы, какъ свидѣтельствуетъ книга Дѣяній апостольскихъ, послѣ крещенія чрезъ возложеніе рукъ низводили на вѣрующихъ „дары Св. Духа“ (Дѣян. XIX, 2—6). Подъ этими дарами Духа нужно разумѣть не чрезвычайные какіе либо дары (напр., даръ чудесъ, пророчества, языковъ и под.), но обыкновенные, освящающіе и укрѣпляющіе вѣрующихъ въ новой духовной жизни.—Такой выводъ подтверждается тѣми мѣстами Писанія, гдѣ говорится о возложеніи рукъ апостольскихъ на всѣхъ вѣрующихъ (Дѣян. VIII, 17; XIX, 6: срв. Евр. VI, 2), тогда какъ чрезвычайные дары имѣлись далеко не у всѣхъ (Рим. XII, 6; 1 Кор. XII, 29—30) и подавались къ тому же другими способами, а не однимъ руковозложеніемъ (срв. Дѣян. X, 46; Мрк. XVI, 17; 1 Тим. IV, 14; 2 Тим. I, 6). Значитъ, апостолы не ограничивались однимъ крещеніемъ вѣрующихъ, но еще дополняли его особымъ священнодѣйствіемъ, чрезъ которое нисходила на крещенныхъ особая благодать. Важность этого послѣдняго священнодѣйствія особенно видна изъ Посланія къ евреямъ, гдѣ руковозложеніе становится на ряду съ крещеніемъ въ числѣ основныхъ пунктовъ христіанскаго вѣроученія: „поспѣшимъ къ совершенству и не станемъ снова полагать основаніе обращенію отъ мертвыхъ дѣлъ и вѣрѣ въ Бога, ученію о крещеніяхъ, о возложеніи рукъ, о воскресеніи мертвыхъ и о судѣ вѣчномъ“ (Евр. VI, 1—2). Дѣянія называютъ это

сообщеніе Духа „покаяніемъ въ жизнь“ (XI, 18). Дѣйствіе благодати руковозложенія (мvропомазанія) опредѣляется въ Дѣяніяхъ такъ: „приняли Духа Святаго“ (XIX, 6), то есть,—Его освящающую и укрѣпляющую силу (Іоан. XIV, 16—17; Рим. VIII, 9), между тѣмъ какъ чрезвычайные дары Духа Св. именуются въ Писаніи Его „дѣйствіями“ (1 Кор. XII, 6—11), или же отличаются отъ общаго опредѣленія благодати („приняли Духа Святаго и стали говорить иными языками и пророчествовать“—Дѣян. XIX, 6). Потому то Св. Писаніе говоритъ, что одно крещеніе не сообщаетъ еще укрѣпляющихъ человѣка даровъ Св. Духа. Въ Дѣяніяхъ читаемъ, что крещенные Филиппомъ самаряне приняли Св. Духа только тогда, когда посланные къ нимъ апостолы Петръ и Іоаннъ возложили на нихъ руки (VIII, 12. 17). Крещенный, но не мvропомазанный подобенъ въ духовной жизни новорожденному дитяти (срв. 1 Петр. II, 2) и не имѣетъ еще силъ къ христіанской жизнедѣятельности и совершенію спасенія; мvропомазаніе же даетъ послѣднія силы (срв. Еф. IV, 13; VI, 13; Лук. XXIV, 49; Дѣян. I, 8; Рим. VIII, 26). Сами апостолы, крещенные Христомъ, начали свое открытое, свободное и мужественное проповѣданіе только послѣ ниспосланія на нихъ Св. Духа.—Вѣра и крещеніе еще не дали имъ силъ на это, и Самъ Господь повелѣлъ имъ „ожидать принятія Духа“ (Дѣян. I, 4).

Итакъ, во времена апостоловъ существовало особое богоустановленное дѣйствіе, въ которомъ подъ видимымъ знакомъ (руковозложеніе) сообщались вѣрующимъ невидимыя благодатныя силы, необходимыя для укрѣпленія и возростанія ихъ въ жизни духовной.—Здѣсь налицо всѣ признаки истиннаго таинства. Въ послѣ-апостольское время руковозложеніе постепенно замѣнилось помазаніемъ, которое, не измѣняя существа таинства, было болѣе удобнымъ для послѣдняго знакомъ, потому что число крестящихся все увеличивалось, и непосредственное посѣщеніе ихъ предстоятелями церкви для руковозложенія все болѣе затруднялось. Такая трудность была устранена посредствомъ введенія въ практику „помазанія мvромъ“—по при-

мѣру ветхозавѣтнаго помазанія, при чемъ право освященія мура было предоставлено только епископамъ, какъ преемникамъ „возлагавшихъ руки“ апостоловъ. Освящаемое епископами муро и стало тѣмъ „царскимъ и первосвященническимъ“ помазаніемъ, которое освящаетъ и укрѣпляетъ вѣрующихъ. Св. отцы ясно свидѣтельствуютъ о всегдашнемъ храненіи въ церкви „таинства помазанія“. Непосредственный ученикъ апостоловъ, Климентъ Римскій пишетъ: „на всѣхъ было полное изліяніе Духа“ [1]), напоминая о таинственномъ руковозложеніи апостольскомъ на вѣрующихъ. У св. Діонисія Ареопагита говорится о „запечатлѣніи новокрещеннаго муромъ совершенства“ [2]). А въ другомъ мѣстѣ—„о таинствѣ мура“ (μυστήριον μύρου) [3]). Св. Иринеи Ліонскій указываетъ на искаженіе помазанія еретиками. „Лжеучители помазываютъ новоначальнаго бальзамомъ, ибо масть эта, говорятъ они, есть образъ ни съ чѣмъ несравнимаго благоуханія. Нѣкоторые же изъ нихъ почитаютъ не нужнымъ приводить людей къ водѣ, но смѣшавъ елей съ водою, выливаютъ эту смѣсь на головы новоначальныхъ съ произнесеніемъ нѣкоторыхъ словъ, довольно сходныхъ съ прежде упомянутыми нами“ [4]). Въ другомъ мѣстѣ книги „Противъ ересей“ Иринеи учитъ: „помазаніе Духомъ Св. такъ же необходимо, какъ и помазаніе въ нетлѣніе, потому что то и другое споспѣшествуетъ къ жизни божественной“ [5]). Ѳеофилъ Антіохійскій пишетъ Автолику: „что касается насмѣшки твоей надо мной, выражаемой въ названіи меня христіаниномъ, то ты не понимаешь того, что говоришь... Имя Христа означаетъ помазанника и есть пріятное и отнюдь не заслуживающее насмѣшки... Мы называемся христіанами потому, что помазываемся божественнымъ елеемъ“ [6]). Тер-

---

[1]) Ep. I ad Corinth. c. 2. Migne. Patrol. curs. compl. t. I, col 209

[2]) De eccles. hierarch. c. II, n. 8. Migne... s. gr. t. III, col. 404.

[3]) Migne .. Ibid. (t. III), col. 473.

[4]) Contra haeres. l. I, c. 21. Migne... s. gr. t. VII, col. 663.

[5]) Migne... s. gr. t. VII, col. 930.

[6]) Ad Autolic. l. I, c. 12. Migne... s. gr. t. VI, col. 1041.

тулліанъ прямо упоминаетъ о „плотскомъ помазаніи“ и облеченіи крещенныхъ Св. Духомъ, какъ о священнодѣйствіи, бывшемъ въ церкви, и сравниваетъ дѣйствія его съ дѣйствіемъ помазанія Христова. „Помазаніе, разсуждаетъ онъ, хотя и происходитъ тѣлесно, но имѣетъ плодъ духовный, подобно тому, какъ и актъ самаго крещенія есть тѣлесный, поколику мы погружаемся въ водѣ, дѣйствіе же духовное, поколику мы освобождаемся отъ грѣховъ“ [1]). Св. Кипріанъ Карѳагенскій объясняетъ: „возложеніемъ рукъ епископскихъ преподается каждому вѣрующему Духъ Святый, такъ какъ сіе было сдѣлано и апостолами, которые послѣ крещенія Филиппомъ самарянъ низвели на нихъ, посредствомъ возложенія рукъ, Духа Святаго . . То, чего не доставало имъ (послѣ крещенія), сдѣлано было для нихъ Петромъ и Іоанномъ, именно: молитвою и возложеніемъ рукъ на нихъ былъ призванъ и снизошелъ на нихъ Духъ Святый....“ [2]) „Необходимо тому, кто крещенъ, быть и помазану, чтобы, принявъ помазаніе, могъ онъ сдѣлаться помазанникомъ и имѣть въ себѣ благодать Христову“ [3]). Оригенъ различаетъ очищеніе отъ грѣховъ, подаваемое чрезъ крещеніе, и дары благодати, обозначаемые чрезъ образъ елея „обратившимся отъ грѣха хотя и дается очищеніе чрезъ все то, о чемъ говорено выше, но даръ благодати Духа обозначается чрезъ образъ елея для того, чтобы обращающійся отъ грѣха могъ не только получить очищеніе, но и исполниться Св. Духомъ, посредствомъ Котораго могъ бы получить и прежнюю одежду и перстень, и, во всемъ примирившись съ Отцемъ,— снова занять мѣсто сына чрезъ Господа нашего І. Христа“ [4]). Въ другой гомиліи на ту же книгу (Левитъ) Оригенъ различаетъ unctio chrismati и gratia, in te baptismi inconti-

---

[1]) L. de baptismo c. 7. Migne. Patrol. curs. compl. s. l. t. I, col. 1207; срв. C. Marcion. l. III, c. 22. Migne... s. l. t. II, col 553; De praescript. c. 40. Migne... s. l. t. II, col. 54.

[2]) Ep. ad Jubaian. c. 9. Migne... s. l. t. III, col 1115, срв. col. 1124.

[3]) Ep. ad Jovian. Migne... s. l. t. III, col. 1081.

[4]) Hom. VIII in Levit. Migne .. s. gr. t. XII, col. 507—508.

nuata (т. е.—благодать муропомазанія и благодать крещенія) [1]). Папа Корнилій говоритъ о необходимости епископскаго запечатлѣнія и для крещенныхъ въ болѣзни [2]). Изъ послѣдующихъ отцовъ церкви ясно говорятъ о муропомазаніи: Кириллъ Іерусалимскій [3]), Иннокентій I [4]), Августинъ [5]), Амвросій Медіоланскій [6]), Кириллъ Александрійскій [7]). Ѳеодоритъ [8]) и др.

Древніе соборы такъ же ясно говорятъ о таинствѣ муропомазанія.—Эльвирскій соборъ (305 г.) говоритъ о епископскомъ руковозложеніи на новокрещенныхъ, чрезъ которое сообщаются благодатныя силы (пр. 38. 77) [9]). Лаодикійскій соборъ повелѣваетъ въ 7-омъ правилѣ: „обращающіеся отъ ересей . . да будутъ помазаны св. муромъ и тогда могутъ причащаться св. таинствъ“ [10]), а въ 48-омъ: „слѣдуетъ крещаемыхъ помазывать помазаніемъ небеснымъ, чтобы они были причастниками царствія Божія“ [11]). II-ой вселенскій соборъ свидѣтельствуетъ: „еретиковъ принимаемъ, запечатлѣвая, т е , помазывая св. муромъ, во-первыхъ, чело, потомъ очи, ноздри, уста, уши, и, запечатлѣвая ихъ, говоримъ: печать дара Духа Св.“ (7-е пр.) [12]). VI-ой вселенскій соборъ тоже говоритъ о таинствѣ муро-

---

[1]) Hom. VI. Migne... s. gr. t. XII, col. 472.

[2]) Euseb. Hist eccles. l. VI, c. 43. Migne... s. gr. t. XX, col. 623.

[3]) Cathech. mystag III, n. 4. Migne... s. gr. t. XXXIII, col. 1091.

[4]) Ep. XXVIII, n. 6. Migne... s. l. t. XX, col. 558.

[5]) In ps. 141, n 9. Migne .. s. l. t. XXXVII, col. 1839. In Joan. tract. 118, n 5. Migne... s l. t. XXXV, col. 1950.

[6]) De mister. c. VII, n. 42. Migne. Patrol. curs. compl. s. l. t. XVI. col. 402—403. De sacram. l. III, c. 1. Migne .. t. XVI, col. 431.

[7]) In Isaiam. l. III, t. I. Migne... s. gr. t. LXX, col. 561. De ador. in Spirit. et verit. c. 10. Migne... t. LXVIII, col. 692. In Joan. II, 23. Migne... s gr. t. LXXI, col. 374.

[8]) In Cant. cantic. I, 2. Migne... s. gr. t. LXXXI, col. 59.

[9]) Mansi. Amplis. collect. concil. t. II, col. 12. 18.

[10]) Mansi... t. II, col. 565

[11]) Ibid. col. 572.

[12]) Mansi... t. III, col. 563. О помазаніи „груди“ свидѣтельствуетъ св. Кириллъ Іерусалимскій въ вышеуказанной цитатѣ.

помазанія[1]) (пр. 95). Вообще древнія свидѣтельства о мѵропомазаніи такъ многочисленны, что лютеране не рѣшились отмѣнить совсѣмъ это таинство. И хотя Трактатъ о папской власти считаетъ епископское помазаніе „фокусомъ“[2]), однако, этотъ „фокусъ“ до сихъ поръ практикуется въ лютеранской церкви[3]).

Священство тоже необходимо считать таинствомъ. Выше мы говорили о богоучрежденности іерархіи и объ обѣтованіи ей особыхъ даровъ Св. Духа, а также — приводили примѣры исполненія апостолами воли Божіей, при избраніи ими преемниковъ себѣ и рукоположеніи таковыхъ на различныя священнослужительскія степени. Поэтому здѣсь будемъ кратки.—Кромѣ богоучрежденности, священство имѣетъ свой видимый знакъ и особенный даръ благодати, т. е.,—всѣ признаки таинства. Видимый знакъ состоитъ въ возложеніи рукъ, соединенномъ съ молитвой (Дѣян. VI 6; XIII, 3; XIV, 22; 1 Тим. IV, 14; V, 22; 2 Тим. I, 6), особая благодать—въ постоянной (непрекращающейся до церковнаго отлученія) силѣ священнодѣйствій.—Ап. Павелъ пишетъ ефесскому еп. Тимоѳею: „не неради о пребывающемъ въ тебѣ дарованіи, которое дано тебѣ по пророчеству съ возложеніемъ рукъ священства“

---

[1]) Mansi... t. XI, col. 984.

[2]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 369.

[3]) По объясненію лютеранскаго богослова Греевена, „лютеранская конфирмація является не возобновленіемъ союза, заключеннаго въ крещеніи, но закрѣпленіемъ его со стороны воспитаннаго въ вѣрѣ и словѣ Божіемъ; оно есть церковный актъ личнаго усвоенія благодати крещенія, соединяемый съ личнымъ посвященіемъ себя Христу. Вмѣстѣ съ тѣмъ этотъ, конечно, высоковажный и святой, актъ не есть таинство“ (Der Beweis des Glaubens. 1874. S. 260). Лютеранская конфирмація совершается надъ дѣтьми обоего пола не моложе 12 лѣтняго возраста. Предварительно дѣти подвергаются испытанію въ знаніи главныхъ догматовъ вѣры и уставовъ лютеранской церкви. Въ самый день конфирмаціи испытаніе повторяется, только въ краткомъ видѣ. По окончаніи послѣдняго испытанія пасторъ читаетъ краткую молитву, а затѣмъ возлагаетъ на дѣтей руки съ словами благословенія. Никакихъ помазаній при этомъ не бываетъ. Въ этотъ же день дѣти первый разъ въ жизни допускаются до св. причащенія.

(1 Тим. IV, 14). Какъ нужно понимать здѣсь „дарованіе“... священства,—апостолъ самъ объясняетъ въ другомъ посланіи къ тому же лицу: „напоминаю тебѣ возгрѣвать даръ Божій, который въ тебѣ чрезъ мое рукоположеніе“ (2 Тим. I, 6). Очевидно, здѣсь говорится объ особомъ дарѣ, который, съ одной стороны, былъ постояннымъ („жилъ“ въ Тимоѳеѣ по славянскому тексту), а не временнымъ—чрезвычайнымъ, съ другой,—отличался отъ даровъ, сообщенныхъ другимъ вѣрующимъ, потому что былъ преподанъ Тимоѳею особеннымъ образомъ и уполномочивалъ его на особенное служеніе.... Апостолы рукополагали, кромѣ епископовъ, и пресвитеровъ (Дѣян. XIV, 23) и діаконовъ (Дѣян. VI, 3—6). Рукополагая, они внушали вѣрующимъ, что на священныя степени ставитъ людей самъ Духъ Святый (Дѣян. XX, 28). Короче говоря, въ апостольское время существовало таинство священства—для посвященія всѣхъ трехъ степеней іерархіи.

Прибавимъ сюда еще одно поясненіе.—Руковозложеніе на пастырей отнюдь не могло быть простымъ обрядомъ, соединяемымъ съ молитвой за нихъ. нужно отличать возложеніе рукъ отъ молитвы и считать за знакъ таинства именно первое. „Дѣянія“ показываютъ, что руковозложеніе совершалось уже послѣ молитвы: „помолившись, возложили на нихъ руки“ (VI, 6); „помолившись и возложивши руки на нихъ, отпустили ихъ“ (XIII, 3). Затѣмъ, ап. Павелъ учитъ, что поспѣшное посвященіе іерархическихъ лицъ соединено съ участіемъ въ грѣхахъ послѣднихъ (1 Тим. V, 22),—но если бы все дѣло заключалось здѣсь въ молитвѣ, то возносящій ее не погрѣшалъ бы даже тогда, когда бы помолился за совершеннаго беззаконника.

Святые отцы ясно учатъ о таинствѣ священства. Во первыхъ, они говорятъ, что священство есть богоустановленное служеніе, имѣющее чрезъ преемство рукоположенія особыя благодатныя силы [1]), во вторыхъ,—ставятъ свя-

---

[1]) Григорій Нисскій. Or. in baptis. Christi. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. XLIV, col. 581 и далѣе. Златоустъ. De sacerdot. l. III, n. 4. Migne... s. gr. t. XLVIII, col. 642; De resur. mort. n. 8. Migne..

щенство наряду съ крещеніемъ и другими таинствами, поясняя, что благодать священства не зависитъ отъ благодати крещенія [1]), и наконецъ прямо называютъ священство таинствомъ [2]). Многія изъ соотвѣтствующихъ цитатъ приведены выше. Несомнѣнно таинствомъ признаютъ священство и вселенскіе соборы. Достаточно указать на IV вселенскій соборъ, который постановилъ: „если который епископъ учинитъ рукоположеніе за деньги и непродаваемую благодать обратитъ въ продажу..., да будетъ лишенъ сана" [3]) (пр. 2).

Вопреки ученію символическихъ книгъ лютеранства таинствомъ долженъ быть считаемъ также и бракъ. Очевидно это изъ многочисленныхъ свидѣтельствъ христіанскаго откровенія. Самъ Господь учитъ о важности брака, указывая, что брачущихся сочетаваетъ Богъ (Мѳ. XIX, 6). Ученикъ же Христовъ свидѣтельствуетъ, что Богоучрежденный бракъ имѣетъ свою особенную благодать: Богъ подаетъ брачущимся Духа Своего Святаго (1 Сол. IV, 8) и освящающую благодать Его (срв. 1 Кор. VII, 14. 39; Кол III, 18 и далѣе; 1 Тим. II, 15; 1 Петр. III, 7). Поэтому, по апостолу, бракъ устанавливаетъ такое же отношеніе между мужемъ и женой христіанами, какое существуетъ между церковью и Главой ея—Господомъ (Ефес. V,

---

s. gr. t. L, col. 432. In 2 Tim. hom. I, n. 2. Migne... s. gr. t. LXII, col. 603. Кириллъ Александрійскій. In Joan XX, 23. Migne... s. gr. t. LXXIV, col. 712. Папа Иннокентій I. Ep. XXIV, n. 4. Migne... s. l. t. XX, col. 550 и другіе.

[1]) Іеронимъ. Contra Luciferian. n 11. Migne. Patr. curs. compl. s. l. t. XXIII, col. 166. Августинъ. Cont. ep. Parmen. l. II, n. 28—30. Migne.. s. l. t. XLIII, c. 70—72; De baptis. l. V, n. 2. Migne. s. l. t. XLIII. col. 190 и другіе.

[2]) Іеронимъ. Cont. Vigilant. n. 2. Migne... s l. t. XXIII, col. 341. Августинъ. Contra ep. Parmen. l. II, n. 28—30. Migne... s. l. t. XLIII, c. 71. 72. Кассіанъ. De incarn. Christi. l. VI, c. 6. Migne... s. l. t. L, col 153. Левъ Великій — Ser III de natal. n. 1. Migne... s. l. t. LIV, c. 145; Ep IX ad Dioscor. c. 3. Migne... s. l. t. LIV, col. 620; Ep. XII ad episc. afric. Migne. t. LIV, col. 648. Григорій Двоесловъ. In 1 Reg. l. IV, c. V, n. 23. Migne... s l. t. LXXIX, col. 299.

[3]) Mansi. Amplis. collect. concil. t. VII, col. 373.

22—25), то есть,—отношеніе благодатное. Короче, бракъ является таинствомъ. Такое названіе дѣйствительно и усвояетъ ему ап. Павелъ въ словахъ: „оставитъ человѣкъ отца своего и мать и прилѣпится къ женѣ своей, и будутъ двое одна плоть. Тайна сія велика; я говорю по отношенію ко Христу и къ церкви“ (Ефес. V, 31, 32). Здѣсь слово „тайна“ нужно относить къ союзу супружескому, а не къ союзамъ Адама съ Евой и Христа съ церковью, о которыхъ идетъ рѣчь выше и ниже приведеннаго отрывка.—Союзъ Адама и Евы здѣсь немыслимъ потому, что сказано. „тайна сія велика есть“, а не „была“, а затѣмъ—потому, что говорится: „оставитъ человѣкъ отца своего и мать“, чего нельзя приложить къ Адаму. Къ союзу же Христа съ церковью слово „тайна“ не можетъ относиться по ходу рѣчи апостольской: во-первыхъ, здѣсь употреблено слово „сія“ (τοῦτο),—что можетъ указывать только на предыдущее, а не на послѣдующее, во-вторыхъ, связь рѣчи такова, что апостолъ побуждаетъ мужей любить своихъ женъ,—дѣлая это именно путемъ сравненія союза супружескаго съ союзомъ Христа съ церковью (мужья должны подражать Христу, любя своихъ женъ, какъ Христосъ любитъ церковь).

Древніе отцы церкви часто говорятъ о бракѣ, какъ о таинствѣ. Игнатій Богоносецъ пишетъ: „которые женятся и выходятъ замужъ, тѣ должны вступать въ союзъ съ согласія епископа, чтобы бракъ былъ о Господѣ, а не по похоти“ [1]). Тертулліанъ восклицаетъ: „какъ описать счастіе брака, совѣтуемаго церковью, написываемаго ангелами на небесахъ, освящаемаго молитвами церкви, благословляемаго Богомъ Отцемъ“ [2]). Бракъ, по Тертулліану, „имѣетъ особую благодать“ [3]). „Если законъ о бракѣ святъ, говоритъ Климентъ Александрійскій, то святъ и бракъ:

---

[1]) Ep. ad Polycarp. c. 5. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. V, col. 723.

[2]) L. II ad uxor. c. 9. Migne... s. l t. I, col. 1302.

[3]) L. II ad uxor. c. 7. Migne... s. l. t. I, col. 1299.

таинство сіе возводитъ апостолъ ко Христу и церкви“ [1]). Оригенъ говоритъ, что брачущихся сочетаваетъ Самъ Богъ.—„Богъ же есть Тотъ, кто сочетаваетъ двоихъ во едино.... А поелику сочеталъ Богъ, то въ силу этого въ сочетанныхъ Богомъ присутствуетъ дарованіе“ [2]). Папа Иннокентій I говоритъ, что „въ бракѣ подается божественная благодать“ [3]). Св. Златоустъ запрещаетъ позорить срамными пѣснями честное таинство брака“ [4]). Василій Великій говоритъ, что бракъ освящается церковнымъ благословеніемъ [5]). Амвросій Медіоланскій указываетъ, что бракъ освященъ Христомъ [6]) и есть „таинство“ [7]). Такъ же говорятъ свв. Епифаній [8]) и Августинъ [9]). Св. Кириллъ Александрійскій учитъ, что бракъ подаетъ „особую благодать“ [10]) и др.

На древнихъ изображеніяхъ, сохранившихся въ катакомбахъ, Христосъ представляется стоящимъ между женихомъ и невѣстой и благословляющимъ, или увѣнчивающимъ ихъ [11]).

Елеосвященіе также имѣетъ всѣ признаки истиннаго таинства. У ап. Іакова читаемъ: „боленъ ли кто изъ васъ,

---

[1]) Strom. l. III, c. 12. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. VIII, col. 1185, срв. l. IV, c. 20. ibid. c. 1337.

[2]) Comment in Matth. t. XIV, n. 16. Migne... s. gr. t. XIII, col. 1228—1229.

[3]) Ep. 9 ad Prob. Migne... s. l. t. XX, col. 602; Ep. 37 ad Nucer. ibid. col. 605.

[4]) In Gen. hom. XLVIII, n. 6. Migne... s. gr. t. LIV, col. 443.

[5]) In Haexemer. hom. VII, n. 5. Migne... s. gr. t. XXIX, col. 159.

[6]) Ep. XLII ad Syric. n. 3. Migne... s. l. t. XVI, col. 1124; Ep. XIX ad Vigil. n. 7. Migne... s. l. t. XVI, col. 984.

[7]) De Abrah. l. I, c. 7. Migne... s. l. t. XIV, col. 443.

[8]) Haer. LI, c. 30. Migne. s. gr. t. XLI, col. 942.

[9]) De bono conjug. c. XXIV, n. 32. Migne... s. l. t. XL, col. 394; De nupt. et concup. l. I, c. 10. Migne... s. l. t. XLIV, col. 420; In Joan. tract. IX, n. 2. Migne... t. XXXV, col. 1459.

[10]) In Joan. II, 1—4. Migne... s. gr. t. LXXIII, col. 223.

[11]) Scheeben-Atzberger. Handbuch der katholisch. Dogmatik. B. IV. Abt. III. Freiburg im Bresgau. 1903. S. 779.

пусть призоветъ пресвитеровъ церкви и пусть помолятся надъ нимъ, помазавши его елеемъ во имя Господне. И молитва вѣры исцѣлитъ болящаго, и возставитъ его Господь; и если онъ содѣлалъ грѣхи, простятся ему" (Іак. V, 14—15; Срв. Мѳ. X, 1. 8; Мрк. VI, 13).—Апологія требуетъ отъ таинства божественнаго установленія,—оно здѣсь есть, потому что и сами символическія книги признаютъ ученіе апостоловъ за божественное. Далѣе, видимый знакъ здѣсь налицо. А специфическій даръ благодати (отпущеніе грѣховъ и исцѣленіе отъ болѣзни) тоже явно указывается апостоломъ. Чудеснаго чрезвычайнаго дара исцѣленій въ приведенныхъ словахъ нельзя видѣть по понятной причинѣ.—Чудесныя исцѣленія могли быть дѣйствуемы не пресвитерами только, но и простыми вѣрующими (1 Кор. XII, 7—11 и др.), и не старцами только (лютер. перевод. πρεσβύτεροι), но и людьми разнаго возраста; кромѣ того, чудо давало лишь тѣлесное врачеваніе, врачество же духовное—отпущеніе грѣховъ могли подавать только пастыри церкви, получившіе на то исключительное право (Іоан. XX, 23); наконецъ, чудо не связывалось непремѣнно какимъ нибудь видимымъ знакомъ (Мрк. XVI, 18; Дѣян. III, 6; XXII, 8—9), иначе бы унижалась его чрезвычайность.

Святоотеческихъ свидѣтельствъ о елеосвященіи сохранилось немного. Оригенъ повторяетъ слова ап. Іакова: „боленъ ли кто изъ васъ...", а нѣсколько выше говоритъ: „всякая душа нуждается въ елеѣ божественнаго милосердія, и никто не можетъ оставить эту жизнь, если не будетъ ему присущъ елей небеснаго помилованія" [1]). Папа Иннокентій I очень ясно говоритъ: „это (Іак. V, 14) несомнѣнно должно относить, или понимать относительно болящихъ вѣрующихъ, которые могутъ помазываться св. елеемъ помазанія; такое помазаніе дозволяется... не только священникамъ, но и всѣмъ христіанамъ, по нуждѣ ихъ самихъ, или ихъ близкихъ... Но кающимся (публичнымъ

[1]) In Levit. hom. II, n. 2. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. XII, col. 414.

покаяніемъ) оно не можетъ быть дозволяемо, ибо есть родъ таинства. Ибо какъ можно дозволить принимать одно таинство тѣмъ, которымъ запрещаются остальныя таинства" [1]). Довольно ясно говорятъ о елеосвященіи Василій Великій [2]), Златоустъ [3]), Цезарій Арелатскій [4]) (ум. въ 502-омъ году), Елигій [5]) (VII вѣка).

Скудость святоотеческихъ свидѣтельствъ о таинствѣ елеосвященія и почти полное отсутствіе ихъ въ сочиненіяхъ первыхъ трехъ вѣковъ христіанской эры однакожъ не можетъ служить основаніемъ къ отрицанію св. таинства. Во-первыхъ, въ продолженіе первыхъ трехъ вѣковъ по Рождествѣ Христовомъ въ церкви еще продолжались чудесныя дарованія (чего не отрицаютъ и лютеране), такъ что свидѣтельства этой эпохи и не показались бы для лютеранъ убѣдительными, подобно указанному изреченію св. Іакова; во вторыхъ, свидѣтельства IV-го и послѣдующихъ вѣковъ уже достаточно ясны и опредѣленны.

Символическое ученіе лютеранъ о таинствѣ крещенія заслуживаетъ упрека, во первыхъ, потому, что недостаточно выясняетъ необходимость крещенія. Мы видѣли, что символическія книги считаютъ крещеніе только подтвержденіемъ божественнаго обѣтованія о прощеніи грѣховъ, нужнымъ для усиленія вѣры. Но въ такомъ случаѣ можно спастись и безъ крещенія—чрезъ одну сильную вѣру,—точнѣе, черезъ одно непосредственное воздѣйствіе Св. Духа, производящаго въ человѣкѣ вѣру. Послѣдняго вывода символическія книги, правда, не дѣлаютъ, но онъ напрашивается самъ собою и откровенно высказывается, какъ мы видѣли, нѣкоторыми лютеранскими богословами. О несостоятельности подобнаго вывода конечно излишне

---

[1]) Ed ad Decent c. 8. Migne. Patrol. curs. compl. s l. t. XX, col. 559.

[2]) De Spiritu Sancto c. 27. Migne... s. gr. t. XXXII, col 188.

[3]) De sacerdot. l. III, n. 6. Migne.. s. gr. t XLVIII, col. 644.

[4]) Append. serm. s. Augustin ser. 263. Migne.. s. l. t. XXXIX, col. 2238.

[5]) Vita ejus l. II, c. 15. Migne.. s. l. t. LXXXVII, col. 529.

распространяться въ силу яснаго свидѣтельства христіанскаго откровенія о томъ, что спасается лишь тотъ, кто возрождается отъ воды и Духа, т. е. принимаетъ крещеніе (Іоан. III, 5).

Совершенно неправильно и символическое ученіе лютеранъ о плодахъ таинства крещенія. По православному ученію, крещаемые освобождаются отъ всѣхъ, прежде бывшихъ, грѣховъ и дѣлаются храмомъ Божіимъ [1]),—или, по другому опредѣленію, получаютъ опять тѣ невинность и безгрѣшность, которыми отличался Адамъ до паденія [2]). Символическія же книги лютеранъ, какъ показано, учатъ, что крещеніе не уничтожаетъ грѣховъ человѣка, а только начинаетъ это уничтоженіе, или, говоря точнѣе, только прикрываетъ грѣхи, но не смываетъ ихъ. Правильность православнаго ученія и неправильность лютеранскаго ясно видны изъ Св. Писанія. Выше мы уже говорили о томъ, что природа оправданнаго человѣка существенно измѣняется: онъ вовсе не остается мертвымъ въ грѣхѣ, но чувствуетъ въ себѣ новыя благодатныя силы (Рим. VI, 4. 7. 11; Еф. IV, 22—24; Кол. III, 9—10; Дѣян. XXII, 16; Гал. III, 26; Тит. III, 5; Евр. X, 22; Іез. XXXVI, 25 и др.). Всѣ эти благодатныя перемѣны совершаются крещеніемъ. Именно, Св. Писаніе говоритъ, что чрезъ крещеніе человѣкъ возрождается для новой жизни (Іоан. III, 4—6), очищается отъ грѣховъ и становится святымъ (Дѣян. II, 38; 1 Кор. VI, 11). О нашемъ Искупителѣ,—второмъ Адамѣ, говорится, что онъ есть Агнецъ Божій, вземлющій грѣхи міра (Іоан. I, 29) банею водною посредствомъ слова, то есть,—чрезъ крещеніе, омывающій, очищающій насъ отъ всякаго грѣха (1 Іоан. I, 7; Ефес. V, 26; Евр. I, 3), рождающій насъ въ жизнь новую (Іоан. III, 5; 1 Петр. II, 2; Колос. II, 13; Тит. III, 5), содѣлывающій насъ славными, не имѣющими пятна или порока или чего подобнаго, но чистыми, святыми и непорочными (1 Кор. VI, 11; Ефес. V, 26—27). Всѣ цитированныя мѣста Писанія настолько ясно

---

[1]) Посл. Вост. Патр. о Прав. Вѣрѣ. Л. 31—32. Москва. 1848.

[2]) Прав. Исп. стр. 78—79. Спб. 1848.

подтверждаютъ правоту православія, что даже лютеранскіе богословы признаютъ это. Кестлинъ, напр , говоритъ: „твердо обосновано изреченіями Новаго Завѣта, особенно ап. Павла то положеніе, что крещеніе означаетъ отнюдь не простое принятіе крещаемаго въ церковь, но существенное и прежде всего внутреннее измѣненіе, и потому можетъ называться смертью ветхой и рожденіемъ новой личности—чрезъ общеніе съ Спасителемъ, полученіе прощенія (грѣховъ) и сообщеніе Вышняго Духа“ [1]). Конечно, грѣховныя наклонности остаются въ человѣкѣ и послѣ крещенія, но иное дѣло наклонности, а иное—грѣхи, какъ проявленія этихъ наклонностей. Возможность грѣха (грѣховная наклонность) была и въ Адамѣ, что доказываетъ фактъ его паденія, но до появленія этого факта въ Адамѣ не было личныхъ грѣховъ.

Святые отцы и учители церкви всегда исповѣдывали, что крещеніе уничтожаетъ грѣхи въ крещаемыхъ и дѣлаетъ ихъ святыми. Еще ап. Варнава пишетъ: „мы сходимъ въ воду полные грѣховъ и нечистоты, а восходимъ изъ нея съ пріобрѣтеніемъ: со страхомъ въ сердцѣ и надеждой на Іисуса въ духѣ“ [2]) Въ „Пастырѣ“ Ермы читаемъ: „необходимо пройти черезъ воду, чтобы почить; не могли (люди) иначе войти въ царствіе Божіе, какъ отложивши мертвенность прежней жизни; въ силу чего эти почившіе запечатлѣны печатью Сына Божія и вошли въ царствіе Божіе. Ибо человѣкъ до принятія имени Сына Божія предназначенъ къ смерти, а какъ скоро приметъ эту печать, освобождается отъ смерти и предается жизни. Печать же эта есть вода; въ нее люди сходятъ мертвыми, а выходятъ живыми; поэтому имъ и проповѣдана эта печать, и они воспользовались ею, чтобы войти въ царствіе Божіе“ [3]). Іустинъ мученикъ свидѣтельствуетъ: „тѣхъ, кто увѣровалъ... мы приводимъ туда, гдѣ есть вода, и они

---

[1]) Köstlin. Der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntniss, Leben und Kirche. Berlin. 1895. S. 223.

[2]) Ep. cathol. c. XI. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. II, col. 759.

[3]) L. III. Sim. IX, c. 16. Migne... s. gr. t. II, col. 995—996.

возрождаются тѣмъ же способомъ возрожденія, которымъ возродились мы сами“ [1]). Климентъ Александрійскій дѣлаетъ слѣдующее подробное указаніе благодати крещенія: „будучи крещаемы, мы просвѣщаемся; просвѣщаясь, усыновляемся Богу; усыновляясь, становимся совершенными; становясь совершенными, становимся безсмертными. Я сказалъ, говоритъ Господь, вы боги и сыны Вышняго (псал. LXXXI, 6). Дѣйствіе это называется также благодатью, просвѣщеніемъ, совершенствомъ и купелью: купелью потому, что чрезъ него мы омываемся отъ грѣховъ; благодатью—потому, что чрезъ него намъ отпускаются наказанія за грѣхи; просвѣщеніемъ—потому, что чрезъ него мы смотримъ на святый и спасительный свѣтъ, т. е.,—ясно созерцаемъ божественное; а совершенствомъ называется то, что не имѣетъ никакого недостатка“ [2]). Тертулліанъ говоритъ, что „въ крещеніи человѣкъ возстанавливается Богомъ, по подобію того, кто нѣкогда былъ созданъ по образу Божію“ [3]). Св. Кипріанъ учитъ: „всѣ, во св. крещеніи омывающіеся божественною банею, совлекаются тамъ ветхаго человѣка благодатію спасительной купели и, обновившись Духомъ Святымъ, очищаются отъ скверны древней язвы вторичнымъ рожденіемъ“ [4]). Амвросій Медіоланскій [5]) и Левъ Великій [6]) сравниваютъ крещеніе съ рожденіемъ Христа Спасителя изъ утробы

---

[1]) Apol. I, c. 61. Migne... s. gr. t. VI, col. 420; срв. Dial. cum Tryph. c. 13. Migne... t. VI, col. 501; c. 14—col. 504; c. 19—col. 516.

[2]) Paedag. l. I, c. 6. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. VIII, col. 281; срв. col. 285—288.

[3]) L. de baptis. c. 5. Migne... s. l. t. I, col. 1206; срв. cap. 3. 4. ibid. col. 1202. 1203.

[4]) L. de habit. virgin. c. 33. Migne... s. l. t. IV, col. 463; срв. Ad Pampon. c. 6. Migne... s. l. t. III, col. 1132.

[5]) De mister. n. 59. Migne... s. l. t. XVI, col. 410; срв. De poenit. l. II, c. 2. Migne... s. l. t. XVI, col. 498.

[6]) Sermo XXIV, c. 3. Migne... s. l. t. LIV, col. 205; ser. XXV, c. 5. Migne... ibid. col. 211.

Дѣвы Маріи; Златоустъ [1]) и Григорій Нисскій [2]) — съ рожденіемъ человѣка изъ утробы матери. Другія свидѣтельства объ очистительной силѣ крещенія находимъ у Василія Великаго [3]), Кирилла Іерусалимскаго [4]), Григорія Богослова [5]), Августина [6]) и прочихъ.

Сдѣлаемъ также нѣсколько замѣчаній по поводу допущенія символическими книгами лютеранъ крещенія дѣтей. По православному ученію, дѣти получаютъ благодать крещенія чрезъ вѣру воспріемниковъ. Православіе вообще допускаетъ силу и вліяніе посторонней вѣры и молитвы, такъ что крещеніе дѣтей вполнѣ согласно со всей его вѣроисповѣдной системой. Но нельзя сказать того о лютеранствѣ.—Принципъ личной субъективной вѣры, за которую только и подается человѣку прощеніе грѣховъ, дѣлаетъ прямо невозможнымъ крещеніе однихъ по вѣрѣ другихъ. Вѣдь лютеранство порвало на основаніи этого принципа внутреннюю духовную связь между членами церкви и спасеніе каждаго предоставило его личнымъ усиліямъ. Но такая изолированность христіанъ, съ одной стороны, и необходимость личной вѣры у принимающаго таинство,—съ другой, прямо не допускаютъ крещенія дѣтей по вѣрѣ воспріемниковъ. Крещеніе дѣтей будетъ дѣйственнымъ, будетъ имѣть смыслъ только тогда, когда они пріобрѣтутъ истинную и дѣйствительную вѣру, а въ новорожденномъ ребенкѣ такой вѣры нѣтъ и быть не можетъ [7]).

---

[1]) In Joan. hom. XXVI al. XXV, n. 1. Migne... s. gr. t. LIX, col. 153. Срв. hom. XXV in ep. ad Roman. n 5. Migne... s. gr. t. LX, col. 635. Ad illumin. cathech. I, n. 2. 3. Migne... t. XLIX, col. 226.

[2]) Or. in baptis. Christ. Migne... s. gr. t. XLVI, col. 584; срв. col. 580. De baptis. Migne... s. gr. t. XLVI, col. 418.

[3]) De Spiritu Sancto c. XV, n. 35. Migne... s. gr. t. XXXII, col. 129.

[4]) Cathech. III, n. 4. 12. Migne... s. gr. t. XXXIII, col. 430—431. 444.

[5]) Or. XL, n. 7. Migne... s. gr. t. XXXVI, col. 365; срв. Or. XXVIII, n. 28. Migne... ibid. c. 165.

[6]) De conjug. adulter. c. 16. Migne... s. l. t. XL, col. 522 и др.

[7]) Лютеранскіе богословы усиленно стараются обосновать необходимость крещенія дѣтей, — безъ противорѣчія съ своимъ основ-

Въ символическомъ ученіи лютеранъ о таинствѣ покаянія мы встрѣчаемъ три неправильныхъ положенія:

нымъ принципомъ, но всѣ эти попытки оказываются неудачными.— Самъ Лютеръ высказывалъ два противорѣчивыхъ мнѣнія: по одному, вѣра сообщается дѣтямъ вслѣдствіе ходатайства принесшей ихъ церкви, по другому,—дитя само вѣруетъ или имѣетъ зародышъ вѣры (Der Beweis des Glaubens. J. 1874. S. 254. Theolog. Stud. und Kritik. 1879. S. 450). Послѣднее мнѣніе поддерживается многими позднѣйшими богословами, но несостоятельно уже потому, что психологически невозможно присутствіе вѣры въ дѣтяхъ съ начала ихъ жизни: разъ нѣтъ сознанія, то не можетъ быть и вѣры, какъ имѣющей непремѣнно извѣстное представленіе о своемъ предметѣ. Кромѣ того, если вѣра является въ дѣтяхъ до крещенія, то, значитъ, Богъ дѣйствуетъ на дѣтей и безъ крещенія, и послѣднее становится излишнимъ. Другіе лютеранскіе богословы говорятъ, что вѣра рождается чрезъ самое крещеніе (Theolog. Stud. u. Kritiken. J. 1879. S. 453). Кёнигъ, напр., утверждаетъ, что „дѣти въ крещеніи получаютъ истинную вѣру“ (Der Beweis des Glaubens. 1874. S. 256). Такимъ образомъ, таинство представляется дѣйствующимъ ex opere operato, ибо сами дѣти не могутъ сознательно отнестись къ нему. Многіе лютеране, дѣйствительно, смѣло дѣлаютъ такой выводъ. Лютардтъ, напр., говоритъ, что слово въ крещеніи дѣйствуетъ не нравственно, не духовно, а физически. Мартенсенъ думаетъ, что крещеніе дѣтей заключаетъ въ себѣ не личное, но субстанціальное, существенное возрожденіе (Der Beweis des Glaubens. 1874. S. 256). По словамъ Шмидта, „въ дѣтяхъ дѣйствуетъ не слово, которое вообще считается причиной силы таинствъ, а внѣшній актъ крещенія: вѣдь слово остается непонятнымъ для дѣтей,—однимъ пустымъ звукомъ“ (Theolog. Studien u. Kritiken. J. 1879. S. 458). Байеръ говоритъ, что въ водѣ присутствуетъ небесная матерія, заключающаяся въ дѣлѣ Христа, Хуттеръ видитъ ту же матерію въ крови Христа, Гергардтъ и Квенштедтъ — Св. Духѣ и всей Троицѣ, соединяющейся съ водою (Der Beweis des Glaubens. 1874. S. 254). Кёстлинъ придерживается болѣе перваго мнѣнія Лютера: „дѣти христіанскихъ родителей рождаются святыми вслѣдствіе вѣры родителей, и потому именно воспріимчивы къ дарамъ благодати и могутъ быть крещаемы“ (Köstlin. Der Glaube und seine Bedeutung für Erkentniss, Leben. u. Kirche. S. 225—226). Послѣдовательнѣе разсуждаютъ тѣ лютеранскіе богословы, которые не придаютъ крещенію дѣтей такой силы, какую имѣетъ крещеніе взрослыхъ. „По нашему мнѣнію, говоритъ Боссертъ, крещеніе дѣтей является купелью возрожденія только въ смыслѣ идеальнаго учрежденія, стоящаго въ связи съ ихъ христіанскимъ воспитаніемъ и обученіемъ въ домѣ и церкви“ (Zeitschrift für kirchlich. Wissenschaft

отрицаніе за покаяніемъ значенія таинства (въ Большомъ Катехизисѣ), отмѣну устной исповѣди и полное отрицаніе церковныхъ эпитимій. Что касается перваго положенія, т. е. отрицанія за покаяніемъ значенія таинства, то оно рѣшительно противорѣчитъ словамъ Господа апостоламъ: „кому простите грѣхи, тому простятся; на комъ оставите, на томъ останутся“ (Іоан. XX, 23). Эти слова ясно показываютъ, что нѣкоторые изъ вѣрующихъ (апостолы), а потомъ ихъ преемники—пастыри церкви получили право преподавать отпущеніе и неотпущеніе грѣховъ, другіе же вѣрующіе должны подчиняться этому богоучрежденному таинственному дѣйствію. Апологія не хочетъ считать прощеніе грѣховъ въ покаяніи особымъ благодатнымъ даромъ, въ виду того, что прощеніе грѣховъ яко бы дается и въ проповѣди Евангелія, и въ крещеніи, и въ евхаристіи. Но само Св. Писаніе отличаетъ отпущеніе грѣховъ въ таинствѣ покаянія отъ всякаго другого отпущенія. Такъ, Евангеліе могли проповѣдывать и діаконы (Дѣян. VII, VIII, 5), а разрѣшали и вязали грѣхи только апостолы (Іоан. XX, 22), епископы и пресвитеры (Іак. V, 14—16). Кромѣ того, проповѣдь Евангелія вызываетъ увѣренность

---

und kirshl. Leben. J. 1888. S. 362). Такимъ образомъ крещеніе дѣтей превращается почти въ пустую формальность. Это полнѣйшее разнообразіе мнѣній, изъ которыхъ ни одного нельзя счесть удовлетворительнымъ, заставило лютеранскаго богослова Греевена сказать: „крещеніе дѣтей стоитъ въ такомъ рѣзкомъ противорѣчіи съ основнымъ принципомъ евангелической вѣры, которое дѣлаетъ неизбѣжнымъ полное преобразованіе ученія о крещеніи“ (Der Beweis des Glaubens. J. 1874. S. 254). Хёфлингъ также говоритъ, что „въ ученіи о таинствѣ крещенія лютеранская догматика еще весьма нуждается въ развитіи и исправленіи“ (Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben. J. 1888. S. 621). Шмидтъ замѣчаетъ, что ученіе о крещеніи составляетъ Ахиллесову пяту лютеранскаго ученія о таинствѣ (Theolog. Studien und Kritiken. J. 1879. S. 446), а крещеніе дѣтей — прямо противорѣчитъ принципіальному взгляду лютеранъ на таинства (ibidem. S. 449). „Это противорѣчіе; увы, не устранено... всѣ разсужденія о зародышѣ вѣры въ дѣтяхъ являются безосновательнѣйшей схоластикой“ (Ibid.). Газе говоритъ, что крещеніе дѣтей есть остатокъ католичества въ протестантской церкви (Ibidem. S. 459).

въ прощеніи, тогда какъ въ таинствѣ грѣхи дѣйствительно прощаются или не прощаются (Іоан. XX, 23). Крещеніе тоже не можетъ замѣнить покаянія въ таинствѣ —Получившіе уже крещеніе Симонъ волхвъ и коринѳскій кровосмѣсникъ призываются къ полученію прощенія чрезъ покаяніе (Дѣян. VIII, 22; 1 Кор. V, 3—5; 2 Кор. II, 6), а не чрезъ воспоминаніе обѣтовъ крещенія. Въ другихъ мѣстахъ Св. Писанія прямо говорится, что прощеніе грѣховъ пріобрѣтается крещенными не чрезъ воспоминаніе крещенія, но „если исповѣдуютъ грѣхи свои“ (1 Іоан. I, 9) „передъ священниками“ (Іак. V, 14—16), короче—чрезъ покаяніе (Евр. VI, 1—6).... Наконецъ, не замѣняетъ таинства покаянія и евхаристія: ясное различіе, которое дѣлаетъ Св. Писаніе между этими двумя таинствами, не допускаетъ такой замѣны. Вездѣ въ Св. Писаніи проповѣдуется наряду съ евхаристіей и покаяніе, какъ отдѣльное отъ нея благодатное средство спасенія. Въ случаѣ же тяжкихъ грѣховъ вѣрующаго, апостолы, какъ мы видѣли выше, предлагали не таинство причащенія, но таинство покаянія,—какъ спеціально очистительное орудіе благодати.

Святые отцы и учители церкви всегда отличали покаяніе отъ всѣхъ другихъ таинствъ. — По Тертулліану, мы должны прибѣгать къ таинству покаянія не только потому, что оно само въ себѣ есть нѣчто благое, но и потому, что самъ Богъ повелѣлъ имъ пользоваться, какъ средствомъ спасенія... [1]) „Богъ, добавляетъ Тертулліанъ, и по заключеніи омовенія, дозволилъ еще нѣчто отворить, помѣстивъ въ преддверіи второе покаяніе, которое бы отверзало входъ для стучащихся“ [2]). Тертулліанъ, такимъ образомъ, уравниваетъ покаяніе съ крещеніемъ. Подобную же мысль высказываетъ и блаж. Августинъ“ [3]). Ясныя свидѣтельства объ отличіи покаянія отъ другихъ

---

[1]) De poenit c. 6. Migne. Patrol. curs. compl. s. l. t. I, col. 1237.

[2]) De poenit. c. 7. Migne... s. l. t. I, col. 1241.

[3]) De conjug. adult. l. II, c. 16. Migne... s. l. t. XL, col. 482. Ep. 228 ad Honor. n. 8. Migne... s. l. t. XXXIII, col. 1016.

таинствъ находимъ также у Климента Римскаго [1]), Варнавы [2]), Лактанція [3]), Иларія [4]), Аѳанасія Великаго [5]), Василія Великаго [6]), Іеронима [7]), Амвросія Медіоланскаго [8]), Льва Великаго [9]), Златоуста [10]), Кирилла Александрійскаго [11]) и др. Самъ Меланхтонъ своими нерѣшительными сужденіями о таинственномъ значеніи покаянія (въ Апологіи) показываетъ, что онъ чувствовалъ отличіе покаянія отъ другихъ таинствъ.

Нельзя согласиться и съ отрицаніемъ символическими книгами лютеранства устной исповѣди. Это отрицаніе прежде всего противорѣчитъ Св. Писанію: Св. Писаніе прямо говоритъ, что кающіеся свидѣтельствовали объ искренности своего обращенія устной исповѣдью. Въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ замѣчено, что въ Ефесѣ, послѣ того, какъ сыновья Скевы іудеянина, заклинавшіе духовъ именемъ Іисуса и Павла, — были за это страшно избиты бѣсноватымъ, „многіе изъ увѣровавшихъ приходили, исповѣдуя и открывая дѣла свои“ (XIX, 18). Употребленное здѣсь слово ἐξομολογούμενοι именно значитъ устно

---

[1]) Ep. II ad Corinth. c. 8. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. I, col. 341.

[2]) Ep. cathol. c. 19. Migne... s. gr. t. II, col. 780.

[3]) Instit. divin. l. IV, c. 17. Migne... s. l. t. VI, col. 501.

[4]) In ps. 135, n. 3. Migne... s. l. t. IX, col. 769. In Matth. c. XVIII, n. 8. Migne... ibid. col. 1021.

[5]) Tract. in illud... Profec. in pagum. Migne... s. gr. t. XXVIII, col. 183.

[6]) Advers. Eunom. l. V. Migne... s. gr. t. XXIX, col. 718.

[7]) Ep. XIV ad Heliodor. n. 8. Migne.. s. l. t. XXII, col. 352.

[8]) De poenit. l. I, c. II, n. 6. Migne... s. l. t. XVI, col. 467.

[9]) Ep. 89 ad Marcian. Migne... s. l. t. LIV, col. 931. Ep. 108 ad Theodor. c. 2. 5. Migne... s. l. t. LIV, col. 1011. 1013. Ep. 168 ad univer. episcop. c. 2. Migne... ibid. c. 1211.

[10]) Ad Theodor. c. XVI. Migne... s. gr. t. XLVIII, col. 301. Hom. VIII, c. 4. Migne... s. gr. t. XLIX, col. 341. 344. De sacerd. l. III, c. 5. Migne... s. gr. t. XLVIII, col. 643 и др.

[11]) In Luc V, 24. Migne... s. gr. t. LXXII, col. 567. In Joan. XX, 23. Migne... s. gr. t. LXXIV, col. 719.

исповѣдывать что нибудь (Лук. XII, 8; Іоан. I, 20; Дѣян. XXIV, 14; Рим. X, 9—10), въ частности—грѣхи (Мѳ. III, 6, Мрк. I, 5). Подъ „дѣлами“ (Πράξεις) здѣсь нужно разумѣть грѣхи, а не чудеса (какъ пытаются истолковать это нѣкоторые лютеранскіе богословы), ибо обстоятельства дѣла вовсе не располагали здѣсь къ хвастовству, да и вообще чудесами,—дѣлами Божіими вѣрующіе не стали бы хвалиться.

Съ другой стороны, указанный фактъ исповѣданія грѣховъ вовсе не былъ единственнымъ и исключительнымъ. Напротивъ, ап. Іаковъ возводитъ устное исповѣданіе въ правило: „признавайтесь другъ предъ другомъ въ проступкахъ и молитесь другъ за друга, чтобы исцѣлиться“ (Іак. V, 16; срв. I Іоан. I, 9; I Кор. XI, 28). Здѣсь имѣется въ виду именно исповѣдь предъ священникомъ, потому что въ непосредственной связи съ этимъ стоятъ слова объ исцѣленіи больныхъ при елеосвященіи молитвою другъ за друга, а молящимися лицами являются именно пресвитеры церковные (ст. 14—15), призванные къ больнымъ. Выраженіе „другъ предъ другомъ“ употреблено Іаковомъ для ободренія больныхъ,—чтобы они не стыдились каяться предъ священникомъ, не чуждымъ тѣхъ же человѣческихъ страстей и пороковъ. Именно это апостолъ выясняетъ въ слѣдующихъ стихахъ посланія: въ утвержденіи подобострастности намъ пророка Иліи (V, 16—18). Значитъ, исповѣдь грѣховъ предъ священникомъ была общеизвѣстна въ апостольское время, и апостолу приходилось лишь дать кающимся побужденіе къ искренности и довѣрчивости (духовникъ — подобострастный имъ человѣкъ).

Св. отцы и учители церкви утверждаютъ необходимость устной исповѣди предъ священникомъ. Св. Климентъ Римскій учитъ: „въ чемъ мы согрѣшили по какимъ либо навѣтамъ врага, должны мы просить прощенія. Лучше человѣку признаться въ своихъ грѣхахъ, нежели ожесточать сердце свое“ [1]). Игнатій Богоносецъ говоритъ,

[1]) Ep I ad Corinth. c. 51. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. I, col. 313.

что „Богъ прощаетъ (грѣхи) всѣмъ кающимся, если они прибѣгнутъ къ единенію со Христомъ и въ соборъ епископа“ [1]). Тертулліанъ увѣщеваетъ не стыдиться исповѣдывать грѣхи, ибо въ этой исповѣди врачество отъ нихъ [2]). Оригенъ говоритъ, что „кающійся не стыдится открыть грѣхъ свой священнику Господню и искать врачества“ [3]),— и какъ бы предвидя возраженіе лютеранъ, что здѣсь идетъ рѣчь только о публичномъ покаяніи, добавляетъ: „конечно должно открывать и объявлять все, содѣланное нами; ибо въ тайнѣ ли мы что дѣлаемъ, словомъ ли однимъ, или даже въ тайнѣ помышленій что совершаемъ,—все это необходимо откроетъ тотъ, кто обвиняетъ насъ въ грѣхѣ и подстрекаетъ къ нему (діаволъ).... Собственное же объявленіе грѣха заслуживаетъ прощенія грѣха. Если сдѣлаемъ это и откроемъ свои грѣхи не только Богу, но и тѣмъ, которые могутъ врачевать раны и грѣхи наши, то наши грѣхи изгладитъ Говорящій: „изглажу беззаконія твои, какъ туманъ, и грѣхи твои, какъ облако“ (Исаіи XLIV, 22).... Если врачъ найдетъ и предусмотритъ, что немощь твоя такова, что ее должно показать и излечить въ собраніи всей церкви, и что это можетъ послужить и къ назиданію другихъ и къ уврачеванію тебя самого, то должно воспользоваться столь обдуманнымъ и искуснымъ совѣтомъ такого врача...“ [4]) „Если ты исповѣдалъ свой грѣхъ, говоритъ Оригенъ въ другомъ сочиненіи, то заслуживаешь отпущенія грѣха“ [5]). Св. Кипріанъ говоритъ о падшихъ, что они въ случаѣ крайней опасности для жизни могутъ исповѣдать свой грѣхъ предъ всякимъ, какой случится, пресвитеромъ, или, если не будетъ пресвитера, а будетъ угрожать смерть, то даже предъ діакономъ, чтобы по возложеніи на нихъ

---

[1]) Ep. ad Philadel. c. 8. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. V, col. 833.

[2]) De poenit. c. 7. Migne... s. l. t. I, col. 1242—1243.

[3]) In Levit. hom. II, c. 4 Migne... s. gr. t. XII, col. 418.

[4]) In Luc hom. XVII. Migne... t XIII, col. 1846. Hom. I in ps. 37. n. 6. Migne... t. XII, col. 1386, срв. 1369.

[5]) In Levit hom. III, n. 4 Migne.. t. XII, col. 429.

руки въ покаяніе, они отошли къ Господу съ миромъ [1]). Онъ же учитъ, что „каждый долженъ исповѣдать свой грѣхъ, пока согрѣшившій находится еще въ семъ мірѣ, пока исповѣдь его еще можетъ быть допущена, пока. .. отпущеніе, совершенное чрезъ священника, угодно предъ Господомъ.... нужно каяться даже въ малыхъ грѣхахъ“ [2]). Василій Великій тоже различаетъ исповѣдь частную отъ публичной: женщины, исповѣдавшія духовнику грѣхъ прелюбодѣянія, по нему, не должны обличаться въ семъ грѣхѣ всенародно,—чтобы обличеннымъ не дать причины къ смерти [3]). Амвросій Медіоланскій, по словамъ его біографа діакона Павлина, плакалъ вмѣстѣ съ исповѣдывавшимися, но преступленій, которыя исповѣдывали ему, не открывалъ никому, кромѣ одного Господа [4]). Златоустъ, котораго Аугсбургское исп. выставляетъ защитникомъ тайной исповѣди, говоритъ: „болѣзней души человѣческой не можетъ легко видѣть человѣкъ, ибо никто не знаетъ, что́—въ человѣкѣ, кромѣ духа человѣческаго, живущаго въ немъ (I Кор. II, 11). А кто можетъ лѣчить больного, не зная свойства болѣзни, и даже часто не зная и того, боленъ ли кто или нѣтъ“ [5]). Ту же самую мысль высказываютъ блаж. Іеронимъ [6]) и Григорій Двоесловъ [7]).

---

[1]) Ep. XII ad cler. n. 1. Migne... s. l. t. IV, col. 259; срв. Ep. XIII ad cler. n. 2. Migne... s. l. t. IV, col. 260—261.

[2]) De laps. c. 28. Migne. Patrol. curs. compl. s. l. t. IV, col. 490; срв. Ep. IX ad cler. n. 2. Migne... t. IV, col. 251—252; Ep. ad mart. et confes. c. X, n. 1. Migne... Ibid. col. 253—254; Ep. 54 ad Cornel. Migne... ibid. col. 854.

[3]) Ep. 199 c. 34. Migne... s. gr. t. XXXII, col. 728. Срв. Regul. brev. 229. Migne... t. XXXI, col. 1283.

[4]) Migne... s. l. t. XIV, col. 40; срв Ambros. De poenit l. II, c. X, n. 91. Migne... t. XVI, col. 518, срв. 507 и др.

[5]) De sacerdot. l. II, c. 3. Migne... s. gr. t. XLVIII, col. 634. Срв. Hom. XX in Gen. n. 3. Migne... s. gr. t. LIII, col. 170. De Lazor. Migne... s. gr. t. XLVIII, col. 1012. In Matth. hom XLVIII. n. 5. Migne... s. gr. t. LVIII, col. 492. Hom. V, n. 7. Migne... s. gr. t. XLVIII, col. 746.

[6]) Hom. XXVI in Luc. Migne... s. l. t. XXVI, col. 281. Срв. In X c. Eccles. Migne... s. l. t. XXIII, col. 1096.

[7]) Moral. XXII. Migne.. s. l. t. LXXVI, col. 233. Hom. XXVI in evang. n. 6. Migne... t. LXXVI, col. 1200.

Блаж. Августинъ пишетъ прямо противъ лютеранскихъ воззрѣній на таинство покаянія. „есть люди, которые считаютъ достаточнымъ для спасенія своего исповѣдывать грѣхи свои одному Богу.... но.... ты пригласи къ себѣ священника и исповѣдай ему все сокровенное твое.... иначе, какъ исполнится повелѣніе Божіе, данное и подъ закономъ и подъ благодатію: пойдите, покажитесь священникамъ (Лук. XVII, 14; срв. Лев. XIV, 2). Какъ исполнится (изреченіе Апостола). признавайтесь другъ предъ другомъ въ проступкахъ [1]) (Іак. V, 16)?“ Левъ Вел. также свидѣтельствуетъ объ устной исповѣди [2]). IIIестой вселенскій соборъ говоритъ объ устной исповѣди и предписываетъ употреблять „приличное недугу покаявшагося врачеваніе“ [3]) (102 пр.).

Конечно, въ древней церкви примѣнялось и публичное покаяніе тяжкихъ грѣшниковъ,—но вышеприведенныя слова святыхъ отцовъ и учителей, а также свидѣтельства историковъ Сократа и Созомена выясняютъ отличіе публичнаго покаянія отъ таинства покаянія. Согласно свидѣтельствамъ историковъ только тяжкіе грѣшники врачевались публичнымъ покаяніемъ, нетяжкіе же призывались къ исповѣди обыкновенной, частной; первые проходили нѣсколько ступеней публичной скорби о грѣхахъ и отлучались отъ св. причащенія, вторые не подвергались такимъ наказаніямъ [4]). Даже изъ тяжкихъ грѣшниковъ нѣкоторые не обязывались исповѣдывать публично свой грѣхъ. Выше мы указывали отношеніе Василія Великаго къ впавшимъ въ прелюбодѣяніе женамъ;—здѣсь имѣлась въ виду опасность публичной исповѣди для самихъ кающихся („да не подадимъ причины къ смерти

---

[1]) De visit. infirm. l. II, c. 4. Migne... s l. t. XL, col. 1154—1155. Срв. Enar. in ps. 117. Migne... t. XXXVII, col. 1495 и др.

[2]) Ep. 168 ad episcop. camp. c. 2. Migne... s. l. t. LIV, col. 1210.

[3]) Mansi. Amplis. coll. concil. t. XI, col. 987.

[4]) Socrat. Hist. eccles. l. V, c. 19. Migne... s. gr. t. LXVII, col. 614–619. Sozom. Hist. eccles. l. VII, c. 16. Migne... s. gr. t. LXVII, col. 1460—1462.

обличенныхъ"). Другимъ мотивомъ къ отмѣнѣ публичной исповѣди была опасность соблазна для слабѣйшихъ членовъ церкви. эту опасность указывалъ св. Кипріанъ [1]) и другіе отцы Отсюда отмѣна публичнаго покаянія (въ IV-омъ вѣкѣ) не повлекла за собой отмѣны исповѣди частной. Свв. отцы послѣдующаго времени: Златоустъ, Августинъ, Іеронимъ, Левъ Великій, Григорій Двоесловъ, (всѣ цитированы выше), Нилъ Синайскій [2]), Іоаннъ Лѣствичникъ [3]) и др. свидѣтельствуютъ о постоянномъ ея (частной исповѣди) примѣненіи въ церкви.

Противорѣчитъ отрицаніе устной исповѣди и здравому разуму.—Символическія книги признаютъ право пастырей разрѣшать грѣхи, но при этомъ забываютъ, что пастыри—не сердцевѣдцы, могущіе и безъ исповѣданія грѣховъ правильно употреблять богодарованную власть. Какъ же возможно „рѣшить и вязать", когда пастырю неизвѣстно: искренно ли кается приступающій къ покаянію?! Повидимому, Апологія снимаетъ съ священника отвѣтственность за правильность разрѣшенія: говоритъ, что Самъ Богъ прощаетъ или не прощаетъ грѣхи, смотря по настроенію кающагося. Но тогда и нельзя говорить о данной пастырямъ силѣ разрѣшенія,—всѣ возвышенныя фразы Апологіи о томъ, что разрѣшенію нужно вѣрить не менѣе, чѣмъ небесному голосу, окажутся пустыми и несоотвѣтствующими существу дѣла. Одно изъ двухъ: или нужно допустить устную исповѣдь, знакомящую пастыря съ настроеніемъ кающагося и чрезъ то помогающую ему правильно употреблять свою дѣйствительную власть,—или же—отвергнуть посредничество священника между Богомъ и кающимися [4]).

---

[1]) Ep. 60 c. 4. Migne. Patrol. curs. compl. s. l. t. IV, col. 361—362.

[2]) Ep. 243. Migne... s gr. t. LXXIX, col. 498—499.

[3]) Scala parad gr. IV, n. 2. Migne... s. gr. t. LXXXVIII, col. 681.

[4]) Нѣкоторые изъ позднѣйшихъ лютеранскихъ богослововъ, какъ извѣстно, склоняются къ второму выводу. Другіе же, напротивъ, живо сознаютъ необходимость устной исповѣди. Генингъ, напр., пишетъ: „всевѣдѣнія мы не имѣемъ, чтобы читать въ сердцахъ, а

Стыдъ и мученія исповѣдующагося, на которыя ссылаются символическія книги въ оправданіе своего отказа отъ устной исповѣди, на самомъ дѣлѣ благодѣтельны для грѣшника.—Они полагаютъ въ немъ начало исправленія,—служатъ, по словамъ Тертулліана, „тѣмъ лѣкарствомъ, которое надеждой на выздоровленіе побуждаетъ сносить всякую горечь“ [1]). Вѣдь Евангеліе требуетъ того, чтобы мы умерщвляли и распинали наше самолюбіе и гордость (Мрк. VIII, 34—37). Св. Ефремъ Сиринъ на основаніи этого говоритъ, что „въ исповѣди нѣтъ стыда, а есть правда и добродѣтель“ [2]).—По справедливому замѣчанію

оно необходимо намъ, чтобы быть вполнѣ стражами спасенія своей церкви. Какъ же мы достигнемъ этого, если не чрезъ исповѣдь частную? Какъ легко потрясти совѣсть грѣшника, когда проникаешь въ изгибы души его! Да, только въ такомъ случаѣ священнослужитель можетъ быть тѣмъ, чѣмъ онъ долженъ быть по высокому назначенію своему: совѣтникомъ, утѣшителемъ, руководителемъ, покровителемъ во всѣхъ дѣлахъ духовныхъ, и только чрезъ исповѣдь можетъ онъ установить тотъ авторитетъ, то вліяніе, которое принадлежитъ ему, какъ намѣстнику Божію. Я всегда изумляюсь, что такъ рѣдко ищутъ пользы и неоцѣненныхъ благъ въ частной исповѣди, которую такъ легко уничтожили лютеране. Она учреждаетъ между пастыремъ и паствой искренность, равно полезную какъ для служенія перваго, такъ и для нравственности послѣдней“ (Reform. c. reformat. t I. Paris. 1844, p. 210—212). Въ этомъ же духѣ говоритъ и авторъ сочиненія Der protestantische Standpunkt. „Частное, съ смиреннымъ раскаяніемъ произнесенное предъ священникомъ, исповѣданіе грѣховъ не только имѣетъ очищающее дѣйствіе на сердце самого грѣшника, но и даетъ духовнику открытый и вѣрный взглядъ на ввѣренное его духовному попеченію сердце, такъ что онъ можетъ дать каждому то, что именно ему нужно, и поставляется въ состояніе: нуждающимся въ утѣшеніи—преподать обильное утѣшеніе евангельское,—имѣющимъ надобность въ совѣтѣ—помочь мудрымъ совѣтомъ, легкомысленныхъ и заблудшихъ — возвратить на правый путь посредствомъ серьезныхъ увѣщаній и соотвѣтствующихъ наказаній и эпитимій“ (Рус. перев. Рига, 1889 г. стр. 47). Тотъ же авторъ признаетъ превосходство православнаго приготовленія къ исповѣди и причащенію предъ лютеранскимъ приготовленіемъ, состоящимъ лишь въ краткой рѣчи объ исповѣди (тамъ же, стр. 46).

[1]) L. de poenit. c. 10. Migne. Patrol. curs. compl. s. l. t. I col. 1245

[2]) Слово 125, тв. ч. 5, стр. 95, Москва. 1850 г.

Мелера, „грѣхъ еще не уничтоженъ внутри, если грѣшникъ не рѣшается обнаружить его.—Не достаетъ еще смиренія, стыдъ затемняетъ еще умъ грѣшника, такъ что грѣхъ остается еще вполнѣ его собственностью и не является чуждымъ его волѣ. Напротивъ, кто истинно ненавидитъ грѣхъ въ душѣ, тотъ исповѣдуетъ его съ невольной блаженной скорбью; со скорбью—потому, что грѣхъ—его, а съ блаженной—потому, что грѣхъ перестаетъ быть съ этого момента его собственностью“ [1]).

Символическія книги лютеранъ говорятъ, что человѣкъ не можетъ запомнить всѣхъ своихъ грѣховъ,—но онѣ,—видимо, не знаютъ житія преп. Антонія Великаго. Св. Антоній давалъ себѣ отчетъ во всѣхъ своихъ дневныхъ и ночныхъ поступкахъ, и записывалъ какъ поступки, такъ и душевныя движенія [2]). А если бы какіе проступки и ускользнули отъ вниманія христіанина, то „мы молимъ Милосердаго и Всемогущаго Бога, чтобы и сіи грѣхи простилъ ему, и увѣрены, что кающійся въ нихъ получитъ отпущеніе отъ Бога“ [3]). Необходимо только, „чтобы имѣющій каяться, со всѣмъ тщаніемъ и безпристрастіемъ испытавъ свою совѣсть, вполнѣ и искренно исповѣдалъ то, въ чемъ она обличитъ или осудитъ его, что укажетъ въ немъ нечистаго, долу преклоннаго, грѣховнаго“ [4]). Въ разрѣшительной молитвѣ надъ усопшимъ покаявшимся такъ и говорится: „елика же за немощь естества забвенію предаде, — и та вся да проститъ ему Господь Богъ милосердія ради Своего.....“

Что касается наконецъ рѣшительнаго отрицанія въ символическихъ книгахъ лютеранъ церковныхъ эпитимій, то оно зиждется на недоразумѣніи. Православная церковь не считаетъ эпитиміи удовлетвореніемъ за грѣхи: онѣ

---

[1]) Möhler. Symbolik. Mainz. 1843. S. 284.

[2]) S. Athanasii. Vita s. Antonii n. 55. Migne... s. gr. t. XXVI, col. 924.

[3]) Патр. Іеремія. Отв. Лютер. гл. II, стр. 349—350 Цит. по соч. Иннокентія—Облич. Богословіе, т. IV, стр. 464.

[4]) Иннокентій, архим. Богословіе обличительное, т. IV, стр. 464.

просто педагогическія средства, которыя примѣняются духовникомъ, какъ духовнымъ руководителемъ, соотвѣтственно грѣховнымъ влеченіямъ исповѣдавшагося: на невоздержнаго налагается постъ, на скупого раздача милостыни съ щедростью и под. [1]). При такого рода точкѣ зрѣнія на эпитиміи, онѣ только напоминаютъ объ извѣстныхъ подвигахъ человѣка, но отнюдь—не ограничиваютъ христіанской добродѣтели, какъ полагаютъ лютеране. Такой взглядъ на эпитиміи установился въ христіанской церкви со времени ихъ появленія (не позднѣе IV-го вѣка—со времени отмѣны публичнаго покаянія).

Это опредѣленіе православнаго ученія объ эпитиміяхъ само говоритъ противъ ихъ отмѣненія и заставляетъ удивляться, почему символическія книги лютеранъ отвергли такое полезное учрежденіе.

Въ ученіи о таинствѣ евхаристіи основное отличіе лютеранства отъ православія составляетъ, какъ сказано, отрицаніе пресуществленія. Правильно ли это отрицаніе?— Обращаясь къ словамъ установленія евхаристіи, мы видимъ слѣдующее: Спаситель называетъ хлѣбъ „Своимъ тѣломъ", а вино—„Своею кровью". Эти слова нужно, конечно, понимать буквально: перетолкованія въ области догматическихъ истинъ недозволительны. Формула Согласія сама требуетъ буквальнаго пониманія словъ установленія [2]), а между тѣмъ дѣлаетъ такое произвольное толкованіе ихъ: подъ выраженіемъ „сіе" разумѣетъ хлѣбъ, который Господь взялъ въ Свои руки, подъ выраженіемъ „тѣло"—истинное тѣло І. Христа, а въ связкѣ „есть" видитъ указаніе на соединеніе или сопребываніе тѣла съ хлѣбомъ, проникновеніе хлѣба тѣломъ [3]). Иначе говоря, Формула Согласія переводитъ слова: „сіе есть тѣло Мое" въ смыслѣ: „этотъ хлѣбъ содержитъ тѣло Мое".—Такой

---

[1]) Срв. Простр. Христіанскій Катехизисъ. Стр. 94. Антонія. Догматическое богословіе. Стр. 232—233. Макарія. Православно-догматическое богословіе, т. IV, стр. 262—263. 279.

[2]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 660.

[3]) Ibid. S. 661—662.

переводъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть названъ буквальнымъ. Вдобавокъ онъ противорѣчитъ греческому тексту этихъ словъ: по гречески „хлѣбъ“ выраженъ словомъ ἄρτος (муж. рода), а „сіе“—τοῦτο (мѣстоименіе средн. рода).—Принимая во вниманіе все это, православное богословіе признаетъ, что мѣстоименіе: „сіе“ не обозначаетъ хлѣба, что слѣдовательно Господь, произнося св. слова установленія, уже не имѣлъ въ Своихъ пречистыхъ рукахъ хлѣба и вина [1]). Разсуждая такъ, православное богословіе руководится св. текстомъ: придаетъ должное значеніе благословенію хлѣба и вина Христомъ. Въ Евангеліи читаемъ: „когда они (ученики) ѣли, Іисусъ взялъ хлѣбъ и, благословивъ, преломилъ и далъ имъ... и взявъ чашу, и благодаривъ, подалъ имъ“ (Мѳ. XXVI, 26—27. Срв. Мрк. XIV, 22—23; Лук. XXII, 19—20; 1 Кор. XI, 24—25).—Значитъ, хлѣбъ и вино были сначала освящены молитвою и благословеніемъ, а потомъ уже преподаны ученикамъ. Вотъ это-то благословеніе и освященіе хлѣба Христомъ и не слѣдуетъ опускать изъ вниманія. Лютеране считаютъ необходимымъ благословеніе и освященіе хлѣба священникомъ, а между тѣмъ допускаютъ, что въ рукахъ Христа, послѣ Его благословенія, оставались прежніе простые хлѣбъ и вино. Выходитъ, что благословеніе Христа было совершенно безцѣльно и нисколько не вліяло на хлѣбъ, оставшійся и послѣ него тѣмъ же обыкновеннымъ хлѣбомъ. Но допущеніе такой мысли является кощунствомъ. Цѣль благословенія указывается ходомъ рѣчи священнаго текста.—Благословивъ хлѣбъ, Господь преподалъ его ученикамъ, сказавъ: „сіе есть тѣло Мое“.—Значитъ, уже въ моментъ преподаванія апостоламъ благословеннаго хлѣба, до произнесенія словъ: „сіе есть тѣло Мое“, онъ (хлѣбъ) пресуществился въ тѣло Христово; всемогущее благословеніе Христа пресуществило взятый Имъ хлѣбъ въ Его тѣло и совершило таинство [2]).

---

[1]) Иннокентій архим. Богословіе обличительное, т. IV, стр. 328.

[2]) Благословеніе І. Христа, по Евангелію, всегда производило чудесныя дѣйствія. Напр., при насыщеніи 5000 человѣкъ пятью хлѣ-

Пресуществивъ хлѣбъ и вино силою Своего благословенія, Господь произнесъ слова: „сіе есть тѣло Мое“. Эти слова показывали апостоламъ, что́ преподавалось имъ для вкушенія: Христосъ пояснилъ, что ученикамъ придется вкушать не простые хлѣбъ и вино, какъ то представлялось внѣшнимъ чувствамъ, а—Его тѣло и кровь. Такимъ образомъ, по ходу рѣчи евангельской, слова Христа были пояснительными, а не освящающими: иначе оказалось бы излишнимъ Христово благословеніе, о которомъ не забылъ упомянуть ни одинъ свящ. историкъ евхаристіи. Греческій текстъ этихъ словъ особенно ясно опредѣляетъ ихъ смыслъ: τοῦτο „сіе“ (средн. рода) показываетъ, что Господь держалъ въ Своихъ рукахъ уже не хлѣбъ (ἄρτος — муж. рода), а нѣчто другое, именно—тѣло Свое, на которое указываютъ Его дальнѣйшія слова („сіе есть тѣло Мое“). Связка ἐστί также указываетъ, что слово „сіе“ относится къ тѣлу: эта связка употребляется для обозначенія тожества предмета съ самимъ собою, между тѣмъ какъ два различные предмета (хлѣбъ и тѣло) не могутъ быть совершенно тожественными. Отсюда нужно вѣровать не въ соединеніе хлѣба съ тѣломъ, но въ пресуществленіе хлѣба въ тѣло.

Дѣйствительность пресуществленія доказывается также бесѣдою, которую Господь велъ объ евхаристіи еще задолго до тайной вечери. Въ ней встрѣчаемъ такое выраженіе: „хлѣбъ, который Я дамъ, есть плоть Моя, которую Я отдалъ за жизнь міра“ (Іоан. VI, 51). Очевидно, что эти слова сходны съ словами установленія, а связка „есть“—обозначаетъ тожество между подлежащимъ и сказуемымъ. Но подъ „хлѣбомъ“ здѣсь разумѣется Лице І. Христа (ст. 21). Отсюда выходитъ, что Христосъ даетъ для вкушенія вѣрующимъ ту же самую плоть, въ которой Онъ сошелъ съ неба.

Шмалькальденскіе члены и Формула Согласія ссылаются на слова ап. Павла: „чаша благословенія, которую

бами и двумя рыбами Господь благословилъ малую пищу (Мѳ. XIV, 19; Мрк. VI, 41; срв. Лук. VIII, 6—7 и др.).

благословляемъ, не есть ли пріобщеніе крови Христовой? Хлѣбъ, который преломляемъ, не есть ли пріобщеніе тѣла Христова?" (1 Кор. X, 16). „Хлѣбъ и чаша, толкуютъ эти книги, не называются здѣсь тѣломъ и кровію І. Христа, а только пріобщеніемъ тѣла и крови Его", то есть, соединеніемъ; значитъ, элементы лишь соединяются съ тѣломъ и кровью, а не пресуществляются въ нихъ.—Но судя по контексту рѣчи, апостолъ хотѣлъ здѣсь указать реальность присутствія тѣла и крови І. Христа въ таинствѣ, а не опредѣлить подробно,—въ чемъ состоитъ это присутствіе. Именно, онъ общё говоритъ, что въ таинствѣ причащающійся реально бываетъ участникомъ І. Христа, какъ реально бываютъ язычники участниками жертвенника; а изъ этого общаго положенія дѣлается такой же общій выводъ,—что—„не можете трапезѣ Господней причащаться и трапезѣ бѣсовской" (ст. 21). На такой характеръ своей рѣчи апостолъ самъ указываетъ въ 17-мъ ст., говоря: „ибо всѣ мы отъ единаго хлѣба причащаемся", то есть, употребляя общій оборотъ, потому что онъ не могъ считать „трапезу Господню" простымъ хлѣбомъ. Сами символическія книги не хотятъ дѣлать изъ 17-го ст. цвингліанскаго вывода и все-таки въ другомъ мѣстѣ намѣренно упускаютъ изъ вида характеръ рѣчи апостольской.

Свидѣтельства отцевъ и учителей церкви также ясно свидѣтельствуютъ о томъ, что церковь съ самыхъ первыхъ временъ хранила ученіе о пресуществленіи. Правда, отцы церкви говорятъ болѣе объ основныхъ христіанскихъ догматахъ, а объ евхаристіи упоминаютъ только при случаѣ, но и того, что ими сказано, достаточно, чтобы составить опредѣленное представленіе объ ученіи церкви относительно указаннаго таинства.—Игнатій Богоносецъ говоритъ въ посл. къ Смирнянамъ: „докеты удаляются отъ евхаристіи и молитвы, по причинѣ непризнанія ими той истины, что евхаристія есть плоть Спасителя нашего І. Христа, пострадавшая за наши грѣхи, которую воскресилъ Отецъ по Своей благости. Посему, противясь дару Божію, они умираютъ въ своихъ умствованіяхъ. Полезнѣе имъ было бы участвовать въ евхаристіи, чтобы и

воскреснуть“ [1]). Въ другомъ посланіи—къ Римлянамъ Игнатій пишетъ: „хлѣба Божія желаю, хлѣба небеснаго, хлѣба жизни,—(хлѣба), который есть плоть І. Христа, Сына Божія, родившагося въ послѣднее время отъ сѣмени Давида и Авраама, и питія Божія желаю,—крови Его, которая есть любовь нетлѣнная и жизнь вѣчная“ [2]) —Здѣсь нѣтъ никакого намека на какое нибудь соединеніе евхаристической пищи съ тѣломъ Христа, но она прямо называется „плотію Христа“. То же говоритъ св. Іустинъ мученикъ. Въ его Апологіи читаемъ: „мы принимаемъ св. дары не какъ обыкновенный хлѣбъ и обыкновенное питіе, но какъ Іисусъ Христосъ Спаситель нашъ, воплотившійся чрезъ слово Божіе, носитъ и плоть и кровь ради нашего спасенія, такъ научены мы тому, что пища эта, надъ которою чрезъ слово молитвы отъ Него совершено благодареніе, и которою питаются чрезъ преложеніе наши плоть и кровь, есть плоть и кровь Того же воплотившагося Іисуса. Ибо апостолы въ составленныхъ ими повѣствованіяхъ, называемыхъ Евангеліями, сообщили заповѣданное имъ Іисусомъ такъ: взявъ хлѣбъ и возблагодаривъ Бога, Онъ сказалъ: сіе творите въ Мое воспоминаніе... сіе есть тѣло Мое; подобнымъ образомъ взявъ чашу и возблагодаривъ, онъ сказалъ: сія есть кровь Моя и подалъ имъ“ [3]). Здѣсь ясно намѣчается православное ученіе о пресуществленіи.

Не менѣе ясное свидѣтельство въ пользу ученія о о пресуществленіи находимъ у св. Иринея Ліонскаго. Въ V-ой кн. „Противъ ересей“ онъ говоритъ: „такъ какъ мы члены І. Христа и питаемся Его твореніемъ, а твореніе доставляетъ намъ Онъ, повелѣвая восходить солнцу и падать дождю по Своей волѣ, то (въ силу этого) чашу отъ творенія Онъ Самъ призналъ Своею кровію, орошаю-

---

[1]) Ep. ad Smyrn. c. VII. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. V, col. 713.

[2]) Ep. ad Roman. c VII. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. V, col. 816; срв. Ep ad Philadel. c. IV. Migne... ibid. col. 821.

[3]) Apol. I c. 66. Migne... s. gr. t. VI, col. 428—429.

щею нашу кровь, и хлѣбъ Его тѣломъ, укрѣпляющимъ наши тѣла. Посему если евхаристія дѣлается тѣломъ Христовымъ, подкрѣпляющимъ и поддерживающимъ составъ нашей плоти, послѣ того какъ растворенной чаши и приготовленнаго хлѣба коснется слово Божіе, то какъ они (то есть, еретики) говорятъ, что плоть не причастна дара Божія, который есть жизнь вѣчная?..." [1]) Въ другомъ, не сохранившемся сполна, сочиненіи Иринея читаемъ: „мы приносимъ Богу хлѣбъ и чашу благословенія, благодаря Бога за то, что Онъ повелѣлъ землѣ производить эти плоды въ пищу для насъ, и затѣмъ, совершивъ приношеніе, призываемъ Св. Духа, дабы Онъ явилъ сію жертву,—хлѣбъ—тѣломъ Христовымъ, а чашу—кровію Христовою, дабы принявъ сіи вмѣстообразы, мы получили оставленіе грѣховъ и жизнь вѣчную" [2]). Св. Ириней, такимъ образомъ, учитъ о преложеніи евхаристическихъ даровъ въ тѣло и кровь Христовы, и о призываніи Св. Духа, совершающаго это преложеніе.

Изъ болѣе позднихъ святоотеческихъ свидѣтельствъ приведемъ слѣдующія. — Св. Григорій Нисскій пишетъ: „хлѣбъ, освящаемый (нынѣ) словомъ Божіимъ, претворяется въ тѣло Бога Слова, ибо и это тѣло было (нѣкогда) хлѣбомъ, освятившимся обитаніемъ Слова... По той же причинѣ, слѣдовательно, по какой въ томъ тѣлѣ претворяемый хлѣбъ измѣняется въ божественную силу,—и нынѣ происходитъ то же самое явленіе..., ибо какъ тамъ благодать Слова образовала святое тѣло, составъ котораго былъ изъ хлѣба, хотя нѣкоторымъ образомъ и самый хлѣбъ существовалъ, подобнымъ же образомъ и здѣсь хлѣбъ.. освящается чрезъ слово Бога.. не чрезъ вкушеніе становясь тѣломъ Слова, но немедленно чрезъ слово пресу-

---

[1]) Contra haeres. l. V, c. 2. Migne.. s. gr. t. VII, col. 1125—1126. Срв. l. IV, c. 17. Migne... s. gr. t. VII, col. 1023 и l. IV, c. 19... ibid. col. 1029.

[2]) Fragm. XXXVIII. Migne... s. gr. t. VII, col. 1253.

ществляясь въ тѣло“ [1]). Св. Кириллъ Іерусалимскій учитъ: „подобно тому, какъ нѣкогда въ Канѣ Галилейской вода была превращена въ вино,—подобно этому, не невѣроятнымъ является и то, чтобы и нынѣ вино претворялось въ кровь... Поэтому лишь только евхаристическихъ даровъ коснется Духъ Божій, они освящаются и претворяются“ [2]). Кириллъ Александрійскій говоритъ. „предлагаемое въ евхаристіи несомнѣнно превращается нѣкоторымъ таинственнымъ образомъ въ тѣло и кровь Христа...“, „чрезъ причащеніе св. плоти Христосъ обитастъ въ насъ тѣлесно“ [3]). Амвросій Медіоланскій объясняетъ: „если рѣчь Иліи имѣла такую силу, что могла низвести съ неба огонь, то не въ состояніи ли рѣчь Христа измѣнить виды элементовъ?!. Если слово Христа (при твореніи міра) могло изъ ничего создать то, чего не было, то развѣ не можетъ это слово измѣнить существующее въ то, чего не было? Развѣ создать новое менѣе трудно, чѣмъ измѣнить природу?“ [4]) Златоустъ учитъ, что Іисусъ Христосъ даетъ (въ евхаристіи) желающимъ „не только видѣть Его, но и осязать и ѣсть, и касаться плоти Его, и насыщать Имъ всякое желаніе“ [5]). Бл. Августинъ говоритъ, что пресуществленіе совершается чрезъ таинственную молитву [6]). Василій Великій свидѣтельствуетъ о призываніи на евхаристическіе дары Св. Духа [7]). Другія подтвержденія право-

---

[1]) Or. cathech. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. XLV, col. 96—97.

[2]) Cathech. IV. Migne... s. gr. t. XXXIII, col. 1097, срв. col. 1104.

[3]) Comment. in Matth Migne... s. gr. t. LXXII, col. 452. Срв. Comm. in Joan. Migne... t. LXXIV, col 341.

[4]) De mister. c IX. Migne. Patrol. curs. compl. s. l. t. XVI, col. 406. Срв. De fide IV, n. 124. Migne... s. l. t. XVI, col. 641.

[5]) De prod. Judae. Migne.. s. gr. t. XLIX, col. 380. Срв. In ep. 1 ad Corinth. hom XXIV. Migne... s. gr. t. LXI, col. 200—201; Hom XXVII in eand. ibid. col. 230. 232.

[6]) De Trinit. Dei l. III, c. IV, n. 10. Migne... s. l. t. XLII, col. 874.

[7]) De Spirito Sancto c. 27. Migne... s. gr. t. XXXII, col. 188. Срв. Кирилла Іерусалим. Cathech. mystag. V, n. 7 Migne... s. gr. t. XXXIII, col. 1114–1115.

славнаго ученія объ евхаристіи находимъ у свв. Аѳанасія Вел. [1]), Іоанна Дамаскина [2]), Ѳеофилакта Болгарскаго [3]). VII-ой вселенскій соборъ такъ опредѣляетъ смыслъ евангельскаго и святоотеческаго ученія о сущности евхаристіи.—„Никто изъ трубъ Св. Духа. т. е., — святыхъ апостоловъ и достославныхъ отцевъ нашихъ, безкровную жертву нашу, совершающуюся въ воспоминаніе страданія Бога нашего и всего домостроительства Его, не называлъ образомъ тѣла Его. .., но самымъ тѣломъ и самою кровью. И хотя прежде, чѣмъ совершится освященіе, нѣкоторымъ изъ святыхъ отцевъ казалось благочестивымъ назвать сіи (т. е., евхаристическіе дары) вмѣстообразными, но по освященіи они суть тѣло и кровь Христовы“ [4]). Въ древнихъ литургіяхъ часто встрѣчается выраженіе: transmutatio (измѣненіе, преложеніе) хлѣба и вина. Напр., находимъ его въ литургіяхъ: св. Іакова, епископа Ботнаненскаго [5]), св. Маруѳы [6]), Діонисія Варсаливійскаго [7]), св Діоскора епископа [8]), эѳіопской литургіи. Въ послѣдней литургіи встрѣчаемъ такія выразительныя слова: „благослови, освяти и очисти ихъ (предложенные дары) и преложи (transmuta) этотъ хлѣбъ, чтобы онъ былъ чистымъ Твоимъ тѣломъ, а что смѣшано въ этой чашѣ — кровію Твоей драгоцѣнной“ [9]). Значитъ, древняя церковь всегда вѣровала въ пресуществленіе. Если же и встрѣчаются въ ней изрѣдка ложныя воззрѣнія на этотъ догматъ (къ каковымъ нужно отнести взглядъ Оригена, учившаго въ духѣ лютеранъ о присоединеніи къ хлѣбу и вину божественнаго элемента), то эти единичныя заблужденія только оттѣняютъ общецерковное православіе.

---

[1]) Fragment. Migne... s. gr. t. XXVI, col. 1240.

[2]) Migne... s. gr. t. XCIV, col. 1136—1154.

[3]) Enar. in evang. Marci. Migne... s. gr. t. CXXIII, col. 649—652.

[4]) Mansi. Amplis. collect. concil. t. XIII, col. 678.

[5]) Renaudotius. Liturg. oriental. collectio. T. II. Francofurti ad Moen. 1847. p. 360.

[6]) Ibid. p. 263. [7]) Ibid. p. 450. [8]) Ibid. p. 494.

[9]) Ibid. p. 477.

Если пресуществленіе истинно, то неправиленъ и тотъ выводъ символическихъ книгъ лютеранъ, будто вкушать Св.Дары необходимо для того, чтобы утвердить реальность присутствія въ нихъ тѣла Христова. Какъ пресуществленные,—они (Дары) и внѣ вкушенія остаются тѣломъ и кровію Христовыми. — Исторія установленія евхаристіи подтверждаетъ правоту этого православнаго воззрѣнія.— Христосъ, преподавая апостоламъ Св. Дары. не сказалъ: „это будетъ тѣломъ, когда вы его вкусите", но уже— „есть тѣло", прежде апостольскаго вкушенія. Православная церковь поэтому воздаетъ поклоненіе освященнымъ Дарамъ и внѣ ихъ вкушенія. Относительно этого почитанія Св. Даровъ до вкушенія говорятъ и свв. отцы. Тертулліанъ свидѣтельствуетъ, что христіане уносили Св. Дары въ свои дома, и тамъ вкушали прежде всякой другой пищи [1]). Блаж. Августинъ требуетъ, чтобы во время литургіи каждый желающій пріобщиться „не вкушалъ сей плоти (І. Христа) прежде, нежели не воздастъ ей божескаго поклоненія" [2]). Св. Іоаннъ Златоустъ призываетъ оказывать Св. Дарамъ такое же почитаніе, какое оказали тѣлу І. Христа волхвы—своимъ поклоненіемъ,—почитаніе съ великимъ страхомъ и трепетомъ [3]). Въ томъ же духѣ говоритъ св. Амвросій Медіоланскій [4])

Уча о пресуществленіи евхаристическихъ элементовъ всемогущей силой Божіей, православная церковь отрицаетъ символическое ученіе лютеранъ о вездѣсущіи тѣла Христова: указаніе на всемогущество Божіе хорошо объясняетъ возможность присутствія тѣла въ евхаристіи и дѣлаетъ ненужнымъ признаніе его (тѣла) вездѣсущимъ. Противъ лютеранскаго ученія о вездѣсущіи тѣла Христова говоритъ прежде всего само Св. Писаніе. Оно представляетъ Іисуса Христа, какъ въ состояніи уничиженія,

---

[1]) L. II ad uxor. c. 5. Migne. Patrol. curs. compl. s. l. t. I, col. 1296.

[2]) Enar. in psal. XCVIII, n. 9. Migne... s. l. t. XXXVII, col. 1264. Срв. Enar. in ps. XXXIII, n. 10. Migne... s. l. t XXXVII, col. 306.

[3]) In Matth. hom. VII, n 5. Migne... s. gr. t. LVII, col. 77.

[4]) De Spirit. Sancto c. XI. Migne... s. l. t. XVI, col. 795.

такъ и прославленія, присущимъ не вездѣ, но въ какомъ либо опредѣленномъ мѣстѣ (Іоан. VI, 24; срв. XI, 14—15; Мѳ. XXVIII, 5—6; Мрк. XVI, 6—7; Іоан. XX, 17—19; Дѣян. I, 11, III, 21). Фактъ вознесенія Іисуса Христа особенно ясно говоритъ противъ вездѣсущія Его тѣла. Символическія книги сталкиваются здѣсь съ слѣдующей дилеммой или Христосъ дѣйствительно вознесся на небо, и Его прославленное тѣло покинуло землю, или же апостолы были одержимы галлюцинаціями, и кажущееся явленіе приняли за дѣйствительное. Ссылка на то, что человѣчество Христа находится всюду въ силу личнаго единенія своего съ вездѣсущимъ Божествомъ,—несостоятельна. Символическія книги лютеранъ, стараясь доказать эту истину, пытаются истолковать въ свою пользу непостижимую тайну воплощенія, но въ тоже время намѣренно умалчиваютъ о томъ, что̀ въ этомъ догматѣ противорѣчитъ ихъ выводамъ. На самомъ дѣлѣ вѣдь если возможно было соединеніе неограниченнаго съ ограниченнымъ во время земной жизни Спасителя (каковую возможность создало всемогущество Божіе), то и прославленный Христосъ, сѣдя одесную Бога и обладая полнымъ божественнымъ величіемъ и могуществомъ, сохраняетъ въ то же время существенныя свойства своего человѣческаго естества и потому находится не всюду, а въ одномъ опредѣленномъ мѣстѣ. Только этотъ выводъ свободенъ отъ логическихъ промаховъ и противорѣчій,—чего нельзя сказать о разсужденіяхъ Формулы Согласія, гдѣ въ одно время говорится и о сохранившейся ограниченности человѣческой природы во Христѣ, и о полученіи ею божескаго вездѣсущія [1]).—Святые отцы и учители церкви: Авгу-

[1]) Многіе лютеранскіе богословы признаютъ нелогичность символическаго ученія объ евхаристіи. Напр., Лобштейнъ, проф. богословія въ Страссбургскомъ университетѣ, называетъ это ученіе „вопіющей безсмыслицей“ и „непонятнымъ мечтаніемъ“ (Der Katholik. J. 1890. S. 335). Шмидтъ говоритъ, что „manducatio moralis въ евхаристіи не соотвѣтствуетъ утверждаемой въ лютеранскомъ ученіи цѣли таинствъ“ (Theolog. Stud. u. Kritiken. J. 1879. S. 446). Франкъ признаетъ, что Формула Согласія въ своемъ ученіи о вездѣсущіи тѣла

стинъ [1]), Кириллъ Іерусалимскій [2]), Руфинъ Аквилейскій [3]), Григорій Двоесловъ [4]) и др., такъ именно толковали сѣдѣніе Христа на небѣ. Вообще все православное ученіе о неизмѣняемости естествъ во Христѣ (ученіе—раздѣляемое и символическими книгами) опровергаетъ лютеранскіе выводы.

Второе основное различіе между православнымъ и лютеранскимъ ученіями объ евхаристіи, состоитъ, какъ сказано, въ томъ, что символическія книги лютеранъ не признаютъ за евхаристіей значенія умилостивительной жертвы. По православному же ученію, „таинство причащенія приносится вмѣсто жертвы за всѣхъ православныхъ христіанъ, живыхъ и умершихъ, въ надеждѣ воскресенія въ жизнь вѣчную“ [5]). Православіе въ силу того считаетъ евхаристію какъ бы продолженіемъ Голгоѳской жертвы (см. чинъ литургіи): въ евхаристіи Христосъ есть и Приносящій и Приносимый, Самъ невидимо предстоитъ, Самъ приноситъ въ жертву Свое пречистое тѣло, которое нѣкогда страдало и умерло на крестѣ. Евхаристія отсюда становится проводникомъ крестныхъ заслугъ Спа-

---

страдаетъ „неопредѣленностью, явной неточностью выраженій, тенденціозностью....“ (Frank. Die Theologie der Concordienformel. B. III. S. 209). Затѣмъ, по Франку, лютеранское богословіе не можетъ объяснить удовлетворительно тѣхъ мѣстъ Писанія, гдѣ говорится, что Отрокъ Христосъ возрасталъ и укрѣплялся духомъ и вообще—сохранялъ Свои человѣческія свойства (Frank. Op. cit. S. 302—303). Наконецъ, Франкъ же указываетъ, что ученіе о вездѣсущіи тѣла приводитъ къ опаснымъ выводамъ, отъ которыхъ лютеранство уклоняется: во-первыхъ, къ пантеистическому сліянію твари съ Творцемъ, — поглощенію человѣческаго естества во Христѣ Божескимъ (ibidem. S. 234), а, во-вторыхъ, къ усвоенію Божеству человѣческихъ свойствъ на основаніи того же личнаго единенія естествъ (ibidem. S. 265—266).

[1]) Enar. in psal. CXXII. Migne... s. l. t. XXXVII, col. 1630; срв. Enar. in ps. XXVI, n. 11. ibid. col. 205.

[2]) Cathech. IV, c. 7. Migne. s. gr. t. XXXIII, col 464.

[3]) Comment. in Symb. Apostol. n 32. Migne... s. l. t. XXI, col. 368.

[4]) Expos. Act. Apostol. Migne... s. l. t. LXXIX, col. 1270

[5]) Прав. Исп. стр. 84. Спб. 1840 г.

сителя и усвояетъ намъ прощеніе и спасеніе, пріобрѣтенныя на Голгоѳѣ; а какъ таковая, она необходима для живыхъ и умершихъ,—есть жертва умилостивительная. Оспаривая это ученіе, символическія книги лютеранства, въ частности—Апологія, ссылаются на то, будто понятія „таинство" и „жертва" не могутъ совмѣщаться вслѣдствіе противоположности своего содержанія.—Положеніе это, конечно, не можетъ быть признано правильнымъ. Мы, получая благодатные дары евхаристіи, можемъ и должны приносить ее Богу, какъ самое драгоцѣнное наше достояніе. Разъ мы обязаны отдавать Богу все, что мы имѣемъ, преклоняя этимъ къ себѣ Его милость, то и въ евхаристіи должны умилостивлять Бога тѣмъ, что сдѣлалось важнѣйшей нашей собственностью. Здѣсь не будетъ никакого умаленія великой Голгоѳской жертвы, потому что сила евхаристіи черпается именно изъ Крестной жертвы и только Крестомъ поддерживается. И какъ слава источника не умаляется тѣмъ, что изъ него идутъ живительные ручьи, такъ и евхаристическія жертвы не умаляютъ жертву Голгоѳскую. Переходя отъ этихъ общихъ сужденій къ свидѣтельствамъ Св. Писанія, мы находимъ здѣсь ясныя подтвержденія умилостивительнаго и очистительнаго значенія евхаристіи. Во-первыхъ, св. Писаніе Ветхаго Завѣта требуетъ для очищенія отъ грѣховъ не только „духовныхъ" жертвъ (вѣры и добродѣтели), но и вещественныхъ: безкровныхъ и кровавыхъ. Были установлены тогда Богомъ и особыя умилостивительныя жертвы для очищенія грѣшниковъ (Числ. XXVIII и XXIX главы). Если же иногда Богъ отвергаетъ въ Ветхомъ Завѣтѣ жертвы (Псал. XLIX, 9—15; Пс. L, 18—19), то это зависѣло отъ неправильнаго отношенія къ нимъ евреевъ, надѣявшихся угодить Богу однимъ внѣшнимъ обрядомъ безъ соотвѣтствующаго внутренняго настроенія: вѣдь Богъ заповѣдалъ не механическое жертвоприношеніе, а жертву вообще, гдѣ бы заключалось все, необходимое для Его умилостивленія. Далѣе, въ Ветхомъ Завѣтѣ жертвы приносились за грѣхи не только живыхъ людей, но и умершихъ. Іуда Маккавей послалъ въ Іерусалимъ 2000 драхмъ серебра, чтобы при-

нести въ жертву за грѣхи мертвыхъ (павшихъ въ сраженіи воиновъ). Іуда „помышлялъ при этомъ, что скончавшимся въ благочестіи уготована превосходная награда..., посему принесъ за умершихъ умилостивительную жертву, да разрѣшатся отъ грѣха“ (2 Маккав. XII. 43. 45). Св. Писаніе Новаго Завѣта также свидѣтельствуетъ о жертвенномъ значеніи евхаристіи. Господь на Тайной вечери не только преподалъ апостоламъ въ пищу Свои тѣло и кровь, но и принесъ ихъ въ жертву Богу Отцу—за апостоловъ и многихъ другихъ во оставленіе грѣховъ. Употребленное Имъ настоящее время глагола („есть“, „преломляемое“, „изливаемая“), показываетъ, что Онъ говоритъ здѣсь о Своемъ евхаристическомъ тѣлѣ, а не о томъ, которому предстояло въ будущемъ умереть на крестѣ. У ап. Павла встрѣчаемъ противоположеніе жертвъ евхаристической и ветхозавѣтной: „имѣемъ жертвенникъ, отъ котораго не имѣютъ права питаться служащіе скиніи“ (Евр. XIII, 10). Значитъ, какъ реально существовала ветхозавѣтная умилостивительная жертва, такъ замѣнила ее дѣйствительная жертва новозавѣтная. Такое же противоположеніе двухъ реально существующихъ жертвъ: языческой и христіанской, апостолъ дѣлаетъ и въ 1-омъ Посл. къ Коринѳянамъ (X, 14—21).

Въ христіанской Церкви съ самаго ея начала ясно содержалось ученіе объ умилостивительномъ значеніи евхаристіи. Такъ, св. Игнатій Богоносецъ пишетъ къ филадельфійцамъ: „старайтесь имѣть одну евхаристію, ибо одна плоть Господа нашего І. Христа и одна чаша по единству крови Его, одинъ жертвенникъ, какъ одинъ епископъ съ пресвитерствомъ и діаконами“ [1]). Іустинъ муч. въ разговорѣ съ Трифономъ іудеемъ говоритъ, что Богу „угодны всѣ жертвы, приносимыя во имя Его, которыя повелѣлъ совершать І. Христосъ, т. е., которыя совершаются христіанами въ евхаристіи хлѣба и чаши во всякомъ мѣстѣ земли. Пріемля сіи то жертвы, Богъ свидѣ-

[1]) Ep. ad Philadelph. c. IV. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. V, col. 700.

тельствуетъ, что онѣ благоугодны Ему: а жертвы, совершаемыя іудеями, отвергъ“ [1]) Св. Ириней Ліонскій въ IV-ой кн. „Противъ ересей“ говоритъ, что Христосъ „научилъ насъ жертвѣ Новаго Завѣта, которую церковь, начиная отъ апостоловъ, во всемъ мірѣ приноситъ Богу, посылающему намъ пищу.... Хотя іудейскій народъ пересталъ приносить жертвы Богу, но приносится Ему жертва во всякомъ мѣстѣ и притомъ чистая, и имя Его прославляется между язычниками“ [2]). Въ цитированномъ выше отрывкѣ изъ несохранившагося вполнѣ сочиненія Иринея читаемъ: „призываемъ Св. Духа, дабы Онъ явилъ сію жертву,—и хлѣбъ—тѣломъ Христовымъ и чашу—кровію Христовой, чтобы принявшіе сіи вмѣстообразы получили оставленіе грѣховъ и жизнь вѣчную“ [3]). Климентъ Александрійскій говоритъ въ V-ой книгѣ Строматъ: „Апостолъ пишетъ. пасха наша—за насъ принесенъ былъ въ жертву Христосъ (1 Кор. V, 7). По истинѣ рѣдкая жертва! Сынъ Божій, за насъ освящаемый (здѣсь), предаетъ Самого Себя и является жертвою, приносимою за насъ“ [4]). Въ этой же книгѣ Строматъ Климентъ проводитъ параллель между евхаристіей и языческой мистеріей, гдѣ сравниваетъ очищеніе отъ первой съ нечистотой и несовершенствомъ послѣдней [5]). Св. Кипріанъ Карѳагенскій очень ясно говоритъ объ евхаристіи, какъ жертвѣ. „Кровь Христа не приносится, если нѣтъ въ чашѣ вина, и освященіе жертвы Христовой совершается неправильно, если наши приношеніе и жертва не будутъ соотвѣтствовать страданію... Ибо, если І. Христосъ, Господь и Богъ нашъ, Самъ есть ветхозавѣтный священникъ Бога и Отца и первый принесъ Самого Себя въ жертву Отцу и заповѣдалъ творить сіе въ воспоминаніе о Немъ, то, значитъ,

---

[1]) Dial. cum Tryph. c. 41. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. VI, col. 564; срв. c. 117... ibid. col. 747; Apol. I, c. 65... ibid. col. 428.

[2]) Contra haeres. l. IV, c. 17. Migne... s. gr. t. VII, col. 1023.

[3]) Fragment. XXXVIII. Migne... s. gr. t. VII, col. 1253.

[4]) Strom. l. V, c. 10. Migne... s. gr. t. IX, col. 102.

[5]) c. 11. Migne... ibid. col. 102—103.

тотъ священникъ истинно совершаетъ дѣло Божіе, который подражаетъ тому, что́ совершилъ Христосъ, и тогда приноситъ въ храмѣ истинную и полную жертву Богу Отцу, когда приноситъ такъ, какъ приносилъ ее Христосъ“ [1]). Въ другомъ сочиненіи Кипріанъ говоритъ объ евхаристіи за умершихъ. — „Епископы, бывшіе прежде насъ, отцы наши, благочинно разсудили и полезно постановили, чтобы никто изъ братій при смерти своей не дѣлалъ священниковъ попечителями и приставниками своихъ оставшихся имѣній; если же кто это сдѣлаетъ, то да не будетъ за него, умершаго, приношеніе, и жертва объ успеніи да не дѣйствуетъ“ [2]). По словамъ Оригена, І. Христосъ, какъ Агнецъ, нисходитъ на земные жертвенники евхаристическіе, въ небесныхъ жертвахъ (евхаристическихъ) проливаетъ жизненную силу тѣла Своего, какъ бы нѣкоторое духовное жертвоприношеніе [3]). Далѣе, по Оригену, евхаристія приносится за грѣхи, хотя и не за всѣ: „подзаконнымъ іереямъ воспрещается за нѣкоторые грѣхи приносить жертву съ цѣлью отпущенія преступленій тѣмъ, за которыхъ приносятся жертвы..... Такъ и апостолы и имъ подобные іереи, становящіеся іереями въ силу великаго Архіерея, принявши заповѣдь относительно божественнаго служенія, наученные Духомъ Святымъ, знаютъ, за какіе грѣхи надобно возносить жертвы и когда, и какимъ образомъ,—и за какіе нельзя этого дѣлать“ [4]) (жертва не должна была, по объясненію Оригена, приноситься за лицъ, осужденныхъ на публичное покаяніе). Оригенъ также называетъ евхаристическій хлѣбъ „хлѣбомъ умилостивленія, дающимъ жизнь міру чрезъ вѣру въ кровь Господа“, и говоритъ, что евхаристическая жертва отличается отъ Голгоѳской лишь тѣмъ, что послѣдняя жертва

---

[1]) Ep. 63 ad Caecil Migne. Patrol. curs. compl. s. l. t. IV, col. 381, срв. col. 385—386.

[2]) Ep. 66 ad cler. et popul. Furnit. n. 2. Migne... t. IV, col. 399.

[3]) Comment. In Joann. t. VI, n. 36. Migne... s. gr. t. XIV, col. 294—295.

[4]) L. de orat. c. 28. Migne... s. gr. t. XI, col. 528—529.

простирается на грѣхи всего человѣческаго рода, а первая лишь на грѣхи тѣхъ, которые „составляютъ жребій Господа, не удаляются отъ храма, проводя время въ постѣ и молитвѣ“ [1]). Тертулліанъ говоритъ о „приношеніи за умершихъ“ [2]). По Евсевію Кесарійскому, приносимая нами кровь Христова очищаетъ наши души [3]). Св. Кириллъ Іерусалимскій говоритъ: „вѣрные молятся за умершихъ, уповая, что величайшую пользу они приносятъ тѣмъ, за кого совершаются святыя и страшныя тайны Божественныя... Принося моленія за умершихъ, хотя бы они были и грѣшниками, мы не вѣнецъ имъ сплетаемъ, но приносимъ Христа, закланнаго за грѣхи наши, за умершихъ и за насъ“ [4]). Св Ефремъ Сиринъ умоляетъ братію, чтобы они послѣ погребенія его—творили о немъ обычныя приношенія, т. е.—жертвы, а послѣ исполненія сорока дней—сотворили память о немъ; ибо, объясняетъ онъ, приношенія и воспоминанія во время жертвъ, приносимыхъ живыми, благотворятъ мертвымъ [5]). Августинъ учитъ, что „жертва нынѣ приносится каждый день за народъ“ [6]). Амвросій Медіоланскій пишетъ: „Христосъ приносится и Самъ Себя приноситъ, чтобы грѣхи (людей) были прощены“ [7]). Другія свидѣтельства объ умилостивительномъ значеніи евхаристіи находимъ у Аѳанасія Вел. [8]), Григорія Нисскаго [9]), Кирилла Александрійскаго [10]), Епифанія

---

[1]) In Levit. hom IX. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. XII, col. 515.

[2]) De corona milit. c. 3. Migne... s. l. t. II, col. 79.

[3]) In ps. XCI. Migne... s. gr. t. XXIII, col. 1169.

[4]) Cathech. XXIII. Migne... s. gr. t. XXXIII, col. 1115–1118.

[5]) Твор. Ефр. Сир. стр. 489. Москва, 1850 г.

[6]) Ep. 98. Migne... s l. t. XXXIII, col. 364; срв. Confes. IX, 32. Migne... s. l. t. XXXII, col. 777; Enchirid. c. 110. Migne... s. l. t. XL, col. 283.

[7]) De offic. ministr. l. I, c. 48. Migne... s. l. t. XVI. col. 94; срв. Enar. in ps. XXXVIII, n. 25. Migne... s. l. t. XIV, col. 1051–1052.

[8]) Fragm. Migne... s. gr. t. XXVI, col. 1249.

[9]) Or. de resur. Christ. Migne... s. gr. t. XLVI, col. 611.

[10]) Hom. in coen. mystic. Migne... s. gr. t. LXXVII, col. 1023.

Кипрскаго [1]), Василія Вел. Древнѣйшая литургія ап Іакова содержитъ такую молитву діакона: „просимъ и молимъ Христа Бога нашего, принявшаго души и духи умершихъ, чтобы по многому Своему милосердію удостоилъ ихъ отпущенія вины и прощенія грѣховъ“ [2]). Въ литургіяхъ ап. Петра [3]), 12 апостоловъ [4]), св. Марка [5]), Діонисія Аеинскаго [6]), св. Игнатія [7]), Іоанна Мессалійскаго [8]) слова возношенія соединяются съ молитвой о прощеніи грѣховъ живущихъ на землѣ вѣрующихъ и молитвеннымъ воспоминаніемъ благоугодившихъ Богу святыхъ. Слѣдовательно, древняя церковь вовсе не считала евхаристію однимъ „благодареніемъ и прославленіемъ Бога“. Въ литургіи Василія Великаго священникъ молится: „соизволь, Господи, быть намъ совершителями святыхъ Твоихъ таинъ, чтобы мы были достойными приносить Тебѣ дары и жертвы за наши беззаконія и грѣхи народа..., пріими предлежащіе дары сіи въ благости Твоей, Господи, и содѣлай ихъ пріятными (Тебѣ), освященными во Св. Духѣ, въ умилостивленіе преступленій нашихъ и грѣховъ нашихъ и въ успокоеніе душъ отшедшихъ“ [9]). I-ый вселенскій соборъ учитъ: „на божественной трапезѣ мы не должны видѣть просто предложенные хлѣбъ и чашу, но.... должны вѣрою разумѣть, что на священной трапезѣ лежитъ Агнецъ Божій, вземлющій грѣхи міра, (Іоан. I, 29), приносимый въ жертву священниками“ [10]) (срв. VI всел. с. прав. 3, 28, 32-е).

Символическія книги лютеранъ говорятъ, что литургія не можетъ дѣйствовать ex opere operato,—безъ вѣры, и потому не должна совершаться за умершихъ. Мы отвѣтимъ, что умершіе получаютъ благодать таинства не ex

---

[1]) Adver. haeres. l. III, c. LXXV, n. 8. Migne... s. gr. t. LXXXIII, col. 513.

[2]) Renaudotius. Liturg. oriental. collect. t. II. Francofurti. 1847. p. 37; срв. p. 43.

[3]) Ibid. p. 150. [4]) Ibid. p. 170. [5]) Ibid. p. 176. [6]) Ibid. p. 202.

[7]) Ibid. p. 218. [8]) Ibid. p. 255.

[9]) Daniel. Codex liturgicus t. IV, col. 105—106.

[10]) Mansi. Amplis. coll. concil. t. II, col. 887.

opere operato, а по своей живой связи со всей Христовой церковью, гдѣ, какъ въ живомъ тѣлѣ, всѣ члены проникнуты общей жизненной силой и поддерживаютъ другъ друга.—Разъ человѣкъ умираетъ въ союзѣ съ церковью, то на него такъ же должны простираться благодатныя дѣйствія церкви, какъ и на вѣрныхъ живыхъ: вѣдь въ Христовой церкви нѣтъ мертвыхъ, но всѣ христіане,– и живущіе на землѣ, и усопшіе, составляютъ живое тѣло Христово. Въ этомъ тѣлѣ отдѣльные члены заботятся о другихъ членахъ, поддерживая въ нихъ благодатную жизненную силу (1 Кор. XII, 25—27): молятся за братій, какъ за живыхъ (1 Іоан. V, 16), такъ и за усопшихъ (Вар. III, 4—5; Второз. XXVI, 14; 1 Кор. XV, 29), возносятъ за нихъ, кромѣ молитвъ, и евхаристическую жертву (вышеприведенные тексты), какъ благодатнѣйшее и спасительнѣйшее дѣйствіе. Мы излагали уже выше православное ученіе о такой органической связи членовъ церкви между собой. — Для индивидуалиста лютеранина непонятны подобныя сужденія, но это непониманіе равносильно отрицанію ученія Христа о Его церкви.

Въ заключеніе необходимо указать, что лютеранское ученіе объ евхаристіи умаляетъ значеніе этого святѣйшаго таинства. То тѣснѣйшее общеніе со Христомъ, въ которое вступаетъ причастникъ, и которое, естественно, простираетъ свое освящающее дѣйствіе на все человѣческое существо, не получаетъ въ символическихъ книгахъ должной оцѣнки. Символическія книги, какъ мы видѣли, считаютъ евхаристію только залогомъ нашего искупленія, только удостовѣреніемъ въ дѣйствительности нашего спасенія,—особенный „небесный“ элементъ евхаристіи не даетъ ей никакихъ особенныхъ преимуществъ предъ другими таинствами. Иначе говоря, тѣло Христово имѣетъ, по символическимъ книгамъ, только то значеніе, что чрезъ него укрѣпляется вѣра: только этимъ оно (тѣло) освящаетъ и усиливаетъ христіанина; послѣ того вѣра уже самостоятельно утѣшаетъ смущенную совѣсть. Но такое значеніе тѣла Христова слишкомъ ничтожно. Вѣдь вѣра зарождается помимо евхаристіи и помимо же нея

можетъ возгрѣваться Св. Духомъ. Даже при вкушеніи евхаристіи вѣра возбуждается собственно словами Христа: эти слова вызываютъ въ насъ вѣру въ реальность евхаристическаго тѣла,—благодаря имъ только мы вкушаемъ благодать евхаристіи, такъ что они одни собственно служатъ проводникомъ благодати таинства; вообще—больше значатъ слова Христа, чѣмъ тѣло Христа. Но разъ присутствіе тѣла Христова въ евхаристіи само по себѣ ничего не даетъ человѣку, то оно (присутствіе) становится безцѣльнымъ и ненужнымъ. И странно, почему символическія книги такъ настаиваютъ на присутствіи въ евхаристіи тѣла Христова, когда все таинство сводится ими только къ словамъ Христа и вѣрѣ.

Вообще символическія сужденія объ евхаристіи особенно обнаруживаютъ главные недостатки символическаго ученія о таинствахъ: умаленіе ихъ значенія, необоснованность ихъ необходимости.

Глава VI.

Ученіе символическихъ книгъ лютеранства о церковныхъ обрядахъ и учрежденіяхъ.

Ученіе символическихъ книгъ лютеранства о церковныхъ обрядахъ и учрежденіяхъ вполнѣ связано съ основными лютеранскими догматами. — Выдвинувъ на первый планъ отвлеченное начало спасенія: вѣру, и отказавъ человѣку въ соучастіи своему спасенію, символическія книги подвергли рѣзкой критикѣ всю внѣшность церковную, осудили въ ней все то, что́ считается необходимымъ и душеспасительнымъ, и рѣшительно заявили, что есть только одно истинное богослуженіе — вѣра, только одно истинное подвижничество, — проявляющееся не въ тѣлесныхъ трудахъ и подвигахъ, а въ вѣрѣ и упованіи.

Правда, символическія книги высказываются за сохраненіе добрыхъ церковныхъ обычаевъ. — XV-ый членъ Аугсбургскаго исп. говоритъ: „о церковныхъ порядкахъ, установленныхъ людьми, учимъ, что ихъ должно хранить, поскольку они могутъ быть содержимы безъ грѣха и служить къ миру и благоустройству церковному, каковы извѣстные праздники, торжества и под.“ [1]). Апологія толкуетъ, что добрые обычаи можно сохранить „для содержанія народа въ извѣстной дисциплинѣ и для напо-

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 32.

минанія ему священной исторіи . “ [1]) также—„для внѣшняго порядка въ храмахъ и приличнаго внѣшняго воспитанія юношества и простецовъ....“ [2]) и наконецъ,—„ради мира и единенія церковнаго“ [3]). Формула Согласія объясняетъ послѣднюю мысль Апологіи —„Слабымъ въ вѣрѣ можно спокойно уступать въ такихъ внѣшнихъ вещахъ (обрядахъ). .“ [4]) „Если церкви согласны между собою въ ученіи и во всѣхъ догматахъ, а также и въ истинномъ употребленіи св. таинствъ, то нужно слѣдовать извѣстной пословицѣ: разница въ постахъ не должна раздѣлять единенія въ вѣрѣ“ [5]). Кромѣ того Формула Согласія признаетъ, что добрыя учрежденія служатъ къ благоукрашенію (Wohlstand—эстетическая польза) и порядку въ церкви (Ordnung—практическая польза) [6]). Большой Катехизисъ говоритъ, что внѣшній обрядъ полезенъ при правильномъ употребленіи для воспитанія молодого поколѣнія, школьниковъ и простецовъ [7]). Но всѣ эти сужденія явились лишь „поцадой консерватизму“ [8]). Кромѣ того, согласіе сохранить добрые обычаи не мѣшаетъ символическимъ книгамъ всячески унижать эти „добрые обычаи“: всѣ церковные обычаи, даже древнѣйшіе, здѣсь рѣзко критикуются и по большей части отвергаются

Вліяніе основныхъ принциповъ сказалось прежде всего на символическихъ сужденіяхъ объ общественномъ богослуженіи и богослужебныхъ обрядахъ. Большой Катехизисъ говоритъ.—Церковное чтеніе и пѣніе (общественное богослуженіе) — это собственно не молитва, а внѣшній

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 223.

[2]) Ibid. S. 166. [3]) Ibid. S. 230. [4]) Ibid. S. 701. [5]) Ibid. S. 705.

[6]) Ibid. S. 557. 699. 701 и др. Франкъ поясняетъ: „въ обрядахъ всегда долженъ выражаться эстетическій вкусъ, а главное—послѣдней цѣлью всякаго обряда должно быть назиданіе“ (Frank. Die Theologie der Concordienformel. B. IV. Erlangen. 1865. S. 45—46). Нѣсколько выше Франкъ говоритъ, что обряды нужны для всѣхъ. и для необразованныхъ и для образованныхъ, въ качествѣ руководства къ совершенству и охраненія отъ произвола (ibidem. S. 38).

[7]) Detzer. Op. cit. S. 476.

[8]) Nösgen. Symbolik. S. 310.

обрядъ. Истинной молитвой нужно назвать только призываніе Бога во всѣхъ нуждахъ [1]). То же говорятъ и другія символическія книги. Въ XXVI чл. Аугсбургскаго исп. читаемъ: „внѣшнее служеніе Богу: порядокъ литургіи, церковныя пѣсни, праздники и под., не служитъ къ оправданію человѣка,—и ихъ можно не хранить, не совершая тѣмъ грѣха. Во внѣшнихъ церемоніяхъ всегда можно быть свободнымъ“ [2]). Апологія поясняетъ. — Церковное чтеніе, пѣніе, молитвы (не на одномъ священномъ языкѣ, но и на родномъ) удерживаются во время литургіи, чтобы паства научалась слову Божію и чрезъ это воспитывалась въ страхѣ Божіемъ, получала утѣшеніе и правильно молилась [3]). Однако нельзя считать общественное богослуженіе необходимымъ для спасенія христіанина дѣломъ. Всѣ человѣческія установленія отнюдь не могутъ способствовать оправданію. „Истинно дьявольское ученіе, когда говорятъ, что путемъ человѣческихъ предписаній можно получить прощеніе грѣховъ; такое ученіе противно Евангелію, противно Христу, какъ противны вода и огонь другъ другу. Только вѣра можетъ доставлять прощеніе грѣховъ“ [4])—безъ нашихъ установленій [5]), и угодить Богу [6]). Поэтому она есть высочайшее богослуженіе [7]). Формула Согласія прямо говоритъ, что „истинные обряды сами по себѣ вовсе не являются богослуженіемъ или частью его, но должны быть надлежащимъ образомъ отъ него отличаемы“ [8]).

Тѣмъ болѣе нельзя считать истиннымъ богослуженіемъ церковныя церемоніи.—Символическія книги рѣшительно осуждаютъ блестящія и многочисленныя церемоніи католической церкви. Большой Катехизисъ говоритъ:— „Истинное богослуженіе не цѣнится и не блещетъ въ очахъ міра, потому что не очень замѣтно и не прикрѣплено къ особенному мѣсту, времени, обряду и тѣлодвиженію... Но каждый обращаетъ все свое вниманіе и мысль

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 476.
[2]) Ibid. S. 55. vgl. S. 32. [3]) Ibid. S. 271. [4]) Ibid. S. 220.
[5]) Ibid. S. 221. [6]) Ibid. S. 222. [7]) Ibid. [8]) Ibid. S. 701.

на то, что̀ отличается величіемъ, красотою и роскошью... тамъ курятъ ѳиміамомъ, поютъ и играютъ на музыкальныхъ инструментахъ, зажигаютъ свѣчи и лампады. Такое богослуженіе, гдѣ священникъ предстоитъ въ золотыхъ ризахъ, а мірянинъ лежитъ въ церкви цѣлый день на колѣняхъ, называется драгоцѣннымъ богослуженіемъ, котораго никто не можетъ достаточно прославить" [1]). Апологія называетъ „слугами антихриста" забывающихъ объ истинномъ богослуженіи (вѣрѣ) и замѣняющихъ его церковными свѣчами, пеленами, иконами и прочимъ [2]). Вообще, учитъ Апологія, мы совершаемъ пагубный грѣхъ, когда изъ-за блеска церковныхъ обрядовъ и церемоній забываемъ истинную цѣль христіанина: мы тогда пренебрегаемъ Евангеліемъ и исповѣданіемъ Христа и вводимъ на ихъ мѣсто человѣческія учрежденія [3]). Шмалькальденскіе члены говорятъ еще рѣзче. — „Осуждаемъ признаніе за церемоніями спасительнаго значенія...., освященіе храмовъ, колоколовъ, престоловъ и под. признаемъ ребяческими безумными догматами..." [4]) „Святость церкви заключается не въ одеждахъ канониковъ, тонзурахъ, длинныхъ одеждахъ и подобныхъ церемоніяхъ, вымышленныхъ помимо Св. Писанія, но въ словѣ Божіемъ и правой вѣрѣ" [5]). Формула Согласія поясняетъ. — Блестящія церковныя церемоніи не нужны ни для христіанской дисциплины, ни для церковнаго благоустройства, а потому безполезны и глупы [6]).

Отвергая церковныя церемоніи, Апологія настаиваетъ на простотѣ и безыскусственности богослуженія.—„Истиннымъ церковнымъ украшеніемъ являются истинная проповѣдь, истинное употребленіе таинствъ, а также серьезное отношеніе народа къ свящ. предметамъ, усердіе и порядочность его въ богослуженіи, вниманіе и молитва" [7]). Для проповѣдника Апологія намѣчаетъ такія темы: „объ истинномъ покаяніи, о страхѣ Божіемъ, о вѣрѣ, объ

---

[1]) Detzer. Evangelisch. ConcordienBuch. 3-e Aufl. S. 406.
[2]) Ibid. S. 282—283. [3]) Ibid. S. 223—224. [4]) Ibid. S. 351.
[5]) Ibid. S. 350. [6]) Ibid. S. 701. [7]) Ibid. S. 282.

исповѣданіи Христа, объ оправданіи, слѣдующемъ за вѣрою, затѣмъ о томъ — гдѣ совѣсть должна искать утѣшенія отъ своихъ мученій и искушеній,—какъ вѣра должна укрѣпляться путемъ борьбы съ соблазнами, какова должна быть истинная молитва, какъ нужно молиться; также нужно проповѣдывать о томъ, что Богъ слышитъ молитвы христіанина, — о святомъ крестѣ, о повиновеніи властямъ, о христіанской жизни, о поведеніи каждаго сообразно его званію, о послушаніи слугъ господамъ, о всѣхъ свѣтскихъ порядкахъ и законахъ, объ отличіи царства Христова отъ царства міра, о брачной жизни и ея христіанскомъ веденіи, о христіанскомъ воспитаніи дѣтей, о цѣломудріи, о всякихъ дѣлахъ любви по отношенію къ ближнимъ“ [1]).

Катихизисы поясняютъ, какъ нужно молиться. Большой Катихизисъ говоритъ. — Вознося Богу молитвы за себя или за своихъ ближнихъ, мы не должны надѣяться на свои добрыя дѣла. „Дѣла не придаютъ цѣнности молитвѣ, т. е. Богъ слышитъ и молитву грѣшника, если она искренія. Нельзя говорить: я недостаточно святъ и достоенъ, но если бы былъ такъ благочестивъ и святъ, какъ свв. Петръ и Павелъ, то охотно бы молился и надѣялся быть услышаннымъ. Напротивъ, я долженъ сказать: моя молитва такъ же свята, цѣнна и угодна Богу, какъ св. Павла и самаго святѣйшаго человѣка...., ибо Божія заповѣдь не взираетъ на лица, а на послушаніе ей: я же, молясь, оказываю ей такое же послушаніе, какъ и святые...“ [2]) „Вообще достоинство молитвы зависитъ не отъ нашего лица: будемъ ли мы грѣшниками, или благочестивыми, достойными или недостойными, — вся сила здѣсь въ заповѣди Божіей“ [3]). „Каждый, молясь, долженъ говорить такъ: Любимый Отецъ, я молюсь Тебѣ, опираясь не на свои собственныя заслуги и достоинства, а на Твои заповѣдь и обѣтованіе, которыя не могутъ обмануть меня“ [4]). Короче говоря, нужно молиться съ дерзно-

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 228—229.
[2]) Ibid. S. 478. [3]) Ibid. [4]) Ibid. S. 479.

веніемъ. Малый Катихизисъ допускаетъ крестное знаменіе и поклоны во время молитвы [1]), но остальныя символическія книги избѣгаютъ говорить о такомъ „внѣшнемъ“ богопочтеніи. Большой Катехизисъ вскользь замѣчаетъ, что молиться нужно преимущественно словами молитвы Господней [2]).

Пріуроченіе общественнаго богослуженія къ извѣстнымъ днямъ (праздникамъ) и вообще самое празднованіе нѣкоторыхъ дней тоже не должно считаться важнымъ въ дѣлѣ спасенія. Праздничные дни нужны только для того, чтобы вѣрующіе знали, когда они должны собираться вмѣстѣ и взаимно назидаться [3]), но отнюдь нельзя отягощать совѣсть вѣрующихъ опредѣленными сроками для празднованія [4]). Праздничный отдыхъ полезенъ, но не обязателенъ. Большой Катехизисъ говоритъ:—„грубое толкованіе 3-ей заповѣди (по православному 4-ой) въ смыслѣ отказа отъ всякихъ дѣлъ не подходитъ намъ, христіанамъ, ибо является чисто внѣшнимъ дѣломъ, какъ всѣ другія обрядовыя установленія Ветхаго Завѣта, отмѣненныя Христомъ“ [5]). Христіанинъ долженъ удерживать воскресный отдыхъ ради требованій человѣческой природы, а главнымъ образомъ для того, чтобы въ день покоя имѣть время для богослуженія и чтобы по возвращеніи изъ храма домой слушать божественное слово и разсуждать о немъ, славословить Бога, пѣть и читать молитвы [6]). Хотя это вовсе не связывается обязательно съ однимъ днемъ, и ни одинъ день самъ по себѣ не лучше другого, но по внѣшнимъ неудобствамъ христіанинъ обязанъ по крайней мѣрѣ хотя праздничный день всецѣло посвятить Богу. Отцы сочли праздничнымъ днемъ воскресеніе, и мы оставляемъ его. Въ случаѣ же возможности нужно ежедневно предаваться благочестивымъ упражненіямъ, и обратно,—понятіе „праздникъ“ не нужно брать такъ тѣсно, чтобы запрещать въ праздничное время всѣ случайныя и при томъ

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 393—394.
[2]) Ibid. S. 480. [3]) Ibid. S. 169. 223. [4]) Ibid. S. 169. vgl. S. 55.
[5]) Ibid. S. 423. [6]) Ibid.

необходимыя работы [1]). Освященіе праздничнаго дня христіаниномъ нужно понимать вовсе не такъ, чтобы сидѣть за печью, не дѣлая никакой работы, и чтобы надѣвать вѣнки и свои лучшія одежды, но—такъ, чтобы разсуждать о словѣ Божіемъ и упражняться въ немъ [2]).

Символическое ученіе лютеранъ о постахъ также тѣсно связано съ основнымъ принципомъ—ученіемъ объ оправданіи.—XXVI-ой членъ Аугсбургскаго исп. говоритъ: „о тѣлесныхъ упражненіяхъ, какъ напр., о постахъ и под., каждый обязанъ думать, что въ нихъ нѣтъ ни причины грѣха, ни заслуги для снисканія благодати....“ [3]) Эти тѣлесныя упражненія (въ частности,—посты) нужно, правда, совершать не только въ нѣкоторые праздничные дни, но и всегда: однако жъ, цѣлью ихъ должно служить не пріобрѣтеніе благодати, а укрощеніе тѣла [4]). „Осуждаются у насъ не посты, но — обязательность ихъ въ опредѣленные дни въ опредѣленныхъ размѣрахъ...“ [5]). Апологія поясняетъ: „истинная цѣль постовъ — укрощеніе плоти, ветхаго Адама, но не почитаніе Бога....“ [6]) „Посты не спасутъ отъ вѣчнаго осужденія“, потому что наши подвиги не служатъ къ оправданію [7]). Въ другомъ мѣстѣ Апологія говоритъ: „что касается умерщвленія плоти, то оно бываетъ правильнымъ тогда, когда Богъ сокрушаетъ нашу волю и посылаетъ намъ крестъ и бѣдствія, чтобы мы научились повиноваться Его волѣ. При этихъ божественныхъ воспитательныхъ средствахъ нѣкоторыя собственныя упражненія тѣла допустимы лишь въ цѣляхъ обузданія плоти, чтобы мы не поддавались дьявольскимъ соблазнамъ и плотскимъ похотямъ, — но отнюдь не для оправданія“ [8]). Посты и бичеванія съ цѣлью умерщвленія плоти должны совершаться не только въ опредѣленное время, но и всегда, ибо Богъ хочетъ, чтобы мы всегда жили умѣренно и воздержно; опредѣленные же постные дни не способствуютъ этому, потому что при

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 424.
[2]) Ibid S. 424. [3]) Ibid. S. 50. [4]) Ibid. [5]) Ibid. [6]) Ibid. S. 206.
[7]) Ibid. S. 207. [8]) Ibid. S. 229.

вкушеніи рыбы и другихъ постныхъ кушаній допускается даже болѣе роскоши, чѣмъ въ скоромные дни [1]).

Назвавъ священные обряды и времена необязательными для спасенія, символическія книги добавляютъ, что церковь всегда можетъ свободно измѣнять ихъ (обряды и времена)—по различнымъ практическимъ соображеніямъ.—Апологія говоритъ: свобода церкви всегда должна удерживаться въ томъ именно смыслѣ, чтобы не считать за необходимыя богослуженія какъ церемоніи Моисеева закона, такъ и всѣ другія—человѣческія постановленія [2]). Формула Согласія поясняетъ: „церковь Божія во всякомъ мѣстѣ и во всякое время, при каждомъ случаѣ имѣетъ право, силу и полномочіе измѣнять свои обряды, сокращать или умножать ихъ безъ легкомыслія и непріятностей“ [3]). Впрочемъ, тутъ же Формула дѣлаетъ важную оговорку,—значительно уменьшающую свободу церкви въ обрядахъ.—„Во время гоненій, когда враги слова Божія стремятся уничтожить

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 229.

[2]) Ibid. S. 226.

[3]) Ibid. S. 701. Согласно вышеприведеннымъ разсужденіямъ символическихъ книгъ о правахъ іерархіи, нужно заключать, что право измѣнять обряды принадлежитъ всей церкви, а не пасторамъ. Докторъ Франкъ такъ и толкуетъ данное мѣсто (Franck. Die Theologie der Concordienformel. B. IV. S. 32). Но на практикѣ лютеранамъ приходится предоставлять пасторамъ иниціативу этого измѣненія. По объясненію Франка, грубость и необразованность церковной массы заставила Лютера допустить введеніе образованными лицами воспитательныхъ обрядовъ — по собственной иниціативѣ (Frank. Op. cit. S. 34) Церковная община является, такимъ образомъ, болѣе объектомъ для дѣятельности выдающихся своихъ членовъ, чѣмъ субъектомъ (ibidem. S. 35). Свободой истинной народъ не вполнѣ владѣетъ и не вполнѣ проявляетъ ее: должны быть органы церкви Божіей и вожаки церковной массы (ibidem. S. 36). Самостоятельность церкви выражается только въ томъ, что она соглашается на избраніе такихъ руководителей и на отнятіе ихъ полномочій (ibidem). Допустимо также принужденіе членовъ церкви къ извѣстному участію во внѣшней церковной жизни, „хотя они должны видѣть здѣсь не насиліе, а подтвержденіе своего духовнаго единства со всѣми“ (ibidem. S. 41—42). Только вся церковь свободна отъ такого принужденія (ibid. S. 42).

чистое ученіе св. Евангелія (то есть лютеранское), обязанностью всей Церкви Божіей и всякаго христіанина, въ особенности церковнаго проповѣдника (пастора), какъ предстоятеля церкви Божіей, является—свободно и открыто исповѣдать устами и дѣлами ученіе слова Божія и даже въ среднихъ вещахъ и обрядахъ (истинныхъ) не дѣлать никакихъ уступокъ противникамъ во избѣжаніе ослабленія истиннаго богослуженія и утвержденія богоотступничества" [1]). (Гал. II, 4; V, 1; 1 Кор. VII, 19; Дѣян. XVI, 3). Эта оговорка была вызвана вышеуказанными историческими обстоятельствами.

Въ доказательство справедливости своего ученія о необязательности человѣческихъ установленій, символическія книги лютеранъ ссылаются на Св. Писаніе и свв. отцевъ, а также высказываютъ нѣсколько общихъ соображеній. Особенно подробно говоритъ Апологія.—Апостолы, доказывается въ ней, отнюдь не желали возложить на вѣрующихъ такое бремя, чтобы нарушеніе уставовъ, напр., объ извѣстныхъ дняхъ, постахъ, кушаньяхъ и под., считалось грѣхомъ. Они, конечно, почитаютъ извѣстные дни, но не потому, чтобы это было необходимо для оправданія, а для того, чтобы вѣрующіе знали, когда они должны собираться вмѣстѣ. Апостолы имѣли также нѣкоторые обряды и церемоніи, напр., чтеніе опредѣленныхъ отдѣловъ Св. Писанія, нѣкоторые іудейскіе праздники (Пасху, Пятидесятницу),—и тѣмъ оставили великое сокровище для потомковъ, но всетаки они отнюдь не желали отягощать совѣсть вѣрующихъ опредѣленными сроками для празднованія [2]). Въ Писаніи нигдѣ не предписывается различеніе яствъ [3]). Вообще во Христѣ мы свободны отъ всякихъ человѣческихъ традицій, особенно если на традиціи смотрятъ, какъ на средство получить оправданіе [4]).

Святые отцы также не считали церковныхъ учрежденій душеспасительными вещами. „Они хотя и имѣли церковныя церемоніи и обряды, но не думали никогда, что

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 701.

[2]) Ibid. S. 169. [3]) Ibid. S. 300; vgl. S. 313. [4]) Ibid. S. 226.

церемоніи полезны и необходимы для спасенія;—не утаивали чрезъ нихъ Христа, а учили, что Богъ милостивъ къ намъ ради Христа, но не ради такого богослуженія.... Они содержали эти человѣческіе уставы ради тѣлесныхъ упражненій: праздники, напримѣръ, для того, чтобы народъ зналъ, когда нужно собираться вмѣстѣ,—чтобы всё въ церкви совершалось по порядку и благопристойно, согласно добрымъ образцамъ,—чтобы простой народъ воспитывался этимъ мудрымъ педагогическимъ способомъ, ибо такое различеніе церковныхъ временъ и богослуженій удобно для содержанія народа въ извѣстной дисциплинѣ и для напоминанія ему свящ. исторіи. А въ такомъ смыслѣ и лютеране стоятъ за сохраненіе добрыхъ обычаевъ“ [1]).

Кромѣ этихъ ссылокъ на Св. Писаніе и свв. отцевъ, Апологія приводитъ въ свою защиту слѣдующія соображенія.—Если бы люди имѣли силу вводить такія служенія Богу, которыя искупали бы грѣхи и оправдывали предъ Богомъ, то должно было бы счесть за хорошее и всѣ языческія богослуженія и всевозможныя богоотступничества всѣхъ безбожныхъ израильскихъ царей: Іеровоама и др. Ибо, если бы люди имѣли власть учреждать богослуженія, заслуживающія спасеніе, то почему должны быть хулимы самоизмышленныя богослуженія язычниковъ и израильтянъ?!—Но именно потому осуждаются языческія и израильскія богослуженія,—что чрезъ нихъ безумно надѣялись угодить Богу и ничего не знали о высочайшемъ служеніи Богу—вѣрѣ [2]). Съ другой стороны, соблюденіе человѣческихъ уставовъ не можетъ доставить душевнаго мира.—„Человѣческіе уставы не могутъ дать внутренняго утѣшенія,—не могутъ принести новаго свѣточа и жизни въ сердце, ибо они касаются только того, что̀ находится подъ руками человѣка (кушаньевъ, платьевъ и другихъ видимыхъ вещей); вѣчная же жизнь, внутренне начинающаяся въ этой жизни чрезъ вѣру, производится въ сердцѣ Св. Духомъ путемъ Евангелія“ [3]).

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 223.

[2]) Ibid. S. 222. [3]) Ibid. S. 313.

Аугсбургское исп. ссылается только на Евангеліе: „противны Евангелію и ученію о вѣрѣ въ І. Христа тѣ человѣческія постановленія и преданія, которыми думаютъ примириться съ Богомъ и заслужить благодать“ [1]). Формула Согласія указываетъ на опасность отъ узаконенія церковныхъ уставовъ.—„Если человѣческія заповѣди вносятся въ церковь съ принужденіемъ, какъ необходимыя въ томъ смыслѣ, что пренебреженіе ими считается заблужденіемъ и грѣхомъ, то этимъ самымъ подготовляется путь къ богоотступничеству....“ [2])

Очень много вниманія удѣлено въ символическихъ книгахъ лютеранъ монашеству съ его исключительными обѣтами и подвигами. Символическія книги рѣшительно осуждаютъ монашество.—Большой Катехизисъ критикуетъ монашество съ точки зрѣнія закона Божія: видитъ въ монашествѣ нарушеніе трехъ заповѣдей Божіихъ. Во первыхъ, монахи нарушаютъ заповѣдь о почтеніи къ родителямъ (4-ю по лютеранскому счету).—„Бѣдные жалкіе люди—они съ краской стыда въ великомъ безчестіи станутъ предъ Богомъ и всѣмъ міромъ въ день страшнаго суда, когда увидятъ дитя, жившее по этой заповѣди, и должны будутъ сознать, что они со всѣми своими подвигами не достойны даже подать воды этому дитяти. Истинно по дьявольскому навожденію случается съ ними то, что они попираютъ ногами заповѣдь Божію, чтобы мучить безплодно самихъ себя вымышленными дѣлами и получить за то въ награду стыдъ и позоръ“ [3]). Можно поэтому, по свидѣтельству символическихъ книгъ лютеранъ, сказать, что почтеніе къ родителямъ стоитъ выше, чѣмъ святость всѣхъ картезіанцевъ, хотя бы они запостились до смерти и молились безъ отдыха на колѣняхъ, ибо здѣсь „ты имѣешь несомнѣнное слово Св. Писанія и божественное свидѣтельство,—чтобы дѣлать это, а о монашествѣ Богъ не изрекъ ни одного слова“ [4]).

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 32.

[2]) Ibid. S. 703. [3]) Ibid. S. 429. [4]) Ibid.

Затѣмъ, по свидѣтельству тѣхъ же книгъ, монахи нарушаютъ 5-ю (по православному—6-ю) заповѣдь о любви къ ближнимъ. „Обольщая міръ ложнымъ лицемѣрнымъ блескомъ своей святости, они развѣваютъ по вѣтру какъ эту, такъ и другія заповѣди, и считаютъ ихъ за ненужныя.... а въ то же время, не стыдясь, хвалятся и кричатъ о своемъ лицемѣрномъ состояніи и дѣлахъ, какъ о совершеннѣйшей жизни, какъ будто бы безъ креста и терпѣнія они проводятъ добрую и кроткую жизнь, тогда какъ и въ монастырь они убѣжали изъ за того, чтобы не терпѣть ни отъ кого ничего и не дѣлать никому ничего добраго. Но ты знаешь, что терпѣніе и любовь суть святыя и божественныя дѣла, которымъ Богъ радуется вмѣстѣ со всѣми ангелами; напротивъ, всякая человѣческая святость есть смрадъ и нечистота, которая не заслуживаетъ ничего, кромѣ гнѣва и осужденія Божія“ [1]).

Наконецъ, монахи, по ученію символическихъ книгъ лютеранъ, грѣшатъ противъ 6-ой (по православному 7-ой) заповѣди: запрещеніемъ брака и нецѣломудренностью своей жизни [2]). Брачное состояніе имѣетъ твердое основаніе въ божественной заповѣди.—„Богъ это состояніе чтитъ и славитъ настолько высоко, что утверждаетъ и охраняетъ его чрезъ Свою заповѣдь.... поэтому Онъ хочетъ, чтобы и мы чтили бракъ и такъ его проводили, какъ прилично божественному блаженному состоянію, ибо Онъ установилъ бракъ прежде всего другого—въ различіи мужескаго и женскаго пола, назначивъ людей не для одинокой жизни, но для совмѣстной,—плодородія, рожденія дѣтей, кормленія и воспитанія ихъ во славу Божію: поэтому Богъ и благословилъ (первыхъ людей) изобильнѣйшимъ образомъ“ [3]). „Вообще, брачное состояніе является превосходнымъ институтомъ и заключаетъ въ себѣ божественную идею, именно—произведеніе людей, которые служатъ міру и способствуютъ познанію Бога, блаженной жизни и всякой добродѣтели, а также—борьбѣ противъ зла и діавола“ [4]).

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 441.

[2]) Ibid. S. 444. [3]) Ibid. S. 442—443. [4]) Ibid. S. 443.

Бракъ, поэтому, не только равняется всѣмъ другимъ состояніямъ, (въ томъ числѣ и монашеству), но преимуществуетъ надъ ними и превосходитъ ихъ всѣхъ,—даже состояніе императора, князя, епископа и кого угодно [1]).

Исходя изъ подобнаго рода взгляда на монашество, Большой Катехизисъ заканчиваетъ свои разсужденія о немъ такъ: „Св. Писаніе учитъ, что если бы всѣ монашескія дѣла сложить въ одну кучу, то при всемъ своемъ кажущемся блескѣ они не оказались бы такъ честны и хороши, какъ возвращенная Богомъ соломинка“ [2]). Аугсбургское исп. говоритъ въ одномъ мѣстѣ въ духѣ Большого Катехизиса: „Богу нужно служить по тѣмъ заповѣдямъ, которыя Онъ далъ, а не по выдуманнымъ человѣкомъ“ [3]) (имѣются въ виду „черные и сѣрые клобуки“). Апологія довольно подробно говоритъ о высотѣ брака, осуждая монашескій обѣтъ дѣвства.—Здѣсь, помимо общихъ замѣчаній, что „бракъ святъ“ [4]), что „брачное состояніе есть чистое, святое состояніе“ [5]), что „оно—благородное, достойное всякой похвалы установленіе Божіе“ [6]), „угодно Богу“ [7]) и под. приводится нѣсколько доказательствъ святости брака. Сущность всѣхъ доказательствъ охватывается такимъ отрицательнымъ опредѣленіемъ: „обѣтъ дѣвства противенъ божественному и естественному праву, противенъ Св. Писанію, противенъ соборамъ и канонамъ“ [8]). Изъ Св. Писанія Апологія беретъ тексты: Быт. II, 18; Мѳ. XIX, 6; 1 Кор. VII, 2. Естественное право на бракъ отмѣчено юрисконсультами. „Юрисконсульты мудро и правильно говорятъ, что союзъ мужа и жены основывается на естественномъ правѣ; но разъ это—естественное право, то оно является и божественнымъ порядкомъ, и—насколько насаждено въ природѣ, настолько же является и божественнымъ закономъ. А такъ какъ никто не въ правѣ измѣнить божественный или естественный законъ кромѣ одного Бога, то бракъ долженъ быть дозво-

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 443.
[2]) Ibid. S. 497. [3]) Ibid. S. 56. [4]) Ibid. S. 255. [5]) Ibid. S. 262.
[6]) Ibid. [7]) Ibid. S. 263. [8]) Ibid. S. 257.

ленъ всякому; и вслѣдствіе того, что естественная или природная склонность жены къ мужу и мужа къ женѣ есть Божіе созданіе и порядокъ,—она законна, и ни ангелъ, ни человѣкъ не могутъ ея измѣнить; при чемъ мы говоримъ не о безпорядочной страсти, которая является грѣхомъ, но объ естественномъ влеченіи, которое было бы у мужа и жены даже въ томъ случаѣ, если бы ихъ природа осталась чистой; злая же похоть послѣ паденія сдѣлала это влеченіе еще сильнѣйшимъ, такъ что мы теперь гораздо болѣе нуждаемся въ бракѣ не только для рожденія дѣтей, но и для предохраненія отъ грѣха“ [1]). „Бракъ помогаетъ избѣгать страстей; поэтому всѣ, чувствующіе въ себѣ страсти и не могущіе остаться совершенно чистыми и цѣломудренными, обязаны слѣдовать божественной заповѣди о бракѣ“ [2]). Богъ наказываетъ тѣхъ, которые не выполняютъ такой Его заповѣди: „нецѣломудренность монаховъ является местью Всемогущаго Бога, за презрѣніе Его дара и Его заповѣди“ [3]): Вообще, „епископы и церковныя власти гораздо болѣе выполнятъ законъ и заповѣди, когда будутъ настаивать на бракѣ, а не запрещать его, и увѣщевать паству къ принятію брака словомъ, дѣломъ и примѣромъ—для поддержанія чистоты и порядка въ христіанскомъ обществѣ. Имѣющаго даръ цѣломудрія, они, правда, должны увѣщевать не пренебрегать цѣломудріемъ, а употреблять его во славу Божію, другихъ,—которымъ брачное состояніе необходимо, пастыри должны побуждать къ браку“ [4]). Сами священники тоже не должны принуждаться къ безбрачію: католическое ученіе о целибатѣ есть ученіе діавола [5]).

Апологія также хотя и общё говоритъ, что „чрезъ лицемѣрныя монашескія дѣла забываются дѣла истинно добрыя, которыя предписаны Богомъ въ 10 заповѣдяхъ.... и святыя добрыя дѣла, которыя каждый обязанъ выполнять по своему званію, согласно съ заповѣдью Божіею, какъ то: внимательно относиться къ своей власти, честно

---

[1]) Detzer: Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 258—259.
[2]) Ibid. S. 260. [3]) Ibid. S. 266. [4]) Ibid. S. 267. [5]) Ibid.

править государствомъ—для государей; для отцовъ семейства — господъ — содержать въ христіанской скромности жену, дѣтей и прислугу, для слугъ—честно нести службу своимъ господамъ и под., а между тѣмъ эти дѣла считаются не богоустановленными, а мірскими, и изъ-за нихъ многіе испытываютъ мученія совѣсти, ибо извѣстно, что нѣкоторые князья бросали свои княжества, нѣкоторые супруги разставались и уходили въ монастыри, чтобы сдѣлаться тамъ святыми и духовными“ [1]).

Шмалькальденскіе члены говорятъ кратко: „бракъ для священниковъ долженъ быть свободнымъ, какъ Богъ его устроилъ и установилъ; нельзя ни раззорять Его дѣла, ни препятствовать ему“ [2]). Въ другомъ мѣстѣ Шмалькальденскихъ членовъ находимъ такое общее замѣчаніе: „если монахи не хотятъ быть только учителями для подготовленія молодыхъ людей къ служенію обществу и церкви, то лучше обратить монастыри въ пустыню или разрушить, но не дозволять монахамъ считать свое богохульное служеніе, изобрѣтенное людьми, за нѣчто лучшее, чѣмъ общее христіанское состояніе и Богомъ установленные порядки и должности“ [3]).

Кромѣ этой критики монашества съ точки зрѣнія закона Божія символическія книги лютеранъ ссылаются еще на несогласіе монашескихъ обѣтовъ съ догматомъ объ оправданіи одной вѣрой во Христа. XV-ый членъ Аугсбургскаго исп. говоритъ: „противны Евангелію и ученію о вѣрѣ въ Христа всѣ тѣ человѣческія установленія и преданія, которыми думаютъ примириться съ Богомъ и заслужить благодать. Отсюда должны быть признаны негодными и противными Евангелію монашескіе обѣты...., которыми надѣются заслужить благодать и принести удовлетвореніе за грѣхи“ [4]). Не для чего идти въ монастыри,— говорится въ XX-омъ членѣ Исповѣданія: всегда нужно помнить, что только черезъ вѣру, безъ заслуги пріобрѣ-

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 224—225; vgl. S. 234.

[2]) Ibid. S. 349. [3]) Ibid. S. 331. [4]) Ibid. S. 32—33.

тается благодать Божія; иначе похитимъ честь у Христа [1]). „Монашество вообще есть ребяческое безполезное дѣло — точно такъ же, какъ четки, братства, пилигримство, установленные посты, празднества и под.“ [2])

Апологія развиваетъ данную мысль очень подробно,— въ формѣ отвѣтовъ на слѣдующіе частные вопросы: заслуживаютъ ли монашескіе обѣты прощеніе грѣховъ отъ Бога? Являются ли они удовлетвореніемъ за грѣхи? Равняются ли очистительному крещенію? Являются ли евангельскимъ совершенствомъ? Могутъ ли монахи совершать что либо сверхдолжное и удѣлять излишекъ своихъ заслугъ другимъ людямъ? Хороши ли несознательные монашескіе обѣты?—Всѣ отвѣты даны, разумѣется, въ отрицательномъ духѣ.—„Во-первыхъ, истинно то, что не божественны и не согласны съ духомъ христіанства стремленія получить чрезъ монашескіе обѣты прощеніе грѣховъ; такое заблужденіе противно Евангелію и является поношеніемъ Христа. Вѣдь Евангеліе учитъ, что мы получаемъ прощеніе грѣховъ чрезъ Христа, безъ заслуги“ [3]). Поэтому „ищущіе прощенія грѣховъ въ монашествѣ похищаютъ у Христа Его честь и снова Его распинаютъ...“ [4]) „Мы знаемъ, поясняетъ Апологія, что и дѣла закона Моисеева, открытаго Богомъ, не заслуживаютъ оправданія,—тѣмъ менѣе могутъ заслуживать его дурацкія дѣла: монашество, четки и под., которыя не только не могутъ заслужить вѣчную жизнь душѣ человѣка, но и для мірской жизни не нужны и вредны...“ [5]) „Жалкіе монашескіе обѣты, конечно, не могутъ избавить отъ смерти и власти діавола“ [6]).

Мысль, что монашеское состояніе есть второе крещеніе, по увѣреніямъ символическихъ книгъ лютеранъ, богохульна.—„Дьявольское заблужденіе—то, что уподобляютъ св. крещенію, имѣющему при себѣ обѣтованіе Божіе, безбожное человѣческое установленіе и учрежденіе, не основывающееся ни на заповѣди Божіей, ни на обѣтованіи“ [7]).

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 37—38.
[2]) Ibid.S. 35. [3]) Ibid. S. 296. [4]) Ibid. [5]) Ibid. S. 297.
[6]) Ibid. S. 298. [7]) Ibid.

Евангельскаго совершенства монашество отнюдь не даетъ.—„Истинное евангельское совершенство заключается не въ безразличныхъ вещахъ, каковы бѣдность, послушаніе, цѣломудріе (монашескіе обѣты). Такъ какъ здѣсь, на землѣ, царство Божіе существуетъ для того, чтобы Духъ Св. внутренне просвѣщалъ наши сердца, очищалъ, усиливалъ и производилъ новый свѣтъ и жизнь въ душѣ, то истинно евангельское христіанское совершенство заключается въ томъ, чтобы мы постоянно возростали въ вѣрѣ и страхѣ Божіемъ, а также въ честномъ отношеніи къ своимъ обязанностямъ и должности, намъ порученной, а не въ безразличныхъ вещахъ и не въ клобукахъ, одеждахъ, яствахъ и под. игрушкахъ...“ [1]) „Всѣ христіанскія званія: булочника, крестьянина, портного, государя и др. одинаково служатъ къ исканію христіанскаго совершенства. Каждый по своему званію обязанъ стремиться въ продолженіе своей земной жизни къ христіанскому совершенству и постоянно возростать въ страхѣ Божіемъ, въ вѣрѣ, любви къ ближнимъ и подобныхъ духовныхъ дарахъ“ [2]). Жерсонъ правильно говорилъ, что монашество есть не совершенство, а только исканіе совершенства. „Монашеское званіе вообще не болѣе совершенно, чѣмъ званіе крестьянина, земледѣльца, портного и булочника“ [3]).

Отсюда монашество не даетъ никакихъ сверхдолжныхъ заслугъ. Всѣ монашескіе подвиги въ дѣлѣ оправданія совершенно безразличны и являются просто тѣлесными упражненіями [4]). Да и никогда не можетъ быть у человѣка сверхдолжныхъ заслугъ: Апологія здѣсь повторяетъ свои сужденія о невыполнимости для человѣка всего божественнаго закона. Монахи же далеко не выполняютъ даже основныхъ требованій закона: напр. 1-ой заповѣди въ ея истинномъ смыслѣ [5]).

„Вообще, заключаетъ Апологія, монашескіе обѣты не являются истинно христіанскими ненарушимыми обѣ-

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 301. Vgl. Conf. Aug. ibid. S. 56. Kat. Major. ibid. S. 460. Ap. S. 233.

[2]) Ibid. S. 303. [3]) Ibid. [4]) Ibid. [5]) Ibid. S. 300.

тами: можно со спокойной совѣстью оставить монашескую жизнь, какъ полную лицемѣрія и всякихъ мерзостей“ [1]). „Всѣ набожные и благочестивые люди, искавшіе прежде спасенія въ монашеской жизни, должны въ концѣ концовъ прійти въ уныніе отъ нея, возгнушаться, какъ нечистотой, всѣми своими дѣлами, осудить все свое лицемѣрное богоугожденіе и укрѣпить себя лишь обѣтованіями благодати во Христѣ... Ибо Богъ не хочетъ никакого иного угожденія Себѣ, кромѣ узаконеннаго Имъ Самимъ въ Его словѣ“ [2]).

По мнѣнію Апологіи, и свв. аскеты не считали монашества средствомъ къ оправданію.—Они давали монашескіе обѣты для упражненія тѣла, а также для того, чтобы легче можно было предаваться чтенію и проповѣданію, но не считали ихъ способствующими оправданію [3]).

Все сказанное о монашествѣ, по свидѣтельству символическихъ книгъ лютеранъ, имѣетъ тѣмъ бо́льшее значеніе, что тѣ доказательства изъ Св. Писанія, которыя приводятся защитниками монашества, не основательны.—Оставленіе родителей, жены, дѣтей и имущества, повелѣваемое Христомъ, вовсе нельзя понимать въ смыслѣ постояннаго правила. Вѣдь тѣ же Господни заповѣди повелѣваютъ по христіански заботиться о женѣ и дѣтяхъ. Нужно различать оставленіе всего по зову и повѣленію божественному—и оставленіе безъ божественнаго повелѣнія. Первое бываетъ тогда, когда тираны принуждаютъ отречься отъ Евангелія: во избѣжаніе такого несчастья мы должны не только оставить свой домъ и семейство, но даже жертвовать своей жизнью. Но будетъ безумнымъ и богохульнымъ дѣломъ, если оставить жену и дѣтей ради святости и богоугожденія, то есть,—по собственому намѣренію: этимъ отнюдь не заслужишь прощенія грѣховъ и вѣчной жизни, а только похулишь Христа [4]). Отсюда „монашество, ссылающееся на эти завѣты Христа, дѣлаетъ два ужасныхъ грѣха: во-первыхъ, своимъ богоотступниче-

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 308.

[2]) Ibid. S. 311. [3]) Ibid. S. 298—299. [4]) Ibid. S. 304.

ствомъ вводитъ міръ въ соблазнъ, и, во-вторыхъ, ложно пользуется Божіимъ словомъ и именемъ для украшенія своего богоотступничества“ [1]).

Монашеское толкованіе словъ Христа къ богатому юношѣ—въ смыслѣ завѣта добровольной нищеты совершенно неправильно. „Истинная нищета состоитъ не въ отреченіи отъ имущества, а въ томъ, чтобы не полагаться на это имущество, подобно тому, какъ Давидъ былъ нищъ духомъ при своей великой силѣ и богатствѣ“ [2]). „Требуется нищета сердца“ [3]). Простое же оставленіе имущества есть не что иное, какъ человѣческое предписаніе, и потому безполезно въ цѣляхъ служенія Богу“ [4]). То „совершенство“, которое указывалъ Христосъ богатому юношѣ, заключалось вовсе не въ оставленіи имущества, а въ словахъ: „слѣдуй за Мной“. Такъ именно и нужно представлять совершенство всякаго: чтобы онъ слѣдовалъ Христу, сообразно своему призванію. Призванія же неодинаковы: одинъ призванъ къ управленію государствомъ, другой—къ управленію домашнимъ очагомъ, третій—къ проповѣди. Поэтому призваніе юноши отказаться отъ имущества не подходитъ къ другимъ, какъ призваніе Давида царя не относится ко всѣмъ, призваніе Авраама принести сына въ жертву не касается другихъ отцовъ. „Итакъ, призванія неодинаковы, послушаніе же имъ должно быть одинаково; и въ томъ именно состоитъ совершенство, чтобы я былъ послушенъ своему призванію и не принималъ на себя чужихъ обязанностей, относительно которыхъ не имѣю повелѣнія или заповѣди Божіей“ [5]).

Восхваленіе въ Писаніи дѣвства вовсе не говоритъ, что дѣвство можетъ оправдать человѣка: „дѣвство не болѣе брака способствуетъ оправданію“ [6]). „Вѣдь всѣ мы получаемъ прощеніе грѣховъ безъ заслуги—чрезъ вѣру, такъ какъ кровь и смерть Христа пріобрѣли намъ благодать Божію“ [7]). Въ зависимости отъ вѣры и бракъ бываетъ

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 305.
[2]) Ibid. S. 306. [3]) Ibid. S. 297. [4]) Ibid. S. 306. [5]) Ibid.
[6]) Ibid. S. 261. [7]) Ibid. S. 263.

достойнымъ и блаженнымъ; согласно 1 Кор. VII, 14, святость христіанскаго брака обусловливается вѣрой: бракъ чистъ, добръ и христіански святъ ради вѣры во Христа [1]). „У невѣрующихъ и дѣвство нечисто, тогда какъ у вѣрующихъ, напротивъ, бракъ святъ ради божественнаго слова и вѣры“ [2]). Это вполнѣ понятно: грѣховныя пожеланія уничтожаютъ чистоту, а такъ какъ безъ вѣры они (пожеланія) живутъ во всякомъ, то поэтому и въ супругѣ можетъ сохраниться больше чистоты, чѣмъ въ оставшихся цѣломудренными по плоти [3]). Съ другой стороны, „никакой супружеской нечистоты у христіанъ не бываетъ: чистымъ все чисто“ [4]). Только относительно можно назвать дѣвство даромъ высшимъ, чѣмъ другіе дары.—Подобно тому, какъ мудрость правителя выше, чѣмъ всякая другая мудрость, такъ и дѣвство или цѣломудріе—выше брака; но какъ правитель не становится изъ за своей мудрости болѣе праведнымъ предъ Богомъ, чѣмъ другіе — изъ-за своей, такъ и цѣломудренный не оправдывается своимъ даромъ болѣе, чѣмъ брачные—своимъ состояніемъ, но каждый долженъ вѣрно служить Богу сообразно съ своимъ даромъ и знать при этомъ, что онъ оправдывается лишь вѣрой во Христа [5]). Христосъ и ап. Павелъ хвалятъ дѣвство не потому, что оно оправдываетъ предъ Богомъ, но потому, что дѣвственники, не связанные веденіемъ домашнихъ дѣлъ и воспитаніемъ дѣтей, гораздо свободнѣе могутъ заниматься чтеніемъ (св. Писанія), молитвой, богословскими трудами; „скопцы, оскопившіеся ради царства Небеснаго, одобряются потому, что они легче могутъ учиться и учить Евангелію, а не потому, что заслуживаютъ прощеніе грѣховъ“ [6]). Евангеліе требуетъ отъ насъ лишь чистоты сердца [7]), и—какъ дозволяетъ бракъ, кому онъ необходимъ, такъ не принуждаетъ къ браку тѣхъ, которые имѣютъ даръ цѣломудрія, если, конечно, это будетъ истинное цѣломудріе, а не притворство [8]).

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 262.
[2]) Ibid. S. 263. [3]) Ibid. [4]) Ibid. S. 264. [5]) Ibid. S. 263—264.
[6]) Ibid. S. 264. [7]) Ibid. S. 269. [8]) Ibid. S. 268.

Осудивъ монашеское отреченіе отъ міра и ограничивъ нравственную дѣятельность христіанина одними семейными и гражданскими обязанностями, символическія книги довольно подробно указываютъ, какія изъ этихъ обязанностей дозволительны христіанину. При этомъ замѣтно оттѣняются высота и цѣнность мірской жизни путемъ ссылокъ на богоустановленность ея формъ. Въ XVI-мъ членѣ Аугсбургскаго исп. говорится: „христіане могутъ безъ грѣха принимать участіе въ имперскомъ, княжескомъ и городскомъ судахъ, — по императорскому или другому обычному закону изрекать судъ и правду, злодѣевъ карать мечемъ, вести правыя войны, судиться, покупать и продавать, произносить установленную присягу, имѣть собственность, состоять въ бракѣ и под.“ [1]) Апологія повторяетъ: „христіанинъ можетъ владѣть верховной властью, управлять землями и людьми, изрекать судъ и правду по императорскимъ и другимъ,—мѣстнымъ, законамъ, казнить злодѣевъ, или иначе строго наказывать, вести войны, покупать и продавать, имѣть и сохранять домъ. дворъ и всякую собственность, клясться положенной клятвой въ судѣ“ [2]).

Большой Катихизисъ такъ учитъ о дозволительности клятвы.—„Истинно и на всякое благо служитъ то, когда клянутся правильно: гдѣ это необходимо и требуется отъ насъ...., клясться не слѣдуетъ только въ тѣхъ случаяхъ, когда это служитъ ко злу, т. е., къ обману, а также тогда, когда клятва не нужна и безполезна. Но для пользы и исправленія ближнихъ необходимо клясться, ибо это— истинно доброе дѣло, черезъ которое прославляется Богъ, утверждаются истина и правосудіе, уничтожается обманъ, люди примиряются, покоряются и забываютъ о враждѣ“ [3]). Онъ же (Большой Катехизисъ) подыскиваетъ оправданіе смертной казни.—„Смертная казнь для злодѣевъ должна быть допущена на томъ основаніи, что государи замѣняютъ отцовъ для подданныхъ, отцы же по древнему бо-

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 33.

[2]) Ibid. S. 230; vgl. S. 305. [3]) Ibid. S. 420.

жественному праву могли казнить своихъ дѣтей смертью“ [1]). „Торговлю и мірскія занятія нужно вести, по Большому Катехизису, такъ, какъ подобаетъ истинному христіанину“ [2]).

Особенно подробно учатъ символическія книги о необходимости подчиненія верховной власти. Аугсбургское исп. говоритъ: „христіане обязаны подчиняться верховной власти и быть послушными ея повелѣніямъ и законамъ во всемъ, что̀ можетъ быть выполнено безъ грѣха“ [3]). Апологія говоритъ, что нужно повиноваться правителямъ, даже если они будутъ язычниками или іудеями [4]). Большой Катехизисъ, какъ мы уже указывали, сравниваетъ государство съ большой семьей, а государя—съ отцомъ, и потому основываетъ послушаніе государю на 4-ой заповѣди (по православному 5-ой). Принявъ во вниманіе ту высокую оцѣнку, которую даетъ Большой Катехизисъ заповѣди о почтеніи къ родителямъ, мы увидимъ, какъ дорожили лютеранскіе богословы своими „защитниками“ государями. „Почтеніе къ родителямъ (а значитъ и къ государямъ), говоритъ Большой Катехизисъ, стоитъ вообще выше, чѣмъ милостыня и всѣ другія дѣла по отношенію къ ближнимъ, потому что Самъ Богъ ставитъ эту заповѣдь впереди другихъ, а родителей — на свое мѣсто чрезъ слово—чти“ [5]). Впрочемъ, здѣсь и Аугсбургское исп. и Большой Катехизисъ дѣлаютъ нѣкоторыя оговорки.— Аугсбургское исп. говоритъ: „если верховное повелѣніе не чуждо грѣха, то должно повиноваться болѣе Богу, чѣмъ людямъ“ [6]). Большой Катехизисъ осуждаетъ княжескія своеволія и грабежи [7]).

Свой взглядъ на значеніе гражданскихъ обязанностей для христіанина, символическія книги лютеранъ подтверждаютъ ссылкой на богоустановленность такихъ обязанностей. Аугсбургское исп. говоритъ: „всякая власть въ мірѣ,—организованное правительство и законы суть доб-

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 438.
[2]) Ibid. S. 488. [3]) Ibid. S. 33—34. [4]) Ibid. S. 231.
[5]) Ibid. S. 430. [6]) Ibid. S. 34. [7]) Ibid. S. 457—458.

рыя учрежденія, созданныя и установленныя Богомъ...“ [1]) „Евангеліе не отвергаетъ мірской власти, надзора и брака, а желаетъ, чтобы все таковое считалось за истинное божеское установленіе, и чтобы въ такихъ состояніяхъ каждый по своему званію оказывалъ христіанскую любовь и истинно добрыя дѣла“ [2]). Апологія повторяетъ: „мы учимъ, что власть и правительство, ихъ права и приговоры, и все, что̀ относится къ нимъ, суть добрыя творенія Божіи и божественный порядокъ, которымъ христіанинъ можетъ пользоваться съ спокойной совѣстью“ [3]). Евангеліе не отмѣняетъ мірского правленія, домашняго устройства, купли, продажи и другихъ (земныхъ) порядковъ. Вообще, мірскіе порядки вполнѣ уживаются съ христіанскими, какъ другая сторона жизни христіанина [4]). Въ другомъ мѣстѣ Апологіи читаемъ: „какъ солнце, луна, звѣзды устроены Богомъ и Богомъ же сохраняются, такъ точно гражданскій порядокъ и все, что̀ относится къ этому порядку, суть установленія божественныя и сохраняются Богомъ противъ діавола“ [5]).

Опасаясь, что такія восхваленія мірской дѣятельности могутъ быть сочтены противорѣчіемъ принципу оправданія одной вѣрой, Аугсбургское исп. говоритъ: „мірскія обязанности по отношенію къ оправданію, суть безразличныя вещи, ибо Евангеліе учитъ не о внѣшнемъ и временномъ, но о внутренней вѣчной сущности и оправданіи сердца“ [6]). Апологія добавляетъ: Царство Христово отличается отъ этого земного царства: въ немъ все духовно, а правителемъ является Христосъ, Который правитъ чрезъ слово и проповѣданіе, дѣйствуетъ чрезъ Св. Духа и умножаетъ въ насъ вѣру, страхъ Божій, любовь, внутреннее сердечное терпѣніе, начиная всѣмъ этимъ здѣсь, на землѣ, царство Божіе и вѣчную жизнь. Пока же, до окончанія земной жизни, Онъ попускаетъ намъ пользоваться и мірскими законами, порядками и состояніями, каждому со-

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 33.
[2]) Ibid. S. 34. [3]) Ibid. S. 231; vgl. S. 305. [4]) Ibid. S. 231—232.
[5]) Ibid. S. 170. [6]) Ibid. S. 33.

образно его званію,—подобно Своему дозволенію пользоваться лекарствами, деревьями и злаками, водой и воздухомъ [1]). Но никогда не нужно оміршвлять высшіе порядки Господни: ставить ихъ въ зависимость отъ перемѣны одного строя земной жизни на другой [2]). Духовное и земное царства отнюдь не должны смѣшиваться [3]). Въ томъ же духѣ говоритъ и Большой Катехизисъ.—„Нельзя дѣлать идола изъ земныхъ отношеній и состояній. Каждый долженъ мириться со своимъ земнымъ жребіемъ и не забывать изъ-за него высшаго христіанскаго удѣла—Бога“ [4]).

Къ своему осужденію католиковъ за ученіе о значимости „внѣшнихъ учрежденій“ для спасенія Апологія присоединяетъ слѣдующее характерное добавленіе. „защита (католиками) человѣческихъ установленій, будто бы заслуживающихъ (человѣку) прощеніе грѣховъ и блаженство, носитъ явно печать антихристова ученія и царства, ибо царство антихриста есть собственно такое новое богослуженіе, измышленное людьми, чрезъ которое хулится Христосъ...“ [5]) „Папство, подобно царству Магомета, является частью антихристова царства, потому что учитъ, что чрезъ человѣческія заповѣди можно получить прощеніе грѣховъ и примиреніе съ Богомъ“ [6]). Апологія при этомъ ссылается на книгу прор. Даніила (XI, 38), гдѣ „прямо говорится объ антихристовомъ царствѣ и показывается, что новое богослуженіе, измышленное людьми, должно быть закономъ и настоящей сущностью этого царства, ибо тамъ говорится, что народъ будетъ чтить бога Маозима и послужитъ золотомъ, серебромъ и драгоцѣнными камнями такому богу, котораго не знали отцы; святые же христіанскіе отцы именно не знали такого ложнаго богослуженія и не считали церемоніи необходимыми для спасенія“ [7]).

---

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 231; vgl. S. 170.

[2]) Ibid. S. 231—232. [3]) Ibid. S. 231. [4]) Ibid. S. 417—418.

[5]) Ibid. S. 222. [6]) Ibid. S. 222—223.

[7]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 223. Филиппи толкуетъ: „ученіе Апологіи объ антихристѣ логически вытекаетъ изъ всей системы ея вѣроученія и выясняетъ свой предметъ вполнѣ

Такая же мысль, только въ менѣе ясной формѣ, высказывается въ Шмалькальденскихъ членахъ и Трактатѣ о папской власти.—Шмалькальденскіе члены перечисляютъ всѣ главныя особенности католическаго вѣроученія (между прочимъ и обрядовыя) и отсюда заключаютъ, что папа есть антихристъ [1]), Трактатъ о папской власти говоритъ общѣ: „все то злое, что въ Писаніи пророчественно приписывается антихристу, находится въ царствѣ папы и его подчиненныхъ“ [2]), и при этомъ ссылается на 2 Сол. 2 гл. Формула же Согласія говоритъ совсѣмъ неопредѣленно: „папа—антихристъ потому, что папской власти свойственны ложь и обманъ для погубленія тѣлъ и душъ“ [3]).

согласно съ Св. Писаніемъ, такъ что нельзя сомнѣваться въ обязательности этого ученія для членовъ лютеранской церкви. Но вмѣстѣ съ тѣмъ не исключается возможность найти существо антихриста и внѣ папства и вообще должно допустить абстрактную возможность исполненія пророчествъ объ антихристѣ внѣ католичества. Кто же отрицаетъ ученіе символическихъ книгъ объ антихристѣ, тотъ показываетъ, что онъ еще не понялъ настоящимъ образомъ предосудительности и ложности папскихъ заблужденій, — что онъ, какъ говоритъ Шпенеръ, еще недостаточно утвержденъ и можетъ быть соблазненъ черезъ то или другое заблужденіе....“ (Philippi. Die Notwendigkeit und Verbindlichkeit des kirchlichen Bekentnisses. S. 881). Г-нъ Шмидтъ также утверждаетъ, что „римскій папа есть великій, предвозвѣщенный Св. Духомъ, антихристъ (Schmid. Die Dogmatik der evangelisch. lutherischen Kirche. 2-e Aufl. Erlangen. 1847. S. 520). Ту же мысль содержитъ лютеранскій учебникъ догматическаго богословія—Redivivus Hutterus (§§ 127. 130). Но въ общемъ символическое ученіе объ антихристѣ — папѣ находитъ немного приверженцевъ среди лютеранскихъ богослововъ.

[1]) Detzer. Evangelisch. Concordienbuch. 3-e Aufl. S. 335.

[2]) Ibid. S. 362.

[3]) Ibid. S. 704. Объ антихристѣ, какъ опредѣленномъ лицѣ, имѣющемъ явиться предъ пришествіемъ Спасителя (православное воззрѣніе) символическія книги лютеранъ не учатъ. Въ остальномъ же ихъ „эсхатологія“ (придерживаемся православнаго распредѣленія догматовъ) православна и не нуждается въ особыхъ разъясненіяхъ и толкованіяхъ. — Такъ, Шмалькальденскіе члены отвергаютъ католическое ученіе о чистилищѣ, называя его „діавольскимъ ученіемъ“ (Detzer. Op. cit. S. 328), и, слѣдовательно, приближаются къ православному ученію о предвкушеніи душею того, чего она заслужила

По поводу символическаго ученія лютеранъ о церковныхъ обрядахъ и учрежденіяхъ нужно сказать слѣдующее. Символическія книги лютеранства говорятъ, что церковныя обрядовыя учрежденія стѣсняютъ свободу христіанина. Мы отвѣтимъ, что лютеране неправильно понимаютъ идею христіанской свободы: замѣняютъ свободу произволомъ. Христіанская свобода проявляется вовсе не въ томъ, чтобы разрушать все, способствующее единенію, а, напротивъ,—въ согласіи свободныхъ личностей. Древне-

---

(но въ лютеранствѣ не допускается, какъ сказано, принесеніе евхаристіи за умершихъ, такъ что „частный судъ“ представляется рѣшительнымъ). Аугсбургское исп. осуждаетъ хиластовъ: „осуждаемъ нѣкоторыя іудейскія ученія, являющіяся и теперь, что предъ воскресеніемъ мертвыхъ чистые, святые и благочестивые получатъ мировую власть и уничтожатъ всѣхъ безбожниковъ“ (ibidem S 34). Второе пришествіе Христа, по Формулѣ Согласія, будетъ видимымъ въ той плоти, въ которой Онъ жилъ на землѣ и воскресъ (ibid. S. 671). Съ пришествіемъ Христа послѣдуетъ воскресеніе мертвыхъ и страшный судъ.—„Мы учимъ, говоритъ Аугсбургское исп. (XVII-ый членъ), что нашъ Господь І. Христосъ придетъ въ послѣдній день на судъ, воскреситъ всѣхъ умершихъ, вѣрующимъ и избраннымъ дастъ вѣчную жизнь и вѣчную радость, а безбожниковъ и дьяволовъ осудитъ въ адъ на вѣчныя мученія“ (ibid. S 34). То же читаемъ въ Апологіи: „Христосъ въ послѣдній день придетъ и воскреситъ мертвыхъ, благочестивымъ дастъ вѣчную жизнь и вѣчную радость, а безбожныхъ осудитъ на вѣчныя мученія вмѣстѣ съ дьяволомъ“ (ibid. S. 234). „Воскресеніе мертвыхъ, прибавляетъ Формула согласія, будетъ безъ первороднаго грѣха: субстанція наша останется, а грѣхъ отнимется“ (ibid. S. 586). Большой Катихизисъ кратко описываетъ будущую блаженную жизнь· „мы ожидаемъ, что наша плоть воскреснетъ въ славѣ и возстанетъ для полной и совершенной святости въ новой вѣчной жизни; теперь, на землѣ, мы только отчасти чисты и святы, но въ той жизни уже не будетъ отпущенія грѣховъ, а только—вполнѣ и совершенно чистые и святые люди, исполненные благочестія и праведности и свободные отъ грѣха, смерти и всякаго бѣдствія—въ новомъ безсмертномъ и преображенномъ тѣлѣ....“ (ibidem. S. 473). „Блаженство будетъ состоять именно въ свободѣ отъ смерти, грѣха и діавола“ (ibidem. S. 484). Адскія муки для грѣшниковъ будутъ вѣчными. — „Осуждаемъ перекрещенцевъ, говоритъ Аугсбургское исп., которые учатъ, что дьяволъ и осужденные люди не будутъ имѣть вѣчной казни и мученій“ (ibid. S. 34).

вселенская церковь едиными устами на соборахъ изложила свои догматическія опредѣленія, установила полные глубокаго смысла обряды и учрежденія. Здѣсь выразилось обще-церковное разумѣніе истины, и потому послѣдующія поколѣнія христіанъ, получивъ то же христіанское разумѣніе, принимаютъ и всѣ церковныя установленія. Иначе говоря, свобода отдѣльныхъ христіанъ проявляется тогда, когда они входятъ въ общецерковное разумѣніе и всецѣло руководятся идейной цѣлью церкви: христіанскимъ единствомъ. Лютеране же расторгли союзъ церковный, индивидуализировали христіанъ,—а потому и сочли неважной всякую видимость церковную, всякое церковное опредѣленіе или устроеніе. Но само собой разумѣется, что такая „свобода“ отъ видимаго и опредѣленнаго является отрицаніемъ тѣснѣйшаго органическаго единства церкви или—забвеніемъ истиннаго представленія о ней.

Въ частности, относительно символической критики формъ религіознаго богопочтенія слѣдуетъ сказать слѣдующее.—Употребленіе такихъ формъ (поклоновъ, крестнаго знаменія, возженія свѣчей, куренія ѳиміама и пр.), вполнѣ согласно съ Св. Писаніемъ. Самъ Господь І. Христосъ почиталъ храмъ съ его сложными обрядовыми установленіями (Лук. XIX, 45—46; срв. Іоан. II, 13—16; V, 1, 2, 10, 14; Лук. XXII, 7—8, 15; Мѳ. V, 23—24 и др.). Онъ же во время молитвы возводилъ очи къ небу, преклонялъ колѣни, падалъ ницъ (Лук. XXII, 41; Мѳ. XXVI, 39; Мрк. XIV, 35; Іоан. XI, 41). Ап. Павелъ говоритъ о разнообразіи церковныхъ пѣснопѣній: „исполняйтесь Духомъ, назидая самихъ себя псалмами, и славословіями, и пѣснопѣніями духовными, поя и воспѣвая въ сердцахъ вашихъ Господу“ (Ефес. V, 18—19). Такое проявленіе религіознаго чувства во внѣ вполнѣ естественно и необходимо: полнота души всегда стремится излиться наружу чрезъ тѣло. Причина тому—двойственный составъ нашего существа или органическая связь души съ тѣломъ. Еп. Ѳеофанъ замѣчаетъ: „христіанство въ высшей степени духовно, ибо благодатно, но не невидимо, и христіане истинные въ высшей степени духовны, ибо непремѣнно облагодатство-

ваны, но небезплотны. Почему при всей духовности высшей они не могутъ не дѣйствовать тѣлесно—не только въ отношеніи къ людямъ, но и въ отношеніи къ Богу,—въ самыхъ духовнѣйшихъ движеніяхъ сердецъ своихъ..." [1]) „Затѣмъ, ни благами спасенія не можемъ мы пользоваться лишь мысленно, ни содѣвать свое спасеніе лишь духовно. То и другое посредствуется видимыми учрежденіями, а съ нашей стороны тѣломъ и тѣлеснымъ дѣйствованіемъ. Такъ благоволилъ устроить Самъ Устроитель нашего спасенія" [2]). Символическія книги забываютъ объ этой органической потребности человѣка и учатъ только о мысленномъ отношеніи христіанина къ своему спасенію. А такое ученіе, какъ мы не разъ уже замѣчали, постоянно приводитъ лютеранъ къ неправильнымъ и одностороннимъ заключеніямъ.

Являясь полнымъ удовлетвореніемъ нашихъ христіанскихъ нуждъ, внѣшне-культовая сторона христіанской церкви, въ частности богослуженіе вмѣстѣ съ тѣмъ вполнѣ назидаетъ и воспитываетъ христіанина. Еп. Ѳеофанъ пишетъ. — „Какъ только возродится въ тебѣ желаніе спасенія и облагодатится чрезъ таинства, что́ есть сѣмя жизни духовной, церковь тотчасъ облагаетъ тебя своими учрежденіями видимыми, сокрывающими же однако въ себѣ духовные элементы,—и ты, состоя подъ вліяніемъ ихъ и дѣйствуя по нимъ, самъ, не замѣчая того, ростешь и крѣпнешь духомъ, между тѣмъ какъ хожденіе твое все—будто только тѣлесно.... Все это видимо, а между тѣмъ все это питаетъ духъ и раститъ духовную жизнь. Твой духъ извлекаетъ изъ всякаго вида церковной жизни содержащійся въ немъ духовный элементъ и тѣмъ питается и растетъ. Какъ наше тѣло растетъ и живетъ, извлекая жизненные соки изъ разныхъ видовъ принимаемой пищи, такъ и духъ нашъ питается и живетъ, проходя многіе чины церковной жизни и извлекая изъ нихъ сокрытыя

---

[1]) Еп. Ѳеофанъ. Письма къ одному лицу въ С.-Петербургъ по поводу появленія тамъ новаго учителя вѣры. Стр. 126. Спб. 1881 г.

[2]) Тамъ же. Стр. 131.

въ нихъ духовныя стихіи“ [1]). Въ виду всего этого наилучшія формы религіознаго богопочтенія, конечно, должны быть бережно хранимы. Православная церковь поэтому поступаетъ прекрасно, бережно и внимательно относясь къ своему богослуженію и измѣняя его лишь примѣнительно къ условіямъ жизни,—въ цѣляхъ большей назидательности, и ничего не отбрасывая безъ надлежащаго разсмотрѣнія. Всего этого, конечно, нѣтъ и не можетъ быть въ лютеранствѣ, о чемъ однакожъ сожалѣютъ многіе изъ представителей его. „Чрезъ всѣ наши церковныя отношенія, — сознается одинъ лютеранскій богословъ (авторъ книги „Der protestantische Standpunkt“), проходитъ темною роковою нитью индивидуализмъ, который уничтожаетъ всякое единство, исключаетъ столь желательное согласіе и разлагаетъ протестантизмъ на кружки, имѣющіе между собою столь мало общаго“ [2]). Оттого „вся исторія лютеранскаго богослуженія представляетъ собою непрерывное колебаніе, постоянную измѣнчивость формъ, то уклоняющихся отъ установленнаго Лютеромъ порядка, то опять къ нему возвращающихся. Желанная свобода въ представителяхъ церкви перешла въ произволъ, а въ массѣ народной породила индифферентизмъ, безразлично относившійся ко всѣмъ перемѣнамъ въ церковной практикѣ. Одна сторона, пользуясь преимуществомъ знанія дѣла, присвоила себѣ необычайную власть и позволяла себѣ вводить и уничтожать, что ей угодно, а другая равнодушно смотрѣла на всѣ нововведенія“ [3]). Но такое положеніе дѣла нельзя считать нормальнымъ и желательнымъ. Въ частности, уменьшеніе общецерков-

---

[1]) Письма къ разнымъ лицамъ о разныхъ предметахъ вѣры и жизни. Изд. 2-е. Москва. 1792 г. стр. 260.

[2]) Рус. перев. Рига, 1889, стр. 29.

[3]) Прав. Обозрѣніе, 1866 г., іюнь, стр. 180—181. Въ новѣйшее время въ лютеранствѣ поднятъ вопросъ даже о необязательности употребленія при богослуженіи апостольскаго символа, служившаго до сихъ поръ главнымъ выраженіемъ единства богослужебнаго культа въ лютеранствѣ (Проф. Керенскій. На западѣ. Казань. 1898 г. Стр. 106).

ныхъ молитвъ и библейскихъ чтеній въ лютеранскомъ богослуженіи (въ цѣляхъ увеличенія проповѣди) поставили назиданіе вѣрующихъ въ зависимость отъ личности пастора. Но проповѣдь священника полезна только тогда, когда она является выраженіемъ общецерковнаго ученія. При господствующемъ же у лютеранъ принципѣ свободнаго изслѣдованія Писанія, — при личномъ его изъясненіи, лютеранская проповѣдь носитъ печать разнообразія, а иногда—почти теряетъ христіанскій характеръ [1]). Даровитость и настроеніе проповѣдника здѣсь, къ несчастію, играютъ слишкомъ важную роль.

Непріязненное отношеніе символическихъ книгъ лютеранъ къ благолѣпію храмовъ несправедливо: Св. Писаніе учитъ воздавать честь Богу величіемъ и великолѣпіемъ храмовыхъ построекъ. — Св. Давидъ говорилъ собранію князей и представителей народа о построеніи храма: „дѣло это — велико, потому что не для человѣка зданіе сіе, а для Господа Бога“ (1 Пар. XXIX, 1). Соломонъ говорилъ: „домъ, который я строю, великъ, потому что великъ Господь Богъ нашъ“ (2 Пар. II, 5). Извѣстно, съ какою роскошью были устроены ветхозавѣтныя скиніи и храмы. Но то, что происходило въ ветхозавѣтномъ богослуженіи, служитъ въ примѣръ и наставленіе для насъ,— по слову Апостола (1 Кор. X, 11). Благочестивое чувство христіанъ всегда выражалось въ постройкѣ такихъ зданій для богослуженія, которыя бы превосходили своимъ величіемъ человѣческія жилища. Сами лютеране чувствуютъ эту потребность и въ значительной мѣрѣ удовлетворяютъ ей, строя величественныя и роскошныя по архитектурѣ кирки.

Нельзя, конечно, согласиться и съ лютеранскимъ отрицаніемъ церковныхъ постовъ. Противъ этого отрицанія говорятъ какъ Свящ. Писаніе, такъ и церк. Преданіе. Не распространяясь о сорока-суточномъ постѣ Мои-

---

[1]) Свидѣтельство автора соч. Der protestantische Standpunkt. Рус. перев. Рига. 1889 г. стр. 28.

сея предъ великимъ событіемъ въ исторіи искупленія: полученіемъ скрижалей Завѣта (Исх. XXXIV, 28) и такомъ же постѣ прор. Иліи, истиннаго угодника Божія (3 Цар. XIX, 8—9), обратимся къ величайшему примѣру св. поста: сорока-дневному пощенію Спасителя предъ выступленіемъ Его на служеніе человѣческому роду (Мѳ. IV, 2).—Подойдетъ ли сюда лютеранская мѣрка поста, какъ укротителя плоти?! Не придется ли дополнить ее ученіемъ о необходимости поста предъ важнѣйшими моментами нашей жизни въ цѣляхъ укрѣпленія человѣческаго духа?—А такими именно моментами православіе признаетъ воспоминанія о нашемъ Спасителѣ и спасеніи. „Христосъ оставилъ намъ примѣръ, чтобы мы шли по стопамъ Его",—учитъ апостолъ (1 Петр. II, 21). Поэтому апостолы и сами постились (Дѣян. XIII, 3; IX, 9; 2 Кор. VI, 5) и вѣрующихъ призывали къ посту (1 Кор. VII, 5; IX, 25 и др.). Въ Дѣяніяхъ апостольскихъ видимъ не мало примѣровъ храненія поста вѣрующими—въ великія минуты своей жизни (IX, 9; X, 30; XIII, 2 и др.). Епископы и пресвитеры поставлялись при соблюденіи поста (Дѣян. XIV, 23). Нѣкоторые изъ вѣрующихъ постились даже не по силамъ; поэтому, напр. ап. Павелъ совѣтовалъ св. Тимоѳею пить воду не одну, а съ виномъ (1 Тим. V, 23). Съ другой стороны, въ Св. Писаніи есть прямыя свидѣтельства того, что постъ служитъ къ очищенію грѣховъ и умилостивленію Бога. Самъ Богъ чрезъ Моисея установилъ постъ въ день очищенія, когда исповѣдывались грѣхи Израильскаго народа, и приносилась очистительная жертва за нихъ (Лев. XVI, 29—30; Числ. гл. XXIX). Убѣдительна въ этомъ отношеніи также проповѣдь прор. Іоиля, который именемъ Божіимъ призывалъ народъ іудейскій къ посту для умилостивленія Бога, поразившаго Іудею за грѣхи народа страшнымъ неурожаемъ.—Жители Іудеи не знали, въ чемъ искать спасенія, чѣмъ умилостивить Бога,—и прор. Іоиль отъ имени Божія говоритъ имъ: „назначьте постъ, объявите торжественное собраніе, созовите старцевъ и всѣхъ жителей страны сей въ домъ Господа Бога вашего и взывайте къ Господу" (Іоиль, I, 14).... „обратитесь ко Мнѣ всѣмъ серд-

щемъ своимъ въ постѣ, плачѣ и рыданіи" (II, 12)... „и тогда возревнуетъ Господь о землѣ Своей и пощадитъ народъ Свой" (II, 18). Жители Ниневіи также умилостивили Бога наложеніемъ поста на всѣхъ безъ исключенія (Іон. III, 7—10). Св. Ездра провозгласилъ постъ, чтобы „смириться намъ предъ лицомъ Бога нашего, просить у него благополучнаго пути для себя и для дѣтей нашихъ и для всего имущества нашего" (1 Езд. VIII, 21; срв. 2 Парал. XX, 3; 1 Цар. VII, 6). Отецъ Небесный, по слову Спасителя, награждаетъ постящихся предъ Нимъ (Мѳ. VI, 18). Примѣръ такого богоугоднаго поста являетъ св. Анна пророчица, которая „служила Богу постомъ и молитвой день и ночь" (Лук. II, 37), а награда за него состоитъ, между прочимъ, въ томъ, что постникъ становится побѣдителемъ даже сильнѣйшихъ демоновъ (Мрк. IX, 29).—Какъ бы ни старались перетолковывать такія мѣста Св. Писанія лютеране,—все равно постъ долженъ быть признанъ однимъ изъ средствъ умилостивленія Бога. Сами символическія книги толкуютъ объ обузданіи чрезъ постъ плоти, а это необходимо должно сдѣлать человѣка болѣе достойнымъ и совершеннымъ. Спаситель какъ бы хотѣлъ показать это людямъ, когда только черезъ сорокъ дней поста допустилъ Себѣ ангельское служеніе. Не менѣе рѣшительно противъ отрицанія постовъ говоритъ и цер. Преданіе. По преданію, еще ап. Іаковъ установилъ постъ въ честь Успенія Пресв. Богородицы, и въ среду и пятокъ. Ученикъ мужей апостольскихъ, св. Иринеи Ліонскій, въ письмѣ къ папѣ Виктору говоритъ о храненіи вѣрующими поста предъ Пасхою и разъясняетъ значеніе обрядовыхъ разностей при этомъ постѣ (высказываетъ ту мысль, которую любятъ приводить символическія книги лютеранъ,—что разница въ постахъ не должна нарушать единенія въ вѣрѣ) [1]. Писатель того же 2-го вѣка, св. Діонисій Александрійскій, даетъ наставленія от-

---

[1]) Euseb. Hist. eccles. l. V, c. 24. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. XX, col. 502—503; срв. Fragm. II. Migne... s. gr. t. VII, col. 1230

носительно храненія св. Четыредесятницы [1]). Оригенъ говоритъ, что вѣрующіе имѣютъ сорокъ дней, посвященныхъ посту" и... „обычно постятся въ 4-ый и 6-ой дни седмицы" [2]). Св. Василій Великій такъ изъясняетъ христіанское ученіе о постѣ: „не думай, что день очищенія, установленный для Израиля въ мѣсяцъ 7-й, въ 10-ый день мѣсяца (Лев. XVI, 29), есть начало поста. Углубись въ исторію и ищи древность его происхожденія.—Постъ—не новое изобрѣтеніе, но драгоцѣнность отцевъ. Онъ современенъ человѣчеству, узаконенъ въ раю. Адамъ принялъ такую первую заповѣдь: отъ дерева познанія добра и зла не ѣшь (Быт. II, 17). А это: не ѣшь—есть узаконеніе поста и воздержанія" [3]). Блаж. Іеронимъ говоритъ, что постъ въ Четыредесятницу установленъ по преданію апостольскому [4]), а Левъ Великій,—по повелѣнію Христа [5]) и апостоловъ [6]). Такъ же учитъ св. Григорій Двоесловъ [7]). Августинъ изъясняетъ значеніе св. Четыредесятницы [8]). 69-е правило апост. гласитъ: „если кто, епископъ, или пресвитеръ, или діаконъ, или иподіаконъ, или чтецъ, или пѣвецъ, не постится въ св. Четыредесятницу передъ Пасхой, или въ среду, или пятокъ, кромѣ препятствія отъ тѣлесной немощи, да будетъ изверженъ. Если же міянинъ,—да будетъ отлученъ" [9]).

I-ый всел. соборъ въ V-омъ правилѣ постановилъ: „Соборы пусть бываютъ одинъ предъ Четыредесятницей....

---

[1]) Ep. ad Basilid. can. I. Migne... s. gr. t. X, col. 1273.

[2]) In Levit. hom. X, n. 2. Migne... s. gr. t. XII, col. 528.

[3]) De jejun. hom. I, n. 3. Migne... s. gr. t. XXXI, col. 168.

[4]) Ep. 41 ad Marcel. n. 3. Migne... s. l. t. XXII, col. 475; срв. Adver. Jovinian. l. I, n. 3. Migne... s. l. t. XXIII, col. 214.

[5]) Sermo LII, c. 1. Migne... s. l. t. LIV, col. 275.

[6]) Ser. LIV, c. 2. Migne... s. l. t. LIV, col. 286.

[7]) Hom. XVII, n. 5. Migne... s. l. t. LXXVI, col. 1137.

[8]) Ser. CCLIV, n. 5. Migne... s. l. t. XXXVIII, col. 1184.

[9]) Книга прав. свв. Апостоловъ, свв. соборовъ всел. и помѣстн. и свв. отецъ. Петербургъ. 1839 г. Л. 24-й; срв. прав. 64-е. Тамъ же. Л. 23-й.

а другой около осенняго времени“ [1]). Лаодикійскій соборъ запрещаетъ праздновать въ Четыредесятницу дни памяти св. мучениковъ [2]).

Лютеранское отрицаніе монашества также неправильно. Православіе соглашается съ тѣмъ, что во всякомъ званіи можно угодить Богу и спастись, но ставитъ монашество выше всѣхъ мірскихъ званій и считаетъ его болѣе удобнымъ путемъ ко спасенію. Въ данномъ пунктѣ рѣзко сказывается различіе между православнымъ и лютеранскимъ взглядами на оправданіе христіанина.—Какъ лютеране, согласно съ своимъ принципомъ оправдывающей безъ заслуги вѣры, отняли всякую цѣну у монашескихъ подвиговъ, такъ, напротивъ, православіе, отдавая должную дань уваженія человѣческой свободѣ и человѣческимъ дѣламъ, вполнѣ логично восхваляетъ высшую мѣру человѣческихъ заслугъ: идеальное монашество. Православная оцѣнка монашества вполнѣ справедлива. По православному ученію, мотивомъ къ принятію монашества служитъ особенная благочестивая наклонность нѣкоторыхъ христіанъ къ тому, чтобы по преимуществу и даже исключительно останавливаться умомъ и всей душею на предметахъ вѣры. Такіе христіане испытываютъ особенную радость при размышленіяхъ о Богѣ и спасеніи Имъ насъ и потому постоянно занимаются богомысліемъ, молитвой и самоиспытаніемъ, короче—„созерцаніемъ“... Подобныя наклонности въ нихъ являются или отъ любви къ Богу и желанія посвятить себя Ему, или отъ раскаянія въ своихъ грѣхахъ и жажды спасенія, или же чаще—отъ таинственнаго воздѣйствія благодати, при чемъ, конечно, на призывъ благодати отзываются тѣ, которые имѣютъ болѣе чуткую и возвышенную душу [3]). Такія причины

---

[1]) Mansi. Ampliss. collect. concilior. t. II, col. 670. Срв. VI вс. соб. пр. 29.—Mansi... t. XI, col. 955.

[2]) Mansi... t. II, col. 572.

[3]) Срв. Іоанна Лѣствичника Scala paradisi. Grad. I. Migne. Patr. curs. compl. s. gr. t. LXXXVIII, col. 637. Проф. Пономаревъ говоритъ: „приспособленность природы человѣческой къ воспріятію въ себя

принятія монашества отнюдь не должны быть порицаемы. Принявъ монашество, святые подвижники, особенно пустынники, постоянно возносились мыслію въ міръ горній.— Они даже и при тѣлесныхъ трудахъ обращали свою душу къ Богу и, живя съ Единымъ Богомъ, бесѣдовали съ Нимъ день и ночь. Напр., преп. Антоній Великій, становясь на молитву съ полуночи, нерѣдко продолжалъ ее до самаго утра, и когда восходящее солнце озаряло его своими первыми лучами,—какъ бы съ укоромъ обращался къ нему: „зачѣмъ, солнце, развлекаешь меня своими лучами? Ужели хочешь цохитить у меня созерцаніе Истиннаго Свѣта?“ [1]) Преп. Арсеній Великій проводилъ обыкновенно цѣлую ночь въ бдѣніи, и когда предъ утромъ природа побуждала его заснуть, говорилъ: „иди сюда, злой рабъ“, и,—немного соснувъ сидя, тотчасъ же вставалъ [2]). Объ аввѣ Сисоѣ существуетъ такое сказаніе.—Авва Аммунъ, видя, что Сисой скорбитъ объ удаленіи изъ пустыни, сказалъ: „что ты скорбишь, авва?.... И что ты въ такой старости могъ бы сдѣлать въ пустынѣ?!“ — Старецъ печально отвѣтилъ ему: „что ты говоришь мнѣ, Аммунъ? Развѣ недовольно было бы для меня въ пустынѣ одной свободы ума моего?!“ [3]) Такое монашеское настроеніе опять таки не заслуживаетъ порицанія.

Обращаясь къ частнѣйшему опредѣленію монашеской жизни ея правилами, мы видимъ здѣсь одно возвышенное

истины безспорно послужила причиною того, что благодать, всегда находящаяся у двери сердца человѣческаго (Апок. III, 20), не ограничилась только тѣмъ, что стояла у дверей сердца и толкала ихъ, но, найдя себѣ соотвѣтствующую почву, торжественно вошла во внутренность его, сдѣлавъ такимъ образомъ изъ отрока Антонія— великаго подвижника, а изъ Савла — великаго ап. Павла... Желаніе истины.... составляетъ со стороны человѣка необходимое данное для взаимоотношенія между владычественнымъ умомъ человѣка и благодатію“ (Проф. Пономаревъ. Догматическія основы христіанскаго аскетизма. Казань. 1899. Стр. 125—126).

[1]) Воскр. Чт. ч. XII. Стр. 324.

[2]) Христ. Чт. 1860 г. ч. I. Стр. 537.

[3]) Тамъ же. Стр. 538.

и благородное. Во-первыхъ, всюду въ монашескихъ правилахъ заповѣдуются „самособранность“ (сосредоточенность на нравственномъ усовершенствованіи) и молитва, а бдительность и молитву восхваляютъ сами символическія книги. Затѣмъ, созерцаніе не освобождало отшельника отъ физическихъ трудовъ, не дѣлало его жизнь праздной и лѣнивой, а, напротивъ, должно было соединяться съ такими трудами. Трудъ заповѣдали монахамъ сами великіе аскеты: Антоній [1]), блаж. Іеронимъ [2]). Василій Вел. говоритъ: „не должно думать, что благочестіе служитъ предлогомъ къ лѣности и состоитъ въ удаленіи отъ труда; напротивъ, цѣлью его должны быть подвижничество, большіе труды и терпѣніе въ скорбяхъ, дабы и мы могли сказать: въ трудѣ и изнуреніи, часто въ бдѣніи, въ голодѣ и жаждѣ“ (2 Кор. XI, 27) [3]). Съ другой стороны, духовное созерцаніе инока соединяется съ постояннымъ покаяніемъ. Свободный отъ житейскихъ попеченій инокъ постоянно разбираетъ при свѣтѣ закона Божія свои дѣла, слова и мысли и сравниваетъ ихъ съ совершенствомъ Божіимъ,—а это располагаетъ его къ сердечному сокрушенію о своихъ грѣхахъ. „Монашеское житіе, говорятъ отцы VI-го всел. соб. (пр. 43-е), изображаетъ намъ жизнь покаянія“. То же говоритъ св. Іоаннъ Лѣствичникъ: „жизнь монаха есть жизнь плачущаго“ [4]).

Покаяніе естественно выражалось у монаховъ подвигами самоумерщвленія. „Кающійся, по словамъ Іоанна Лѣствичника, есть непостыдный самоосужденникъ, и покаяніе есть непрестанное отверженіе плотскихъ радостей. Кающійся—лучшій искусникъ въ укрощеніи своихъ стра-

---

[1]) S. Athanasii. Vita s. Antonii. c. III. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. XXVI, col. 845.

[2]) Regul. monachor. c. XVII. Migne... s. l. t. XXX, col. 362.

[3]) Sermo de ascet. discipl. n. 2. Migne... s. gr t. XXXI, col. 649. 652. Срв. Const. monast. c. IV. Migne... s. gr. t. XXXI, col. 1356—1358; Ep. XXIII. Migne... s. gr. t. XXXII, col. 292—293.

[4]) Scala parad. Grad. VII. Migne... s. gr. t. LXXXVIII, col. 805, срв. col. 804. 818 и др.

стей [1]). Такъ же разсуждаетъ св. Златоустъ [2]). Но при этомъ свв. руководители иноковъ осуждали чрезмѣрное изнуреніе тѣла подвигами,—какъ изъ-за того, чтобы подвижникъ не возмечталъ о себѣ и не впалъ въ гордость (какъ говоритъ св. Антоній) [3]), такъ и для того, чтобы изнуренное тѣло не отказалось служить духу (какъ учитъ св. Василій Вел.) [4]).

Изъ общаго направленія иноческой жизни: богомыслія или духовнаго созерцанія, вытекаютъ два спеціальные обѣта монашества: дѣвство и послушаніе. Дѣвство вполнѣ соотвѣтствуетъ настроенію души того, кто постоянно предстоитъ умомъ предъ престоломъ Божіимъ, подобно ангеламъ, непрестанно взывающимъ: „святъ, святъ, святъ Господь Вседержитель“ (Апок. IV, 8).—Такая мысль намѣчается еще Тертулліаномъ. Въ письмѣ къ своей супругѣ онъ такъ отзывается о дѣвственницахъ своего времени: „посмотри на сестеръ нашихъ, которыхъ имена у Господа. Не взирая ни на красоту, ни на возрастъ, онѣ предпочитаютъ святую чистоту супружеству, хотятъ быть лучше невѣстами Божіими, для Бога прекрасными, для Бога дѣвами. Съ Нимъ живутъ онѣ, съ Нимъ бесѣдуютъ, съ Нимъ обращаются день и ночь“ [5]). То же видимъ въ Симпосіонѣ св. Меѳодія: „забыла я (гимнъ дѣвицы) родителей, возжелавъ Твоей благодати, Слове, забыла лики сверстницъ дѣвъ, забыла то, что мною хвалились бы мать и сродники. Ты сталъ для меня всѣмъ, Христе, Тебѣ посвящаю себя чистою и съ свѣтильникомъ свѣтоноснымъ срѣтаю Тебя, женише“ [6]).—Словомъ, здѣсь сказывается перевѣсъ высшихъ потребностей надъ низ-

---

[1]) Scala parad. Grad. V. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. LXXXVIII, col. 764.

[2]) In Matth. hom. XIX. Migne... s. l. t. LVII, col. 281.

[3]) Воскр. Чт. ч. XII, стр. 325.

[4]) Const. monastic. c. IV. Migne... s. gr. t. XXXI, col. 1348; срв. col. 1353; Ep. XXIII. Migne... s. gr. t. XXXII, col. 293.

[5]) L. I ad uxor. c. IV. Migne... s. l. t. I, col. 1280.

[6]) Convivium decem virgin. or. XI. Migne... s. gr. t. XVIII, col. 209.

шими, хотя и законными [1]). Тотъ же перевѣсъ побуждаетъ инока смиренно отдаться руководительству болѣе опытнаго въ духовной жизни старца: побуждаетъ къ послушанію. Сознавая грѣховность своей воли и чувствуя свои немощи, инокъ безропотно подчиняется какъ своему руководителю, такъ и всѣмъ правиламъ монашеской жизни. „Послушаніе, говоритъ св. Іоаннъ Лѣствичникъ, есть добровольная смерть... есть гробъ воли, проявленіе смиренія... отложеніе своего разсужденія.... есть недовѣріе къ самому себѣ во всѣхъ добродѣтеляхъ до конца жизни.... есть нелицемѣрное всецѣлое преданіе себя и даже спасенія другому" [2]).

Таково отношеніе иноковъ къ Богу и самимъ себѣ. Это отношеніе стоитъ, можно сказать, выше всякой похвалы. Но и отношеніе иночества къ міру достойно одобренія, а не осужденія. Монахъ ищетъ уединенія для богомыслія, и потому оставляетъ своихъ родныхъ по плоти и мірскія занятія. Но это не означаетъ того, чтобы монахъ нарушалъ 5-ую и 6-ую заповѣди, т. е.,—отказывался отъ любви къ родителямъ и ближнимъ. Напротивъ, монахъ проявляетъ свою любовь къ Богу посредствомъ дѣятельной любви къ образу Божію—человѣку. Именно, оставляя міръ, подвижникъ раздаетъ свое имѣніе бѣднымъ. Удалившись отъ міра, св. отшельники тоже продолжали помогать ему: нравственно и матеріально.

Первый родъ помощи оказывался иноками чрезъ бесѣду съ посѣтителями и письма. Извѣстно, напр., какъ неотразимо дѣйствовали на слушателей поученія св. Антонія Великаго: они часто заставляли грѣшниковъ исправиться. Такъ же бесѣдовали и другіе умудренные Богомъ

---

[1]) Мы не видимъ нужды доказывать ту мысль, что аскеты не считаютъ брака зломъ. Выше мы приводили восхваленіе брака св. Златоустомъ, великимъ аскетомъ, указывали также другіе аскетическіе отзывы о святости, благодатности и чистотѣ брачной жизни. Всѣ великіе аскеты не презирали брака, какъ аскеты гностики, а оттѣняли лишь сравнительное величіе безбрачія.

[2]) Scala paradisi. Grad. IV. Migne... s. gr. t. LXXXVIII, col. 680.

аскеты. Даже свв. молчальники не замыкались всецѣло въ созерцаніе и не совершенно отвлекались отъ руководства ближнихъ къ спасенію. Такъ, св. Іоаннъ Молчальникъ по временамъ разрѣшаетъ свои уста для энергичной борьбы съ ересями, распространенными въ его время.

Письма свв. аскетовъ служили тѣмъ, кто не могъ слышать ихъ бесѣдъ. Они (письма) доходили всюду, куда требовало современное состояніе жизни (даже до императоровъ), затрогивали всѣ стороны мірскихъ отношеній. Древніе памятники сохранили намъ много такихъ писемъ, такъ что и мы можемъ назидаться мыслями свв. подвижниковъ.

Кромѣ этого нравственнаго воздѣйствія, свв. отшельники служили мірянамъ своимъ физическимъ трудомъ: оказывали всякія дѣла милосердія.—Всѣ излишки отъ необходимаго пропитанія, (добываемаго собственнымъ трудомъ), они передавали бѣднымъ, слѣдуя обѣту иноческой нестяжательности. Заповѣдь о милосердіи постоянно встрѣчается въ аскетическихъ твореніяхъ. Напр., св. Василій Вел. учитъ, что монахи обязаны ухаживать за больными и оказывать другія добрыя дѣла [1]), Нилъ Синайскій учитъ не отказывать бѣднымъ [2]), Исаакъ Сиринъ заповѣдуетъ отдавать бѣднымъ всѣ излишки отъ необходимаго [3]) и пр. Церковная исторія показываетъ, какою широкою благотворительностью отличались христіанскіе монастыри. Такая благотворительность не чужда монастырямъ и въ настоящее время.

Уединеніе и созерцательная жизнь иноковъ не препятствовали оказанію ими дѣлъ милосердія, но нужны были для самихъ аскетовъ, служа средствомъ для достиженія ими нравственной зрѣлости, т. е.,—подготовляя ихъ на истинное служеніе Богу и ближнимъ [4]). „Уединеніе,

---

[1]) Sermo de ascet. discipl. n. 1. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. XXXI, col. 639.

[2]) De orat. c. 131. Migne... s. gr. t. LXXIX, col. 1196.

[3]) L. de contemptu mundi c. 8. Migne... s. gr. t. LXXXVI. col. 818.

[4]) Припомнимъ, что и Господь І. Христосъ избиралъ уединеніе

поясняетъ проф. Гусевъ, для христіанскаго аскета необходимо,—но только какъ временное изолированіе отъ людей для подготовленія къ борьбѣ со зломъ, для укрѣпленія силъ, утомленныхъ въ ней, и возстановленія внутренняго духовнаго мира, нарушеннаго и возмущеннаго зрѣлищемъ людскихъ нестроеній и неправдъ“ [1]). Величайшіе подвижники именно такъ и дѣлали, по временамъ уходя изъ міра, по временамъ же дѣйствуя на пользу его. „Такого же подвижника, который бы совершенно и всячески навсегда удалялся отъ людей и ничѣмъ благимъ не дѣлился бы ни съ однимъ человѣкомъ, мы лично не знаемъ“ [2]),—заявляетъ проф. Гусевъ.—Да если бы и нашелся такой, то его нельзя было бы счесть идеаломъ.

Необходимо указать также на благодѣтельность для мірянъ добраго примѣра отшельническаго: примѣра полной и чистой нравственности. Проф. Пономаревъ поясняетъ.—„Аскеты сильны не столько словомъ, сколько дѣломъ, не столько сухими разсужденіями о нормахъ нравственности, сколько живымъ воплощеніемъ этихъ нормъ въ самой жизни. Образъ истиннаго аскета есть образъ величайшей нравственной силы, могущей возрождать человѣчество. Стремясь къ личному усовершенствованію, аскетъ вмѣстѣ съ тѣмъ вливаетъ духовную жизнь въ организмъ человѣчества, служа для него свѣточемъ и упорядочиваетъ отношенія людей между собою, построяя ихъ на началахъ правды, мира и любви“ [3]).

Наконецъ, иноки молятся за оставшихся въ мірѣ близкихъ и весь міръ [4]), а молитва болѣе совершенныхъ живыхъ дѣйственна и по признанію символическихъ книгъ.

предъ величайшими актами Своего служенія роду человѣческому: предъ Своимъ выступленіемъ на проповѣдь и предъ крестными страданіями.

[1]) Прав. Обозр. 1878 г. августъ, стр. 596

[2]) Тамъ же, стр. 603.

[3]) Проф. Пономаревъ. Догматическія основы христіанскаго аскетизма. (Казань. 1899. Стр. 188—189).

[4]) По ученію преп. Нила Синайскаго монахи должны молиться

Символическія книги лютеранъ говорятъ, что монахи отклоняютъ людей отъ обычныхъ занятій. Мы внесемъ въ эту мысль коренную поправку: монахи отклоняютъ людей не отъ выполненія гражданскихъ обязанностей, а отъ увлеченія пороками и страстями міра. Аскеты дѣлали это, какъ сказано выше, словомъ и примѣромъ. Но никогда они не говорили, что выполненіе гражданскихъ обязанностей есть зло. Напротивъ, они убѣждали полезныхъ общественныхъ дѣятелей не прекращать своей дѣятельности. Извѣстно, напр., что Василій Великій убѣждалъ честнаго сборщика податей продолжать свою службу и не уходить въ монастырь [1]).

Конечно, лютеране ничего не могутъ возразить противъ полнаго согласія всѣхъ этихъ чертъ иночества съ нравственнымъ ученіемъ Христа. Имъ остается только одинъ выходъ: указывать на злоупотребленія въ монашеской жизни. Но мы скажемъ здѣсь то же, что говорили не разъ выше. нелогично изъ-за злоупотребленій вещью со стороны другихъ отказываться отъ самой вещи. Съ другой стороны, и теперь есть не мало истинныхъ монаховъ.

Ни о какихъ сверхдолжныхъ заслугахъ монаховъ православіе не говоритъ; не учитъ оно также, что монахи могутъ удѣлять часть своихъ заслугъ мірянамъ. Оно просто на основаніи вышеприведеннаго положенія о дѣйственности молитвъ болѣе совершенныхъ за менѣе совершенныхъ допускаетъ молитву иноковъ за мірянъ. Поэтому и православіе учитъ, что отреченіе отъ собственности не представляетъ сверхдолжной заслуги, и что богатый можетъ при извѣстныхъ условіяхъ получить наслѣдіе небесной жизни. Господь не сказалъ: невозможно богатому войти въ царство небесное, а—трудно, т. е.—указалъ только на рѣдкость (трудность) спасенія богатыхъ, а не на невозможность. Все дѣло въ достиженіи нравственнаго совершенства. Существенный долгъ каждаго христіанина—

за скабыхъ братьевъ (De orat. praef. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. LXXIX, col. 1168) и за всѣхъ (ibidem, col. 1176).

[1]) Ep. 299. Migne... s. gr. t. XXXI, col. 1042—1043.

стремиться къ этому совершенству. Нравственное совершенство, по ясному слову Спасителя, заключается въ полномъ обладаніи нравственной свободой (слова Христа богатому юношѣ): въ цѣлостномъ направленіи души къ Богу, когда никакія земныя привязанности не въ силахъ отвлечь насъ отъ обязанностей христіанина. Такое истинно-христіанское настроеніе возможно какъ у бѣднаго, такъ и у богатаго, а потому и богатый можетъ достигнуть спасенія. — Но лютеранамъ не по душѣ разсужденія о нравственной свободѣ. Не желая поступиться своимъ ученіемъ объ оправданіи, символическія книги лютеранъ умалчиваютъ даже о той неоспоримой истинѣ, что отреченіе отъ собственности является болѣе надежнымъ путемъ къ нравственному совершенству. Богатый, несомнѣнно, встрѣтитъ на своемъ пути къ спасенію бо́льшія, а подчасъ и непреодолимыя затрудненія. Вѣдь поскольку онъ привязывается къ своему богатству, постольку же ослабѣваетъ и его связь съ небеснымъ. Иное дѣло—не любить богатства. Беда Достопочтенный справедливо говоритъ: „есть разница между тѣмъ, чтобы имѣть богатство, и тѣмъ, чтобы любить богатство. Ибо многіе имѣющіе не любятъ, многіе же не имѣющіе любятъ, иные имѣютъ и любятъ, а другіе, которыхъ положеніе безопаснѣе, не расположены ни имѣть, ни любить“ [1]). Но кто совсѣмъ не любитъ богатства, тотъ охотно отрекается отъ него и, уже совершенно свободный отъ житейскихъ попеченій, всецѣло посвящаетъ себя Богу. Иначе говоря, нужно оцѣнивать средства по степени ихъ пригодности для цѣли (спасенія), а при такой оцѣнкѣ всегда должно отдать предпочтеніе отреченію отъ собственности, а не богатству.

То же нужно сказать о семейныхъ обязанностяхъ христіанина.—Если семейная жизнь почему либо служитъ препятствіемъ къ послѣдованію за Христомъ, то христіанинъ долженъ уклониться отъ нея, въ частности,—избрать

---

[1]) In Marci ev. exposit. l. III. Migne. Patrol. curs. compl. s. l. t. XCII, col. 232; срв. Expos. in Luc. l. V. Migne... ibid. col. 555 и Expos. in Matth. Migne... col. 87.

дѣвство. Вообще человѣкъ долженъ стоять выше міра, а не быть связаннымъ міромъ. Во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда мірскія обязанности мѣшаютъ совершенствованію христіанина,—когда ослабляется связь его съ Божествомъ, онъ долженъ замѣнить служеніе людямъ служеніемъ Богу. Климентъ Александрійскій говоритъ: „если изъ-за любви къ земному приходится забывать Христа и уклоняться отъ обязанностей христіанина, то лучше порвать ее, отречься, вырвать око десное, бѣжать“ [1]). И надо думать, что всякій, по убѣжденію идущій въ монашество, переживалъ такую душевную драму.

Необходимость христіанскаго (а вмѣстѣ и монашескаго) смиренія, покаянія, воздержности, послушанія и молитвы мы не будемъ доказывать: это дѣлаютъ за насъ сами символическія книги. Но высоту обѣта дѣвства мы должны указать. Сами указанныя книги принуждены были сознаться (въ относительномъ смыслѣ), что Св. Писаніе ставитъ дѣвство выше брака. Апологія при этомъ привела три текста Писанія, а объ остальныхъ текстахъ такого характера рѣшила умолчать. Между тѣмъ въ Св. Писаніи говорится и объ особой наградѣ дѣвственникамъ (Апок. XIV, 1—4), и о томъ, что предъ явленіемъ Лицу Божію требуется супружеское воздержаніе (Исх. XIX, 10—16), и, наконецъ, о томъ, что безбрачіе будетъ характерною принадлежностью лучшей, загробной жизни (Лук. XX, 34—36; срв. Мѳ. XXII, 30). Ту мысль символическихъ книгъ, что дѣвство не составляетъ особой заслуги предъ Богомъ, ясно опровергаетъ Самъ Господь въ бесѣдѣ съ учениками относительно брака (Мѳ. XIX, 4—12). Здѣсь Онъ, во-первыхъ, не возражаетъ противъ замѣчанія учениковъ, что „лучше не жениться“, а во-вторыхъ, прибавляетъ, что истинные скопцы „оскопили себя ради царства небеснаго“, то есть,—ради вѣчной жизни. Ап. Павелъ, повторяя мысль учителя, учитъ: „безбрачнымъ и вдовамъ говорю: хорошо имъ оставаться, какъ я. Но если

[1]) L. quis dives salvetur? Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. IX, col. 629.

не могутъ воздержаться, то пусть вступаютъ въ бракъ“ (1 Кор. VII, 8—9). — Безбрачные представляются здѣсь блаженными, но блаженство имѣется въ виду, конечно, загробное. Въ книгѣ прор. Исаіи встрѣчаемъ такую же мысль: „Господь такъ говоритъ о евнухахъ, которые хранятъ Мои субботы и избираютъ угодное Мнѣ, и крѣпко держатся завѣта Моего,—тѣмъ дамъ Я въ домѣ Моемъ и въ стѣнахъ Моихъ мѣсто лучшее, нежели сыновьямъ и дочерямъ: дамъ имъ вѣчное имя, которое не истребится“ (LVI, 4—5). Въ евангельской исторіи мы видимъ величайшіе примѣры дѣвства (Пресв. Дѣву Марію, свв. апостоловъ Павла и Іоанна Богослова, Іоанна Предтечу). У ап. Павла находимъ указаніе на обѣты вдовства, которыхъ не могли выполнить нѣкоторыя молодыя вдовицы (1 Тим. V, 11—12). Кромѣ того, въ свящ. исторіи упоминаются нѣкоторые настоящіе монахи аскеты.—„Илія, Предтеча и ученики Христовы были образами монашескаго житія, какъ можно видѣть изъ Евангелій и Апостольскихъ Писаній“ [1]),—говоритъ св. патріархъ Іеремія (Константинопольскій).

Руководясь яснымъ ученіемъ Св. Писанія о высотѣ монашескихъ обѣтовъ и ихъ значимости для спасенія, христіанская церковь съ самаго начала своего существованія хранила въ себѣ болѣе или менѣе широкій кругъ лицъ, давшихъ такіе обѣты. Древнѣйшее свидѣтельство о монашествѣ находимъ у св. Діонисія Ареопагита. Въ своей книгѣ („О церковной іерархіи“) онъ говоритъ, что въ его время существовалъ какъ особый чинъ монашествующихъ, такъ и особое торжественное посвященіе въ этотъ чинъ, когда вступающій въ монашество предъ церковью и алтаремъ отрицался отъ всякаго раздѣлительнаго (житейскаго) образа жизни и даже—помысла [2]). Эрмъ въ „Пастырѣ“ пишетъ: „кто вступаетъ въ супружество, тотъ не грѣшитъ, но если кто остается одинъ, удостоится боль-

---

[1]) Цит. по журн. Христ. Чтеніе, 1860 г., ч. I, стр. 533.

[2]) De eccles. hierarch. c. VI. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. III, col. 533.

шей чести предъ Господомъ; соблюдай чистоту и цѣломудріе—и будешь жить съ Богомъ“ [1]). Въ вышеприведенномъ письмѣ Тертулліана „къ супругѣ“ ясно говорится о классѣ дѣвственницъ, посвятившихъ себя Богу. То же мы видѣли въ Симпосіонѣ Меѳодія. Игнатій Богоносецъ [2]), Минуцій Феликсъ [3]), Іустинъ муч. [4]), Аѳинагоръ [5]), Кипріанъ [6]), Оригенъ [7]), такъ же свидѣтельствуютъ о нахожденіи въ церкви лицъ, давшихъ обѣтъ дѣвства. Въ литургіи ап. Іакова видимъ, что дѣвственницы причащались прежде мірянъ, непосредственно послѣ клириковъ [8]). Въ 51-омъ прав. апостольскомъ говорится о подвигахъ воздержанія, ради которыхъ воздерживались отъ брака, мяса и вина [9]), а „Постановленія Апостольскія“ восхваляютъ высоту обѣта дѣвства такими словами: „дѣвственникъ святъ по тѣлу и душѣ, является храмомъ Божіимъ, домомъ Христа, жилищемъ Св. Духа“ [10]).

Новѣйшіе ученые: Неандеръ [11]), Робертсонъ [12]) и другіе историки признаютъ существованіе аскетизма въ первые вѣка христіанства.

Лица, давшія обѣты, находились подъ особеннымъ руководствомъ пастырей церкви. Св. Кипріанъ Карѳаген-

---

[1]) Pastor. l. II, mandat. IV, c. 4. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. II, col. 922.

[2]) Ep. ad Polycar. c. 5. Migne... s. gr. t. V, col. 725.

[3]) Octavius c. 31. Migne... s. l. t. III, col. 337.

[4]) Apol. I, c. 15. Migne... s. gr. t. VI, col. 349.

[5]) Legat. pro christian. c. 22. Migne... s. gr. t. VI, col. 965.

[6]) Ep. 62 ad Pompon. Migne... s. l. t. IV, col. 364—371.

[7]) Contra Cels. l. I, c. 26. Migne... s. gr. t. XI, col. 712; срв. l. VII, c. 11. Migne... ibid. col. 1492.

[8]) Const. apostolic. l. VIII, c. 12. Migne... s. gr. t. I, col. 1109.

[9]) Книга правилъ свв. Апостоловъ, вселенск. и помѣстн. соборовъ и свв. отецъ. Л. 20-21.

[10]) L. IV, c. 14. Migne... s. gr. t. I, col. 826.

[11]) Neander. Allgem. Geschichte der christl. Relig. u. Kirche. B. I. Hamburg. 1842. S. 472—481.

[12]) Рус. перев. Исторія христіанской церкви, т. I, стр. 163—167. Москва, 1878 г.

скій указываетъ на такое ближайшее свое руководство по отношенію къ дѣвственницамъ.—„Обращаю мое слово къ дѣвственницамъ, о которыхъ тѣмъ болѣе забочусь, чѣмъ выше онѣ славой. Онѣ суть цвѣтъ на древѣ церкви, красота и благолѣпіе благодати духовной.... Къ нимъ то я говорю, ихъ-то увѣщеваю, потому что боюсь нападеній діавола“ [1]).

Итакъ, обѣты въ древней церкви существовали, а давшіе ихъ — находились на особенномъ положеніи въ церкви. Но надо также думать, что эти обѣты давались торжественно предъ лицомъ церкви. Въ „Постановленіяхъ Апостольскихъ“ мы находимъ распредѣленіе мѣстъ въ храмѣ для вѣрующихъ, при чемъ для дѣвственницъ отводится почетное мѣсто—впереди [2]).—Очевидно, обѣтъ дѣвственницъ былъ извѣстенъ какъ членамъ церкви, такъ и діаконамъ и діакониссамъ, завѣдывавшимъ порядкомъ въ храмѣ, извѣстенъ не иначе, какъ по торжественному публичному слову: частное слово дѣвственницъ не было бы основаніемъ къ присвоенію имъ такой чести. Другая честь оказывалась дѣвственницамъ чрезъ допущеніе ихъ къ причастію прежде другихъ мірянъ (срв. вышеуказанное мѣсто изъ литургіи ап. Іакова). Затѣмъ, въ древней церкви велись особые списки дѣвственницъ: очевидно, что дѣвственницы открыто заявляли о своемъ обѣтѣ. Наконецъ, въ 44-омъ пр. 2-го Карѳагенскаго собора говорится объ „освященныхъ епископомъ или пресвитеромъ дѣвахъ“ [3]). Въ чемъ состояло это посвященіе,—въ подробностяхъ неизвѣстно, но, по свидѣтельству Оптата Милевійскаго, дѣвы тогда надѣвали особые наглавники [4]).

Если же христіане первыхъ вѣковъ не удалялись для подвиговъ въ пустыни, (по общему правилу, хотя еди-

---

[1]) L. de hab. virgin. c. 3. Migne. Patrol. curs. compl. s. l. t. IV col. 444.

[2]) L. II, c. 57. Migne... s. gr. t. I, col. 731.

[3]) Mansi. Amplis. collect. concil. t. III, col. 735.

[4]) De schism. donat. l. VI, c. 4. Migne. Patrol. curs. compl. s. l. t. XI, col. 1073—1074.

ничные уходы бывали и тогда: напр. Павелъ Ѳивейскій удалился въ Ѳиваиду около 259-го года—во время Декіева гоненія), то на это были свои историческія причины.— Христіане не могли оставлять своихъ общественныхъ должностей и обязанностей изъ-за того, чтобы не навлечь на своихъ братій преслѣдованій со стороны языческаго правительства, и безъ того слишкомъ недоброжелательно и подозрительно относившагося къ христіанамъ. Пастыри церкви тоже не допустили бы аскетовъ до такого опаснаго для общаго мира шага. Съ IV-го же вѣка, когда христіанство было объявлено господствующей религіей, и всѣ внѣшнія стѣсненія его прекратились, начался расцвѣтъ пустынножительства. По слѣдамъ преподобныхъ Павла, Антонія и Пахомія двинулись въ пустыни тысячи ищущихъ уединенія. Но отношеніе церкви къ инокамъ тогда не измѣнилось: по прежнему она ихъ хвалила и чтила. Мы ограничимся здѣсь приведеніемъ одного разсужденія Аѳанасія Великаго — въ письмѣ къ монаху Аммуну: „два пути къ жизни. одинъ умѣренный и житейскій (разумѣю супружество), другой—ангельскій и трудно преходимый, т. е. дѣвство. Если кто изберетъ путь мірской, т. е. супружество, то онъ хотя и не заслуживаетъ порицанія, однакожъ не получитъ и столькихъ дарованій, а въ той мѣрѣ получитъ, въ какой самъ произрастилъ— плодовъ тридесять (Мѳ. XIII, 23). А если кто возлюбитъ путь чистый и премірный, то хотя оный въ сравненіи съ первымъ суровъ и труденъ, однакожъ идущій имъ пріобрѣтаетъ чудныя дарованія, потому что произрастилъ совершенный плодъ—во сто" [1]). Другихъ святоотеческихъ свидѣтельствъ о высотѣ монашества: Василія Великаго, Ефрема Сирина, Григорія Богослова, Епифанія, Златоуста, Іеронима и под. мы не приводимъ, — труды этихъ отцовъ на пользу монашеской жизни и любовь къ ней общеизвѣстны.

---

[1]) Migne... s. gr. t. XXVI, col. 1173. Срв. блаж. Іеронима—Advers. Jovin. l. I, n. 3. Migne... s. l. t. XXIII, col. 213.

Вселенскіе соборы: IV (4-е, 7-е и 24-е пр.) и VII (пр. 20-е), а также Пятошестой или Трулльскій (пр 40-е, 43-е и 49-е) подтверждаютъ святость и величіе монашескихъ обѣтовъ и жизни.

Нельзя наконецъ согласиться и съ символическимъ ученіемъ лютеранъ объ антихристѣ По ученію православной церкви, понятіе „антихристъ“ нужно брать въ общемъ и частномъ смыслахъ. Въ первомъ смыслѣ имя „антихриста“ обозначаетъ всякаго противника Христова, отвергающаго ученіе Его (1 Іоан. II, 18. 19 Срв 2 Сол. II гл. Лук. XI, 23). Въ этомъ общемъ смыслѣ отцы церкви называютъ антихристами и раскольниковъ. Напр., св. Кипріанъ говоритъ, что Новаціанъ, находящійся внѣ церкви и дѣйствующій противъ мира и любви Христовыхъ, долженъ быть считаемъ между противниками и антихристами [1]); св. Аѳанасій Вел. говоритъ, что антихристъ вообразился въ мелетіанахъ [2]). Символическія книги, очевидно, понимаютъ имя „антихристъ“ въ этомъ общемъ смыслѣ, а другого, частнаго, смысла не признаютъ. Но Св. Писаніе ясно говоритъ, что „антихристъ“ въ собственномъ, не переносномъ значеніи этого слова, явится, какъ одна опредѣленная исгорическая личность. Ап. Павелъ учитъ: „день пришествія Христа не придетъ, доколѣ не придетъ прежде отступленіе и не откроется человѣкъ грѣха, сынъ погибели“ (2 Сол. II, 3). — Названіе антихриста „человѣкомъ“ не примѣнимо ни къ преемственно смѣняющимся папамъ, ни ко всей массѣ ихъ послѣдователей. Тутъ же Апостолъ поясняетъ, что антихристъ будетъ не воплотившимся сатаной, а отличнымъ отъ него существомъ: „его пришествіе по дѣйствію сатаны“ (ст. 9). Выразительны, затѣмъ, слова Спасителя къ іудеямъ: „Я пришелъ во имя Отца Моего, и не принимаете Меня; а если иной придетъ во имя свое, его примете“ (Іоан. V, 43).— Спаситель противополагаетъ здѣсь Себя особому лицу,—

---

[1]) Ep. ad Magnum. Migne. Patrol. curs. compl. s. l. t. III, col. 1147; срв. col. 1139 и др.

[2]) Histor. arianor. ad monach. n. 78. Migne... s. gr. t. XXV, col. 790.

противополагаетъ какъ со стороны свойствъ и дѣйствій, такъ и со стороны отношенія іудеевъ: тотъ,—другой, станетъ выдавать себя за бога, потому что Христосъ былъ Богомъ, и будетъ требовать себѣ божеской чести и поклоненія, которыя воздаются Христу. Свв. отцы церкви: Ириней Ліонскій [1]), Златоустъ [2]), Амвросій Медіоланскій [3]), Григорій Двоесловъ [4]) и др. говорятъ, что подъ „инымъ“ Спаситель разумѣлъ именно антихриста. Въ Апокалипсисѣ различаются „змій“ и „звѣрь“ (гл. XII, XIII, XVI): діаволъ и антихристъ по святоотеческому толкованію. Св. отцы ясно учили, что антихристъ будетъ опредѣленнымъ историческимъ лицемъ. Напр. св. Ириней Ліонскій говоритъ: „антихристъ чуждъ Господу; онъ есть тотъ неправедный судія, о которомъ говорилъ Господь,—Бога не боящійся и людей не стыдящійся... онъ будетъ царствовать $3^1/_2$ года“ [5]). Кириллъ Іерусалимскій учитъ: „антихристъ будетъ царствовать только $3^1/_2$ года; заимствуемъ это не изъ апокрифовъ, но у Даніила. Ибо онъ говоритъ: они (святые) будутъ преданы въ руки его до времени, временъ и полувремени (Дан. VII, 25). Время—одинъ годъ, въ который приходитъ пока въ силу пришествіе его, времена—два остальные года беззаконія его, включаемые въ три года, и полувремя—шесть мѣсяцевъ“ [6]). Августинъ говоритъ: „предъ концемъ міра отдѣлятся отъ церкви всѣ, которые будутъ принадлежать не Христу, а тому послѣднему антихристу, и тогда онъ явится“ [7]).

Символическое представленіе папъ антихристами, а католичества царствомъ антихристовымъ—противорѣчитъ

---

[1]) Contra haeres. l. V, c. 25. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. VII, col. 1191.

[2]) In Joan. hom. XLI, c. 1. Migne... s. gr. t. LIX, col. 236.

[3]) Enar. in psal. XLIII, n. 19. Migne... s. l. t. XV, col. 1100.

[4]) Sup. Cant. cantic. c. 6. Migne... s. l. t. LXXIX, col. 527. Срв. In 1 Reg. l. I. Migne... t. LXXIX, col. 66.

[5]) Contra haeres. l. V, c. 25. Migne... s. gr. t. VII, col. 1191; срв. c. 30, col. 1207.

[6]) Cathech. XV, n. 16. Migne... s. gr. t. XXXIII, col. 892.

[7]) De civit. Dei. l. XX, c. 19. Migne... s. l. t. XLI, col. 687.

Св. Писанію. — Гдѣ, во-первыхъ, тѣ „знаменія и чудеса“ антихриста, о которыхъ говоритъ Апостолъ (2 Сол. II, 9)? — Чудесъ и знаменій со стороны католиковъ лютеране не видали, по какому же праву они хотятъ представить ихъ антихристами?! Гдѣ, потомъ, тѣ два свидѣтеля, которые, согласно Апокалипсису (XI, 3), будутъ обличать антихриста, творить чудеса (XI, 5—6), послѣ смерти отъ руки антихристовой воскреснутъ и вознесутся на небо (ст. 7—12)? „Скорби великой, какой не было отъ начала міра до нынѣ и не будетъ“ (Мѳ. XXIV, 21), лютеране тоже не испытывали. Наконецъ, время царствованія антихриста должно быть непродолжительнымъ (Дан. VII, 25; XII, 7; Апок. XIII, 5; XI, 2): говорится о „мѣсяцахъ“ антихристовой власти.

Уча, что папство есть царство антихриста, символическія книги лютеранъ тѣмъ самымъ подрываютъ значеніе своего единственнаго источника вѣроученія—Св. Писанія.—Вѣдь лютеране приняли Св. Писаніе отъ католиковъ,—какъ же можно быть увѣреннымъ, что оно сохранило въ себѣ неповрежденную истину? Шульце справедливо говоритъ: „если папство порождено, воспитано и поддерживается дьявольскимъ антихристіанскимъ духомъ, то—слѣдовательно церковное развитіе совершается подъ водительствомъ дьявола, а не Христа, и если первый возымѣлъ силу сдѣлать это, если онъ оказался въ состояніи извратить все устройство церкви, то кто поручится за то, что онъ не извратилъ также и Писанія и не переиначилъ христіанства въ совершенно ложную вѣру?!“ [1])

---

[1]) Cit. Röhm. Protest. Lehre vom Antichrist. Hildesheim. 1891. S. 122—123. Многіе лютеранскіе богословы признаютъ нелѣпость представленія папы антихристомъ. Напр., Герлахъ говоритъ, что папа не возносится выше Бога и не отдѣляется отъ Христа, и что въ римской церкви есть и истинно христіанскіе догматы (Der Katholik. J. 1890. B. II. S. 452—453). Роосъ разсуждаетъ въ томъ же духѣ: „хотя въ папствѣ много антихристова, однако, еще не достаетъ многихъ важныхъ вещей; папство вѣдь признаетъ, что надъ нимъ есть Богъ и не отрицаетъ Сына, такъ что хотя отпаденіе налицо, но нѣтъ еще человѣка грѣха“ (ibidem. S. 453). Ольсгаузенъ повторяетъ,

Что дѣйствія антихриста выразятся, между прочимъ, въ возстановленіи іудейскаго богослуженія,—этому учитъ и православіе, согласно слову Спасителя къ іудеямъ [1]) (Іоан. V, 43 — привед. выше), но центръ тяжести здѣсь не въ дѣйствіяхъ, а въ „лицѣ", которое будетъ дѣйствовать („одно опредѣленное лицо").

что папа, Наполеонъ и Магометъ представляютъ только нѣкоторыя черты антихриста, но не всѣ: соединеніе всѣхъ чертъ окажется только въ послѣднемъ антихристѣ (ibidem. S. 457—458). Папство, по нему, есть лишь принципъ, изъ котораго впослѣдствіи явится антихристъ (ibidem. S. 458). Ринкъ и Лиско высказываютъ подобныя же мысли (ibidem. S. 457. Vgl. Lisco. Das Neue Testament. 5-e Aufl. Berlin. 1847. S. 412).

[1]) Срв. толк. св. Ипполита De Christo et antichristo, c. 25. Migne. Patrol. curs. compl. s. gr. t. X, col. 748; c. 57. Migne... ibid. col. 776. Кирилла Іерусалимскаго Cathech XV, n. 11. 12. Migne... s. gr. t. XXXIII, col. 885.

Заключеніе.

Считаемъ также не лишнимъ сдѣлать въ заключеніи сочиненія нѣсколько замѣчаній о томъ, какое вліяніе оказали на лютеранское богословіе провозглашенные символическими книгами принципы: непосредственнаго просвѣщенія чрезъ Св. Писаніе и непосредственнаго спасенія чрезъ одну вѣру. — Все вообще лютеранское богословіе отличается тѣми характерными чертами, которыя такъ ярко выразились въ этихъ принципахъ: раціонализмомъ и индивидуализмомъ. Раціонализмъ лютеранскихъ богословскихъ школъ проявляется какъ въ одностороннемъ подборѣ и тенденціозномъ толкованіи свящ. текстовъ, такъ и въ умаленіи авторитета Писанія или даже полномъ его (авторитета) отрицаніи, индивидуализмъ же—въ томъ, что лютеранскіе богословы охотно ссылаются на непосредственное просвѣщеніе чрезъ Св. Писаніе и ставятъ свои личныя мнѣнія выше общецерковнаго ученія. Впрочемъ, эти двѣ характерныя черты проявляются въ исторіи лютеранскаго богословія неодинаково. Главнѣйшія обнаруженія ихъ таковы. Въ періодъ XVI—XVII вѣковъ большая часть лютеранскихъ богослововъ занимается защитой символическаго вѣроученія: они подыскиваютъ ему всевозможныя обоснованія (такъ назыв. школа строго-ортодоксальная). Здѣсь раціонализмъ и индивидуализмъ связываются опредѣленными границами: основными символическими положеніями. Но уже въ началѣ XVII вѣка лютеранскій индивидуализмъ облекся въ иную, болѣе рѣзкую форму.—Нѣкоторые богословы, по почину Шпе-

нера, стали утверждать, что главное въ христіанствѣ— не символическіе догматы, а дѣятельная жизнь, благочестіе сердца. Этотъ протестъ противъ сухости и безжизненности ортодоксіи послужилъ началомъ такъ называемаго піэтистическаго направленія въ лютеранскомъ богословіи. Въ XVII вѣкѣ выдающимся представителемъ такого богословскаго направленія былъ Готтфридъ Арнольдъ (1666—1714), въ XVIII и началѣ XIX — Шлейермахеръ (1768—1834) и отчасти Кантъ, Неандеръ и Ричль.

Арнольдъ въ своей „Безпристрастной исторіи церкви и ересей" говоритъ, что истинное христіанство заключается не въ догматахъ и символахъ, а въ вѣрѣ и любви, покаяніи и обращеніи сердца къ Богу, иначе говоря,—въ нравственности человѣка или его практической жизни. Авторитетъ символовъ, по нему, жалкое явленіе, чуждое истинному христіанству и затемняющее его. Лютеръ и Меланхтонъ, написавшіе символическія книги, тоже нанесли большой вредъ христіанству своей работой. Вообще, заключаетъ Арнольдъ, истинное христіанство хранилось только въ апостольское время и ближайшую къ нему эпоху, когда не было еще сужденій о догматахъ. Далѣе же начались догматическіе споры, а вмѣстѣ съ ними—и потемнѣніе христіанства. Напр., I вселенскій соборъ своимъ догматомъ о единосущіи Сына съ Отцемъ узко ограничилъ широту евангельскаго ученія и пустой формулой замѣнилъ глубочайшій смыслъ евангелія. Арнольдъ хвалитъ только тѣхъ христіанъ, которые отличались благочестіемъ, въ томъ числѣ и еретиковъ (особенно Пелагія и аріанъ).

Въ сочиненіяхъ Шлейермахера („Рѣчахъ о религіи", „Вѣроученіи или Догматикѣ", „Монологахъ" и др.) находимъ подобныя же мысли, только въ иной, болѣе научной, формѣ". Шлейермахеръ говоритъ, что догматизированіе религіи есть зло, и что полнота религіознаго содержанія не должна быть ограничиваема догматическими положеніями. По нему, истинная религія проявляется не въ мышленіи (не въ догматахъ и богословскихъ разсужденіяхъ), а въ живомъ сознаніи связи человѣка съ Богомъ. Такое сознаніе вызывается въ человѣкѣ Самимъ Богомъ,

а на долю человѣка остается подмѣчать въ себѣ откровеніе Божества и живо чувствовать его. Иначе говоря, жить религіозно,—по Шлейермахеру, значитъ,—ощущать въ себѣ безконечное; религіозная сфера ограничивается областью чувства. Но такъ какъ чувство у каждаго индивидуально, то въ религіи долженъ господствовать индивидуализмъ: каждому должно быть представлено право выражать свое проникновеніе безконечнымъ такъ, какъ онъ можетъ. Поэтому нельзя говорить о единой истинной религіи: всѣ религіи истинны, поскольку онѣ проникнуты религіознымъ чувствованіемъ, и во всѣхъ нихъ обнимается извѣстная часть безконечнаго; полнота же содержанія послѣдняго неисчерпаема и необъятна. Христіанство выше другихъ религій только тѣмъ, что выражаетъ полноту проникновенія конечнаго безконечнымъ. Христосъ—Богъ потому, что Онъ вполнѣ раскрылъ великую идею объ освященіи конечнаго чрезъ безконечное и выяснилъ необходимость такого освященія или пріобщенія божественному. Но всѣ догматическія разсужденія о Лицѣ Христа, равно какъ и ученіе о Богѣ Единомъ и Троичномъ являются дѣломъ чуждымъ религіи. Божество чувствуется, а не мыслится. Намъ вообще нужно не Лице Христа, а Его идея, и такая необходимость удержится до тѣхъ поръ, пока человѣкъ самъ не достигнетъ полной религіозности, вполнѣ сознавъ свое непосредственное единство съ Безконечнымъ. Согласно такому принципіальному взгляду, Шлейермахеръ очень свободно перетолковалъ и сократилъ евангеліе: онъ не допускаетъ ипостаснаго единенія естествъ во Христѣ и понимаетъ Его божественность только въ смыслѣ обитанія въ Немъ Бога, отрицаетъ сверхъестественность Его зачатія, преображеніе и вознесеніе, воскресеніе же представляетъ пробужденіемъ отъ летаргическаго сна. Кромѣ того, Шлейермахеръ извращаетъ и отрицаетъ другіе христіанскіе догматы: о Пресв. Троицѣ, о шестидневномъ твореніи міра изъ ничего, о бытіи міра духовнаго, о причинѣ происхожденія зла (утверждаетъ, что нравственное зло, или недостатокъ нравственности, сотворены Богомъ, какъ условіе проявленія добродѣтели),

о первородномъ грѣхѣ, о свойствахъ Божіихъ (этотъ догматъ, по нему, не выражаетъ божественнаго существа и вообще чуждъ религіознаго интереса), говоритъ, что въ христіанской эсхатологіи много фантастическаго, что богодухновенность св. книгъ заключается въ полнотѣ религіозности ихъ авторовъ, а не въ откровенности ихъ свыше, и пр. Знаменитый церковный историкъ Неандеръ повторилъ многія мысли Шлейермахера. Кантъ, Шнеккенбургеръ и Бидерманъ сходятся съ Шлейермахеромъ въ томъ пунктѣ, что ставятъ личное благочестіе выше метафизики и вообще стараются раздѣлить области религіи и метафизики (говорятъ, что первая имѣетъ дѣло съ сферой практической, а вторая—съ теоретической). Наконецъ близокъ къ Шлейермахеру во многихъ отношеніяхъ Ричль съ своей школой (срв. ниже).

Итакъ, піэтистическое направленіе во многомъ чуждо истинному христіанству: новые апостолы (такъ называютъ иногда піэтистовъ) проповѣдуютъ не христіанскую религію.

Еще далѣе ушелъ отъ истиннаго христіанства нѣмецкій раціонализмъ. Давъ полный просторъ человѣческому разуму и провозгласивъ полную свободу въ предметахъ вѣры, онъ не оставилъ въ себѣ почти ни малѣйшаго слѣда христіанскихъ идей. Въ піэтистическомъ богословіи еще есть ученіе о божественномъ достоинствѣ Христа, раціоналисты же прямо говорятъ, что Христосъ былъ простымъ человѣкомъ, только идеализированнымъ Своими послѣдователями. Раціонализмъ въ лютеранскомъ богословіи сталъ проявляться еще при жизни Лютера въ сочиненіяхъ Лелія Социна (ум. въ 1561 г.). Социнъ называлъ Христа простымъ человѣкомъ, находившимся только въ особенно близкихъ отношеніяхъ къ Богу и особенно облагодатствованнымъ, представлялъ смерть Христа обыкновеннымъ мученическимъ подвигомъ, которымъ кончалась жизнь многихъ великихъ людей (напр., Сократа и др.), отрицалъ Троичность Лицъ въ Богѣ и первородный грѣхъ. Но въ особенности лютеранскій раціонализмъ сталъ проявляться съ 18-го вѣка—подъ вліяніемъ новаго направленія въ философіи (англійскаго реализма, Кантовскаго критицизма и

французскаго энциклопедизма). Съ этого времени очень многіе нѣмецкіе ученые прилагаютъ всѣ усилія къ тому, чтобы окончательно подорвать значеніе христіанства, или по крайней мѣрѣ умалить его. Первымъ замѣчательнымъ раціоналистомъ изъ богослововъ XVIII-го вѣка является Эрнести (1707—1781). Онъ считалъ Св. Писаніе обыкновеннымъ литературнымъ произведеніемъ, отразившимъ на себѣ вліяніе духа времени, характера и національности своихъ авторовъ. Его современникъ Земмлеръ (1725—1791) въ своихъ церковно-историческихъ трудахъ признавалъ „величайшимъ предразсудкомъ“ то мнѣніе, что апостольская церковь есть всесовершеннѣйшій образецъ церкви. Заключающееся въ Писаніяхъ Новаго Завѣта ученіе Христа и апостоловъ, по Земмлеру, вовсе не является неизмѣнной нормой вѣроученія,—нормой твердой и навсегда установленной. Христосъ на самомъ дѣлѣ далъ каждому индивидууму право исповѣдывать какую угодно религію, а вовсе не указывалъ религіи господствующей, обязательной. Связь членовъ Его церкви должна проявляться только въ этомъ, чисто формальномъ, правѣ на индивидуальную религіозную свободу. Земмлеръ вмѣстѣ съ тѣмъ старается всячески очернить древнія христіанскія общины—за потемнѣніе идеи религіозной свободы Первые христіане, по нему, проявляли свою религіозность лишь въ томъ, что чуждались языческихъ храмовъ и жертвоприношеній; они сами вызвали Діоклетіаново гоненіе. Христіанскихъ аскетовъ Земмлеръ называетъ сумасшедшими, епископовъ—интриганами, блаж. Августина—хитрымъ и коварнымъ, Ѳеодорита—суевѣрнымъ и под. Земмлеръ, правда, не отрицаетъ прямо необходимости религіи, но и не доказываетъ этой необходимости. Тѣ же мысли, только въ нѣсколько иной формѣ, высказалъ Г. Планкъ (1751—1833). По нему, Христосъ былъ только не обыкновеннымъ человѣкомъ, сдѣлавшимся предметомъ религіознаго почитанія изъ-за пристрастія своихъ учениковъ. Іудейскій синедріонъ своими неправильными мѣрами противъ проповѣдниковъ христіанства самъ сдѣлалъ то, что ошибка учениковъ Христа сдѣлалась достояніемъ многихъ. Генрихъ Генке

(ум. въ 1809 г.), подобно Планку, считаетъ Христа простымъ человѣкомъ, не имѣвшимъ въ своей жизни ничего сверхъестественнаго, а христіанство—улучшеннымъ іудействомъ, повторившимъ все разумное и нравственное въ іудействѣ и избѣгшимъ обрядовыхъ наростовъ и механической набожности.

Въ XIX вѣкѣ раціонализмъ принялъ, благодаря философіи Гегеля, новую, болѣе научную и стройную форму. Къ такимъ раціоналистамъ можно причислить прежде всего Фердинанда Баура, основателя ново-тюбингенской школы (1792—1860 г.). Бауръ находитъ въ христіанствѣ особыя стадіи развитія—въ духѣ ученія Гегеля.—Первоначально христіанство имѣло очень простую форму, было тѣмъ же іудействомъ, отличавшимся отъ древняго іудейства лишь вѣрой во Христа какъ Мессію, послѣ же смерти Христа сюда присоединилась еще вѣра въ воскресеніе Христа, каковой вѣрой христіане хотѣли утѣшить себя въ неудачѣ Христовой проповѣди. Въ общемъ же христіанство оставалось іудейской сектой до тѣхъ поръ, пока не принялъ его Павелъ. Павелъ истолковалъ христіанство выше, духовнѣе: онъ отвергъ значеніе закона и обрѣзанія, въ которые слѣпо вѣрили другіе ученики Христа. Произошла борьба между направленіями Павла и Петра: павлинизмомъ и петринизмомъ. Эта борьба продолжалась до половины II вѣка, когда наконецъ обѣ стороны сдѣлали уступки: петринисты признали равноправіе язычниковъ съ іудеями, а павлинисты—необходимость добрыхъ дѣлъ для спасенія и церковную іерархію по образцу ветхозавѣтной іерархіи. Это новая стадія въ развитіи христіанства. Она, соотвѣтственно философіи Гегеля, явилась съ необходимостью, какъ единственный путь къ облеченію идеи въ новую высшую форму (путь борьбы крайностей и примиренія ихъ путемъ взаимныхъ ограниченій). Евангеліе Іоанна и посланія Іоанновы, явившіяся не ранѣе 2 вѣка, выражаютъ именно это объединенное направленіе. Далѣе христіанство вступало въ новый фазисъ борьбы и примиренія, отчего опять прогрессировало. Такъ, борьба съ гностицизмомъ и монтанизмомъ послужила къ образова-

нію идеи церкви вселенской, стоящей выше всякихъ частныхъ мнѣній и направленій, борьба монархіанъ съ аріанами вызвала ученіе о Пресв. Троицѣ и личныхъ свойствахъ Сына и Духа, борьба съ язычествомъ, а равно внутреннія раздѣленія въ христіанствѣ вызвали появленіе остальныхъ христіанскихъ догматовъ. Бауръ имѣлъ многихъ талантливыхъ учениковъ: Штрауса, Кёстлина, Швеглера, К. Планка, Гильгенфельда, Ричля, Вейзеккера, О. Пфлейдерера и др. Изъ нихъ особенно замѣчательны Штраусъ и Ричль,—основатели особыхъ направленій въ богословіи. По мнѣнію Штрауса (1808—1874) всѣ чудесные факты изъ жизни Христа—миѳы, плоды фантазіи (школа Штрауса поэтому называется „миѳической"). І. Христосъ, можетъ быть, и существовалъ, какъ обыкновенный человѣкъ, но первые христіане украсили образъ своего учителя небесными чертами, заимствованными изъ пророчествъ Ветхаго Завѣта, и такимъ способомъ составили ткань миѳической исторіи. Евангеліе есть извѣстіе не очевидцевъ, а людей, стоявшихъ вдали отъ событій. Авторы евангелій соединили вѣрные разсказы о Христѣ съ легендарными сказаніями, а многое прибавили и лично отъ себя. Вообще, поясняетъ Штраусъ: воплощеніе Бога есть всегдашняя идея человѣчества, возникающая вслѣдствіе сознанія тождества человѣка съ Божествомъ (Штраусъ подобно Гегелю представляетъ весь міръ обнаруженіемъ Абсолютнаго и этимъ именно объясняетъ свое отрицаніе сверхъестественнаго: все въ мірѣ естественно). Той же гипотезы Штрауса, что воскресеніе Христа есть плодъ мечтательности Его учениковъ, придерживаются Вейссе, Эвальдъ, Шенкель и французъ Ренанъ.

А. Ричль (1822—1889) вмѣстѣ съ своими учениками: А. Гарнакомъ, Ю. Кафтаномъ, Шуреромъ, Готтшикомъ, Каттенбушемъ, Лобстейномъ, Вендтомъ, Германномъ, Бендеромъ, Герингомъ, Кёлеромъ, Рейшле и др., подобно другимъ раціоналистамъ, вполнѣ отрицаетъ все сверхъестественное въ мірѣ, но также находится въ нѣкоторой связи и съ Шлейермахеромъ, по практическому направленію своего богословія. Въ частности, ричліанская школа

признаетъ І. Христа не Божественной Личностью, а обыкновеннымъ человѣкомъ, только выразившимъ Своею жизнью и словомъ высшія божескія цѣли, представляетъ Божество не абсолютно-совершенной Личностью, а какой-то слѣпой любовью, равно относящейся и къ святости и къ грѣху и не оказывающей ни правосудія, ни дѣятельной помощи человѣку (отрицается изліяніе Св. Духа на людей), отвергаетъ догматъ о Пресв. Троицѣ, называя его противорѣчащимъ Божескому существу и человѣческому мышленію,—о первородномъ грѣхѣ и вмѣстѣ о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи жертвы Христовой, личное безсмертіе человѣка и христіанскую эсхатологію. Всѣ вообще христіанскіе догматы явились, по мнѣнію ричлистовъ, только вслѣдствіе борьбы между метафизической философіей Платона и эмпирической — Аристотеля. Св. Писаніе есть обыкновенное человѣческое произведеніе, вырабатывавшееся постепенно и не чуждое весьма существенныхъ ошибокъ (историческихъ, этнографическихъ и др.).

Изъ другихъ нѣмецкихъ раціоналистовъ слѣдуетъ отмѣтить Павлюса, впервые провозгласившаго, что новозавѣтные писатели приспособлялись къ пророчествамъ и откровеніямъ Ветхаго Завѣта (такъ называемая теорія аккомодаціи), Мосгейма, Михаэлиса, Грисбаха, Рёра, Аммона, Тэйлера, Вегшейдера, Фейербаха—полнаго атеиста, Целлера—матеріалиста.

Итакъ, у нѣмецкихъ раціоналистовъ христіанская вѣра исчезла и замѣнилась философскими теоріями,—абстрактными и холодными. Живое религіозное чувство, одушевлявшее первыхъ реформаторовъ, здѣсь подверглось самой грубой критикѣ, такъ что раціоналисты ушли отъ христіанства далѣе, чѣмъ язычники.

Правда, остается не мало и такихъ лютеранскихъ богослововъ, которые ближе стоятъ къ истиннымъ началамъ христіанства. Къ таковымъ принадлежатъ прежде всего тѣ богословы, которые стремились примирить выводы раціонализма съ основными христіанскими догматами: Твестенъ, Ницшъ, Саккъ, Мюллеръ, Мартенсенъ,

Ульманъ, Дорнеръ, Томассіусъ, Лянге, Газе, Де-Ветте, Шенкель и др. (такъ называемая школа посредствующаго богословія). Твестенъ, напр., говоритъ въ противовѣсъ Шлейермахеру, что религія охватываетъ не только чувство, но и разумъ и волю человѣка, что производитъ ее (религію) Самъ Личный Богъ, спасающій и обновляющій людей чрезъ Христа (такъ что откровеніе вышечеловѣчно). Ницшъ полагаетъ сущность христіанства не въ догматахъ, а въ живомъ лицѣ Искупителя-Богочеловѣка и требуетъ полной самостоятельности для религіознаго чувства и идеи (его несогласіе съ Шлейермахеромъ проявляется въ томъ, что онъ исповѣдуетъ Личнаго Бога, а не безконечное, и допускаетъ откровеніе только въ іудействѣ и христіанствѣ; отвергаетъ ученіе о первородномъ грѣхѣ). Мюллеръ учитъ противъ Шлейермахера, что грѣхъ явился вслѣдствіе человѣческой свободы, а не по установленію божественному, и есть существенное противорѣчіе добру, а не условіе послѣдняго. Ульманъ доказывалъ противъ Штрауса, что Христосъ есть Богочеловѣкъ, давшій міру не только сумму идей, но и нравственное обновленіе и возрожденіе. Мартенсенъ говоритъ, что крещеніе есть не только залогъ прощенія грѣховъ, но и подаетъ существенное субстанціальное возрожденіе. Вообще школа посредствующаго богословія высказываетъ не мало правильныхъ мыслей (здѣсь встрѣчается даже признаніе высшаго авторитета за обще-церковнымъ сознаніемъ, т. е., — за Св. Преданіемъ). Недостаткомъ этой школы является то, что она не допускаетъ ни полной богодухновенности Св. Писанія, ни полной достовѣрности евангельскихъ событій (критикуетъ евангельскіе разсказы),—хотя и не отвергаетъ общую непогрѣшимость Писанія (какъ единаго цѣлаго, въ которомъ могутъ быть неправильны лишь отдѣльныя слова и буквы). Вообще школа посредствующаго богословія болѣе отрицаетъ, чѣмъ излагаетъ положительное ученіе.

Другая попытка примирить философію съ религіей сдѣлана была спекулятивной школой нѣмецкаго богословія. Богословы этой школы говорятъ, что различіе между

евангеліемъ и философіей только формальное, — что догматы и философскія понятія — одно и то же. Отсюда спекулятивное богословіе не есть богословіе въ собственномъ смыслѣ слова, а скорѣе философская система. И хотя христіанство здѣсь называется абсолютной истиной, но эта истинность представляется лишь постулятомъ разума (т. е., христіанству придается лишь интеллектуальный, а не строго-религіозный характеръ). Такъ, Даубъ (ум. въ 1836 году) въ своемъ „Догматическомъ богословіи“ оперируетъ съ догматами, какъ съ отвлеченными понятіями, употребляетъ самыя тонкія различенія и отступленія и безъ конца фантазируетъ. Маргейнеке доказываетъ возможность полнаго пониманія Бога человѣкомъ, заставляетъ абсолютную идею проходить различныя эволюціи, уничтожаетъ значеніе міра и личности и въ общемъ проповѣдуетъ пантеизмъ, хотя и скрыто—подъ формулами христіанства. Гассе примѣняетъ систему Гегеля къ церковной исторіи: абсолютная идея христіанства, выступивъ сама въ себѣ въ періодъ до Константина Великаго, потомъ перешла въ инобытіе — въ церквахъ греческой и латинской и только въ періодъ реформаціи возвратила себѣ первоначальную чистоту. Такими же поклонниками Гегеля являются Рёте, Розенкранцъ и Гешель (послѣдній, впрочемъ, подъ конецъ жизни сталъ ортодоксаломъ). Всѣ они разсматриваютъ христіанство какъ идею, а не какъ историческій фактъ, и двигаютъ эту идею по заранѣе намѣченному діалектическому пути.

Лютеранская ортодоксія, правда, не умирала совершенно. Послѣ схоластической догматики XVI—XVII вѣковъ явились въ XVIII вѣкѣ отличающіеся простотой и живымъ религіознымъ чувствомъ труды Зайлера, Карпцова, Дёдерлейна, Моруса, Рейнгарда, Шторра, въ XIX — Августи, Кнаппа, Шотта, Штэйделя, Чирнера, Бэкка, Гармса, Генгстенберга, Гана, Гарлеса, Герихе, Куртца, Логе, Флиднера, Блюмгардта, Толюкка, Гофмана, Делича, Клифота, Филиппи, Франка и др. Но въ этой школѣ символическое лютеранство значительно видоизмѣнилось— въ смыслѣ приближенія къ католицизму. Ново-ортодо-

ксалы учатъ, что христіанинъ связанъ съ другими членами церкви, и что общее церковное сознаніе должно быть главнымъ христіанскимъ руководствомъ. Общій голосъ церкви выразился въ Св. Писаніи и символическихъ книгахъ лютеранства, а потому послѣднія должны свято храниться и контролировать индивидуальныя мнѣнія. Вмѣстѣ съ тѣмъ ново-ортодоксалы утверждаютъ, что церковь видима (иначе не могло бы выражаться ея общее сознаніе). Видимая церковь, по нимъ, спасаетъ людей внѣшними орудіями спасенія,—таинствами, дѣйствующими ex opere operato.

Итакъ, лютеранскіе раціонализмъ и индивидуализмъ облекались въ самыя разнообразныя формы: свобода разума въ дѣлахъ вѣры то ограничивалась на счетъ усиленія практической жизнедѣятельности человѣка (способности его къ соединенію съ Божествомъ чрезъ живое религіозное чувство), или же—возвышенія авторитета символическихъ книгъ, то, напротивъ, получала самый широкій просторъ, такъ что превращала религіозную область въ область разсудочно-философскую и все извращала и разрушала. Въ общемъ же всѣ направленія лютеранскаго богословія не заслуживаютъ названія истиннаго христіанства.

Мы сдѣлали только нѣсколько краткихъ замѣчаній о лютеранской богословской наукѣ, но и изъ сказаннаго можно видѣть, насколько вредны оказались символическіе принципы (индивидуальнаго просвѣщенія чрезъ Писаніе и индивидуальнаго слѣдованія къ спасенію—чрезъ одну личную вѣру).—Предоставленные самимъ себѣ, своимъ субъективнымъ разуму и вѣрѣ, лютеране смѣло пошли по ложному пути. Автономная и автодидактная личность извратила христіанство, извратила само символическое вѣроученіе, поставивъ лютеранскую церковь на краю гибели. Все болѣе и болѣе отвергаются въ лютеранствѣ авторитеты первыхъ реформаторовъ, все болѣе и болѣе уничтожается общность вѣрованій и все ближе подходитъ лютеранство къ своей духовной смерти.—„Страна, пишетъ протестантъ, которая была колыбелью

реформаціи, становится могилой роформатской вѣры. Протестантская вѣра при смерти. Всѣ новѣйшіе труды о Германіи, равно какъ и всѣ личныя наблюденія согласны въ этомъ“ [1]). Другой лютеранскій богословъ, проф. Каттенбушъ, говоритъ: „не замѣчается ли въ нашемъ богословіи настоящаго. времени тотъ фактъ, что представители его потеряли все положительное? Не существуетъ ли на самомъ дѣлѣ въ нашей богословской наукѣ самый необузданный разнохарактерный споръ? Кто самъ участвуетъ въ литературной дѣятельности, тотъ чувствуетъ это гораздо менѣе, чѣмъ бы слѣдовало, потому что величіе объекта (богословской науки), повидимому, исключаетъ возможность того, чтобы всѣ были согласны между собою“ [2]). Третій лютеранскій богословъ признаетъ, что „жизненная сила протестантства истощается въ такой путаницѣ догматическихъ школъ, богословскихъ раздоровъ, церковныхъ распрей... Реформація забывается или презирается; слово Божіе, за которое умирали отцы, подвергается сомнѣніямъ; протестантизмъ разрозненъ, слабъ, безсиленъ“ [3]), и т. д.

---

[1]) Hohoff. Die Revolution seit dem sechzehnten Jahrhundert. Freiburg im Breisgau. 1887. S. 150.

[2]) Kattenbusch. Von Schleiermacher zu Rietschl. Giessen. 1893. S. 5.

[3]) Der Katholik. 1889. B. II. SS. 400—401.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	Стран.
ВВЕДЕНІЕ	1—54.
Глава I. Ученіе символическихъ книгъ лютеранства объ источникахъ христіанскаго вѣдѣнія .	55—84.
Глава II. Ученіе символическихъ книгъ лютеранства о первородномъ грѣхѣ.	85—134.
Глава III. Ученіе символическихъ книгъ лютеранства объ оправданіи человѣка	135—218.
Глава IV. Символическое ученіе лютеранъ о существѣ церкви и благодатныхъ правахъ ея членовъ.	219—291.
Глава V. Ученіе символическихъ книгъ лютеранства о таинствахъ	292—398.
Глава VI. Ученіе символическихъ книгъ лютеранства о церковныхъ обрядахъ и учрежденіяхъ.	399—449.
ЗАКЛЮЧЕНІЕ	450—461.

ЗАМѢЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ:

Стран.	*Строка:*	*Напечатано:*	*Слѣдуетъ читать:*
5	7 сверху	Исп.,	Исп.
8	5 —	краткой	кроткой
—	9 —	изслѣдованій	изслѣдователей
—	22 —	называлъ	называли
9	21 —	Вейсенбугъ	Вейсенбургъ.
11	5 снизу	190.	1902
16	5 сверху	о Богѣ,	о Богѣ вообще,
19	4 —	католиками·	католиками:
—	10 —	языкѣ	языкѣ,
—	18 —	Но	Но,
—	9 снизу	злоупотребленія	злоупотребленій
21	11 —	Саксонскимъ,	Саксонскимъ
24	9 сверху	изданій	изданіе
25	16 —	князей	князей,
—	18 —	виденъ	видны
26	19 снизу	они	онѣ
—	1 —	266.	266;
28	3 сверху	разчетахъ	разсчетахъ
29	18 снизу	зищиту	защиту.
30	3 —	Шмалькаденскихъ	Шмалькальденскихъ
34	15 и 16 —	и можетъ быть	и, можетъ быть,
37	16 —	Зауэржанномъ	Зауэрманномъ
38	21 сверху	Катехизисъ,	Катехизисъ
39	9 —	вѣка	вѣка,
—	7 снизу	католиковъ	катехизисовъ
40	1 сверху	ложное	ложное и
41	1 —	относятся	относится
—	10 и 11 —	разгорѣлись во-первыхъ	разгорѣлись, во-первыхъ,
—	16 —	чтобы	чтобы была
46	7 снизу	Herzok	Herzog
47	21 —	различіи	отличіи
48	2 —	распоряженію	расположенію
49	5 сверху	формулу	Формулу
52	16 —	года,	года
—	10 снизу	изданіи,	изданіи
—	4 —	Лютеранъ,	Лютеранъ
55	5 —	Писанія,	Писанія

Стран.	*Строка:*	*Напечатано*	*Слѣдуетъ читать:*
56	13 сверху	книгъ	книгъ,
57	14 —	Слова	слова
—	18 —	Слово	слово
58	10 —	слушающіе	„слушающіе
61	7 снизу	позднѣе,	позднѣе
—	1 —	равенства,	равенства
65	13 сверху	Herzod	Herzog
—	14 снизу	содержащее	содержащееся
—	7 —	сцѣплепную	сцѣпленную
67	15 —	Дрезденскій	Дрезденскій,
68	3 сверху	не имѣетъ	не имѣютъ
69	21 —	св. Преданіе	Св. Преданіе
70	19 —	Божіе	Божіе,
—	2 снизу	Макарій	Митр. Макарій
71	5 —	потому,	по тому,
74	7 сверху	чернила	чернила,
75	1 —	Тертулліанъ	Тертулліанъ,
—	13 —	„и	и
79	8 снизу	Тимоѳею:	Тимоѳею,
80	15 сверху	заблагоразсудится	заблагоразсудится,
82	15 снизу	ошибочныя субъективныя	ошибочные субъективные.
92	14 —	„твое	твое
—	12 —	Ibid.	Detzer. Op. cit.
—	2 —	marte	matre
97	16 —	похотъ	похоть
103	15 сверху	Его	его
104	19 —	начинается и совершается	начинаются и совершаются
106	12 снизу	слушаніе.	слушаніе,
108	19 и 20 сверху	конечно	разумѣется
—	13 снизу	продожается	продолжается
109	14 сверху	спастись	спастись,
113	6 —	находитъ	находимъ
119	19 —	богословы	богословы,
—	20 —	времени	времени,
122	5 —	вслѣдствіе	вслѣдствіе,
127	8 снизу	Исаіи	Исаіи:
131	13 —	Меллера	Мёлера
132	2 сверху	пунктѣ,	пунктѣ
—	12 —	„Въ	Въ
—	17 —	Него“	Него
134	3 —	они	онѣ
140	17 —	насъ	насъ,
—	19 —	послушаніе,	послушаніе

Стран.	*Строка:*	*Напечатано:*	*Слѣдуетъ читать:*
140	23 сверху	закона	закона,
144	14 снизу	Smalcold.	Smalcald.
146	14 сверху	Самъ	самъ
—	18 —	же	не
151	5 —	Христовыхъ	Христовыхъ,
—	11 снизу	Христа...,	Христа...
153	6 сверху	сомнѣваться	сомнѣваться
154	12 снизу	Бога	Бога,
162	7 —	твоего“,	твоего...
166	2 —	Auft.	Aufl.
167	3 —	писателя	писателя,
171	14 —	Божія	Божіи
174	12 сверху	инціативѣ	инціативѣ
178	2 снизу	моментъ	моментъ,
184	2 —	грѣхи	грѣхи,
187	14 —	Gredor.	Gregor.
—	15 —	fidei 4	fidei 4.
190	5 сверху	вашихъ,	вашихъ;
195	6 снизу	вопросъ,	вопросъ,—
198	18 сверху	Божіи“	Божіи,
199	15 —	смущайся,	смущайся:
202	2 —	безпокоитъ	безпокоить
—	3 —	концевъ	концовъ
206	4 —	большую	бóльшую
210	1 снизу	пространный	Пространный
211	12 сверху	„смытыми	„омытыми
214	5 —	грѣхи	грѣхи:
216	11 снизу	состояніе.	состояніе,
217	8 —	наказанія;	наказанія,
226	10 сверху	слабости;	слабости,
230	10 —	которые	которые,
—	18 —	церкви	церкви,
231	4 —	мысли	мысли,
—	5 —	формѣ	формѣ,
232	5 —	Божескія	Божескія,
237	19 —	должностю	должностью
238	2 —	человѣческомъ	человѣческому
—	16 снизу	необходимости	необходимости,
244	11 —	волшебниковъ	„волшебниковъ
253	6 —	себя	Себя
256	5 —	(1 Кор. XII, 29).	(1 Кор. XII, 29)?
257	10 сверху	церквей	церквей,
260	11 снизу	повинуется	да повинуется
265	3 сверху	золъ	золъ.
266	15 снизу	Тимоѳея	Тимоѳея

Стран.	*Строка:*	*Напечатано:*	*Слѣдуетъ читать:*
267	13 сверху	священно совершительнымъ	священносовершительнымъ
268	6 —	доказательство	подтвержденіе
273	12 снизу	(VI, 9—10)	(VI, 9—10)?
280	19 —	Божіи	Божіи“
—	9 —	Христова,	Христова
281	11 сверху	святыхъ,	святыхъ
—	12 снизу	христіанъ),	христіанъ)
283	14 сверху	ея	ея,
284	4 снизу	древніе	древнія
287	14 сверху	избраженія	изображенія
—	12 снизу	стороны	стороны,
288	4 сверху	Св. преданіе	Св. Преданіе
294	9 —	дается	дается,
—	13 —	дѣйствіе	дѣйствія
298	7 —	дѣйствительности	дѣйственности
310	9 сверху	возвращенія	возращенія
317	19 снизу	пилиримство	пилигримство
318	18 сверху	ими	или
321	1 —	сказали,	сказали:
—	2 —	Христовыми,	Христовыми?
326	7 —	Катехизизъ	Катехизисъ
327	13 снизу	нимъ	Нимъ
332	9 сверху	плотью,	плотью,
—	19 —	естествъ	естествъ,
336	4 —	выводу. Всемогущество	выводу: всемогущество
339	10 —	истинною	истиною.
340	18 —	разнозначущими	равнозначущими
351	5 снизу	богосынство	богосыновство
353	6 сверху	своей	Своей
358	1 снизу	допускается	допускаются
362	7 сверху	позорить	„позорить
367	5 снизу	Pampon.	Pompon.
371	10 —	омовенія,	омовенія
373	7 сверху	Божіими	Божіими,
375	20 снизу	нѣтъ“.	нѣтъ“?
—	7 —	Lazor	Lazar
376	8 сверху	XIV, 2).	XIV, 2)?
379	14 —	поступкахъ,	поступкахъ
380	7 —	человѣка	человѣку
384	15 снизу	онъ	Онъ
—	11—12—	о о	о

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР