ШКОЛА

РИЧЛІАНСКАГО БОГОСЛОВІЯ

ВЪ ЛЮТЕРАНСТВѢ.

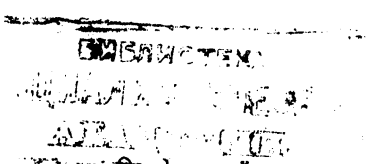
(Изслѣдованіе изъ области новѣйшей лютеранской догматики).

В. Керенскій.

КАЗАНЬ.
Типо-Литографія Императорскаго Университета.
1903.

Печатать дозволяется. Ректоръ академіи Епископъ **Алексій.**

27066



Отдѣльный оттискъ изъ журнала „Православный Собесѣдникъ“
за 1901—1902 годы.

ВВЕДЕНІЕ.

Вліяніе ричліанскаго богословія на богословскую мысль запада. А. Ричль—основатель ричліанской школы. Характерныя черты его личности, повліявшія на направленіе его богословской дѣятельности. Гимназическое образованіе и студенчество А. Ричля. Его первые ученые труды. Профессорское служеніе А. Ричля въ Боннскомъ и Геттингенскомъ университетахъ. Его дѣятельность на ганноверскомъ синодѣ. Изданіе А. Ричлемъ капитальнаго труда — Христіанское ученіе объ оправданіи и примиреніи. Краткое изложеніе этого изслѣдованія и его характерныя черты. Отношеніе къ этому труду богословской науки запада. Другія ученыя работы А. Ричля. Основаніе ричліанской школы. Второй періодъ въ существованіи этой школы. Изданіе А. Ричлемъ второго капитальнаго труда — Исторія піетизма и его значеніе. Труды учениковъ А. Ричля. Распространеніе ричліанскихъ идей во Франціи, Голландіи, Швейцаріи, Англіи и Америкѣ. Полемическіе труды противъ ричліанства. Постановленія ганноверскаго синода противъ ричліанства. Послѣдніе годы жизни А. Ричля и его смерть. Третій и послѣдній періодъ въ существованіи ричліанской школы. Проф. А. Гарнакъ. Отличительныя черты его богословскихъ взглядовъ въ ихъ отношеніи къ богословскимъ взглядамъ А. Ричля. Представители ричліанской школы въ послѣдній періодъ существованія этой школы. Полемическія изслѣдованія противъ ричліанства. Русская литература, посвященная изученію ричліанства.

Школа ричліанскаго богословія несомнѣнно представляетъ изъ себя одно изъ наиболѣе замѣчательныхъ явленій въ новѣйшей исторіи западнаго религіозно-умственнаго движенія. Въ какую-нибудь четверть столѣтія со времени появленія извѣстнаго труда А. Ричля—Христіанское ученіе объ оправданіи и примиреніи (Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung) идеи, выраженныя въ немъ, проявляя господствующее вліяніе на континентальную теологію Европы, затѣмъ проникли и въ богословскую науку Британіи и даже Америки. Что же касается собственно лютеранства, то вліяніе идей А. Ричля на лютеранское бого-

словіе является настолько существеннымъ, что безъ всякихъ преувеличеній весь современный лютеранскій богословскій міръ можно раздѣлить на двѣ половины—ричліанистовъ и не-ричліанистовъ. Родоначальникъ этой, имѣющей такой громадный успѣхъ, школы Альбрехтъ Ричль родился въ 1822-мъ году (25 марта). Отецъ его (Георгъ Карлъ Веніаминъ Ричль) занималъ довольно почетное положеніе въ лютеранствѣ — первоначально члена берлинской консисторіи, а потомъ епископа (генералъ-суперъ-интендента) евангелической церкви въ Померанiи. Отличаясь религіозной настроенностью, ровнымъ и даже мягкимъ характеромъ, отецъ А. Ричля заявилъ себя въ своемъ служеніи въ частности какъ сторонникъ уніи въ протестантскомъ мірѣ. По своему времени онъ былъ человѣкъ богословски образованный; по крайней мѣрѣ за свои ученые труды имѣлъ даже степень доктора богословія. Мать А. Ричля (Августа), не обладая особенной религіозностью, отличалась живымъ энергичнымъ характеромъ, проявлявшимся въ ней въ частности въ смѣлости и даже иногда въ рѣзкости сужденій. Эти черты духовнаго склада родителей передались и ихъ сыну. Отъ отца А. Ричль заимствовалъ его религіозность, отъ матери твердость ея характера. Съ малыхъ лѣтъ однакожъ у будущаго реформатора нѣмецкаго богословія замѣчается въ большей мѣрѣ духовное родство съ матерью, чѣмъ съ отцомъ. Какъ и у матери, жизнь чувства въ немъ едва теплилась, за то до излишества развита была разсудочно-волевая сторона духа. Этимъ объясняется то, почему А. Ричль впослѣдствіи не понимаетъ ни внутренняго непосредственнаго созерцанія божества, ни мистическаго благочестія, основывающагося на чувствѣ. Вся духовная жизнь его сказывается въ логическихъ разчлененіяхъ и комбинаціяхъ. И самъ онъ впослѣдствіи говоритъ о разсудочномъ направленіи (verständige Richtung) въ его богословіи и жалуется на то, что ему не достаетъ фантазіи. Вполнѣ естественно поэтому А. Ричль въ своей богословской дѣя-

тельности является болѣе критикомъ, чѣмъ организаторомъ. Шести лѣтъ будущій реформаторъ нѣмецкаго богословія переѣхалъ вмѣстѣ съ родителями (изъ Берлина) въ Штеттинъ, гдѣ и поступилъ въ гимназію. Здѣсь положены были задатки для его послѣдующей ученой дѣятельности—изученіемъ языковъ греческаго и еврейскаго. Здѣсь же у него окончательно созрѣло желаніе посвятить себя изученію богословскихъ наукъ. Намѣченъ былъ Боннскій университетъ, главнымъ образомъ потому, что въ этомъ университетѣ профессорствовалъ въ то время одинъ изъ самыхъ видныхъ лютеранскихъ богослововъ Ницшъ, отчасти же и потому, что въ Боннѣ жили нѣкоторые изъ родственниковъ А. Ричля. 18-го сентября 1839 года Ричль выдержалъ выпускной экзаменъ (Abiturientenexamen) въ гимназіи, а 27-го распрощался съ нею. Въ общемъ гимназическое образованіе его протекло очень успѣшно. Въ аттестатѣ зрѣлости, который вручила Ричлю испытательная комиссія, между прочимъ говорится, что „въ области мышленія онъ отличается ясностью и устойчивостью, въ силу чего заявилъ себя способнымъ къ ученой дѣятельности“; что онъ въ гимназіи даже заложилъ основаніе для такого рода дѣятельности, такъ какъ „при научной ревности, его одушевлявшей, онъ сдѣлалъ все возможное для прохожденія его будущаго служенія“; что онъ „владѣетъ отчетливыми свѣдѣніями (erfreuliche Einsicht) въ христіанскомъ вѣроученіи и соотвѣтствующимъ запасомъ положительныхъ и историческихъ свѣдѣній“. Съ такой же похвалой испытательная комиссія отзывается и о внѣшнемъ характерѣ научныхъ занятій А. Ричля. Въ частности о нѣмецкомъ стилѣ Ричля въ аттестатѣ говорится, что онъ характеризуется въ особенности „соразмѣрностью и опредѣленностью выраженія“; о его латинской рѣчи говорится, что помимо „грамматической устойчивости (Sicherheit) она отличается особенностями въ словоупотребленіи и черезъ это своеобразной окрас-

кой“ [1]). Съ такимъ аттестатомъ зрѣлости А. Ричль 24 октября 1839-го года вступилъ въ Боннскій университетъ, чтобы стать „мужемъ“, какъ подсказывалъ ему внутренній голосъ [2]). Въ Боннскомъ университетѣ въ то время изъ профессоровъ особенно выдѣлялся Карлъ Ницшъ, имѣвшій для проведенія своихъ идей даже спеціальный богословскій журналъ—Theologische Studien und Kritiken. Само собою понятно, Ричль главнымъ образомъ и подпалъ подъ руководство этого лютеранскаго богослова. По позднѣйшему заявленію самого А. Ричля, Ницшъ „ввелъ его въ богословіе“, познакомивъ съ одною изъ самыхъ основныхъ богословскихъ наукъ — апологетикой, въ силу чего А. Ричль уже въ Боннѣ пріобрѣлъ болѣе или менѣе обстоятельныя свѣдѣнія почти во всѣхъ господствовавшихъ въ то время богословскихъ направленіяхъ—супранатуралистическомъ, раціоналистическомъ и натуралистическомъ. Вмѣстѣ съ этимъ А. Ричль въ Боннскомъ же университетѣ пріобрѣлъ болѣе или менѣе обстоятельныя свѣдѣнія и въ области библейско-экзегетической, каковыя свѣдѣнія впослѣдствіи легли въ основу его главнѣйшихъ богословскихъ работъ. Онъ именно отчасти самостоятельно, отчасти подъ руководствомъ нѣкоторыхъ профессоровъ, напр. Рюккерта, изучилъ посланія къ Колоссянамъ, къ Коринѳянамъ и нѣкоторыя другія [3]). Начавшееся въ то время раціоналистическое направленіе въ лютеранскомъ богословіи не осталось безъ вліянія и на нашего богослова. Въ особенности на немъ сказалось вліяніе извѣстнаго труда Штрауса—Жизнь Іисуса Христа, подъ вліяніемъ коего А. Ричль сталъ понимать многое изъ первоначальной исторіи жизни Іисуса Христа въ миѳическомъ смыслѣ [4]). Въ

[1]) Otto Ritschl. Albrecht Ritschls Leben. Erster Band. Freiburg i. B. 1892. S. 20—21.

[2]) Otto Ritschl. Op. cit. B. I. S. 21.

[3]) Otto Ritschl. Op. cit. B. I. S. 31. 36.

[4]) Otto Ritschl. Op. cit. B. I. S. 30—31.

общемъ однако же антирелигіозное направленіе мало коснулось будущаго реформатора лютеранскаго богословія. Конечно въ данномъ случаѣ сказалось еще домашнее религіозное воспитаніе подъ руководствомъ отца, который и теперь не переставалъ напоминать сыну латинское выраженіе: „fides praecedit intellectum, ex fide intellectus, credo, ut intelligam“ [1]). Сказалось въ этомъ и вліяніе проф. Ницша, который былъ ярымъ противникомъ принципіальныхъ воззрѣній Штрауса и основанной имъ школы.—Въ Боннскомъ университетѣ А. Ричль оставался однакожъ очень недолго (1839—1841 г.). Жажда научныхъ знаній влекла его въ другіе университеты; его выборъ при этомъ остановился на двухъ самыхъ видныхъ университетахъ тогдашняго времени — Берлинскомъ и Галльскомъ. Родители желали, чтобы сынъ ихъ поступилъ въ первый изъ указанныхъ университетовъ, имѣя въ виду главнымъ образомъ то обстоятельство, что въ Берлинѣ, помимо его относительной близости къ Штеттину, находилось не мало родственниковъ. Желанія сына были однакожъ совершенно другого свойства. Жаждая научныхъ знаній, А. Ричль напротивъ стремился поставить себя возможно дальше отъ родственниковъ, какъ могущихъ служить тормазомъ для его научныхъ занятій. Галльскій университетъ представлялся ему въ этомъ отношеніи болѣе подходящимъ, чѣмъ Берлинскій. Съ другой стороны Галльскій университетъ болѣе привлекалъ его и своими профессорами. Тамъ были извѣстные и уважаемые въ то время проф. Юлій Мюллеръ, Толюкъ и Эрдманъ, направленіе ученой дѣятельности которыхъ нравилось нашему богослову. Въ Берлинскомъ же университетѣ главенствовали въ то время Генгстенбергъ и Неандеръ, мистико-піетическое направленіе которыхъ не подходило подъ духовный складъ А. Ричля.

Вступая въ Галльскій университетъ, А. Ричль думалъ найти въ немъ основанія для своего супранатура-

[1]) Otto Ritschl. Op. cit. B. I. S. 28.

листическаго направленія, усвоеннаго имъ еще на гимназической скамьѣ. Эти надежды нашего богослова однакожъ не нашли для себя осуществленія. Толюккъ и Мюллеръ, на которыхъ онъ главнымъ образомъ разсчитывалъ, оказались съ его точки зрѣнія не на высотѣ ученаго призванія. Разочаровалъ его прежде всего Толюккъ своими чтеніями по экзегетикѣ и догматикѣ. Въ своихъ письмахъ къ отцу А. Ричль первоначально хвалитъ Толюкка во первыхъ за то, что въ его догматическихъ и практическихъ изысканіяхъ есть всегда что нибудь новое, и во вторыхъ за то, что въ его чтеніяхъ идеи христіанства являются сконцентрированными въ единое цѣлое. Вскорѣ однакожъ А. Ричль убѣдился въ томъ, что въ дѣйствительности Толюккъ сообщалъ своимъ слушателямъ весьма мало новаго—сравнительно съ извѣстными уже толковниками, напр. Рюккертомъ. Еще менѣе удовлетворяли А. Ричля лекціи Толюкка по морали, какъ носящія нерѣдко анекдотическій характеръ [1]).

Не удовлетворили А. Ричля чтенія и другого выдающагося профессора Галльскаго университета Мюллера. Правда, молодой богословъ признаетъ то, что Ю. Мюллеръ является выдающимся знатокомъ практической теологіи, считаетъ его даже лучшимъ изъ современныхъ проповѣдниковъ, но въ тоже время слабымъ систематикомъ, не могущимъ удовлетворительно отвѣтить не многіе изъ догматическихъ вопросовъ, волновавшихъ нашего богослова. Не нравилось Ричлю въ чтеніяхъ Мюллера и его крайнее нерасположеніе къ философіи Гегеля и его стремленіе усвоить воззрѣнія Лейбница на взаимоотношеніе между богословіемъ и философіей [2]). Вообще же оба указанные богослова оказались слабыми сравнительно съ представителями гегеліанской философіи въ Галльскомъ университетѣ

---

[1]) Otto Ritschl. Op. cit. B. I. S. 49—50.

[2]) Otto Ritschl. Op. cit. B. I. S. 52—53.

проф. Генрихомъ Шаллеромъ и Эрдманомъ. Результатомъ этого было то, что А. Ричль покинулъ прежнюю положительно-теологическую основу своихъ воззрѣній и примкнулъ къ гегеліанской философіи, прельстившей его, какъ и многихъ другихъ, ясностью и послѣдовательностью выводовъ.

Увлеченіе А. Ричля гегеліанствомъ однакожъ не было и не могло быть слишкомъ глубокимъ; по крайней мѣрѣ оно отнюдь не повліяло на программу его будущей богословско-литературной дѣятельности. Программа эта вполнѣ опредѣлилась его духовнымъ складомъ. А. Ричль, какъ мы уже говорили, былъ человѣкомъ съ особенно развитой волевой способностью, съ практическимъ направленіемъ. Отсюда и въ области богословія его должны были интересовать не отвлеченно-метафизическіе вопросы, а вопросы практическаго свойства, въ которыхъ практически осуществляется и выражается духовно-религіозная жизнь человѣка. Вполнѣ естественно поэтому съ самаго же начала самостоятельной богословско-ученой дѣятельности его заинтересовалъ вопросъ объ оправданіи, наиболѣе практическій, какъ извѣстно, въ области христіанскаго вѣдѣнія. Въ первый разъ о своихъ работахъ по этому вопросу А. Ричль упоминаетъ еще въ письмѣ къ отцу отъ 5-го іюня 1841 года. Вполнѣ понятно, о самостоятельности автора въ эту эпоху ученой дѣятельности говорить невозможно. Убѣжденія молодого богослова слагаются подъ сильнымъ вліяніемъ авторитетовъ по данному вопросу, напр. Клайбера, автора изслѣдованія: Ученіе о примиреніи и оправданіи человѣка (Klaiber. Die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung des Menschen. 1823), Баура, Штира, Гёшеля, Филиппи и нѣкоторыхъ другихъ. Находясь подъ вліяніемъ всѣхъ этихъ ученыхъ, А. Ричль высказываетъ взгляды по изучаемому имъ вопросу, существенно отличные отъ его позднѣйшихъ взглядовъ. Вопреки своимъ позднѣйшимъ убѣжденіямъ, онъ напр. признаетъ существованіе праведности божественной въ смыслѣ юридическаго

удовлетворенія божественному правосудію, допуская соотвѣтственно этому необходимость божественнаго наказанія за грѣхи и проч. Но и теперь уже однако нашъ богословъ стремится заявить свою самостоятельность напр. въ томъ смыслѣ, что въ основу ученія объ оправданіи, въ частности въ основу взгляда на крестную смерть Богочеловѣка, имѣющую искупительное значеніе, онъ полагаетъ ученіе о ветхозавѣтныхъ жертвахъ [1]), каковой точкой зрѣнія опредѣлились позднѣйшія воззрѣнія его по данному вопросу. Вообще же научныя занятія А. Ричля по вопросу объ оправданіи въ данное время ограничивались по преимуществу историческимъ изученіемъ этого вопроса. Насколько это изученіе было успѣшно, можно видѣть изъ того, что со времени пребыванія А. Ричля въ Галльскомъ университетѣ изъ-подъ пера его выходитъ цѣлый рядъ работъ, посвященныхъ изученію частныхъ вопросовъ, такъ или иначе относящихся къ основной темѣ его богословскихъ занятій—къ ученію объ оправданіи. Уже 15 іюля 1842 года А. Ричль въ цѣляхъ полученія университетской преміи за лучшія студенческія сочиненія представилъ въ богословскій факультетъ обширный трудъ, посвященный разработкѣ ученія о церкви [2]). Въ этомъ трудѣ А. Ричль раскрываетъ ученіе древней церкви по данному вопросу до Августина; затѣмъ, минуя средневѣковое ученіе, переходитъ къ изложенію ученія реформаторовъ и наконецъ заканчиваетъ свой трудъ воззрѣніями по данному вопросу Гергарда, Шлейермахера, Маргейнеке и Мёлера. Уже на этой первой работѣ сказались индивидуальныя особенности духовнаго склада нашего автора. Человѣкъ съ практическимъ складомъ, неспособный къ метафи-

---

[1]) Otto Ritschl. Op. cit. B. I. S. 54—58.

[2]) Полное заглавіе работы А. Ричля слѣдующее: «Respondetur quaestioni propositae a venerabili theologorum ordine: Recenseantur et accurate excutiantur virorum doctorum inde ab instauratione sacrorum usque ad nostra tempora de ecclesiae invisibilis notione sententiae.

зическимъ отвлеченіямъ, А. Ричль рѣшительно отвергаетъ съ одной стороны лютеранское воззрѣніе, будто истинная церковь есть невидимое общество святыхъ, съ другой реформатское дѣленіе между ecclesia invisibilis и ecclesia sensibilis, высказывая такимъ образомъ взгляды, которые потомъ вошли и въ его систему объ оправданіи при раскрытіи одного изъ частныхъ пунктовъ ея—ученія о церкви. Оригинальность автора однакожъ не была въ должной мѣрѣ оцѣнена его рецензентомъ: А. Ричлю было отказано въ искомой преміи. Въ частности въ число недостатковъ труда молодого богослова было поставлено главнымъ образомъ то, что онъ не вникъ въ должной мѣрѣ въ ученіе о церкви догматистовъ 16—18 вѣковъ, хотя рецензентъ въ тоже время выразилъ похвалу автору за нѣкоторыя вполнѣ правильныя критическія замѣчанія касательно ученія о церкви Кальвина, Шлейермахера и нѣкоторыхъ другихъ [1]). Эта первая неудача однакоже не сломила энергіи молодого богослова, не отвлекла его вниманія отъ взятой темы богословскихъ занятій, хотя несомнѣнно нѣсколько поубавила въ немъ полемико-критическаго задора въ отношеніяхъ къ мнѣніямъ другихъ. Видно это изъ того, что приблизительно чрезъ годъ, именно въ маѣ 1843 года, А. Ричль, выдерживая экзаменъ на степень доктора философіи, представилъ вмѣстѣ съ этимъ выпускное сочиненіе подъ заглавіемъ — Изложеніе ученія Августина о твореніи міра, грѣхѣ и благодати (Expositio doctrinae Augustini de creatione mundi, peccato, gratia. Halis. 1843), т. е. по вопросу, опять таки имѣющему непосредственное отношеніе къ ученію объ оправданіи. Но отъ предшествовавшей работы А. Ричля эта работа отличается тѣмъ, что въ ней гораздо менѣе критическаго элемента; въ ней излагаются почти исключительно воззрѣнія блаж. Августина съ незначительными лишь критическими за-

---

[1]) Otto Ritschl. Op. cit. B. I. S. 63—70.

мѣчаніями. Поэтому работа эта, хотя и отличается, сравнительно съ предшествовавшей, научной тщательностью, для характеристики собственныхъ воззрѣній А. Ричля не имѣетъ существеннаго значенія. Она однакожъ дала автору то, что онъ стремился получить—степень доктора философіи. Съ пріобрѣтеніемъ этой степени закончился періодъ студенчества молодого богослова и начался періодъ его ученой дѣятельности. Какъ и ранѣе, и теперь А. Ричль не измѣнился въ намѣреніи посвятить себя всецѣло изученію богословскихъ наукъ. Поэтому немедленно же по окончаніи курса въ Галльскомъ университетѣ онъ выдерживаетъ богословскій экзаменъ, представивъ для этого новое изслѣдованіе—Какъ учитъ Новый Завѣтъ о нашемъ познаніи Бога — (Quid docet Novum Testamentum de nostra Dei cognitione)? Сравнительно съ другими работами, это изслѣдованіе А. Ричля имѣетъ особенную важность, потому что Ричль излагаетъ въ немъ въ первый разъ съ наибольшей полнотой и обстоятельностью принципіальную точку зрѣнія на сущность христіанскаго вѣдѣнія, которая потомъ, войдя цѣликомъ въ его систему, опредѣлила собой самый характеръ этой системы. Соотвѣтственно опять таки чисто практическому складу своей личности, А. Ричль въ указанномъ сочиненіи раскрываетъ то основное положеніе, что религія есть не знаніе, а образъ жизни, чрезъ который человѣкъ поставляется въ извѣстныя отношенія къ Богу. Теоретическій элементъ въ религіи и въ частности въ христіанствѣ поэтому, по А. Ричлю, долженъ занимать второе мѣсто послѣ элемента практическаго. Отсюда и Бога слѣдуетъ, по Ричлю, опредѣлять не въ смыслѣ метафизической величины, а въ смыслѣ величины этико-практической. Именно всю сущность христіанскаго ученія о Богѣ, по А. Ричлю, можно выразить кратко въ слѣдующей этической формулѣ—Богъ есть любовь. Это и есть, по его взгляду, новозавѣтное ученіе о Богѣ, въ противоположность ученію ветхозавѣтному, гдѣ Богъ опредѣляется въ смыслѣ мудрой и

святой власти, цѣлью для себя въ мірѣ полагающей осуществленіе чести и требующей безусловнаго повиновенія отъ людей. Начавшееся было съ такой энергіей выясненіе основныхъ воззрѣній нашего богослова вскорѣ однакожъ пріостановилось на нѣкоторое время по той простой причинѣ, что онъ подпалъ подъ сильное вліяніе Ф. Баура и началъ было работать въ духѣ основанной имъ школы. Увлеченіе это, хотя и совершенно противорѣчило духовному складу нашего богослова и тѣмъ задаткамъ, которые были вложены въ него еще въ домашней обстановкѣ, не представляло изъ себя чего либо неестественнаго. Бауръ и его школа занимали въ то время выдающееся положеніе среди другихъ новолютеранскихъ школъ, вызывая своими изслѣдованіями въ области древне-христіанской письменности всеобщее вниманіе. Ричль съ тѣмъ большею легкостью могъ подпасть вліянію этой школы, что задуманная имъ работа — объ оправданіи—требовала ближайшаго знакомства съ исагогической и экзегетической литературой. А такъ какъ вся эта литература въ его время въ протестантскомъ богословскомъ мірѣ концентрировалась около Баура и его школы, то А. Ричль не могъ не войти въ то или иное соприкосновеніе съ этой школой, каковое соприкосновеніе и выразилось на первыхъ порахъ въ подчиненіи ея вліянію. Яснѣе всего это вліяніе упомянутой школы сказалось на вышедшемъ въ 1846-мъ изслѣдованіи А. Ричля „Евангеліе Маркіона и каноническое евангеліе Луки“ (Das Evangelium Marcions und das kanonische Evangelium des Lucas), общая тенденція котораго сводится къ тому, будто бы евангеліе Луки въ настоящемъ его видѣ имѣетъ близкое отношеніе къ апокрифическому евангелію Маркіона, какъ къ своему первоисточнику [1]). Въ томъ же 1846-мъ году эта работа была представлена Ричлемъ въ боннскій богословскій факультетъ и дала ему зва-

---

[1]) Otto Ritschl. Op. cit. B. I. S. 112—115.

ніе приватъ-доцента этого университета. Это увлеченіе А. Ричля тюбингенской школой не могло однакожъ быть продолжительнымъ. Оно никакъ не согласовалось съ практическимъ складомъ личности послѣдняго, который влекъ его отъ археолого-критическихъ работъ къ работамъ практическимъ въ области богословія. Что А. Ричль дѣйствовалъ при этомъ вопреки своимъ дѣйствительнымъ духовнымъ наклонностямъ и что поэтому онъ не могъ на долгое время подпасть вліянію критической школы, сказалось уже въ первые годы его профессорства въ $184^{6}/_{7}$ г. Уже въ это время въ своихъ чтеніяхъ по Введенію въ Новый Завѣтъ Ричль уклоняется отъ Баура въ томъ смыслѣ, что помимо четырехъ главныхъ посланій ап. Павла (къ Римлянамъ, 2 къ Коринѳянамъ, Галатамъ) и Апокалипсиса Іоанна Богослова онъ признаетъ подлинными также посланія ап. Павла къ Филиппійцамъ, Колоссаямъ, Филимону и первое къ Ѳессалоникійцамъ [1]). Въ вышедшемъ затѣмъ въ 1850-мъ году первомъ обширномъ печатномъ трудѣ—Происхожденіе древне-католической церкви (Die Entstehung der altkatholischen Kirche), Ричль правда въ обработкѣ взятаго вопроса въ большинствѣ случаевъ пользуется историко-критическимъ методомъ, но это не мѣшаетъ ему высказать взгляды на происхожденіе христіанской церкви существенно-отличные и отъ воззрѣній самого Баура, и его наиболѣе виднаго ученика Швеглера. Въ противоположность Бауру, видящему, какъ извѣстно, въ первоначальномъ христіанствѣ соединеніе двухъ элементовъ: павлинистическаго и іудейскаго, и въ противоположность Швеглеру, видящему въ первоначальномъ христіанствѣ простой юдаизмъ, А. Ричль настаиваетъ на томъ положеніи, что въ основу первичной христіанской церкви легъ павлинизмъ, что если на первоначальное христіанство и вліяли нѣкоторые юдаистическіе элементы, напр. въ

---

[1]) Otto Ritschl. Op. cit. B. I. S. 124.

системахъ Іустина мученика, Иринея, Тертулліана, Климента и Оригена, то это вліяніе было весьма несущественно. Христіанская церковь удержала свою самостоятельность отчасти благодаря установившейся въ ней нормѣ при опредѣленіи вѣроученія, отчасти благодаря своеобразному ученію о священствѣ [1]). А вскорѣ послѣ этого произошелъ и окончательный разрывъ между А. Ричлемъ и главою тюбингенской школы по слѣдующему поводу. Въ 1856-мъ году А. Ричль написалъ рецензію на изслѣдованіе „Къ исторіи новѣйшей теологіи“, принадлежавшее перу одного изъ представителей тюбингенской школы, д-ра Шварца. Въ этой рецензіи Ричль, высказывая полное согласіе съ Шварцемъ въ оцѣнкѣ жизненности нѣкоторыхъ изъ лютеранскихъ богословскихъ школъ, въ тоже время однако добавляетъ, что и самому Шварцу, принадлежащему къ бауровской школѣ, не достаетъ творческой силы въ богословскомъ созиданіи и опредѣленной цѣли при этомъ созиданіи. Настаивая затѣмъ на томъ положеніи, что истиннаго оживленія лютеранскаго богословія можно ожидать только отъ обстоятельнаго изученія библейской теологіи, А. Ричль, какъ бы попутно, высказываетъ свой приговоръ касательно бауровской школы. „Тюбингенская школа, пишетъ онъ, распалась и ея стремленія заслуживаютъ признанія лишь постольку, поскольку они ведутъ къ выводамъ относительно первоначальной исторіи христіанства, совершенно отличнымъ отъ выводовъ, дѣлаемыхъ Бауромъ и Швеглеромъ, и поскольку они требуютъ созданія библейской теологіи въ бо́льшей мѣрѣ, чѣмъ это было до сихъ поръ“ [2]). Этотъ рѣзкій приговоръ, повлекшій за собой переписку между А. Ричлемъ и главою тюбингенской школы, своимъ послѣдствіемъ имѣлъ полное ослабленіе дружественныхъ отношеній между ними и вмѣстѣ съ тѣмъ

---

[1]) Otto Ritschl. Op. cit. B. I. S. 151—164.

[2]) Otto Ritschl. Op. cit. B. I. S. 273—274.

поставилъ Ричля внѣ какого либо вліянія отъ Баура въ послѣдующей его литературной дѣятельности. Съ особенною очевидностью это полное освобожденіе А. Ричля отъ вліянія Баура обнаружилось на вышедшемъ въ 1857-мъ году новомъ изданіи его изслѣдованіи—Происхожденіе древне-католической церкви. Въ этомъ изданіи упомянутаго труда А. Ричля высказываются взгляды, во многихъ случаяхъ діаметрально противорѣчащіе воззрѣніямъ Баура,—взгляды, которыхъ не находимъ также и въ первомъ изданіи поименованнаго сочиненія молодого богослова.—Такъ, въ противоположность Бауру, А. Ричль теперь высказывается положительно относительно нѣкоторыхъ книгъ Св. Писанія, къ которымъ ранѣе и самъ онъ относился отрицательно-критически. Онъ напримѣръ признаетъ подлинность Евангелія Іоанна и его перваго посланія, подлинность также посланія ап. Іакова, 1-го посл. Петрова и всѣхъ вообще посланій Павловыхъ, за исключеніемъ 1 посл. къ Тимоѳею. Онъ старается далѣе примирить противорѣчіе между Дѣян. 15 гл. и Гал. 2 гл., которое утверждается Бауромъ и на которомъ настаиваетъ и А. Ричль въ первомъ изданіи упомянутаго труда. И наконецъ въ противоположность также Бауру Ричль отрицаетъ рѣзкую противоположность между ап. Павломъ и первоапостолами, ограничивая эту противоположность лишь относительнымъ различіемъ между ап. Павломъ и ап. Іаковомъ. Въ 1852 году А. Ричль получаетъ званіе экстраординарнаго профессора и вмѣстѣ съ этимъ наступаетъ новая эра въ его богословско-литературной дѣятельности, характеризуемая большей устойчивостью и опредѣленностью его ученыхъ занятій. До сихъ поръ, какъ мы уже видѣли, А. Ричль посвящаетъ свои занятія и библейскому экзегизису, и церковной исторіи, и догматическому богословію; теперь онъ всецѣло предается занятіямъ по догматическому богословію, въ частности разработкѣ одного догматическаго вопроса, уже ранѣе намѣченнаго имъ—вопроса объ оправданіи. Около этой главной темы теперь группируются всѣ богословскія

занятія нашего богослова [1]), пока наконецъ онѣ не нашли для себя завершенія въ главнѣйшемъ изъ трудовъ А. Ричля. Нѣкоторые изъ вопросовъ, раскрываемыхъ при этомъ авторомъ, были уже ранѣе затронуты имъ и потому не заключаютъ въ себѣ чего либо новаго. Такова напр. напечатанная А. Ричлемъ въ 1859 году въ журналѣ Theologische Studien und Kritiken статья —О понятіяхъ: церковь видимая и церковь невидимая (Ritschl. Ueber die Begriffe: sichtbare und unsichtbare Kirche), въ которую вошли многія изъ мыслей, высказанныхъ А. Ричлемъ въ одномъ изъ самыхъ первыхъ его произведеній, представленномъ для полученія преміальнаго вознагражденія. И въ этой статьѣ А. Ричль, поставивъ вопросъ о томъ, въ какомъ смыслѣ протестантская церковь учитъ о невидимой церкви: признаетъ ли она существованіе церкви невидимой безъ церкви видимой, отвѣчаетъ на него отрицательно. По его взгляду, родоначальники реформаціи признавали собственно единую церковь — видимую, и если иногда и выдвигали элементъ невидимости въ ней, то исключительно какъ элементъ придаточный, выдвигать который заставляла излишняя матеріализація пониманія церкви въ римскомъ католицизмѣ, противъ котораго они ратовали. Такъ было напр., по А. Ричлю, у Лютера, который въ своей полемикѣ противъ А. Альвельда вооружается собственно противъ пониманія церкви въ смыслѣ исключительно политическаго общества, доказывая то положеніе, что въ понятіе церкви, какъ необходимый элементъ, входитъ и элементъ невидимый—вѣра, надежда и любовь, хотя этотъ элементъ и не исключаетъ видимости въ церкви [2]). Тоже самое,

---

[1]) Единственное исключеніе представляетъ изъ себя трактатъ А. Ричля — Генгстенбергъ и унія (Dr. Hengstenberg und die Union. 1852), который написанъ по частному поводу и который для характеристики воззрѣній А. Ричля не имѣетъ существеннаго значенія.

[2]) A. Ritschl. Gesammelte Aufsätze. Freiburg. 1893. S. 75—77.

по А. Ричлю, находимъ и у другого родоначальника лютеранства Меланхтона. И онъ, какъ показываютъ Апологія Аугсбургскаго исповѣданія и Loci theologici въ изданіи 1535—1543 г., свое ученіе о церкви невидимой раскрываетъ въ полной противоположности римско-католическому ученію о церкви, какъ исключительно „внѣшне-видимомъ (societas externarum rerum) или политическомъ обществѣ“. Возставая противъ такого пониманія церкви, Меланхтонъ доказываетъ то положеніе, что бытіе церкви не привязано къ какому либо опредѣленному мѣсту, что она есть „союзъ“ вѣры и Св. Духа въ сердцахъ, каковой союзъ однакожъ имѣетъ и внѣшніе признаки — истинное ученіе евангелія и совершеніе таинствъ, согласное съ ученіемъ евангельскимъ. Т. е. и Меланхтонъ, по Ричлю, отрицая рѣшительно римско-католическое пониманіе церкви въ смыслѣ политическаго общества, всетаки считаетъ послѣднюю видимымъ обществомъ, хотя конечно внутренняя жизнь ея, съ его точки зрѣнія, совершается невидимо [1]). Бо́льшую спутанность находитъ Ричль въ ученіи Цвинглія и Кальвина по данному вопросу, такъ какъ они, подъ вліяніемъ главнымъ образомъ Іоанна Гусса, дѣйствительно раскрываютъ ученіе о церкви невидимой, или иначе объ обществѣ отъ вѣчности предопредѣленныхъ Богомъ ко спасенію. При всемъ томъ, по Ричлю, было бы всетаки несправедливо полагать, будто съ точки зрѣнія Цвинглія и Кальвина церковь имѣетъ лишь одну невидимую сторону. Утверждая эту сторону въ церкви Христовой, швейцарскіе реформаторы хотятъ указать на то, что только „божескому, но отнюдь не человѣческому приговору принадлежитъ рѣшеніе вопроса о томъ, кто въ отдѣльности дѣйствительно вѣрующій и избранный“, но не исключаютъ этимъ элемента видимаго въ церкви [2]).

---

[1]) A. Ritschl. Op. cit. S. 82—88 u. w.

[2]) A. Ritschl. Op. cit. S. 68—70. 73. 89—94.

Если такимъ образомъ указанная статья А. Ричля о церкви не содержитъ въ себѣ чего либо новаго сравнительно съ ранѣе высказанными взглядами его по тому же вопросу, за то весьма много новаго представляетъ его статья, появившаяся въ 1853-мъ году въ журналѣ Monatsschrift für die evangelische Kirche Reinlands und Westphalens (Heft 3. S. 113—135) подъ заглавіемъ — О мистикѣ, особенно нѣмецкой, въ XIV вѣкѣ. Въ этой статьѣ А. Ричль въ первый разъ со всею рѣшительностью ставитъ вопросъ о сущности мистики съ христіанской точки зрѣнія, въ частности въ ея отношеніи къ лютеранству, каковой взглядъ его впослѣдствіи вошелъ въ его главнѣйшія богословскія работы. Каково отношеніе А. Ричля къ мистикѣ, угадать не трудно. Съ его трезво-практической точки зрѣнія на вещи, въ частности и въ области религіозной, мистика не могла и не можетъ имѣть болѣе или менѣе существеннаго значенія. Это дѣйствительно и находимъ у Ричля. Опредѣляя мистику, какъ „экстатическое стремленіе въ область высочайше-абсолютнаго и въ тоже время неопредѣлимаго, какъ стремленіе, соединяемое съ наслажденіемъ въ этомъ абсолютномъ“, А. Ричль находитъ, что для христіанской религіи это исканіе неопредѣленнаго есть результатъ воздѣйствія классическаго язычества. Если поэтому вліяніе мистики и допустимо въ христіанской религіи, то только въ смягченной формѣ, сообразно съ истинными задачами христіанства. Христіанство въ данномъ случаѣ, по А. Ричлю, должно поступать соотвѣтственно всегдашней своей миссіи, по которой оно, „воспринимая въ себя отзвуки (Nachklänge) древнихъ религій, обыкновенно смягчаетъ и даже внутренно препобѣждаетъ послѣднія“ [1]).

Въ особенности же большое значеніе для уясненія основныхъ взглядовъ А. Ричля имѣли три статьи, слѣдовавшія одна за другой: а) статья — О гнѣвѣ Божественномъ (De ira Dei), появившаяся въ 1859-мъ году,

[1]) Otto Ritschl. Albrecht Ritsthls Leben. B. I. S. 217—218.

б) статья — Ученіе Озіандера объ оправданіи (Die Rechtfertigungslehre des Andreas Osiander), появившаяся въ Jahrbücher für deutsche Theologie за 1857-й годъ (B. II. S. 795—829) и в) статья — Изысканія, относящіяся къ понятіямъ объ удовлетвореніи и о заслугахъ Христа (Studien über die Begriffe von der Genuthung und von dem Verdienste Christi), появившаяся въ томъ же журналѣ за 1860-й годъ. Въ этихъ статьяхъ А. Ричль затрогиваетъ два основные пункта своей системы—во-первыхъ ученіе о гнѣвѣ божественномъ и во-вторыхъ о сущности оправданія. Вопросовъ этихъ онъ касался отчасти и ранѣе, но не давалъ имъ вполнѣ точнаго рѣшенія, несомнѣнно находясь еще подъ вліяніемъ традиціоннаго ученія. Теперь А. Ричль отказывается отъ этого ученія и встаетъ на совершенно новую почву. Оставаясь вполнѣ послѣдовательнымъ себѣ, онъ и въ данномъ случаѣ не желаетъ возвышаться надъ холодно-разсудочнымъ пониманіемъ и въ силу того стремится изгнать изъ своихъ взглядовъ все мистическое и все метафизическое. Стоя именно на подобнаго рода точкѣ зрѣнія, А. Ричль рѣшительно отвергаетъ пониманіе гнѣва божественнаго въ обычномъ значеніи. Традиціонное ученіе по этому вопросу, по его мнѣнію, не согласуется ни съ истиннымъ понятіемъ о грѣхѣ первородномъ, ни съ истиннымъ понятіемъ о Богѣ, ни наконецъ съ истиннымъ понятіемъ объ оправданіи. — Съ такою же рѣшительностью въ двухъ послѣднихъ статьяхъ онъ отвергаетъ традиціонно-лютеранское ученіе о сущности оправданія, прежде всего въ смыслѣ синтетическаго-моментальнаго акта. По его взгляду, такое пониманіе оправданія невозможно потому, что съ нимъ никакъ не соединимо возрожденіе человѣка, понимаемое въ смыслѣ акта постепенно прогрессирующаго. Поэтому даже ученіе противника традиціонно-лютеранскаго ученія объ оправданіи, богослова XVI в. Андрея Озіандера А. Ричлю представляется болѣе правильнымъ, такъ какъ этотъ богословъ, различая съ одной стороны redemptio—ис-

купленіе, съ другой justificatio — оправданіе, чрезъ то избѣгъ указаннаго противорѣчія въ лютеранскомъ ученіи. Съ другой стороны, по А. Ричлю, неправильно традиціонно-лютеранское ученіе объ оправданіи и въ смыслѣ юридическаго акта, потому что въ основѣ его лежатъ юридическія отношенія между Богомъ и человѣкомъ, каковыхъ въ христіанской религіи нѣтъ и не можетъ быть.

Уже во всѣхъ этихъ первыхъ ученo-литературныхъ опытахъ А. Ричля въ достаточной мѣрѣ обрисовались: и масса присущихъ ему свѣдѣній въ различныхъ отрасляхъ богословія, и способность свободно оріентироваться въ этой массѣ, и наконецъ его оригинальность, идущая не рѣдко въ разрѣзъ съ обычными взглядами по различнымъ вопросамъ. Все это — такія черты, которыя, само собою понятно, не могли не обратить на него вниманія представителей ученo-богословскаго міра и которыя вмѣстѣ съ тѣмъ упрочивали за нимъ славу выдающагося догматиста-систематика. Результатомъ этого было въ свою очередь быстрое повышеніе А. Ричля по ученымъ іерархическимъ ступенямъ. Въ 1858-мъ году, т. е. 36-ти лѣтъ, А. Ричль возводится въ званіе ординарнаго профессора. Когда затѣмъ въ 1864-мъ году онъ возымѣлъ намѣреніе перейти изъ Боннскаго университета въ университетъ Геттингенскій, его переходъ состоялся безъ всякихъ затрудненій, какъ человѣка, составившаго уже ученое реноме. Переходъ этотъ обусловливался отчасти лучшимъ сравнительно экономическимъ положеніемъ профессуры въ Геттингенѣ, отчасти, можетъ быть, и тѣмъ, что въ указанномъ университетѣ укоренилась школа посредствующаго богословія, по своему характеру болѣе сродная воззрѣніямъ А. Ричля, чѣмъ какая либо богословская школа въ новѣйшемъ лютеранствѣ. Вполнѣ удачно сложилось съ самаго же начала служебное положеніе А. Ричля и въ новомъ мѣстѣ его ученой дѣятельности. 15-го января 1869 года онъ получилъ лестное назначеніе въ члены ученой испытательной комиссіи въ Гет-

тингенѣ. Въ томъ же году состоялось другое еще болѣе важное назначеніе его въ члены ганноверскаго мѣстнаго синода (Landessynode). Назначеніе это имѣло значеніе по особой важности вопросовъ, затронутыхъ синодомъ. Дѣло въ томъ, что въ это время въ различныхъ нѣмецкихъ государствахъ Германіи возникло стремленіе къ установленію болѣе или менѣе автономнаго церковнаго управленія, доселѣ попираемаго церковною властью, сосредоточенной въ Пруссіи. Ганноверскій синодъ 1869-го года былъ между прочимъ выразителемъ этого стремленія. Въ него поступило предложеніе нѣкоего Брюля (Brüel), направленное къ утвержденію самостоятельности евангелическо-лютеранской церкви въ королевствѣ Ганноверскомъ, каковое предложеніе встрѣтило сочувствіе. Синодъ большинствомъ десяти голосовъ противъ двухъ постановилъ выработать „планъ церковно-юридическихъ опредѣленій, относящихся къ самостоятельности церковнаго управленія въ евангелическо-лютеранской церкви прежняго королевства Ганноверскаго“. Въ частности синодъ высказалъ стремленіе къ ограниченію власти надъ мѣстной церковью министра культовъ и къ возстановленію непосредственныхъ сношеній между мѣстной консисторіей и его величествомъ королемъ, какъ центромъ церковнаго управленія. Ричль, принимавшій участіе въ засѣданіяхъ синода, вмѣстѣ съ другимъ членомъ Дове однакожъ рѣшительно высказался противъ указаннаго проэкта. По его взгляду, проэктъ этотъ, въ случаѣ проведенія его, послужилъ бы только къ ослабленію внутренней связи между ганноверской и другими лютеранскими общинами, нисколько не ослабивъ прусскаго вліянія на внутреннюю церковную жизнь. Желая обосновать свое разногласіе съ большинствомъ членовъ ганноверскаго синода по столь важному вопросу, А. Ричль въ томъ же 1869-мъ году написалъ даже спеціальный трактатъ—„Обоснованіе церковнаго права въ евангелическомъ понятіи о церкви“ (Die Begründung des Kirchenrechts im evangelischen Begriff von

der Kirche) [1]). Трактатъ этотъ, какъ самъ А. Ричль заявляетъ, написанъ имъ для его коллеги Дове, съ которымъ онъ высказался противъ вышеупомянутаго проэкта ганноверскаго синода. Цѣль написанія его заключается въ томъ, чтобы опровергнуть конфессіонально-юридическую точку зрѣнія, которая, по взгляду Ричля, лежитъ въ основѣ всѣхъ подобнаго рода попытокъ къ установленію самостоятельности мѣстныхъ церковныхъ общинъ и которая не должна быть въ лютеранствѣ. Исходнымъ же началомъ для А. Ричля при этомъ служилъ VII членъ Аугсбургскаго исповѣданія, на основаніи котораго онъ доказываетъ то положеніе, что „правовая и религіозная точки зрѣнія представляютъ изъ себя совершенно противоположные масштабы человѣческой жизнедѣятельности“ и потому не должны быть смѣшиваемы между собою [2]). Первая изъ этихъ нормъ, т. е. юридическая, по его мнѣнію, никоимъ образомъ неприложима къ церкви Христовой, потому что церковь есть этическое общество, а потому и о внѣшнемъ положеніи ея можно судить только съ одной этической точки зрѣнія. Отсюда, разсуждаетъ А. Ричль, основною формою религіозной жизни является молитва, какъ свободное выраженіе религіознаго чувства, которая слѣдовательно, въ силу присущей ей свободы, не налагаетъ на вѣрующихъ никакихъ внѣшне-принудительныхъ узъ, утверждаемыхъ конфессіонализмомъ. Правда, рядомъ съ молитвой въ качествѣ нормы, опредѣляющей содержаніе того или другого религіознаго общества, служитъ исповѣданіе, т. е. болѣе или менѣе точное изложеніе вѣроученія, но и исповѣданіе не можетъ имѣть, по А. Ричлю, значенія внѣшне-принудительной и юридическо-конфессіональной нормы: оно лишь средство отличія истинно-вѣрующихъ христіанъ

---

[1]) Zeitschrift für Kirchenrecht. 1869. S. 220—280. Сравн. Albrecht Ritschl. Gesammelte Aufsätze. Freiburg. 1893. S. 100—146.

[2]) A. Ritschl. Gesammelte Aufsätze. Freiburg. 1893. S. 108. 134.

отъ ложно исповѣдающихъ Христа и служитъ слѣдовательно лишь однимъ изъ средствъ къ распространенію истинныхъ идей Христовыхъ [1]). Правда, наконецъ въ содержаніе религіозной жизни каждаго церковнаго общества, какъ необходимый элементъ, входитъ церковный институтъ, но существованіе и этого послѣдняго отнюдь не можетъ служить подпорой узкаго конфессіонализма, потому что съ евангелической точки зрѣнія іерархическое служеніе должно быть поставлено въ непосредственную связь съ этическимъ пониманіемъ церкви и является лишь средствомъ для упорядоченія христіанской общины. Служители церкви поэтому суть только простые представители (Vorbeter, Repräsentanten) общины, не имѣющіе никакихъ особыхъ божескихъ правъ. Носители божественнаго авторитета они лишь постольку, поскольку правильно разумѣютъ христіанское ученіе [2]). Всѣ эти взгляды были высказаны затѣмъ А. Ричлемъ и въ представленіи министру культовъ Мюллеру и возымѣли на послѣдняго такое воздѣйствіе, что онъ вызвалъ геттингенскаго профессора для личныхъ бесѣдъ по поводу указаннаго проэкта ганноверскаго синода [3]). Эти сторонія занятія не настолько однакожъ отвлекали вниманіе А. Ричля, чтобы онъ могъ забыть совершенно о главной темѣ своихъ работъ. По прежнему вопросъ объ оправданіи являлся главнымъ вопросомъ, около котораго группировались его богословскія занятія. Первые годы его пребыванія въ Геттингенскомъ университетѣ ознаменовались при этомъ окончательнымъ выясненіемъ его философско-теоретическихъ основоначалъ. Въ данномъ случаѣ А. Ричль, какъ онъ самъ заявляетъ, подпалъ подъ сильное вліяніе извѣстнаго философа Лотце, который, какъ извѣстно, является противникомъ мета-

---

[1]) A. Ritschl. Ibid. S. 119—120.

[2]) A. Ritschl. Gesammelte Aufsätze. S. 136—138. 140—142.

[3]) Otto Ritschl. Albrecht Ritschls Leben. Freiburg. 1896. B. II. S. 71—76.

физики въ обычномъ ея пониманіи и который сущность знанія полагаетъ въ такъ называемыхъ Werturtheilen —въ сужденіяхъ цѣнности, т. е. признаетъ знаніе дѣйствительнымъ лишь постольку, поскольку оно служитъ выраженіемъ практической стороны человѣческаго духа. Реализмъ А. Ричля, чуждый всего отвлеченнаго и мистическаго, въ этой теоріи Лотце нашелъ для себя полное удовлетвореніе. Со времени близкаго ознакомленія съ философской системой Лотце и онъ окончательно выяснилъ теоретическую основу своей богословской системы въ смыслѣ полнаго низведенія сущности религіознаго знанія къ сужденіямъ цѣнности (Werturtheilen), потому что и съ его точки зрѣнія религіозное знаніе имѣетъ дѣло съ истинами, касающимися практической стороны человѣческаго духа, но никакъ не съ истинами, относящимися къ сферѣ метафизической. Исходя изъ подобнаго рода точки зрѣнія, А. Ричль и построяетъ свою богословскую систему, излагая ее въ своемъ капитальномъ сочиненіи — Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versohnung. Въ 1870-мъ году вышелъ первый томъ этого изслѣдованія, содержащій въ себѣ исторію разсматриваемаго ученія, начиная съ системы Анзельма и кончая богословіемъ новѣйшаго времени, а затѣмъ, спустя 3 года, —въ январѣ 1874-го года второй томъ тогоже изслѣдованія, содержащій въ себѣ библейскій матеріалъ, служащій обоснованіемъ предмета изслѣдованія, и наконецъ въ іюлѣ тогоже 1874 года третій томъ, содержащій положительное раскрытіе вопроса. Съ какимъ увлеченіемъ А. Ричль работалъ надъ этимъ главнѣйшимъ изъ его богословскихъ произведеній, можно судить по письму къ одному изъ его друзей. „Съ послѣднимъ листомъ этого (послѣдняго) тома, писалъ онъ, я утрачиваю интересъ, который охватывалъ меня всецѣло (direct) около $6^1/_2$ лѣтъ, вообще же (indirect) былъ присущъ мнѣ около 17 лѣтъ“ [1]). Въ общемъ

[1]) Otto Ritschl. Op. cit. B. II. S. 153.

многіе изъ частныхъ пунктовъ богословской системы А. Ричля, нашедшей для себя выраженіе въ упомянутомъ сочиненіи, были уже ранѣе раскрыты имъ въ различныхъ болѣе или менѣе обширныхъ статьяхъ и потому система эта въ общей ея совокупности можетъ быть разсматриваема какъ результатъ изъ всей предшествовавшей богословской дѣятельности геттингенскаго профессора. Согласно и съ ранѣе высказанными взглядами, А. Ричль и здѣсь стремится исключить изъ сферы религіозной прежде всего элементъ мистическій, какъ совершенно чуждый христіанству, привзошедшій въ него изъ языческихъ религій; согласно съ ранѣе высказанными взглядами, А. Ричль и здѣсь далѣе стремится провести рѣзкую грань между сферой религіозной съ одной стороны и сферой научной, или, какъ онъ выражается, метафизической съ другой. Обѣ эти сферы, по его взгляду, противоположны между собой и по происхожденію и по цѣли стремленія, потому что метафизика появилась изъ теоретическаго стремленія человѣка понять и объяснить окружающій міръ въ его частныхъ явленіяхъ и въ его сущности; въ этомъ также и цѣль ея стремленія. Религія напротивъ появилась изъ присущаго человѣку практическаго стремленія устранить противорѣчіе, въ которомъ онъ, какъ духовная личность, находится по отношенію къ внѣшневещественному міру; въ отысканіи высочайше-духовной силы, которая бы устранила это противорѣчіе, цѣль стремленій религіи. Отсюда религія, въ частности религія христіанская, должна, по А. Ричлю, находиться не только внѣ какой либо зависимости, но даже и внѣ какихъ либо отношеній къ метафизикѣ, въ силу чего всѣ религіозные вопросы, имѣющіе какое либо даже отдаленное отношеніе къ метафизической области, должны быть безусловно удалены изъ области религіозной. Теологія поэтому, съ точки зрѣнія А. Ричля, не можетъ и не имѣетъ права задаваться рѣшеніемъ вопросовъ о сущности объектовъ религіознаго знанія, о томъ, что́ эти объекты представляютъ изъ себя,

внѣ отношенія къ міру и человѣку, потому что всѣ эти вопросы метафизическаго свойства. Отсюда Богъ, по Ричлю, можетъ быть мыслимъ и опредѣляемъ только какъ любовь, потому что только съ этой стороны извѣстны Его отношенія къ міру и человѣку. Всѣ же остальныя опредѣленія Бога, какъ всемогущаго, вездѣсущаго, всевѣдущаго, единаго въ трехъ Ипостасяхъ — должны быть или отброшены или же по крайней мѣрѣ понимаемы соотвѣтственно указанному основному предикату Божественной Личности.

Тоже самое, по А. Ричлю, слѣдуетъ сказать и относительно личности Богочеловѣка. И о Немъ, о Его природѣ мы можемъ разсуждать лишь постольку, поскольку Онъ является проявленіемъ любви Божественной къ людямъ. Поэтому всѣ сужденія прежней и настоящей теологіи о Личности Іисуса Христа, о Его премірномъ существованіи, о чудесномъ рожденіи Іисуса Христа отъ Дѣвы Маріи и проч., должны быть, по А. Ричлю, если не отвергнуты, то по крайней мѣрѣ понимаемы не въ томъ смыслѣ, въ какомъ ихъ обычно понимаютъ: всѣ они обозначаютъ только идеально-нравственное предопредѣленіе Іисуса Христа и исполненіе Имъ Божественнаго Откровенія въ Своей личности. Даже признаніе Божества въ Іисусѣ Христѣ должно выражать собою „приговоръ“ не о сущности и происхожденіи Его личности, а только о Его религіозномъ значеніи для насъ. Съ этой точки зрѣнія А. Ричль смотритъ и на земное служеніе Богочеловѣка. Оно должно быть понимаемо исключительно соотвѣтственно Его этической миссіи. И такъ какъ эта миссія заключается въ основаніи универсальнаго нравственнаго общества, то въ исполненіи ея и состоитъ единственное, такъ называемое первосвященническое служеніе Іисуса Христа и вмѣстѣ съ тѣмъ удовлетвореніе за грѣшное человѣчество. Что же касается юридической стороны этого служенія, то она не можетъ быть принята съ одной стороны потому, что вообще несовмѣстима съ религіей, ибо религія и право двѣ противополож-

ныя области; съ другой стороны и потому, что она несовмѣстима и съ понятіемъ о Богѣ, въ Которомъ нѣтъ противорѣчія между правдой и благостью.

Но если нѣтъ юридическаго удовлетворенія Богочеловѣкомъ за грѣхи человѣчества, значитъ, нѣтъ особенно тяжкаго оскорбленія человѣкомъ Бога въ актѣ грѣхопаденія и нѣтъ слѣдовательно первороднаго грѣха въ смыслѣ глубокой и наслѣдственной порчи человѣческой природы, а потому нѣтъ и гнѣва Божественнаго на грѣшное человѣчество. Ричль дѣйствительно отвергаетъ и первое, и второе, и третье, выдвигая опять совершенно своеобразное рѣшеніе всѣхъ этихъ вопросовъ въ духѣ основоначалъ своей системы, т. е. въ смыслѣ изверженія изъ богословія всего метафизическаго и всего мистическаго. И наконецъ, стоя на той же точкѣ зрѣнія, А. Ричль раскрываетъ и свое ученіе о царствѣ Божіемъ. Царство Божіе, по нему, есть коррелятъ любви, поскольку оно представляетъ изъ себя общество учениковъ Христовыхъ, соединенныхъ между собою любовію въ видахъ осуществленія духовно-нравственныхъ цѣлей.

Вообще же вся система А. Ричля отъ начала до конца есть полное выраженіе реализма геттингенскаго богослова. Не даромъ все у него концентрируется около трехъ словъ—цѣль (Zweck), конечная цѣль (Endzweck), самоцѣль (Selbstzweck). Не говоря уже про основное начало его системы — изгнаніе изъ религіозной области метафизическаго и мистическаго элементовъ, которое есть прямое выраженіе его реализма, этимъ реализмомъ опредѣляются даже частности ричліанской системы. Понятіе о Богѣ напр. у Ричля сводится къ понятію любви. Но любовь, съ его точки зрѣнія, есть „постоянная воля, которая, при сознаніи реальной цѣнности равнаго мнѣ объекта, направляется на этотъ объектъ и его самоцѣль какъ собственную самоцѣль воспринимаетъ“... Или Божественное Откровеніе, по опредѣленію А. Ричля, есть только проявленіе (Kundmachung) Божественной „воли“, выражающейся

въ утвержденіи на землѣ царства Божія. Или наконецъ царство Божіе, съ точки зрѣнія А. Ричля, есть ни болѣе, ни менѣе, какъ организація человѣчества въ цѣляхъ нравственнаго поведенія изъ мотивовъ любви, сводимой у геттингенскаго богослова, какъ мы уже видѣли, къ понятію воли. Однимъ словомъ, какую бы сторону богословской системы А. Ричля мы ни взяли, всюду и всегда выступаетъ реализмъ геттингенскаго профессора, чуждый всего отвлеченнаго и мистическаго.

При этой внутренней оригинальности, и внѣшнее построеніе богословской системы А. Ричля таково, что пониманіе и успѣхъ ея повидимому не могли выходить за тѣсныя границы ближайшихъ учениковъ и поклонниковъ геттингенскаго богослова. Въ этомъ сходятся всѣ обстоятельно изучавшіе и изучающіе труды А. Ричля. М. Гретилла (Gretillat) напр. находитъ, что „стиль произведеній А. Ричля темный (obscur)“, „языкъ грубый и необработанный“ (la langue pesante et tortueuse). „Его фраза, пишетъ другой ученый Буа (M. Bois), переполняется (aime à se compliquer) постоянно эпитетами, приставками, вообще сторонними словами, которыя дѣлаютъ ее темной и спутанной“ [1]). Эта „безнадежная темнота (obscurité parfois désérante)“ языка произведеній А. Ричля, по общему приговору ученыхъ, соединяется съ невозможнымъ построеніемъ рѣчи. „Положительное развитіе мыслей А. Ричля, пишетъ Ю. Гееръ, постоянно прерывается то длинными догматико-историческими изысканіями, то разнаго рода этическими экскурсіями, то грубыми и неожиданными логическими построеніями. Получается впечатлѣніе, какъ будто человѣкъ вошелъ въ темный туннель, въ которомъ не можетъ оріентироваться, пока наконецъ его глазъ, нѣсколько привыкнувъ къ мраку, и сквозь

---

[1]) Ernest Bertrand. Une nouvelle conception de la rédemption. La doctrine de la justification et de la reconciliation dans le système théologique de Ritschl. Paris. 1891. Pg. 13.

послѣдній не найдетъ для себя дороги“ [1]). Французскіе ученые поэтому именуютъ Ричля „труднѣйшимъ писателемъ Германіи двухъ послѣднихъ вѣковъ“. „Послѣ Канта онъ въ данномъ отношеніи, по взгляду д-ра Бертрана, занимаетъ первое мѣсто“ [2]). Непріятно наконецъ поражаетъ и тонъ или характеръ писаній А. Ричля. Объективность послѣднихъ весьма часто нарушается раздражительностью (Gereiztheit), съ которой А. Ричль дѣлаетъ вылазки противъ піетистовъ, ортодоксаловъ и другихъ несимпатичныхъ для него лицъ [3]).

Вообще же А. Ричль своими писаніями, по возрѣнію изслѣдователей, напоминаетъ схоластиковъ и древне-протестантскихъ богослововъ [4]).

И не смотря однакожъ на все это, изслѣдованіе А. Ричля—Христіанское ученіе объ оправданіи и примиреніи — создало цѣлую эпоху въ исторіи лютеранскаго богословія. Уже первый томъ этого изслѣдованія вызвалъ самые восторженные отзывы. Вскорѣ послѣ выхода этого тома одинъ изъ литературныхъ поклонниковъ А. Ричля Дистель писалъ ему слѣдующее: „Первое впечатлѣніе, которое производитъ ваша книга, это радостное убѣжденіе въ томъ, что догматическое мышленіе еще существуетъ, хотя многіе усиливаются разубѣдить насъ въ этомъ“. Другой ученый Вейцзаккеръ признаетъ трудъ Ричля произведеніемъ, выдающимся изъ легкаго товара учебныхъ книгъ и партій-

---

[1]) Heer. Der. Religionsbegriff Albrecht Ritschl's. Zweiter Abdruck. Zürich. 1896. S. 4. Сравн. Ecke. Die theologische Schule Albrecht Ritschl's und die evangelische Kirche der Cegenwart. 1 Band. Berlin. 1897. S. 13—14.

[2]) Bertrand. Op. cit. Pg. 13. Heer. Op. cit. S. 13.

[3]) Haug. Darstellung und Beurteilung der Theologie Ritschl's. Stuttgart. 1895. S. 96—97.

[4]) Wendland. Albrecht Ritschl und seine Schüler im Verchältnis zur Theologie, zur Philosophie und zur Frommigkeit unsrer Zeit. Berlin. 1899. S. 14.

ныхъ произведеній [1]). Съ особенной похвалой отозвался о трудѣ Ричля въ Historische Zeitschrift извѣстный историкъ Мауренбрехеръ. Достоинство труда А. Ричля онъ полагаетъ въ томъ, что послѣдній объективнѣе и ближе къ истинѣ, чѣмъ его предшественники въ данной области, раскрываетъ отношеніе Лютера къ средневѣковой теологіи и что авторомъ тонко подмѣчены и относительно ясно представлены тѣсныя отношенія между ученіемъ объ удовлетвореніи и ученіемъ о церковномъ обществѣ, какъ понимали эти пункты реформаторы [2]). Въ особенности же сильное возбужденіе въ учено-богословскомъ мірѣ вызвали два послѣдніе тома А. Ричля — 2-й и 3-й. Вскорѣ послѣ выхода ихъ Штейнмейеръ (Steinmeyer) писалъ напр. Ричлю, что его изслѣдованіе относится къ трудамъ выдающимся (ersten Ranges), что изданіемъ указаннаго труда А. Ричль занялъ такое же положеніе въ лютеранской догматикѣ, какое занимаетъ Роте въ этикѣ и Гофманъ въ библейскихъ работахъ [3]). Другой богословъ Сеппъ (Sepp) писалъ съ восторгомъ, что Ричль первый понялъ христіанскій догматъ объ оправданіи въ его глубинѣ и что во всей своей жизни онъ „не зналъ ни одной книги, которая была бы написана съ такой научностью и такой основательностью въ самомъ лучшемъ смыслѣ этого слова, что въ ней мастерской рукой изображена вся полнота христіанской истины и христіанской жизни“.—Третій—Германъ Шульцъ не менѣе рѣшительно высказываетъ „убѣжденіе, что будущность нѣмецкихъ догматическихъ работъ... и церковнаго развитія зависитъ отъ того, насколько велико число искреннихъ и даровитыхъ теологовъ найдется, которые овладѣли бы тѣмъ, что̀ далъ наукѣ Ричль“ [4]). На боль-

---

[1]) Otto Ritschl. Albrecht Ritschl's Leben. B. II. S. 94—95.

[2]) Otto Ritschl. Op. cit. B. II. S. 101.

[3]) Otto Ritschl. Op. cit. B. II. S. 237.

[4]) Otto Ritschl. Op. cit. B. II. S. 237—238.

шинство же западно-европейскихъ богослововъ масса ученаго матеріала, собраннаго въ указанномъ изслѣдованіи объ оправданіи, новая точка зрѣнія въ распредѣленіи этого матеріала, можно сказать, подѣйствовали ошеломляющимъ образомъ. Даже такіе ученые, какъ проф. Липсіусъ, Гольцманъ и Гильгенфельдъ ограничиваются на первыхъ порахъ почти исключительно простымъ изложеніемъ идей А. Ричля безъ всякой критической оцѣнки ихъ [1]). Только строго консервативная школа протестантскаго богословія, такъ называемая „ново-лютеранская", отнеслась къ новому изслѣдованію съ полнымъ антагонизмомъ. Въ органѣ ея Zeitschrift für Protestantismus und Kirche за 1871-й годъ появилась анонимная статья подъ заглавіемъ Vorfrage zur theologischen Kritik, авторъ которой (проф. Франкъ) признаетъ полное отсутствіе принципіальной точки зрѣнія въ изслѣдованіи А. Ричля [2]). Во всякомъ случаѣ указанное изслѣдованіе доставило А. Ричлю славу выдающагося богослова Германіи. Съ появленіемъ этого труда поэтому начинаются приглашенія его въ лучшіе нѣмецкіе университеты. Въ 1872-мъ году напр. онъ получилъ приглашеніе поступить въ только что открытый университетъ въ Страсбургѣ. Въ концѣ того же 1872-го года его трижды приглашаютъ въ лучшій въ тогдашнее время Берлинскій универси-

---

[1]) См. напр. 1) Jahrbücher für protestantische Theologie. Jahrgang I. 1875. S. 1—38. Prof. H. Holtzmann, Die theologische, insonderheit religions-philosophische Forschung der Gegenwart; 2) Jahrbücher für protestantische Theologie. Jahrg. 4. 1878. S. 1—78; S. 193—240. Prof. Lipsius. Dogmatische Beiträge, 3) Jahrbücher f. protest. Theologie. Jahrg. XIV. 1888. S. 1—29. Lipsius. Die Ritschl'sche Theologie. 4) Zeitschrift für wissenschaftlische Theologie. Jahrg. XIV. 1871. S. 469—500. A. Hilgenfeld. Ritschl's Geschichte der Lehre von der Rechtfertigung und der Versohnung; 5) Zeitschrift f. wissensch. Theologie. J. 1875. S. 338—383. Hilgenfeld. A. Ritschl's Darstellung der biblischen Lehre von der Rechtfertigung und Versohnung u. w.

[2]) Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. 1871. B. II. S. 252—266. Сравн. Otto Ritschl. Op. cit. B. II. S. 99.

тетъ — въ первый разъ на каѳедру новозавѣтной экзегетики, второй и третій разъ на каѳедру систематическаго богословія. Ричль однакожъ отказался и отъ этого почетнаго приглашенія, желая навсегда остаться въ университетѣ, въ которомъ такъ успѣшно началась его ученая дѣятельность. Въ концѣ 1873-го года его снова приглашаютъ въ Берлинъ на важный постъ — члена верховнаго церковнаго совѣта (Oberkirchenrath). Въ приглашеніи говорилось между прочимъ о томъ, что онъ призывается „для основательнаго улучшенія церковныхъ и религіозныхъ дѣлъ“... Какъ ни лестно было это приглашеніе, А. Ричль отказался и отъ него, обосновывая свой отказъ на томъ, что онъ не „желаетъ служить двумъ господамъ — наукѣ и чисто чиновничьему дѣлу“ [1]). Какъ можно судить по позднѣйшей литературно-богословской дѣятельности А. Ричля, въ основѣ всѣхъ этихъ отказовъ его дѣйствительно лежало желаніе послужить наукѣ, или, вѣрнѣе сказать, стремленіе окончательно выяснить свою богословскую систему. А. Ричль отлично понималъ, что его богословскія воззрѣнія во многихъ пунктахъ шли въ разрѣзъ съ обычными богословскими взглядами и потому требовали для себя всесторонняго обоснованія и раскрытія. Изъ подъ пера его поэтому съ удивительной быстротой продолжаютъ выходить одно изслѣдованіе за другимъ. Въ томъ же напр. 1874-мъ году, въ которомъ кончилось печатаніемъ указанное обширное изслѣдованіе А. Ричля, появилось его также довольно объемистое сочиненіе подъ заглавіемъ Рѣчи Шлейермахера о религіи и ихъ воздѣйствіе на евангелическую церковь Германіи (Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands) — сочиненіе, представляющее изъ себя результатъ его занятій privatissime со студен-

[1]) Otto Ritschl. Op. cit. B. II. S. 139.

тами [1]). По общему характеру своему это изслѣдованіе А. Ричля можно считать дополненіемъ къ его труду объ оправданіи. Въ немъ, исходя изъ библейско-исторической точки зрѣнія, А. Ричль критикуетъ воззрѣнія Шлейермахера на сущность религіи. По его взгляду, въ воззрѣніяхъ послѣдняго на религію заключается смѣшеніе язычества и христіанства. Къ языческому пониманію приближается Шлейермахеръ, когда опредѣляетъ религію въ смыслѣ порожденія художественнаго настроенія (eine Abart des Kunstsinns); къ христіанскому, когда выдвигаетъ въ своемъ взглядѣ на религію ученіе о посредствѣ между Богомъ и человѣкомъ. И не смотря однакожъ на эту полную неопредѣленность взгляда на сущность религіи, Шлейермахеръ, по взгляду А. Ричля, своими воззрѣніями положилъ начало возникновенію нѣсколькихъ направленій въ лютеранствѣ, напр. піетистическаго, которое раздѣляетъ эстетико-музыкальное или романтическое воззрѣніе на религію, затѣмъ раціоналистическаго (школы миѳической), которое, видя вмѣстѣ съ Шлейермахеромъ въ религіи воплощеніе идеально-прекраснаго, относитъ весь историко-догматическій элементъ ея къ области миѳовъ и наконецъ конфессіонально-политическаго (школа новолютеранская), которое, соотвѣтственно церковно-практическому направленію Шлейермахера, единственное спасеніе для лютеранства видитъ въ установленіи внѣшне-юридической формы правленія [2]). Спустя годъ послѣ упомянутаго

---

[1]) Чтенія для студентовъ въ нѣмецкихъ университетахъ распадаются на три класса: во-первыхъ, publice — это чтенія для всѣхъ желающихъ, даже и не принадлежащихъ къ студенчеству; во-вторыхъ, privatim—это чтенія для всѣхъ студентовъ, выполняющихъ извѣстныя требованія университетскаго устава и въ третьихъ privatissime—это чтенія профессора только для нѣкоторыхъ избранныхъ студентовъ, по чему либо нравящихся профессору.

[2]) Otto Ritschl. Op. cit. B. II. S. 244—250.

изслѣдованія А. Ричля появилось его извѣстное изслѣдованіе подъ заглавіемъ—Наставленіе въ христіанской религіи (Unterricht in der christlichen Religion. Bonn. 1875), которое, помимо небольшого введенія, состоитъ изъ четырехъ частей, изъ коихъ первая (§§ 5—25) содержитъ ученіе о царствѣ Божіемъ, вторая (§§ 26—45) —ученіе объ искупленіи, совершенномъ Іисусомъ Христомъ; третья (§§ 46—77)—ученіе о христіанской жизни и четвертая (§§ 78—90) — ученіе объ общественномъ богопочитаніи. Въ общемъ сочиненіе это представляетъ изъ себя нѣчто въ родѣ краткаго конспекта главнѣйшаго изъ трудовъ А. Ричля — объ оправданіи и несомнѣнно написано имъ въ цѣляхъ наиболѣе легкаго и наиболѣе вѣрнаго пониманія послѣдняго. Уже при жизни А. Ричля Наставленіе въ христіанской религіи было введено въ нѣкоторыхъ учебныхъ заведеніяхъ въ качествѣ руководства при изученіи христіанскаго вѣроученія [1]). Въ слѣдующемъ 1876 году въ журналѣ Zeitschrift für Kirchengeschichte. B. I. S. 51—110 [2]) появилось изслѣдованіе А. Ричля подъ заглавіемъ—Происхожденіе лютеранской церкви (Die Entstehung der lutherischen Kirche), написанное по поводу изслѣдованія Геппе — Конфессіональное развитіе древне-протестантской церкви въ Германіи (Die confessionale Entwickelung der altprotestantischen Kirche Deutschlands. 1854), основная тенденція котораго сводится къ тому, будто между Лютеромъ и Меланхтономъ всегда существовало разногласіе въ раскрытіи ученія о церкви, хотя это разногласіе обнаружилось въ полной мѣрѣ только со времени лейпцигскаго интерима (1548 г.). А. Ричль рѣшительно вооружается противъ этого воззрѣнія, потому что, по его мнѣнію, оно основывается на отдѣльныхъ выраженіяхъ въ сочиненіяхъ Лютера и

---

[1]) Otto Ritschl. Op. cit. B. II. S. 276—277.

[2]) См. также Albrecht Ritschl. Gesammelte Aufsätze. Freiburg. 1893. S. 170—218.

Меланхтона и потому не имѣетъ подъ собою прочной опоры. По взгляду А. Ричля, при незначительныхъ отличіяхъ въ частностяхъ, въ существенномъ оба реформатора при раскрытіи ученія о церкви сходятся между собою. Помимо символическихъ книгъ лютеранства, послѣднее очевидно, по его мнѣнію, особенно изъ того факта, что Фляцій, главный противникъ Меланхтона и защитникъ крайнихъ воззрѣній Лютера, былъ ученикомъ не этого послѣдняго, а Меланхтона, чего бы конечно не могло быть, если бы въ дѣйствительности между обоими реформаторами искони существовали глубокія разногласія [1]). Спустя два года (въ 1878-мъ году), въ качествѣ дополненія къ этому изслѣдованію А. Ричля, появилось его—Послѣсловіе къ происхожденію лютеранской церкви (Ein Nachtrag zur Entstehung der lutherischen Kirche) [2]), написанное по поводу критическихъ замѣчаній проф. Франка на указанное сочиненіе А. Ричля. И наконецъ около того же времени, въ 1876 году, появилась статья А. Ричля — Объ обоихъ принципахъ протестантства (Ueber die beiden Principien des Protestantismus), содержащая въ себѣ изложеніе различныхъ мнѣній по данному вопросу съ отрывочными критическими замѣчаніями [3]). Въ то время, какъ геттингенскій богословъ такимъ образомъ продолжалъ богословско-литературную дѣятельность, направленную на уясненіе основныхъ и частныхъ пунктовъ его богословской системы, система эта своей оригинальностью привлекала все болѣе и болѣе вниманія. Уже въ половинѣ семидесятыхъ годовъ, т. е. почти одновременно съ появленіемъ въ свѣтъ главнѣйшаго изъ изслѣдованій А. Ричля, можно было поэтому говорить о началѣ существованія ричліанской школы. По крайней мѣрѣ уже въ это время многіе появляются въ Геттингенѣ, чтобы высказать геттингенскому ученому

[1]) A. Ritschl. Ibid. S. 171—173 u. w.

[2]) A. Ritschl. Ibid. S. 218—233.

[3]) A. Ritschl. Ibid. S. 234—247.

свою богословскую солидарность. Такъ уже въ 1874 г. напр. вступаетъ въ личныя сношенія съ Ричлемъ одинъ изъ наиболѣе талантливыхъ теологовъ тогдашняго времени, Адольфъ Гарнакъ изъ Лейпцига. Въ январѣ 1875 года А. Ричль получаетъ письмо отъ проф. Вильгельма Германа, который, прилагая при письмѣ свою лиценціатскую работу о Григоріѣ Нисскомъ, заявляетъ о томъ, что она написана подъ сильнымъ вліяніемъ А. Ричля. Въ слѣдующемъ году вмѣстѣ съ Гарнакомъ приходитъ въ Геттингенъ изъ Лейпцига проф. Эмилій Шуреръ и немного позднѣе Іоаннъ Готтшикъ изъ Торгау, затѣмъ проф. Каттенбушъ, Шольцъ и другіе [1]). Обращаетъ при этомъ на себя вниманіе тотъ фактъ, что всѣ эти молодые теологи, положившіе начало ричліанской школѣ, не были учениками геттингенскаго богослова въ собственномъ смыслѣ этого слова. Во время ихъ студенчества А. Ричль, какъ догматистъ, былъ для большинства ихъ совсѣмъ неизвѣстенъ. Такъ Германъ былъ студентомъ Галльскаго университета, Готтшикъ былъ ученикомъ прославленныхъ эрлянгскихъ теологовъ—Гофмана, Томассіуса и Франка; А. Гарнакъ общебогословское образованіе получилъ въ Дерптѣ, Каттенбушъ въ Боннѣ, Берлинѣ и Галлѣ, Шуреръ въ Эрлянгенѣ, Берлинѣ и Гейдельбергѣ, Шольцъ въ Гнаденфельдѣ и проч. Все это ясно свидѣтельствовало о томъ, что А. Ричль пріобрѣлъ значеніе выдающагося богослова, основателя новой богословской школы, не непосредственнымъ личнымъ вліяніемъ, не личной пропагандой, а своими вообще научными взглядами, открывавшими новую эпоху въ исторіи лютеранскаго богословія. Само собою понятно, это значеніе А. Ричля на первыхъ порахъ не могло быть очевиднымъ, по крайней мѣрѣ для многихъ, тѣмъ болѣе, что въ начальный періодъ существованія ричліанской школы представители ея были далеки отъ желанія вступать въ полемическое отношеніе къ исповѣданію и культу

[1]) Otto Ritschl. Albrecht Ritschls Leben. B. II. S. 260—270.

евангелической церкви. Не было у нихъ оппозиціоннаго отношенія и къ піетизму, впослѣдствіи сдѣлавшагося характерной чертой разсматриваемой нами школы. Напротивъ, между Ричлемъ и Толюккомъ, представителемъ піетизма въ указанное время, существовали вполнѣ дружественныя отношенія до самой смерти послѣдняго (ум. 1877). Главное, на чемъ сосредоточилось все вниманіе учениковъ А. Ричля и что̀ ставило ихъ совершенно особнякомъ отъ другихъ лютеранскихъ богословскихъ школъ — это стремленіе поставить богословіе внѣ всякой связи съ философской спекуляціей, основывая его исключительно на личности Іисуса Христа, хотя и крайне своеобразно понимаемой ими. Мало по малу однакожъ основныя начала ричліанскаго богословія выяснялись, вступая въ оппозицію съ другими богословскими направленіями лютеранства. Въ 1879 году появилась большая ученая работа Германа подъ заглавіемъ — Религія въ отношеніи къ міропознанію и нравственности (Herrmann. Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle. 1879) и затѣмъ цѣлый рядъ его же изслѣдованій—Обращеніе христіанина съ Богомъ (Der Vehrkehr des Christen mit Gott. Stuttgart), Почему наша вѣра требуетъ историческихъ фактовъ (Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Thatsachen. Halle.) и другія. Особенно большое значеніе имѣетъ первое изъ указанныхъ изслѣдованій. Оно представляетъ изъ себя первую наиболѣе обстоятельную попытку провести въ духѣ основоначалъ ричліанства сущность религіознаго знанія въ его отношеніи къ знанію философскому и къ нравственной области человѣческаго духа. Начавши съ теоріи познанія Канта, авторъ изслѣдованія въ концѣ концовъ приходитъ къ тому заключенію, что религіозная область не только не тождественна съ областью нравственной и особенно метафизической, но во многомъ противорѣчитъ имъ. Задачей богословской науки поэтому, по Герману, какъ и по А. Ричлю, должно быть освобожденіе религіознаго вѣдѣнія отъ метафи-

зическаго и нравственнаго. Само по себѣ изслѣдованіе Германа, помимо множества содержащихся въ немъ крайнихъ выводовъ, страдаетъ многочисленными повтореніями и потому не имѣетъ особенно высокаго достоинства. Но какъ первый научный трудъ, силящійся утвердить научнымъ путемъ основоначала ричліанства, онъ имѣетъ всетаки цѣнность. За этимъ трудомъ появились изслѣдованія и другихъ представителей ричліанства. Въ 1878 году Іоаннъ Готтшикъ выступилъ съ изслѣдованіями—Объ отношеніи Шлейермахера къ Канту (Gottschik. Ueber Schleiermachers Verhältniss zu Kant) и—Кантово доказательство бытія Божія (Kants Beweis für das Dasein Gottes), въ которыхъ точно также раскрываются вытекающіе изъ основоначалъ ричліанства взгляды на сущность религіознаго знанія. Въ 1875 году Каттенбушъ напечаталъ изслѣдованіе—Ученіе Лютера о несвободной волѣ и предопредѣленіи (Kattenbusch. Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination) и немного позднѣе въ 1878 г. въ журналѣ Theologische Studien und Kritiken—Критическія занятія, относящіяся къ символикѣ (Kritische Studien zur Symbolik). Около того же времени появились труды учениковъ А. Ричля: Лобстейна—Этика Кальвина, изложенная въ ея основоначалахъ (Lobstein. Die Ethik Calvins in ihren Grundzügen entworfen. Strassburg. 1877) и Вендта—Понятія: духъ и плоть въ библейскомъ словоупотребленіи (Wendt. Die Begriffe Geist und Fleisch im biblischen Sprachgebrauch. Gotha. 1878). Въ то же самое время появилось множество небольшихъ работъ по исторіи догматовъ и церкви, принадлежавшихъ одному изъ самыхъ видныхъ послѣдователей А. Ричля Адольфу Гарнаку. Около того же времени (въ 1876-мъ году) появился и спеціальный ученый періодическій органъ ричліанскаго богословія — Theologische Litteraturzeitung, сдѣлавшійся настоящимъ ученымъ журналомъ со вступленіемъ въ его редакцію проф. Гарнака. Въ 1877 году въ Страсбургскій университетъ получилъ назначеніе Лобстейнъ, одинъ изъ наиболѣе дѣятельныхъ предста-

вителей ричліанской школы. Немного позднѣе въ 1878 году послѣдовало избраніе Шурера и Каттенбуша ординарными профессорами на богословскій факультетъ въ Гессенскій университетъ; въ слѣдующемъ 1879 году послѣдовало назначеніе въ тотъ же университетъ проф. Гарнака и проф. Германа въ Марбургскій университетъ. И наконецъ въ 1883-мъ году одинъ изъ наиболѣе видныхъ учениковъ А. Ричля Вендтъ былъ назначенъ ординарнымъ профессоромъ въ Киль, откуда затѣмъ черезъ два года переведенъ въ Гейдельбергъ. Съ этими назначеніями богословская школа А. Ричля могла оказывать весьма сильное вліяніе на университетскую молодежь. Этими же назначеніями или, точнѣе говоря, 1879-мъ годомъ и закончился первый періодъ существованія ричліанской школы, начавшійся въ 1874-мъ году—періодъ, характеризуемый тѣмъ, что въ теченіе его послѣдовало основаніе ричліанской школы [1]).

Второй періодъ существованія ричліанской школы (съ 1880—1890-й годъ) характеризуется изданіемъ А. Ричлемъ его второго капитальнаго труда—О піетизмѣ—Geschichte des Pietismus, первый томъ котораго—Піетизмъ въ реформатской церкви—появился въ 1880 году, второй и третій—Піетизмъ въ лютеранской церкви 17—18 вѣковъ—въ 1884—1886 годы. Для характеристики личныхъ богословскихъ взглядовъ А. Ричля это изслѣдованіе не имѣетъ такого значенія, какое имѣютъ ранѣе вышедшія изслѣдованія, напр. Христіанское ученіе объ оправданіи, Наставленіе въ христіанской религіи, что̀ конечно и вполнѣ понятно, потому что исторія піетизма представляетъ изъ себя историческое изложеніе христіанскаго благочестія, проявлявшагося въ отдѣльныхъ личностяхъ. Если упомянутое изслѣдованіе А. Ричля и имѣетъ значеніе въ общей богословской системѣ геттингенскаго богослова, то лишь постольку, поскольку оно является практическимъ комментаріемъ его воззрѣній по догматическимъ вопросамъ.

[1]) Gustav Ecke. Die theologische Schule Albrecht Ritschls und die evangelische Kirche der Gegenwart. B. I. Berlin. 1897. S. 73—74.

А. Ричль въ исторіи піетизма путемъ практико-историческимъ показываетъ то, какимъ образомъ лютеранство постепенно уклонялось отъ основоначалъ реформаціи въ ученіи объ оправданіи. Отсюда главная мысль, проходящая черезъ все упомянутое изслѣдованіе геттингенскаго богослова, та, что піетизмъ въ своемъ существѣ и въ своемъ содержаніи представляетъ изъ себя не порожденіе реформаціи, какъ обычно принято думать, а уклоненіе отъ нея, что поэтому привнесеніе піетистическаго элемента въ протестантское вѣроученіе есть привнесеніе чуждаго этому ученію элемента. По взгляду А. Ричля, это можно видѣть лучше всего на сущности и характерѣ первыхъ представителей піетистическаго направленія въ западно-христіанскомъ мірѣ—анабаптистахъ. Обычно принято думать, разсуждаетъ геттингенскій богословъ, будто анабаптистское движеніе есть порожденіе реформаціи, въ доказательство чего ссылаются на тотъ фактъ, что это движеніе возникло вслѣдъ за реформаторской дѣятельностью Лютера и Цвинглія и что вожди его первоначально принадлежали къ приверженцамъ реформаціи. Фактъ этотъ, по А. Ричлю, вѣренъ, но ничего не доказываетъ: анабаптизмъ, какъ историческое явленіе, могъ имѣть и имѣлъ чисто случайную связь съ реформаціей. Ничего не доказываетъ, по А. Ричлю, и тотъ фактъ, что въ анабаптистское вѣроученіе, какъ составной элементъ, входитъ элементъ мистическій. Дѣло въ томъ, что взгляды Лютера на христіанскую жизнь, по его мнѣнію, находятся въ полномъ противорѣчіи съ воззрѣніями мистиковъ, какъ объ этомъ можно судить въ особенности по сочиненію Лютера De libertate christiana. И вообще, по А. Ричлю, чѣмъ яснѣе становился богословскій кругозоръ Лютера, тѣмъ болѣе и болѣе мистическій элементъ исчезалъ изъ его системы. По взгляду геттингенскаго богослова, это явленіе вполнѣ понятно: оно вполнѣ вытекаетъ и объясняется полной противоположностью между мистикой и лютеранствомъ. Мистика утверждаетъ отреченіе отъ міра, поставляя цѣн-

ность нравственнаго поведенія человѣка въ зависимость отъ экстатическаго соединенія съ Богомъ; лютеранство напротивъ утверждаетъ господство человѣка надъ міромъ, утверждая въ тоже время высокую цѣнность нравственнаго поведенія самого въ себѣ, внѣ отношенія къ религіи. Въ силу этой полной противоположности между мистикой и реформаціей, первая, по взгляду Ричля, не можетъ быть порожденіемъ второй. Напротивъ, мистика, по его мнѣнію, есть порожденіе языческаго неоплатонизма, на что указываетъ съ одной стороны утверждаемое мистикой положеніе, что Богъ не міръ, что Онъ есть отрицаніе міра, съ другой утверждаемое мистикой благочестіе, какъ состоящее въ экстатическомъ соединеніи съ Богомъ, въ основѣ котораго опять таки лежитъ языческое отрицаніе міра [1]). Изъ всего этого, по мнѣнію геттингенскаго богослова, съ логической необходимостью слѣдуетъ тотъ выводъ, что мистическій элементъ, вошедшій въ содержаніе анабаптистской вѣроисповѣдной системы, привнесенъ въ эту систему не изъ протестантства, а изъ неоплатонизма, или лучше сказать, изъ римскаго католицизма [2]), въ содержаніе котораго мистическій элементъ вошелъ въ періодъ среднихъ вѣковъ. Помимо совершенно противоположнаго отношенія къ мистикѣ, анабаптизмъ и лютеранство, по взгляду А. Ричля, рѣзко отличаются другъ отъ друга и въ оцѣнкѣ нравственно-религіознаго поведенія человѣка. Лютеранство при этой оцѣнкѣ все вниманіе обращаетъ на внутреннюю настроенность человѣка, минуя внѣшнее поведеніе послѣдняго. Анабаптизмъ, напротивъ, считая только свою общину за единую, правую, Богу угодную общину, полагаетъ все значеніе во внѣшнемъ улучшеніи жизни, минуя внутренне-религіозную настроенность человѣка, и черезъ это отвергаетъ евангелическое ученіе объ удовлетворе-

---

[1]) A. Ritschl. Geschichte des Pietismus. B. I. S. 27—29.

[2]) A. Ritschl. Op. cit. Ibid.

ніи, совершенномъ Іисусомъ Христомъ, и оправданіи черезъ вѣру. У него такимъ образомъ точка зрѣнія на жизнь не лютеранская, а римско-католическая. Реформація наконецъ, утверждая господство человѣка надъ міромъ, одухотворяя всѣ сферы жизни гражданской, черезъ то самое относится съ уваженіемъ ко всякому положенію. Оба реформатора (Лютеръ и Цвингли) поэтому полагаютъ нравственный законъ въ формѣ самостоятельно-свободнаго признанія обязанностей, распространяя въ тоже время христіанскую жизнь и на область чисто гражданскую [1]). Анабаптизмъ, напротивъ, исходя изъ строгаго отдѣленія жизни гражданской отъ жизни религіозной, настаиваетъ на томъ, будто христіане могутъ существовать безъ государственной власти, безъ государственнаго правового порядка, будто христіане не должны связывать себя присягою, носить оружіе, имѣть собственность и проч. И въ этихъ практическихъ взглядахъ анабаптизмъ, а вмѣстѣ съ нимъ слѣдовательно и піетизмъ, по А. Ричлю, стоятъ несомнѣнно на почвѣ римскаго католицизма, въ частности на почвѣ средневѣкового ученія о царствѣ Божіемъ [2]). Ближайшимъ же образомъ въ основу піетизма, по А. Ричлю, легли два явленія изъ жизни средневѣкового римскаго католичества: во-первыхъ реформаторская дѣятельность бенедиктинскаго ордена, во-вторыхъ реформаторская дѣятельность францисканскаго ордена. Первый изъ нихъ старался укоренить монашескую реформу въ жизни клира, стремясь въ тоже время освободить представителей церкви отъ вліянія свѣтской власти. Второй стремится къ еще большему: аскетическій образъ жизни укоренить и въ гражданскомъ обществѣ, каковой цѣли служили возникавшія по иниціативѣ этого ордена особаго рода конгрегаціи или конвенты, члены которыхъ вели своеобразный образъ

---

[1]) A. Ritschl. Geschichte des Pietismus. Band. I. 1880. S 22—23.

[2]) A. Ritschl. Op. cit. Ibid.

жизни. На почвѣ вотъ этихъ-то конгрегацій или конвентовъ, по А. Ричлю, и возникли піетистическія собранія. Внутренняя связь между тѣми и другими, по его мнѣнію, очевидна изъ того, что конвенты католическихъ орденовъ наибольшій успѣхъ имѣли въ низшихъ слояхъ общества; тоже наблюдаемъ и въ собраніяхъ піетистическихъ, потому что и они, какъ извѣстно, распространялись преимущественно въ низшемъ обществѣ. Въ католическихъ монашескихъ конвентахъ утверждался совершенно своеобразный образъ жизни; тоже наблюдалось и въ піетизмѣ: и его жизнь проявлялась въ образованіи постоянныхъ общинныхъ группъ (Gemeindegruppen), которыя отличались особымъ пониманіемъ акта спасенія и отвращеніемъ отъ мірской жизни [1]). Въ конвентахъ, утверждаемыхъ римскимъ католицизмомъ, религіозно-нравственное поведеніе человѣка оцѣнивалось съ чисто-внѣшней точки зрѣнія и потому носило внѣшній характеръ; тоже наблюдаемъ и въ піетизмѣ: и онъ, въ противоположность истинной реформаціи и въ соотвѣтствіе съ указанными движеніями въ римскомъ католицизмѣ, всю сущность религіозной жизни полагаетъ въ стремленіи къ внѣшне-моральному усовершенствованію — къ воздержанію отъ танцевъ, увеселительныхъ зрѣлищъ, въ освобожденіи жизни церкви отъ вліянія государства [2]) и проч. Три тома исторіи піетизма и служатъ обоснованіемъ и раскрытіемъ этихъ основныхъ положеній, изложенныхъ А. Ричлемъ въ Prolegomena къ его труду. Подобно большинству другихъ изслѣдованій А. Ричля, и это изслѣдованіе характеризуетъ его какъ человѣка, обладающаго массою историческихъ свѣдѣній и способностью свободно оріентироваться въ этой массѣ. Подобно большинству другихъ изслѣдованій А. Ричля, и это изслѣдованіе однакожъ страдаетъ односторонностью въ проведеніи нѣкоторыхъ идей. Вполнѣ спра-

[1]) A. Ritschl. Geschichte des Pietismus. B. I. S. 101. B. II. S. 3.

[2]) A. Ritschl. Geschichte des Pietismus. B. I. S. 191.

ведливо напр. указываютъ на то, что въ немъ А. Ричль напрасно стремится исключить мистическій элементъ изъ содержанія лютеранства, что онъ напрасно это исключеніе мистическаго элемента изъ послѣдняго старается оправдать основоначалами реформаціи и что наконецъ неосновательны и его попытки поставить анабаптистское движеніе внѣ всякой связи и зависимости отъ реформаціи. Какъ бы то ни было, А. Ричль своимъ изслѣдованіемъ о піетизмѣ окончательно выяснилъ свою богословскую систему, какъ систему съ полнымъ выдѣленіемъ изъ религіозной области не только метафизическаго, но и мистическаго элемента.

Вся богословско-литературная дѣятельность учениковъ А. Ричля сводится поэтому лишь къ дальнѣйшему раскрытію основоначалъ ричліанства въ рѣшеніи разнаго рода частныхъ богословскихъ вопросовъ. Изъ всѣхъ учениковъ А. Ричля во второй періодъ существованія его школы при этомъ безусловно выдается и по своей обширной литературно-богословской дѣятельности, и по своему стремленію раскрыть основоначала ричліанства проф. Базельскаго, а потомъ Берлинскаго университета Юлій Кафтанъ, авторъ изслѣдованій—Сущность христіанской религіи (Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. Basel. 1881), Истинность христіанской религіи (Die Wahrheit der christlichen Religion, Basel. 1889), Вѣра и догматъ (Glaube und Dogma. Bielefeld und Leipzig. 1889), Евангеліе апостола Павла въ проповѣдяхъ (Evangelium des Apostel Paulus, in Predigten der Gemeinde dargelegt. Basel 1879.), Проповѣдь евангелія въ современной духовной жизни (Die Predigt des Evangeliums im modernen Geistesleben. 1879.) и проч., въ которыхъ съ особенной рельефностью сдѣланы выводы, съ логической необходимостью вытекавшіе изъ основоначалъ богословія А. Ричля. Кафтанъ именно полагаетъ въ Werturtheile —сужденіяхъ цѣнности не только религіозное, но и вообще всякое человѣческое знаніе, какъ преслѣдующее въ своихъ конечныхъ цѣляхъ практическіе интересы.

Къ Werturtheile сводятся, по его мнѣнію, какъ простыя формы нашего знанія—представленія, общія понятія и сужденія, такъ и формы болѣе сложныя, напримѣръ наши познанія о сущности вещей, о причинныхъ отношеніяхъ между вещами и явленіями. Даже строго научное или строго опытное знаніе, по его мнѣнію, не лишено этой практической струнки, такъ какъ посредствомъ опыта мы воспринимаемъ предметы и явленія лишь въ той формѣ, какъ это соотвѣтствуетъ нашимъ практическимъ интересамъ. Тѣмъ паче конечно практичнымъ является, по Кафтану, религіозное знаніе, какъ имѣющее въ основѣ своей достиженіе и осуществленіе высочайшаго блага. Этимъ, по его мнѣнію, опредѣляются всѣ формы религіознаго знанія: и культовая, и вѣроучительная. Соотвѣтственно этому строгому выдѣленію практическаго элемента въ религіозномъ познаніи, Кафтанъ съ особенной настойчивостью проводитъ мысль о томъ, что религія основу для себя имѣетъ главнымъ образомъ въ области чувства, что чувствомъ, какъ основнымъ душевнымъ качествомъ, опредѣляются всѣ формы религіознаго знанія. А такъ какъ чувство въ своихъ проявленіяхъ нерѣдко бываетъ темнымъ, мистическимъ, то Кафтанъ въ содержаніе религіи вводитъ, какъ основной и существенный элементъ, элементъ мистическій. Въ этомъ послѣднемъ пунктѣ проф. Ю. Кафтанъ существенно отличается отъ своего учителя А. Ричля, который, какъ мы уже знаемъ, рѣзко вооружается противъ привнесенія мистическаго элемента въ религіозную область. По своимъ научнымъ достоинствамъ изслѣдованія Ю. Кафтана далеко уступаютъ изслѣдованіямъ А. Ричля. Въ нихъ мало ученыхъ историческихъ и богословскихъ свѣдѣній, постояно замѣчаются повторенія и они отличаются еще болѣе крайними выводами, чѣмъ взгляды геттингенскаго профессора. Но они цѣнны какъ характеристика ричліанства въ его логическихъ выводахъ по отношенію къ христіанской религіи.

Къ болѣе отрицательнымъ выводамъ по отношенію къ христіанству приходитъ другой также ученикъ А. Ричля Вильгельмъ Бендеръ, исходя точно также изъ основной точки ричліанства. Въ 1888 году Бендеръ издалъ изслѣдованіе—Сущность религіи и основныя зиждительныя начала церкви (Bender. Das Wesen der Religion und die Grundgesetz der Kirchenbildung. Bonn. 1888), въ которомъ, основываясь на томъ положеніи А. Ричля, что всякое религіозное знаніе выражается въ Werturtheile, приходитъ къ тому заключенію, что въ основѣ всякой религіи лежитъ не высочайшее благо, а узкіе практическіе интересы, что эти интересы проникаютъ всѣ церковно-религіозные акты, повидимому даже совершенно чуждые человѣческому эгоизму, напр. жертвенныя приношенія въ честь Божества и проч. Принимая во вниманіе то обстоятельство, что такого же рода практическими интересами проникнута и вся вообще культурная жизнь человѣчества, Бендеръ поставляетъ въ связь и даже необходимую зависимость отъ культуры и религіозную область человѣчества. Въ концѣ концовъ такимъ образомъ Ю. Бендеръ приходитъ къ полному ниспроверженію всякой религіи, въ томъ числѣ и религіи христіанской. По сравненію съ взглядами проф. Кафтана, воззрѣнія Бендера отличаются и бо́льшими крайностями, и большей односторонностью, особенно при объясненіи различныхъ сторонъ религіозной жизни, хотя съ внѣшней стороны — логической стройностью въ раскрытіи мыслей, литературнымъ языкомъ, чуждымъ повтореній,—книга Бендера производитъ лучшее впечатлѣніе.

На ряду съ указанными изслѣдованіями Кафтана и Бендера должно быть упомянуто еще одно изслѣдованіе, появившееся въ разсматриваемую нами эпоху, въ которомъ сдѣланы отрицательные выводы изъ ричліанскаго богословія по отношенію къ ученію о Лицѣ Іисуса Христа. Это — изслѣдованіе Германа Шульца Ученіе о Божествѣ Іисуса Христа (Schultz. Die Lehre

von der Gottheit Christi. Communicatio idiomatum. Gotha. 1881). Стоя на ричліанской точкѣ зрѣнія строгаго выдѣленія метафизической области изъ области религіозной, полагая сущность послѣдняго исключительно въ Werturtheile, Г. Шульцъ въ частности ту же точку зрѣнія прилагаетъ и къ раскрытію ученія о божественномъ достоинствѣ Іисуса Христа. По его взгляду, Іисусъ Христосъ можетъ быть признанъ Божествомъ лишь постольку, поскольку Его личность имѣетъ религіозно-нравственную цѣнность, т. е. поскольку Онъ является носителемъ и выразителемъ возвышеннаго нравственнаго идеала. Его божеское достоинство поэтому, по Шульцу, вполнѣ опредѣляется таковымъ же достоинствомъ христіанской общины или, лучше сказать, достоинствомъ царства Божія, носителемъ котораго является христіанская община. И поскольку поэтому идея царства Божія измѣнялась и прогрессировала въ человѣчествѣ, постольку же измѣнялось и прогрессировало ученіе о Лицѣ Іисуса Христа, пока наконецъ въ христіанскомъ новозавѣтномъ Откровеніи оно не нашло для себя высшаго выраженія. Само собою понятно, съ этой точки зрѣнія Шульца, Іисусъ Христосъ является простымъ человѣкомъ, только въ наибольшей полнотѣ и ясности выразившимъ нравственно-религіозный идеалъ для человѣчества. Въ виду того, что подобнаго рода взглядъ на Богочеловѣка было не только трудно, но даже и совершенно невозможно согласовать съ библейскимъ и святоотеческимъ ученіемъ по данному вопросу, Шульцъ не стѣсняется дать указанному ученію тенденціозное толкованіе, которое проходитъ черезъ всю книгу нашего автора съ начала до конца ея. Книга однакожъ написана съ строгой логической послѣдовательностью, живымъ и чистымъ языкомъ, чѣмъ и объясняется ея солидный успѣхъ въ обществѣ.

Менѣе рѣшительнымъ въ проведеніи отрицательныхъ выводовъ ричліанскаго богословія оказался цюрихскій, а потомъ геттингенскій профессоръ Ѳеодоръ

Герингъ, также одинъ изъ наиболѣе видныхъ учениковъ А. Ричля. Въ цѣломъ рядѣ изслѣдованій—Неизмѣняемое въ вѣрѣ въ Іисуса Христа (Häring. Ueber das Bleibende im Glauben an Christus. Eine Christologische Studie. Stuttgart. 1880), Къ ученію А. Ричля объ искупленіи (Zu Ritschl's Versöhnungslehre. Zürich. 1888) и —(Zur Versöhnungslehre. Göttingen. 1893)—онъ, правда, раскрываетъ основныя воззрѣнія своего учителя, но при этомъ раскрытіи послѣднихъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ уклоняется отъ него въ смыслѣ приближенія къ строго-библейскому ученію. Отличіе это касается главнымъ образомъ двухъ пунктовъ: Герингъ во-первыхъ съ большей рѣшительностью, чѣмъ самъ Ричль и многіе изъ его учениковъ, настаиваетъ на прославленно-божескомъ достоинствѣ Іисуса Христа и онъ же во-вторыхъ съ энергіей защищаетъ идею крестнаго искупленія Іисусомъ Христомъ человѣчества, считая актъ этого искупленія необходимымъ элементомъ христіанскаго домостроительства. Къ сожалѣнію, нѣкоторая неясность и спутанность мышленія и изложенія въ значительной мѣрѣ ослабляютъ значеніе всѣхъ указанныхъ трудовъ Геринга.

Почти одновременно съ Герингомъ, въ качествѣ ученика и строгаго послѣдователя ричліанскихъ основоначалъ, выступилъ д-ръ Келеръ, авторъ изслѣдованій: Наука христіанскаго ученія (Kähler. Wissenschaft der christlichen Lehre. 1885), Такъ называемый историческій Іисусъ и библейско-историческій Христосъ (Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Cristus), Іисусъ и Ветхій Завѣтъ (Jesus und das alte Testament), Прощеніе черезъ Христа (Die Versöhnung durch Christum) и многихъ другихъ. Вмѣстѣ съ А. Ричлемъ Келеръ стремится къ полному изгнанію изъ догматической области метафизическаго и піетистическаго элементовъ, какъ чуждыхъ истинному христіанству, полагая въ основу своихъ богословскихъ изысканій первоначальное сознаніе общины, или, какъ онъ самъ выражается, „первохристіанское исповѣданіе“.

Вмѣстѣ съ А. Ричлемъ Келеръ полагаетъ личность Іисуса Христа въ средоточіе догматическаго построенія системы. Но при этомъ существенномъ сходствѣ между обоими богословами замѣчается и громадное различіе—прежде всего въ ихъ отношеніяхъ къ Свящ. Писанію. Находясь подъ вліяніемъ проф. Гофмана и Бекка, Келеръ свое главное вниманіе сосредоточиваетъ не на догматико-историческихъ изысканіяхъ, въ которыхъ А. Ричль, какъ извѣстно, является великимъ мастеромъ, а на „тонкомъ (feine) пониманіи мыслей Писанія во всей ихъ глубинѣ". Поэтому „исповѣданіе апостоловъ" Келера гораздо богаче въ религіозномъ отношеніи, чѣмъ „вѣра первичной общины" Ричля; поэтому у Келера средоточнымъ пунктомъ всей догматической системы служитъ не Христосъ въ его земномъ явленіи, но сверхъестественный, сверхъисторическій Христосъ (übergeschichtlicher Christus). Отличается далѣе Келеръ отъ Ричля и тѣмъ, что у него отдѣльный вѣрующій въ религіозномъ отношеніи имѣетъ гораздо болѣе значенія, чѣмъ у Ричля, который религіозную жизнь индивидуума поставляетъ въ зависимость отъ жизни христіанской общины. И наконецъ и пониманіе нравственной области въ христіанствѣ у Келера нѣсколько иное, чѣмъ у А. Ричля: она, эта область, носитъ у него болѣе религіозный оттѣнокъ, чѣмъ у этого послѣдняго.

Въ качествѣ строгаго послѣдователя ричліанства въ разсматриваемое нами время выступилъ еще проф. Гейдельбергскаго университета Вендтъ, раскрывшій свои идеи въ изслѣдованіи—Христіанское ученіе о человѣческомъ совершенствѣ (Wendt. Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit untersucht. Göttingen. 1882). Ислѣдованіе это представляетъ изъ себя не что иное, какъ обстоятельное раскрытіе основныхъ воззрѣній А. Ричля по тому же вопросу. Все оно распадается на двѣ части, изъ коихъ въ первой (1—184 стр.) въ духѣ А. Ричля излагается съ одной стороны ученіе восточной церкви о христіанскомъ совершенствѣ,

какъ физическомъ обновленіи (physische Erneuerung) человѣка, съ другой ученіе западной церкви о томъ же совершенствѣ, какъ нравственномъ развитіи человѣка. Во второй части (184—229 стр.), въ духѣ опять строгаго ричліанства, отвергается обычное ученіе о христіанскомъ совершенствѣ въ смыслѣ возвращенія человѣка къ первобытному состоянію, и въ концѣ (216—229) содержится изложеніе положительнаго ученія по данному вопросу, по взгляду Вендта, долженствующаго имѣть въ своей основѣ исключительно христіанское откровеніе или, вѣрнѣе сказать, идею царства Божія, понимаемаго Вендтомъ въ духѣ Ричля. Вообще черезъ все изслѣдованіе Вендта проходитъ съ одной стороны искусственное выдѣленіе изъ богословія метафизическаго элемента, съ другой — искусственное же толкованіе библейскихъ мѣстъ.

И наконецъ, въ качествѣ послѣдователя ричліанства въ восьмидесятыхъ годахъ выступилъ еще проф. Геттингенгскаго университета Максъ Рейшле съ его изслѣдованіемъ: Вопросъ о сущности религіи (Max Reischle. Die Frage nach dem Wesen der Religion. 1889), въ которомъ утверждается въ духѣ воззрѣній А. Ричля пониманіе религіи преимущественно въ смыслѣ практическаго постулята.

Помимо всѣхъ этихъ болѣе или менѣе объемистыхъ трудовъ, содержащихъ въ себѣ раскрытіе основныхъ началъ ричліанства, встрѣчаемъ въ данную эпоху не мало трудовъ, представляющихъ изъ себя простое изложеніе ричліанской системы или даже частныхъ пунктовъ ея съ незначительными бо́льшею частію критическими замѣчаніями. Изъ трудовъ подобнаго рода прежде всего должно быть упомянуто изслѣдованіе Тикоттера: Представленіе и обсужденіе богословія А. Ричля (Thikötters Darstellung und Beurtheilung der Theologie A. Ritschls. 1883), первоначально появившееся въ формѣ статей въ Deutsch-evangelische Blätter (Нѣмецко-евангелическомъ листкѣ), а потомъ по желанію А. Ричля и отдѣльнымъ изданіемъ. Изслѣдованіе это

содержитъ въ себѣ простое изложеніе системы А. Ричля съ указаніемъ лишь тѣхъ внутреннихъ движеній, которыми былъ преисполненъ А. Ричль при построеніи своей системы. Цѣль его, по заявленію самого автора, заключается въ томъ, чтобы „показать всю безосновательность направленныхъ противъ ричліанской системы страстныхъ обвиненій и предразсудковъ“. Насколько вѣрно при этомъ Тикоттеръ понялъ излагаемаго имъ автора, можно видѣть изъ того, что самъ А. Ричль призналъ изображеніе его системы въ упомянутомъ трудѣ за правильное [1]). Но во всякомъ случаѣ значеніе труда Тикоттера только этимъ положительнымъ раскрытіемъ системы А. Ричля и исчерпывается.

Рядомъ съ указаннымъ изслѣдованіемъ Тикоттера по всей справедливости можно поставить небольшую по объему, но мастерски написанную статью проф. Германа Вейса: О сущности личнаго состоянія христіанина (Weiss. Ueber das Wesen des persönlichen Christensstandes), напечатанную въ журналѣ Theologische Studien und Kritiken за 1881-й годъ (стр. 377—417). Статья эта представляетъ изъ себя сжатое изложеніе всей сущности ричліанской системы, съ указаніемъ нѣкоторыхъ недочетовъ ея, напр. въ ученіи о нравственности, объ отношеніи религіи къ мистикѣ и проч. Хотя по точности въ раскрытіи ричліанской системы статья Вейса, можетъ быть, и уступитъ вышеупомянутому изслѣдованію Тикоттера, за то она выигрываетъ тѣмъ, что авторъ ея стремится, хотя и кратко, сдѣлать оцѣнку ричліанства. Онъ именно приходитъ къ тому заключенію, что богословская система А. Ричля является своеобразнымъ пониманіемъ христіанской религіи, которое тѣмъ менѣе можно замалчивать, что оно развивается „съ удивительной точностью, послѣдовательностью и импонирующей ученостью“. Въ томъ обстоятельствѣ, что выдвигаемое ричліанствомъ пониманіе

---

[1]) Otto Ritschl. A. Ritschls Leben. B. II. S. 414.

христіанства не ново, что оно включило въ себя идеи, уже ранѣе существовавшія, въ этомъ обстоятельствѣ по Вейсу, заключается не недостатокъ ричліанства, а наоборотъ его „возбуждающая сила и его несомнѣнное относительное оправданіе“. Болѣе или менѣе обстоятельной критической оцѣнки ричліанства впрочемъ не находимъ у Вейса, такъ какъ въ этой оцѣнкѣ онъ стоитъ на узко-протестантской точкѣ зрѣнія.

По обстоятельности и точности въ изложеніи ричліанской системы немногимъ ниже указанной статьи Вейса затѣмъ должна быть поставлена довольно обширная по объему (142 стр.) брошюра проф. Р. Кюбеля— О различіи между положительнымъ и либеральнымъ направленіями въ современномъ богословіи (Kübel. Ueber den Unterschied zwischen der positiven und der liberalen Richtung in der modernen Theologie. Nördlingen. 1881), въ которой отмѣчаются существенныя черты ричліанскаго богословія въ связи съ другими богословскими направленіями. Конечно брошюра Кюбеля не даетъ и не можетъ давать по самому характеру своему обстоятельнаго изложенія и основательной критической оцѣнки всей системы А. Ричля, тѣмъ не менѣе и она полезна для пониманія нѣкоторыхъ изъ сторонъ ричліанскаго богословія.

Помимо Германіи идеи ричліанства къ данному времени широкой волной распространяются и въ другихъ западно-европейскихъ государствахъ. Находятъ для себя пристанище онѣ прежде всего во Франціи, гдѣ усерднымъ распространителемъ ихъ является извѣстный богословъ П. Лобстейнъ, пропагандировавшій и защищавшій ихъ [1]) противъ французскихъ же богослововъ—Гретилла (Grétillat) [2]) и Веннагеля (Wenna-

[1]) См. напр. Revue de theologie et de philosophie 1885. Pg. 376—396; 473—498; 571—601. Статья: Études sur la méthode de la dogmatique.

[2]) Revue de theologie et de philosophie. 1884. V. Pg. 261—277; VII, Pg. 344—367. Grétillat. Ritschl et sa théorie de la connaissance.

gel) [1]) въ цѣломъ рядѣ статей, напечатанныхъ въ журналѣ Revue de théologie et de philosophie. Рядомъ съ Лобстейномъ въ качествѣ пропагандистовъ ричліанскихъ идей во Франціи являются далѣе богословы: Эмери (Emery) [2]), Эргардтъ (Ehrhardt) [3]), Балденспергеръ [4]), А. Сабатье и нѣкоторые другіе.

Проникаютъ затѣмъ ричліанскія идеи въ разсматриваемое нами время въ Голландію, гдѣ распространителями ихъ являются богословы—Гоозенъ (Gooszen), видящій въ богословіи А. Ричля зрѣлый плодъ богословскаго развитія Гердера, Канта, Шлейермахера, Швейцера и другихъ [5]), Бавинктъ (Bavink), который впрочемъ во многомъ уклоняется отъ воззрѣній А. Ричля [6]) и Шантепи, который, какъ приверженецъ этической школы, усвояетъ основные взгляды А. Ричля касательно строгаго отдѣленія богословія отъ метафизики [7]).

Находятъ почву для себя ричліанскія идеи и въ Швейцаріи, гдѣ распространителемъ ихъ, помимо проф. Кафтана, бывшаго проф. Базельскаго университета и

---

[1]) Wennagel. La logique des disciples de Mr. Ritschl et la logique de la kenose ou l'argumentation et les conclusions du livre de Mr. le professeur P. Lobstein sur la notion de la préexistence du Fils du Dieu, examinée au point de vue logique. Strassburg. 1883.

[2]) Revue de théologie et de philosophie. 1888. Pg. 52—69. Emery. La théologie d'Albert Ritschl exposée dans son enchainement logique.

[3]) Ibid. 1885. Pg. 120—143. Ehrhardt. Histoire et logique.

[4]) Ibid. 1883. Pg. 511—529. Baldensperger. La théologie d'Albert Ritschl.

[5]) Geloof en Vrijheid. Rotterdam. 1888. Pg. 353—400. M. A. Gooszen. Kenmerkende wijsgeerige en godsgeleerte grondstillingen der school van Ritschl.

[6]) Theologische Studiën. Utrecht. 1888. Pg. 363—403. Bavink. De Theolgie van Albrecht Ritschl.

[7]) Theologische Studiën. Utrecht. 1884. Pg. 259—293. Chantepie de la Saussay. De Theologie van Ritschl.

изложившаго идеи ричліанства въ цѣломъ рядѣ изслѣдованій, является богословъ А. Фарнеръ [1]).

Весьма рано ричліанскія идеи коснулись Англіи. Уже вскорѣ послѣ выхода перваго тома изслѣдованія А. Ричля: Объ оправданіи, это изслѣдованіе вызвало горячую похвалу со стороны проф. Вильяма Роберсона Смита, который въ 1869-мъ году былъ слушателемъ А. Ричля. Благодаря содѣйствію Смита, изслѣдованіе А. Ричля было даже переведено на англійскій языкъ.

Идеи А. Ричля къ разсматриваемому времени проникли даже въ Америку, гдѣ пропагандистами ихъ являются богословы—Германъ Зоу, который старается создать свободный входъ для ричліанства въ Америку, видя въ немъ направленіе, срединное между ортодоксальнымъ направленіемъ въ лютеранствѣ и гегеліанствомъ [2]), и богословъ Г. Галловей, который впрочемъ во многомъ не раздѣляетъ воззрѣній А. Ричля, напр. относительно отдѣленія богословія отъ метафизики, его ученія о Богѣ и проч. [3]).

Во всѣхъ этихъ трудахъ съ достаточной полнотой и обстоятельностью были раскрыты основоначала ричліанства, какъ богословской системы. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ нѣкоторыхъ изъ этихъ трудовъ, напр. Бендера, Шульца и Кафтана, въ достаточной мѣрѣ выяснилось и то, какія опасныя начала скрываетъ въ себѣ ричліанство какъ богословско-философская система. Вполнѣ естественно поэтому параллельно съ этимъ выясненіемъ основныхъ началъ ричліанства видимъ полемическое отношеніе къ нему со стороны всѣхъ, кому были еще дороги интересы религіи. Второй періодъ существованія ричліанской школы характеризуется въ силу того

---

[1]) Theologische Zeitschrift aus Schweiz. 1889. II. S. 86—108. A. Farner. Unsere Stellung zu Ritschl.

[2]) Andover Review. 1887. I. Herman Thought. I. Pg. 104—106. V. Pg. 563—566. VII. Pg, 80—82.

[3]) Presbyterian Review. New-York. 1889. IV. Pg. 192—209. G. Galloway. The Theologie of Ritschl.

особенно полемическимъ элементомъ, съ которымъ съ одной стороны выяснялись и защищались, съ другой опровергались какъ основные, такъ и частные пункты этой школы.

Это полемическое отношеніе къ ричліанству, можно сказать, открылъ Леонардъ Стелинъ (Leonhard Stählin), авторъ изслѣдованія: Кантъ, Лотце, Альбрехтъ Ричль (Kant, Lotze, Albrecht Ritschl. Eine kritische Studie. Leipzig. 1888), въ 1889-мъ году переведеннаго на англійскій языкъ. Изслѣдованіе Стелина распадается на двѣ части: первая (1—126) содержитъ изложеніе философскихъ системъ (преимущественно теоріи познанія) Канта, Ланге и Лотце; вторая (съ 127—232) изложеніе философско-богословскихъ взглядовъ Альбрехта Ричля. Въ послѣднемъ случаѣ Стелинъ останавливается на разсмотрѣніи и критикѣ по преимуществу основоначалъ разсматриваемаго нами богословія—теоріи познанія, ученія о религіи, касаясь частныхъ пунктовъ этой системы — ученія о Богѣ, о первородномъ грѣхѣ, объ удовлетвореніи, о Лицѣ Іисуса Христа, лишь мимоходомъ. Общій итогъ, къ которому при этомъ приходитъ авторъ, строго отрицательный. По его взгляду, и философскіе и богословскіе взгляды А. Ричля не выдерживаютъ критики. Его теорія познанія, помимо ея крайней спутанности и неопредѣленности, скорѣе примыкаетъ къ Кантовской теоріи, чѣмъ къ теоріи Лотце, которой, по собственному заявленію, А. Ричль придерживается. Его же богословскіе взгляды представляютъ изъ себя не что иное, какъ религіозный нигилизмъ и въ конечныхъ выводахъ своихъ разрѣшаются въ иллюзіи [1]). Хотя это изслѣдованіе Стелина вызывало и вызываетъ неоднократныя порицанія со стороны защитниковъ и представителей ричліанства (напр. Оттона Ричля и Кюгельгена), тѣмъ не менѣе, разсуждая объективно, нельзя не признать высокихъ научныхъ достоинствъ

[1]) Stählin. Kant, Lotze, Albrecht Ritschl. S. 222.

за упомянутымъ изслѣдованіемъ. Не касаясь частныхъ пунктовъ ричліанскаго богословія, авторъ охватываетъ существенныя черты этого богословія, указываетъ его односторонности и неопредѣленности, а также тѣ печальные выводы въ религіозномъ отношеніи, къ которымъ приходитъ оно, каковые выводы дѣйствительно вполнѣ подтверждаются позднѣйшей исторіей ричліанства. Нельзя обойти молчаніемъ также строго логическое построеніе и прекрасный языкъ книги.

Рядомъ съ указаннымъ изслѣдованіемъ Стелина должно быть поставлено изслѣдованіе проф. Берлинскаго университета Пфлейдерера: Критическій разборъ ричліанскаго богословія (Pfleiderer. Die Ritschlsche Theologie kritisch beleuchtet. Braunschweig. 1891), первоначально печатавшееся въ формѣ отдѣльныхъ статей въ Jahrbücher für protestantische Theologie. Изслѣдованіе Пфлейдерера точно также распадается на двѣ части: первая (1—78) посвящена изложенію и критикѣ взглядовъ А. Ричля о познаніи и религіи какъ съ философской, такъ и съ библейско-богословской стороны, вторая — разсмотрѣнію и разбору богословско-философскихъ взглядовъ представителей ричліанской школы—Германа, Кафтана и Бендера. Общій результатъ, къ которому приходитъ Пфлейдереръ, тотъ же самый, что и у Стелина, что философская сторона въ изслѣдованіи А. Ричля, помимо того, что не выходитъ за границы самого грубаго субъективизма, отличается сверхъ того крайней спутанностью и неопредѣленностью, что богословская сторона скрываетъ въ себѣ выводы самаго печальнаго свойства, примыкая близко къ взглядамъ Фейербаха и Дарвина. По своимъ достоинствамъ и направленію это изслѣдованіе должно быть поставлено въ близкую связь съ упомянутымъ изслѣдованіемъ Стелина. Изслѣдованіе Пфлейдерера имѣетъ даже нѣкоторое преимущество предъ изслѣдованіемъ Стелина и именно въ двухъ отношеніяхъ:— оно, во первыхъ, указываетъ слабую сторону ричліанства съ точки зрѣнія библейской; оно, во вторыхъ, ка-

сается воззрѣній ближайшихъ учениковъ А. Ричля. Впрочемъ и въ томъ и въ другомъ отношеніи Пфлейдереръ дѣлаетъ очень немногое. Не нужно вообще опускать изъ вниманія того обстоятельства, что оба указанныя изслѣдованія заслуживаютъ похвалы только какъ первые опыты критики ричліанскаго богословія и что имъ очень далеко до обстоятельнаго раскрытія всѣхъ сторонъ этого богословія. Очень полезное значеніе въ дѣлѣ уясненія ричліанской богословской системы имѣетъ брошюра Ф. Лютера—Богословіе Ричля (Luther. Die Theologie Ritschl's. Reval. 1887). Авторъ этой брошюры излагаетъ, хотя и кратко, но точно и опредѣленно, воззрѣнія А. Ричля о Богѣ, о божественныхъ свойствахъ, о Лицѣ Іисуса Христа, объ оправданіи, о нравственномъ совершенствѣ, о молитвѣ и проч. Не критикуя прямо воззрѣній А. Ричля, онъ путемъ выясненія дѣйствительнаго смысла ихъ приводитъ читателя къ тому заключенію, что ричліанское богословіе есть „въ формѣ научной системы религіозная болѣзнь нашего времени“ [1]). Тоже самое слѣдуетъ сказать и касательно статьи Лютарда: Къ разсмотрѣнію ричліанскаго богословія (Luthardt. Zur Beurtheilung der Ritschl'schen Theologie), въ журналѣ Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. Heft XII. Въ этой статьѣ, не смотря на ея узко-полемическій характеръ, можно найти нѣкоторыя дѣльныя замѣчанія относительно Werthurtheile — сужденій цѣнности, къ которымъ, какъ извѣстно, ричліанисты сводятъ всю сумму религіознаго знанія, касательно ученія о Богѣ и его свойствахъ, объ unio mystica, а также нѣсколько замѣчаній касательно воззрѣній Шульца на личность Іисуса Христа. За этими изслѣдованіями, разсматривающими основоначала ричліанскаго богословія, слѣдуетъ цѣлый рядъ другихъ изслѣдованій, которыя посвящены раскрытію лишь частныхъ положеній ричліанскаго богословія и въ большинствѣ случаевъ не

[1]) Luther. Die Theologie Ritschl's. 1887. S. 54—55.

представляютъ изъ себя ничего особенно выдающагося. Въ большинствѣ случаевъ авторы этихъ изслѣдованій, считая ричліанскую богословскую систему раціоналистической, всетаки признаютъ за ней достоинства въ отдѣльныхъ частныхъ пунктахъ. Изъ изслѣдованій подобнаго рода безусловно на первомъ мѣстѣ должно быть поставлено изслѣдованіе А. Мюллера — Справедливость евангелическаго ученія объ Unio mystica и полемика противъ этого ученія А. Ричля и его школы—(A. Müller. Das gute Recht der evangelischen Lehre von der Unio mystica und ihre Befehdung durch Ritschl und seine Schule. Halle. 1888). Все изслѣдованіе Мюллера распадается на двѣ части, изъ коихъ въ первой (1—52) присутствіе мистическаго элемента въ христіанствѣ оправдывается и ученіемъ Свящ. Писанія, и основоначалами протестантства, и истинной метафизикой. Во второй части (52—78) излагаются воззрѣнія ричліанистовъ по данному вопросу въ связи съ критическимъ разсмотрѣніемъ ихъ. По обстоятельности обсужденія затронутаго вопроса изслѣдованіе Мюллера принадлежитъ къ числу наиболѣе выдающихся, но по взятой имъ узко-спеціальной задачѣ оно конечно не можетъ дать и не даетъ цѣлостнаго представленія о ричліанскомъ богословіи. Находимъ въ разсматриваемое нами время довольно вѣскую, хотя далеко не полную, критику ричліанскаго ученія о грѣхѣ въ брошюрѣ Е. Бертрана: Какъ училъ Альбрехтъ Ричль о грѣхѣ (Bertrand. Quid de peccato Albertus Ritschelius senserit. Montanban. 1888) и въ журнальной статьѣ Шмидта [1]) —Ученіе Ричля о грѣхѣ. Болѣе обстоятельный разборъ указаннаго вопроса относится однакожъ къ послѣдующему времени.

Безусловно ниже указанныхъ сочиненій Мюллера, Лютера и Лютарда должно быть поставлено довольно обширное (135 стр.) изслѣдованіе В. Крюгера—Фантазія или духъ (Krüger. Phantasie oder Geist? Ein

[1]) Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. 1884. S. 313—345.

Beirtrag zur Charakteristik der Ritschlschen Theologie. Bremen und Leipzig. 1887), направленное по преимуществу противъ проф. Германа и главнымъ образомъ противъ его воззрѣній на личность Богочеловѣка. Изслѣдованіе Крюгера однакожъ не даетъ прежде всего связнаго изложенія воззрѣній упомянутаго богослова, такъ какъ изложеніе этихъ воззрѣній ведется на основаніи отрывочныхъ положеній, выхватываемыхъ изъ сочиненій проф. Германа. Вмѣстѣ съ этимъ и критическая сторона въ упомянутомъ изслѣдованіи не возвышается надъ положительной стороной. Критика Крюгера носитъ исключительно формальный характеръ, такъ какъ основывается не на существѣ самой системы, а на ея отрывочныхъ положеніяхъ. Тотъ же характеръ носитъ и брошюра того же Крюгера подъ заглавіемъ —Откровеніе или иллюзія? (Offenbarung oder Illusion? Wieder Bender. Bremen und Leipzig. 1886), направленная главнымъ образомъ противъ другого представителя ричліанскаго богословія Бендера. Трактуя обо всемъ, авторъ не даетъ ни связнаго изложенія системы Бендера, ни правильной оцѣнки ея. Изъ всей брошюры Крюгера обращаетъ на себя вниманіе лишь вырвавшееся у него сознаніе необходимости строгаго контроля надъ протестантскимъ богословіемъ. Съ такимъ же характеромъ наконецъ является брошюра того же Крюгера подъ заглавіемъ: Вѣра и догматъ (Glaube und Dogma. Ein theologische Beïtrag zum Benderischen Streit. Langeberg. 1884), въ которой авторъ взялся за нелегкую задачу установить тѣсную связь между вѣрою и догмой или, какъ онъ выражается, между „догматомъ и спасеніемъ души (Seelenheil) человѣческой“, взялся и остался далекъ отъ осуществленія этой задачи. Разсмотрѣнію воззрѣній того же Бендера посвящены далѣе журнальныя статьи: Рихтера [1]), Корбера [2]), Меттген-

[1]) Protestantische Kirchenzeitung 1885. № 50. Richter. Das Wesen der Religion von Bender.

[2]) Ibid. № 10. S. 209—218. Körber. Zu Bender's Theorie der Religionsbildung.

берга [1]) и Шварца [2]). Изъ нихъ статьи Меттгенберга и Шварца содержатъ въ себѣ довольно вѣскую оцѣнку нѣкоторыхъ взглядовъ Бендера, имѣющихъ отношеніе къ религіи, что будто бы напр. она есть порожденіе „нужды", ощущаемой человѣкомъ въ жизни, что будто религія находится въ полной зависимости отъ культуры и проч.

Не имѣетъ существеннаго значенія для правильной оцѣнки ричліанскаго богословія и брошюра Грау — О Божествѣ Христа и примиреніи (съ Богомъ) Его кровью (Grau. Ueber die Gottheit Christi und die Versöhnung durch Sein Blut. Greiswald. 1884), авторъ которой, вмѣсто принятой на себя задачи, трактуетъ о многомъ стороннемъ—объ отношеніи ричліанства къ мистицизму и раціонализму, о существѣ Божіемъ, о царствѣ Божіемъ и проч. И у Грау поэтому замѣчается отсутствіе и систематическаго изложенія, и глубины критическаго анализа. Не имѣютъ существеннаго значенія, хотя и не излишни для ознакомленія съ ричліанской системой, брошюры: Цана—Замѣчанія на теорію богословскаго познанія Ричля (Zahn. Bemerkungen zu Ritschls theologischen Wissenschaftslehre. Gotha. 1887) и Бестмана—Богословская наука и ричліанская школа (Bestmann. Die theologische Wissenschaft und die Ritschlsche Schule. Nordlingen. 1881) и журнальная статья Вегенера: Краткое представленіе и критика философскихъ основоположеній ричліано-германовскаго богословія [3]). Заслуживаютъ наконецъ упоминанія нѣкоторыя другія брошюры, также появившіяся въ раз-

---

[1]) Deutsche Evangelische Blätter. 1886. VII. S. 433—451. Mettgenberg. Bender's Ansicht über das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung.

[2]) Zeitschrift für exakte Philosophie. 1887. B. XV. S. 168—190. Schwarze. Dr. Bender's Lehre über das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung.

[3]) Jahrbücher für protestantische Theologie. 1884. B X. S. 193—227. Wegener. Kurze Darstellung und Kritik der philosophischen Grundlage der Ritschl-Hermann'schen Theologie.

сматриваемое нами время, напр. проф. Фрикке: Метафизика и догматика въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ, въ особенности по отношенію къ ричліанскому богословію (Fricke. Metaphysik und Dogmatik in ihrem gegenseitigen Verhältniss unter besonderer Beziehung auf die Ritschlsche Theologie. 1882) и брошюра проф. Вильгельма Шмидта: Опасности ричліанскаго богословія для церкви (Schmidt. Die Gefahren der Ritschlschen Theologie für die Kirche. 1888) и журнальныя статьи Р. Липсіуса [1]), Бестмана [2]), Германа Шмидта [3]), Носгена [4]), Лютарда [5]), Мейнгольда, Гейнзихена и нѣкоторыхъ другихъ.

Уже это одно обиліе полемической литературы противъ ричліанскаго богословія ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что въ данную эпоху это богословіе привлекло къ себѣ всеобщее вниманіе въ лютеранскомъ мірѣ. Одновременно съ этимъ указанное полемическое отношеніе къ ричліанству было перенесено и на практическую почву. Въ 1881-мъ году происходили засѣданія мѣстнаго ганноверскаго синода, на которомъ одинъ изъ членовъ его, пасторъ Франкъ изъ Витцендорфа, заявилъ, что господствующая въ университетахъ ричліанская школа „потрясаетъ основоположенія вѣры, напр. ученіе о Св. Троицѣ, о предвѣчномъ рожденіи Сына Божія, объ исключительномъ автори-

---

[1]) Jahrbücher für protestantische Theologie. 1885. S. 177—289; 369—453. R. Lipsius. Neue Beiträge zur wissenschaftlichen Grundlegung der Dogmatik. Jahrbücher f. prot. Theol. 1888. S. 1—29. Lipsius. Die Ritschl'sche Theologie.

[2]) Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. 1882. S. 70—93. Bestmann. Zur Christologie.

[3]) Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchliches Leben. 1884. S. 489—496; 545—560; 569—581. Hermann Schmidt. Ritschl's Lehre von der Sünde.

[4]) Ibid. 1887. S. 362—372; 406—416; 475—488; 527—539. Nösgen. Glaubensgewissenheit eine Illusion bei Ritschl's Theologie.

[5]) Ibid. 1886. S. 632—658. Luthardt. Zur Controverse über die Ritschlsche Theologie.

тетѣ Свящ. Писанія“ и проч. Ту же самую жалобу высказалъ и другой пасторъ — Диккманъ изъ Леге. Онъ кромѣ того совѣтовалъ даже избрать особую комиссію, которая бы обратила вниманіе на указанное печальное явленіе въ лютеранской богословской наукѣ „и изыскала бы средства къ прекращенію его“. Обвиненіе это было такого сорта, что вынудило А. Ричля издать спеціальное объясненіе по поводу его. 16-го ноября того же 1881 года онъ обнародовалъ въ Ганноверскомъ Курьерѣ слѣдующее: „въ извѣстіяхъ о пятомъ засѣданіи третьяго ганноверскаго мѣстнаго синода между прочимъ сообщается, что пасторъ Франкъ изъ Витцендорфа высказалъ, будто богословское факультетское ученіе въ Геттингенѣ—(ричліанско-шульцевское)—потрясаетъ основы церкви и колеблетъ вѣру въ Св. Троицу, въ Божество Іисуса Христа и въ Свящ. Писаніе, какъ исключительный источникъ вѣры. Если это извѣстіе вѣрно, то пасторъ Франкъ высказалъ противъ меня наглую и носителю духовнаго служенія неприличествующую ложь. Въ моемъ Наставленіи въ христіанской религіи (2 изд. § 2, 3, 24) я учу тому, чему я долженъ учить по высшему распоряженію“.... Въ свою очередь Франкъ отвѣтилъ на это рѣзкое заявленіе А. Ричля не менѣе рѣзко, что „онъ вовсе не высказываетъ никакой наглой и недостойной его служенія лжи, потому что слова Троичность, Божество Сына и проч. онъ употребляетъ въ смыслѣ церковнаго ученія и догматики 17-го вѣка, защищая ихъ, какъ святые залоги, а между тѣмъ ричліанская школа употребляетъ указанныя слова въ иномъ совершенно смыслѣ и полемизируетъ въ силу того противъ указанной догматики“ [1]). Въ слѣдующемъ году эти нападки ганноверскаго синода на ричліанское богословіе снова возобновились. Въ 16-мъ засѣданіи этого синода отъ 26-го января постановлено было довести до свѣдѣнія королевскаго правительства, чтобы

---

[1]) Otto Ritschl. A. Ritschl's Leben. B. II. S. 394—396.

оно „при размѣщеніи профессорскихъ каѳедръ въ богословскихъ факультетахъ, преимущественно Гёттингенскаго университета, наблюдало за тѣмъ, чтобы всегда былъ достатокъ въ профессорахъ различныхъ богословскихъ спеціальностей, которые бы въ своемъ ученіи слѣдовали исповѣданію евангелической лютеранской церкви и которые могли бы подготовлять будущихъ служителей церкви достойными ихъ служенія". И это предложеніе, очевидно, хотя и не прямо, было направлено противъ Ричля и богослововъ его школы. Сознаніе опасности для церкви, опасности, проистекавшей отъ все болѣе и болѣе усиливавшагося ричліанскаго направленія въ лютеранствѣ, къ данному времени было уже несомнѣнно велико и это сознаніе выразилось въ частности и на упомянутомъ нами синодѣ. Довольно значительнымъ большинствомъ голосовъ (47 противъ 21) указанное предложеніе, съ особенной энергіей поддерживаемое пасторомъ Диккманомъ, было принято. Нашлись впрочемъ и на упомянутомъ синодѣ довольно сильные защитники ричліанства, напр. одинъ изъ членовъ высшаго консисторіальнаго управленія Дюстердинъ, который. не отрицая того факта, что богословская система А. Ричля въ нѣкоторыхъ пунктахъ расходится съ обычнымъ протестантскимъ пониманіемъ, находилъ однако, что не каждый членъ синода компетентенъ произноситъ приговоръ относительно ричліанскаго богословія. За Ричля же высказался одинъ изъ видныхъ пасторовъ тогдашняго времени Гюнкель изъ Люнебурга и нѣкоторые другіе [1]). Какъ бы то ни было, ганноверскій синодъ своими постановленіями, направленными противъ А. Ричля и его школы, открылъ собою цѣлый рядъ учено-богословскихъ конференцій, въ которыхъ обсуждаются положенія ричліанскаго богословія, указывается ихъ опасность для христіанскаго міра и проч. Въ 1881 году противники А. Ричля составили такъ на-

[1]) Otto Ritschl. A. Ritschl's Leben. B. II. S. 397—398.

зываемую Pfingsconferenz—конференцію въ праздникъ Пятидесятницы въ Ганноверѣ, на которой обсуждались главнымъ образомъ христологическія воззрѣнія геттингенскаго богослова. Въ 1882 году состоялись антиричліанскія конференціи: въ Вейснерѣ, немного позднѣе въ томъ же году въ Берлинѣ, на которыхъ были читаны рефераты Крейбигомъ и Шмидомъ, спустя годъ въ Кёнигсбергѣ и проч. Общее возбужденіе противъ вновь появившагося богословскаго движенія выразилось въ цѣломъ рядѣ анонимныхъ писемъ къ Ричлю, изъ которыхъ нѣкоторыя очень интересны для характеристики тогдашняго состоянія лютеранскаго общества [1]). Само собою понятно, всѣ эти нападки не могли не нарушать душевнаго покоя геттингенскаго богослова. Въ минуты нравственнаго возбужденія онъ искалъ утѣшенія въ многочисленномъ кругу его знакомыхъ и друзей. „Насколько дороги спутники нашей жизни..., писалъ онъ въ одномъ письмѣ, я особенно почувствовалъ въ послѣднее время, когда, подвергнувшись публичной травлѣ (Hetze), учиненной противъ меня ганноверскими пасторами, я искалъ утѣшенія въ

---

[1]) См. напр. Otto Ritschl. A. Ritschl's Leben. B. II. S. 403—404. „Г-нъ Ричль, пишетъ одинъ корреспондентъ, давно уже я слышалъ про васъ, но недавно только прочиталъ въ газетахъ о вашей вѣрѣ и вашемъ изложеніи Писанія, прочиталъ и о томъ, что вы стоите не на почвѣ Св. Писанія и исповѣданія лютеранской церкви. Я очень опечаленъ тѣмъ, что вы впали въ такую ошибку. Отчего происходитъ она? Оттого, что вы не желаете содержать разумъ въ повиновеніи у Христа... Я старый человѣкъ...; было время, когда я также заблуждался, такъ какъ не подчинялъ своего разума Христу, но по благодати Божіей я пришелъ къ познанію себя и къ вѣрѣ въ Тріединаго Бога и теперь спокоенъ.... Такъ какъ и вы въ словѣ Божіемъ не можете устоять, то я совѣтую вамъ, обратитесь... Если же не можете или не желаете этого, то добровольно откажитесь отъ своего служенія.... Я ежедневно со многими другими прошу Бога, дабы Онъ обратилъ васъ; если же это невозможно, то да не допуститъ Онъ, чтобы вы продолжали свою дѣятельность“....

своемъ настроеніи и не находилъ его въ людяхъ"... [1]) „Я не могу отрицать того факта, пишетъ А. Ричль въ другомъ письмѣ, что поведеніе этихъ людей на время меня глубоко опечалило. Я не настолько закаленъ, чтобы видѣть мое имя трепаннымъ въ журналахъ по поводу вопросовъ, которыхъ нельзя рѣшить..; я не настолько закаленъ, чтобы не разсердиться на каналій (Gesellen), которые компрометируютъ церковь"... [2]) Всѣ эти нападки не могли однакожъ поколебать ни внѣшняго положенія Ричля, ни быстраго развитія его богословскихъ воззрѣній. Созданная имъ богословская слава была настолько упрочившейся, что онъ могъ совершенно безопасно смотрѣть на будущее, нисколько не опасаясь за него. Общія симпатіи къ нему выразились въ избраніи его въ 1876 году на почетное мѣсто проректора университета, не смотря на всѣ попытки его отклонить этотъ административный постъ, дабы всецѣло посвятить себя ученой дѣятельности. Въ 1886 году состоялось вторичное избраніе его на туже должность. Въ 1881-мъ году А. Ричлю honoris causa была присуждена высшая степень доктора церковнаго права [3]). Вмѣстѣ съ этимъ продолжается и литературно-богословская дѣятельность А. Ричля. Въ своихъ вновь изданныхъ сочиненіяхъ нашъ богословъ не раскрываетъ какихъ либо новыхъ идей, а только обосновываетъ ранѣе высказанныя. Въ 1887 году появилось его извѣстное сочиненіе: Теологія и метафизика (Theologie und

---

[1]) Otto Ritschl. A. Ritschl's Leben. B. II. S. 399.

[2]) Otto Ritschl. Op. cit. B. II. Ibid.

[3]) Въ постановленіи, присудившемъ геттингенскому богослову эту высшую ученую степень, говорится о А. Ричлѣ, что онъ «egregio libro de veteris ecclesiae catholicae disciplina antiquissimum Christianorum jus enucleavit, commentariis theologicis summo acumine juris ecclesiastici et historiam et principia explicavit, scribendo, docendo, munera gerendo juris et justitiae semper sacerdoti, de jure ecclesiastico colendo optime merito». (См. Otto Ritschl. Op. cit. B. II. S. 396—397).

Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr. Bonn. 1887), рѣзко отличающееся отъ другихъ сочиненій тѣмъ, что въ немъ почти совершенно отсутствуетъ историческій элементъ. Какъ показываетъ отчасти и самое заглавіе этого сочиненія, оно носитъ по преимуществу полемико-апологетическій характеръ и направлено къ защитѣ высказанныхъ ранѣе Ричлемъ взглядовъ касательно отношеній между религіознымъ и научнымъ знаніемъ. Попутно авторъ касается ученія о Богѣ, о первородномъ грѣхѣ и другихъ метафизическихъ вопросовъ. Какъ и въ другихъ случаяхъ, и въ данномъ Албрехтъ Ричль придерживается самыхъ крайнихъ взглядовъ, изгоняя изъ богословскаго знанія метафизическій элементъ, сводя религіозное знаніе исключительно къ области Werturtheile — сужденій цѣнности. Черезъ два года появился и послѣдній трудъ А. Ричля, уже изданный послѣ его смерти: Fides implicita. Eine Untersuchung über Köhlerglauben, Wissen und Glauben, Glauben und Kirche. Bonn. 1890. Хотя это изслѣдованіе геттингенскаго богослова менѣе, чѣмъ какое либо другое, обратило на себя вниманіе ученой публики, тѣмъ не менѣе оно имѣетъ весьма важное значеніе въ ходѣ богословскаго развитія послѣдняго. А. Ричль въ немъ полнѣе и опредѣленнѣе, чѣмъ въ какомъ либо другомъ, устанавливаетъ различіе между римско-католическимъ и лютеранскимъ пониманіемъ вѣры. Общее заключеніе, къ которому онъ при этомъ приходитъ, тоже самое, что̀ и въ другихъ его сочиненіяхъ. А. Ричль именно вполнѣ правильно находитъ, что вѣра съ римско-католической точки зрѣнія есть признаніе за истину (Fürwahrhalten) теоретическихъ положеній и что съ другой стороны вѣра съ лютеранской точки зрѣнія есть упованіе и потому, въ противоположность римско-католическому пониманію, относится къ волевой сферѣ. Быстрый успѣхъ имѣли и прежнія изслѣдованія А. Ричля. Въ 1882-мъ году послѣдовало второе изданіе второго тома его труда: Объ оправданіи, въ 1889-мъ — третье, въ 1883-мъ — второе изданіе третьяго тома того же из-

слѣдованія, въ 1888 — третье. Въ 1881, 1886, 1890-хъ годахъ послѣдовали 2—4 изданія его другого изслѣдованія—Наставленіе въ христіанской религіи. Въ 1889-мъ году послѣдовало 2-е изданіе его изслѣдованія о Христіанскомъ совершенствѣ.

20 марта 1889 года А. Ричль скончался, закончивъ своею смертью второй періодъ въ существованіи основанной имъ школы. Его смерть, какъ и всякаго выдающагося человѣка, сопровождалась разнаго рода слухами. Передавали, между прочимъ, будто геттингенскій богословъ умеръ неестественною смертью, будто онъ не вынесъ угрызеній совѣсти за высказанныя имъ идеи и принялъ ядъ.

Къ концу жизни А. Ричля его идеи уже широкой волной распространились не только по Германіи, но проникли въ Австрію, Швейцарію, Францію и даже въ Англію и Америку. Въ одной Германіи онъ оставилъ шесть ординарныхъ профессоровъ систематическаго богословія, т. е. профессоровъ, непосредственнымъ образомъ, въ силу своихъ спеціальностей, распространявшихъ идеи своего учителя. Къ этому слѣдуетъ прибавить довольно значительное количество профессоровъ, также его учениковъ, занимавшихъ другія богословскія каѳедры, и наконецъ большое количество молодыхъ доцентовъ, будущихъ распространителей ричліанскихъ идей. Представители и защитники новаго богословскаго движенія имѣли уже свой спеціальный богословскій органъ. Еще въ 1887-мъ году основанъ былъ еженедѣльный журналъ — Евангелическо-лютеранскій общественный листокъ для образованныхъ (Evangelisch-lutherisches Gemeindeblatt für die Gebildeten), который впослѣдствіи былъ переименованъ въ Христіанскій Свѣтъ (Christliche Welt.). Новый журналъ, подъ искуснымъ руководительствомъ своего основателя и редактора Раде (Rades), уже при жизни А. Ричля имѣлъ около тысячи подписчиковъ. Развитіе ричліанскаго богословія и послѣ смерти его родоначальника продолжалось, тѣмъ болѣе, что во главѣ школы всталъ человѣкъ, кото-

рый хотя несомнѣнно уступаетъ А. Ричлю по богатству церковно-историческихъ знаній, но который зато нисколько не уступаетъ, но даже и превосходитъ послѣдняго, какъ энциклопедистъ, свѣдущій во многихъ отрасляхъ богословія и притомъ обладающій прекраснымъ литературнымъ языкомъ. Этотъ человѣкъ—проф. Берлинскаго университета Адольфъ Гарнакъ, авторъ капитальныхъ трудовъ: Исторія догматовъ (Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I—III. Freiburg. 1886—1890), Сущность христіанства (Das Wesen des Christenthums. Leipzig. 1900), Исторія древне-христіанской литературы до Евсевія (Geschichte der altchristl. Litteratur bis Eusebius. Leipzig. 1893), Фрагментъ Διδαχή въ древне-латинскомъ переложеніи (Fragment der Διδαχή in alter latein. Uebers. Leipzig. 1884), Монашество, его идеалы и его исторія (Das Mönchtum, seine Idealen und seine Geschichte. Giessen. 1886), Апостольскій символъ и проч. Хотя богословскія воззрѣнія А. Гарнака несомнѣнно сложились подъ сильнымъ вліяніемъ воззрѣній А. Ричля, тѣмъ не менѣе его далеко нельзя считать строгимъ послѣдователемъ своего учителя. Онъ уклоняется отъ него прежде всего во взглядѣ на самую сущность христіанскаго міровоззрѣнія. А. Ричль и нѣкоторые изъ его учениковъ, напр. Германъ, утверждая полную противоположность между религіознымъ и научно-философскимъ знаніемъ, съ антагонизмомъ относятся къ такъ называемому естественному откровенію, какъ имѣющему въ основѣ своей именно метафизическо-научное знаніе. Отсюда стремленіе А. Ричля и большинства его учениковъ поставить историческое христіанство внѣ связи съ естественно-философскимъ и естественно-религіознымъ знаніемъ. А. Гарнакъ рѣзко отличается въ данномъ случаѣ отъ А. Ричля. Говоря о блаж. Августинѣ, реформаторѣ христіанскаго богословія, онъ, правда, также находитъ, что блаж. Августинъ въ своихъ воззрѣніяхъ уничтожилъ все, что „мы называемъ античнымъ, классическимъ направленіемъ (Stimmung), классическимъ міровоззрѣніемъ“. При всемъ томъ, по

А. Гарнаку, было бы всетаки ошибочно думать, будто на самомъ дѣлѣ и послѣ блаж. Августина исчезли всякіе слѣды вліянія античнаго міра на христіанское міровоззрѣніе. Вліяніе это при посредствѣ неоплатонизма и того же блаж. Августина выражалось и проявлялось въ христіанствѣ и въ послѣдующее время, если не у ученыхъ, то у простыхъ вѣрующихъ „въ радостно-довѣрчивомъ отношеніи къ міру". Мало всего этого. По А. Гарнаку, въ этомъ соединеніи—„свѣжести (Heiterkeit) чувства, присущей античному міру, съ внутренней настроенностью" и заключается осуществленіе высшаго христіанскаго нравственнаго идеала [1]). Съ этой точки зрѣнія на христіанскій идеалъ, Ричль и Германъ съ ихъ отрицательнымъ отношеніемъ къ античному міру, по взгляду А. Гарнака, являются „средневѣковыми богословами", повинными въ догматическомъ „очерствленіи (Verhärtung)". Второе не менѣе существенное различіе между А. Гарнакомъ и А. Ричлемъ несомнѣнно заключается въ ихъ различномъ отношеніи къ Свящ. Писанію. А. Ричль, особенно послѣ втораго изданія своего труда: Исторія древне-католической церкви, иначе говоря, съ 1857 года усвоилъ консервативное отношеніе къ библейскому канону и соотвѣтственно этому совершенно отвергъ какое либо болѣе или менѣе существенное вліяніе греко-языческихъ идей на христіанскую письменность первыхъ вѣковъ. А. Гарнакъ, относясь скептически, согласно съ А. Ричлемъ, ко мно-

---

[1]) Мысль эта у Гарнака выражена нѣсколько неясно. Говоря о первоначальномъ христіанствѣ, онъ пишетъ: «aber Etwas war allerdings verloren gegangen—man findet es im folgenden Jahrtausend fast nur noch bei den theologisch und philosophisch Ungebildeten, nicht bei den Denkern—die heitere Freude an der Welt der Erscheinung, an dem deutlichen Erfassen derselben und an ruhig kräftigem Wirken. Wenn sich Beides vereinigen liesse in der Wissenschaft und in der Stimmung, die Frömmigkeit, Innerlichkeit und Innenschau Avgustin's mit der Weltaufgeschlossenheit dem ruhigen kräftigen Wirken und der klaren Heiterkeit der Antike, dann wäre wohl das Höchste erreicht!»—Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg. i. B. 1890. B. III. S. 98.

гимъ выводамъ Бауровской школы, тѣмъ не менѣе по отношенію къ Свящ. Писанію и вообще къ христіанской письменности первыхъ вѣковъ болѣе радикаленъ и болѣе критически настроенъ, чѣмъ его учитель. По его взгляду, проходящему черезъ всю Исторію догматовъ, христіанскіе догматы являются не только положеніями вѣры (Glaubenssätze), но и научными положеніями (Lehrsätze) философской греко-языческой школы. Догматъ поэтому по своему происхожденію и въ своемъ построеніи, по взгляду А. Гарнака, есть дѣло греческаго духа на почвѣ Евангелія. Слѣдовательно догматъ христіанскій, съ точки зрѣнія Гарнака, имѣетъ свою состоятельность только для опредѣленнаго времени и поэтому разрушеніе догмата въ будущемъ, скоромъ или отдаленномъ, неизбѣжно. Съ этой точки зрѣнія А. Гарнакъ смотритъ на личность Богочеловѣка и на всѣ важнѣйшіе моменты въ Его жизни. И наконецъ третье существенное различіе между А. Ричлемъ и Гарнакомъ заключается въ ихъ различномъ отношеніи къ церковно-практическимъ вопросамъ. А. Ричль былъ противъ всякаго церковнаго раздѣленія. По его взгляду, правильное теченіе церковной жизни возможно только при вѣрномъ исполненіи каждымъ изъ членовъ церковной общины его обязанностей. Съ этой чисто консервативной точки зрѣнія А. Ричль консервативно относится и къ апостольскому символу. По его взгляду, символъ этотъ представляетъ изъ себя „церемоніальный законъ (Ceremonialgesetz)“, какъ и всѣ составныя части литургіи. И такъ какъ безъ церемоніальныхъ законовъ невозможно существованіе церкви, то въ частности и апостольскій символъ имѣетъ весьма важное значеніе въ церковной жизни [1]). Проф. Гарнакъ стоитъ на иной совершенно почвѣ по отношенію къ соціально-церковной жизни. У него напротивъ замѣчается энергическое стремленіе къ упроченію полнаго церковнаго индивидуализма. Отсюда

[1]) Otto Ritschl. A. Ritschl's Leben. B. II. S. 475—476. S. 251. Сравн. A. Ritschl. Schleiermachers Reden. S. 12.

проповѣдуемая имъ полная свобода отъ всѣхъ внѣшнестѣсняющихъ формъ религіозной жизни. Въ особенности это стремленіе проскальзываетъ въ его извѣстномъ докладѣ отъ 6-го октября 1896 года: Къ настоящему положенію протестантизма (A. Harnack. Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus. Leipzig. 1896), въ которомъ онъ обвиняетъ современное протестантство въ сильной наклонности къ римскому католицизму и требуетъ полной свободы въ отправленіи религіозно-церковной жизни. Въ результатѣ этихъ его воззрѣній и было возникновеніе извѣстныхъ споровъ объ апостольскомъ символѣ, о необязательности его употребленія при богослуженіи и проч. Начало этимъ спорамъ было положено въ 1891-мъ году извѣстнымъ изслѣдованіемъ Гарнака—Das apostolische Glaubensbekenntniss. Въ немъ, исходя изъ центральнаго догмата лютеранства—ученія объ оправдывающей вѣрѣ, исключающаго всякое внѣшнее посредство въ религіозной жизни, въ чемъ бы это посредство ни выражалось: во внѣшнемъ ли церковномъ иститутѣ или даже во внѣшней буквѣ вѣроизложенія, исходя изъ этого положенія, А. Гарнакъ доказывалъ то положеніе, что такъ называемый апостольскій символъ не можетъ быть считаемъ выраженіемъ апостольской вѣры ни по своему происхожденію, ни и по своему содержанію. Отсюда очевидно былъ только одинъ шагъ до полнаго уничтоженія какого либо значенія за апостольскимъ символомъ для религіозно-церковной жизни. Самъ А. Гарнакъ не сдѣлалъ этого шага; за него сдѣлалъ это одинъ изъ послѣдователей ричліанской школы пасторъ Шремпфъ. Стоя на точкѣ зрѣнія проф. А. Гарнака, т. е. не признавая содержащагося въ апостольскомъ символѣ вѣроизложенія за ученіе апостольской церкви, онъ пришелъ къ мысли объ отмѣнѣ обязательнаго употребленія этого символа при богослуженіи. Послѣ нѣкоторой борьбы съ своими убѣжденіями Шремпфъ въ этомъ смыслѣ заявилъ первоначально декану, а потомъ и высшему церковному управленію — консисторіи. Результа-

томъ этого было то, что Шремпфъ, по требованію церковнаго и гражданскаго общиннаго совѣта (Kirchengemeinderat und bürgerliche Gemeinderat) былъ подвергнутъ (18 августа 1891) суспенсаціи, а потомъ и совершенно отрѣшенъ отъ должности пастора [1]). Хотя внѣшне-юридически Шремпфъ такимъ образомъ за свой поступокъ подвергся карѣ, однакожъ, стоя на точкѣ зрѣнія строгихъ основоначалъ лютеранства, онъ очевидно былъ правъ. Указанное отношеніе его къ апостольскому символу, какъ мы уже говорили, вытекало изъ строгихъ основоначалъ лютеранства. Поэтому осужденіе Шремпфа вызвало сочувствіе къ его личности въ протестантскомъ мірѣ. Почти вслѣдъ за его осужденіемъ (16-го января 1892 года) 183 вюртембергскихъ духовныхъ лица подали въ консисторію заявленіе, что подъ вѣроученіемъ, ими исповѣдуемымъ, они понимаютъ не что иное, какъ „праведность передъ Богомъ въ вѣрѣ во Христа“ и что они не могутъ согласиться съ положеніемъ, будто въ апостольскомъ символѣ, употребляемомъ при богослуженіи, личная вѣра вѣрующихъ находитъ для себя точнѣйшее выраженіе [2]). Въ особенности же печальная судьба, постигшая Шремпфа, вызвала сильное возбужденіе въ нѣмецкомъ студенчествѣ, къ разсматриваемому нами времени уже въ огромномъ большинствѣ воспитанномъ на началахъ ричліанства. Вслѣдъ за увольненіемъ упомянутаго пастора студенты Берлинскаго университета обратились къ проф. Гарнаку съ вопросомъ, не посовѣтуетъ-ли онъ имъ вмѣстѣ съ студентами другихъ прусскихъ университетовъ обратиться въ Высшій церковный совѣтъ (Oberkirchenrat) съ петиціей „объ удаленіи апостольскаго символа изъ числа обязательныхъ формулъ для духовныхъ лицъ (при вступленіи ихъ въ служеніе) и изъ литургическаго употребленія“. Какъ мы уже ви-

[1]) См. объ этомъ подробнѣе у Zahn'a. Der Kampf um das Apostolicum. Nürnberg. 1893. S. 5—16.

[2]) Zahn. Op. cit. S. 11.

дѣли изъ отношенія проф. Гарнака къ апостольскому символу, подобнаго рода вопросъ берлинскихъ студентовъ къ А. Гарнаку былъ вполнѣ естественъ и долженъ былъ по видимому получить отъ этого профессора положительное рѣшеніе, т. е. въ смыслѣ исполненія желанія студентовъ. Проф. Гарнакъ однакожъ отвѣтилъ на эту просьбу своихъ строгихъ послѣдователей довольно уклончиво: онъ замѣтилъ, что подобнаго рода вопросы студенты могутъ рѣшать только по достиженіи ими богословской зрѣлости [1]).

Какъ бы то ни было, эта исторія съ апостольскимъ символомъ съ особенной ясностью обнаружила то, какіе опасные элементы скрываетъ въ себѣ ричліанство въ его новѣйшей формаціи. Не даромъ, когда въ 1888 году проф. Гарнакъ былъ приглашенъ въ Берлинскій университетъ, его назначеніе встрѣтило сильную оппозицію со стороны представителей церковнаго консерватизма. Немного ранѣе въ 1887-мъ году, по поводу слуховъ о переводѣ А. Гарнака въ тотъ же университетъ, въ Евангелическо-церковномъ Указателѣ (Evangelisch-Kirchlicher Anzeiger) отъ 3-го и 10-го февраля были напечатаны двѣ рѣзкія статьи противъ Гарнака и его предполагаемаго перехода, причемъ въ качествѣ главнаго обвиненія противъ упомянутаго профессора было выставлено то, что онъ „членъ ричліанской школы“ [2]). Все это впрочемъ не помѣшало переходу проф. А. Гарнака въ Берлинскій университетъ: въ 1888 году этотъ переходъ состоялся и вмѣстѣ съ нимъ было упрочено прогрессивное развитіе ричліанства, потому что проф. Гарнакъ несомнѣнно является наиболѣе выдающейся ученой силой во всей Германіи и по своей громадной учености, и по своему блестящему ораторскому таланту, способному къ религіозной агитаціи. Но по мѣрѣ того, какъ вліяніе этого профессора въ лютеранскомъ бого-

---

[1]) Zahn. Op. cit. S. 11.

[2]) Otto Ritschl. Op. cit. B. II. S. 503.

словіи усиливается. ричліанство въ чистомъ его видѣ отступаетъ на задній планъ. Если не большинство, то по крайней мѣрѣ половина представителей ричліанскаго богословія въ настоящее и ближайшее къ настоящему время въ свои воззрѣнія принимаетъ основные взгляды знаменитаго берлинскаго профессора. Изъ ричліанистовъ этой новой формаціи долженъ быть упомянутъ прежде всего Эрнестъ Трёлчъ, первоначально (съ 1891 года) приватъ-доцентъ Геттингенскаго университета, потомъ (съ 1892) экстраординарный профессоръ Боннскаго университета и наконецъ съ 1894-го года ординарный профессоръ систематическаго богословія въ Гейдельбергскомъ университетѣ. Изъ его сочиненій особеннаго вниманія заслуживаетъ изслѣдованіе: Разумъ и Откровеніе у Іоанна Гергарда и Меланхтона (Vernunft und Offenbarung bei Johannis Gerhard und Melanchton. 1891). въ которомъ онъ намѣчаетъ основную идею, долженствующую лечь въ основу христіанской догматики. Догматика, по его мнѣнію, должна привести въ согласіе религіозное знаніе съ господствующимъ въ данное время міровоззрѣніемъ. Идеалъ религіозной жизни поэтому заключается въ томъ, чтобы возстановить единство (Einheitlichkeit) духовной жизни, которое существовало у прежнихъ поколѣній въ силу присущей имъ гармоніи между наукой и вѣрой и которое исчезло благодаря новѣйшимъ культурнымъ теченіямъ. Трёлчъ такимъ образомъ ставитъ христіанскую вѣру въ опасную зависимость отъ господствующаго міровоззрѣнія. Конечною цѣлью стремленій его поэтому является то, чтобы среди господствующихъ научныхъ теченій найти такое, на почвѣ котораго могло бы существовать и христіанское міровоззрѣніе. Изъ такихъ направленій Трёльчъ наиболѣе подходящимъ считаетъ идеалистическую метафизику, и въ этомъ пунктѣ отчасти сближается съ А. Ричлемъ, поскольку послѣдній въ основу своей системы полагаетъ основоначала философіи Лотце. Въ остальномъ же и главнымъ образомъ во взглядѣ на христіан-

скіе догматы Трёльчъ однакожъ примыкаетъ очень близко къ А. Гарнаку.

Изъ другихъ представителей ричліанства въ новѣйшее время слѣдуетъ указать на сына А. Ричля Оттона Ричля, съ 1889 года экстраординарнаго профессора въ Килѣ, съ 1894-го года профессора Боннскаго университета. Изъ его трудовъ заслуживаетъ вниманія огромное двухтомное изслѣдованіе: Жизнь А. Ричля (Otto Ritschl. Albrecht Ritschl's Leben. B-de I—II. Freiburg. i. B. 1892—1896), которое содержитъ въ себѣ тщательное изложеніе постепеннаго научнаго развитія А. Ричля и основательный анализъ содержанія отдѣльныхъ его произведеній, и затѣмъ вышедшее въ 1888 году изслѣдованіе подъ заглавіемъ: Отношеніе Шлейермахера къ христіанству по его рѣчамъ о религіи (Schleiermachers Stellung zum Christentum in seinen Reden über die Religion. 1888.) и нѣсколько позднѣе брошюру — О сужденіяхъ цѣнности (Ueber Werthurtheilen. Freiburg. 1895), а также многія небольшія церковно-историческія работы и замѣтки. Основные догматическіе взгляды Оттона Ричля близко примыкаютъ къ взглядамъ его отца. Особенно можно видѣть это изъ его изслѣдованія: Ueber Werturtheilen, гдѣ онъ защищаетъ взглядъ отца на религіозное знаніе, какъ чисто практическое. Въ отношеніяхъ къ библейскому канону Отто Ричль приближается однакожъ болѣе къ А. Гарнаку, т. е. онъ менѣе консервативенъ, чѣмъ его отецъ.

Къ тому же новому періоду существованія ричліанской школы, характеризуемому вліяніемъ проф. Гарнака, относятся труды: проф. Лоофса: Руководство къ изученію исторіи догматовъ (Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeseschichte. Halle. 1893) и особенно проф. Кафтана: Dogmatik, напечатанная въ Grundriss der Theologischen Wissenschaften. (Elfte Abtheilung. Freiburg. i. B. 1897) и Христіанство и философія (Das Christenthum und die Philosophie. Leipzig. 1896). Первое изъ указанныхъ изслѣдованій Кафтана менѣе, чѣмъ

какая либо другая книга съ подобнаго рода наименованіемъ, достойна названія догматики. Собственно библейскаго и святоотеческаго элемента въ ней почти совсѣмъ не имѣется. Все построено здѣсь на разсудочныхъ философскихъ началахъ по разъ намѣченной философской схемѣ. Отсюда тенденціозность сквозитъ чрезъ все изслѣдованіе берлинскаго профессора. Построено оно на строго ричліанскихъ началахъ, но въ нѣкоторыхъ пунктахъ замѣтно сильное вліяніе и проф. Гарнака. Вполнѣ согласно съ послѣднимъ Кафтанъ признаетъ всѣ умозрительные догматы христіанства за результатъ вліянія на христіанство греческой философіи. Что же касается второго изъ упомянутыхъ сочиненій, то оно не имѣетъ существеннаго значенія для выясненія міровоззрѣнія проф. Кафтана, такъ какъ высказанные здѣсь взгляды объ отношеніи между христіанствомъ и философіей гораздо обстоятельнѣе раскрыты имъ ранѣе въ двухъ обширныхъ изслѣдованіяхъ: Истинность христіанской религіи и — Сущность христіанской религіи. Изъ богослововъ, раскрывающихъ основоначала ричліанства въ послѣдній періодъ существованія ричліанской школы, слѣдуетъ указать далѣе на Фридриха Трауба, проф. семинаріи въ Шёнталѣ въ Вюртембергѣ. Изъ его изслѣдованій наиболѣе выдающееся: Нравственный міропорядокъ (Die sittliche Weltordnung. Leipzig. 1892); ему принадлежатъ также многія критическія работы по философскимъ вопросамъ въ различныхъ періодическихъ изданіяхъ. Въ самое послѣднее время въ качествѣ горячаго защитника ричліанства выступилъ Кюгельгенъ, выпустившій въ 1898 году изслѣдованіе: Догматика Альбрехта Ричля (Kügelgen. Die Dogmatik Albrecht Ritschl's. Apologie und Polemik. Leipzig. 1898), въ которомъ онъ стремится защитить самостоятельность и состоятельность ричліанской системы противъ критики со стороны Пфлейдерера, Шоена, Стелина, Грау. Гауга, Франка, Пфеннигсдорфа, Лемме и другихъ. Во многихъ случаяхъ доводы автора однакожъ страдаютъ натяжками.

Но во всякомъ случаѣ книга Кюгельгена имѣетъ значеніе въ дѣлѣ выясненія истинныхъ взглядовъ представителей ричліанской школы. Изъ другихъ представителей ричліанства въ новѣйшее время слѣдуетъ упомянуть о Фрейгеррѣ-фонъ-Саденъ и кильскомъ проф. Артурѣ Титіусѣ, которые въ своихъ трудахъ разработываютъ главнымъ образомъ церковно-практическіе вопросы. Съ 1891 года ричліанская школа имѣетъ свой мѣсячный органъ Zeitschrift für Theologie und Kirche. Журналъ этотъ вмѣстѣ съ еженедѣльнымъ журналомъ Christliche Welt и двухнедѣльнымъ Theologische Literaturzeitung широкой волной распространяютъ идеи ричліанства. Къ данному времени, помимо Германіи, Швейцаріи и другихъ континентальныхъ европейскихъ государствъ, ричліанскія идеи особенный успѣхъ имѣли въ Англіи. Здѣсь они распространялись отчасти путемъ переводовъ, отчасти путемъ оригинальныхъ, по преимуществу журнальныхъ статей. Въ 1894 году было переведено изслѣдованіе проф. Ю. Кафтана — Истинность христіанской религіи, въ 1895 году изслѣдованіе проф. Германа—Обращеніе христіанина съ Богомъ. Съ 1894 года начался переводъ главнѣйшаго изъ изслѣдованій проф. А. Гарнака—Исторія догматовъ, каковой переводъ и законченъ въ прошломъ 1900 году. Затѣмъ, около того же времени послѣдовали переводы нѣкоторыхъ изслѣдованій Вендта, Шульца и другихъ представителей ричліанскаго богословія. Появились и оригинальныя изслѣдованія, посвященныя обслѣдованію ричліанскаго богословія. Таковы изслѣдованія: Альфреда Гарви —Ричліанское богословіе (Alfred Garvie. The ritschlian Theology. Critical and constructive an exposition and an estimate. Edinburgh. 1899) и Орра: Ричліанское богословіе и евангелическая вѣра (Orr. The Ritschlian Theology and the Evangelical Faith. London. 1898), выдержавшее уже два изданія. Затѣмъ появилось множество статей въ журналахъ: Thinker, Expository Times, The Christian View of God and the World, Christical Review, за различные, по преимуществу девяностые годы. На-

сколько сильно было однакожъ распространеніе ричліанскихъ идей въ послѣдній періодъ существованія ричліанской школы, настолько же сильно было и противодѣйствіе ему. Можно даже сказать, никогда ричліанское богословіе не возбуждало относительно себя такого серьезнаго обсужденія, какъ именно въ этотъ періодъ. Западная богословская наука, можно сказать, полна сочиненіями, посвященными разсмотрѣнію ричліанскаго богословія. Нѣкоторыя изъ этихъ изслѣдованій, появившихся особенно въ самое послѣднее время, стремятся охватить ричліанство во всемъ его объемѣ и во всѣхъ его частностяхъ. Изъ такого рода изслѣдованій несомѣнно цѣннымъ вкладомъ въ богословскую науку въ области изученія ричліанскаго богословія является изслѣдованіе Бертрана: Новое пониманіе искупленія. Доктрина оправданія и искупленія въ богословской системѣ А. Ричля (Ernest Bertrand. Une nouvelle conception de la rédemption. La doctrine de la justification et de la réconciliation dans le système théologique de Ritschl. Paris. 1891). Обширное изслѣдованіе (500 стр.) Бертрана содержитъ въ себѣ первый обстоятельный обзоръ и первую обстоятельную оцѣнку воззрѣній А. Ричля. По полнотѣ содержащагося въ этомъ изслѣдованіи критическаго элемента (149—500 стр.) оно является доселѣ самымъ выдающимся. Особенно цѣнно изслѣдованіе Бертрана въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ авторъ касается библейской почвы въ системѣ А. Ричля и даетъ ей дѣйствительную оцѣнку. При всемъ томъ и это изслѣдованіе всетаки не исчерпываетъ указанной системы во всей ея полнотѣ. Въ немъ напр. почти совершенно обойдены такіе важные пункты въ ричліанскомъ богословіи, какъ ученіе о религіи, о догматѣ и нѣкоторые другіе. Совершенно обходитъ Бертранъ богословскія воззрѣнія учениковъ А. Ричля, хотя бы даже и наиболѣе выдающихся. И наконецъ, по нашему мнѣнію, и планъ сочиненія не совсѣмъ удовлетворителенъ. Авторъ начинаетъ обзоръ системы Ричля съ разсмотрѣнія теоріи познанія и потомъ неожиданно пере-

ходитъ къ ученію о царствѣ Божіемъ, выводя изъ этого ученія, какъ изъ самаго основнаго, другіе частные пункты, напр. ученіе о Лицѣ Іисуса Христа, о грѣхѣ, объ оправданіи и проч. Несомнѣнно, конечно, ученіе о царствѣ Божіемъ занимаетъ центральное мѣсто въ системѣ А. Ричля; однакожъ, не имъ, а теоріей познанія А. Ричля опредѣляются всѣ частные пункты его системы. Ученіе о царствѣ Божіемъ является скорѣе не исходнымъ началомъ, а конечнымъ результатомъ всѣхъ частныхъ пунктовъ въ богословіи А. Ричля. Большею естественностью въ расположеніи матеріала, по нашему мнѣнію, отличается уже упомянутое нами также довольно обширное (271 стр.) англійское изслѣдованіе Орра: Ричліанское богословіе и евангелическая вѣра (Orr. The Ritschlian Theology and the Evangelical Faith. London. 1898. Second Edition.). Проф. Орръ начинаетъ свое изслѣдованіе съ изложенія и критики ричліевой теоріи познанія, выводя отсюда частные пункты этой системы—ученіе о религіи вообще, въ частности о христіанствѣ, о Богѣ, о царствѣ Божіемъ, объ оправданіи и проч. Спеціальная глава (182—230 стр.) посвящена проф. Орромъ изложенію богословско-философскихъ взглядовъ Кафтана, Германа, Геринга. Въ общемъ однакожъ, по полнотѣ обслѣдованія взятаго вопроса, изслѣдованіе проф. Орра далеко уступаетъ упомянутому изслѣдованію Бертрана. Въ особенности недостаточенъ въ этомъ изслѣдованіи критическій отдѣлъ, обнимающій собою одну только главу (231—271 стр.) и представляющій изъ себя лишь совокупность бѣглыхъ замѣчаній относительно ричліанской системы.

Рядомъ съ указаннымъ изслѣдованіемъ Орра должно быть поставлено англійское же изслѣдованіе Альфреда Гарви: Ричліанское богословіе (Alfred Garvie. The Ritschlian Theology. Critical exposition and an extimate. Edinburg. 1899). Сравнительно съ другими изслѣдованіями, въ этомъ изслѣдованіи затрогиваются совершенно новые пункты, напр. касательно отношеній А. Ричля

къ спекулятивному теизму, къ мистицизму, къ христіанскому догмату, причемъ авторъ изслѣдованія, какъ въ этихъ, такъ и въ другихъ пунктахъ касается воззрѣній и наиболѣе выдающихся учениковъ Ричля — Кафтана, Германа и проч. И это изслѣдованіе англійскаго ученаго, по нашему взгляду, не можетъ быть причислено къ числу выдающихся. Къ числу его во всякомъ случаѣ существенныхъ недостатковъ слѣдуетъ отнести отсутствіе обстоятельной критической оцѣнки. Дѣлаемыя авторомъ поглавно критическія замѣчанія настолько слабы, что не затрогиваютъ даже существенныхъ пунктовъ разсматриваемаго нами богословія. Изъ другихъ изслѣдованій, поставившихъ для себя задачей обозрѣніе богословской системы А. Ричля во всѣхъ ея частностяхъ, слѣдуетъ упомянуть объ изслѣдованіи Вендлянда: Альбрехтъ Ричль и его ученики въ отношеніи къ теологіи, философіи и благочестію нашего времени (Wendland. Albrecht Ritschl und seine Schüler im Verhältnis zur Theologie, zur Philosophie und zur Frömmigkeit unsrer Zeit. Berlin. 1899). Послѣ введенія, содержащаго въ себѣ нѣкоторыя біографическія данныя о личности нашего богослова, авторъ этого изслѣдованія излагаетъ систему Альбрехта Ричля въ ея отношеніи къ современной философіи и культурѣ. И это изслѣдованіе не даетъ однакожъ цѣлостнаго представленія о разсматриваемой нами богословской школѣ. И въ немъ ощутителенъ недостатокъ въ критическомъ элементѣ. И въ немъ почти совсѣмъ обходятся воззрѣнія учениковъ А. Ричля. Ниже этого изслѣдованія Вендлянда должно быть поставлено довольно обширное изслѣдованіе Густава Экке: Богословская школа Альбрехта Ричля и евангелическая церковь настоящаго (Gustav Ecke. Die theologische Schule Albrecht Ritschl's und die evangelische Kirche der Gegenwart. Band I. Berlin. 1897). Послѣ введенія, трактующаго о конфликтѣ между школою Ричля и современнымъ піетизмомъ, Экке приступаетъ къ характеристикѣ собственно самой школы. Начиная ее характеристикой

личности А. Ричля и указаніемъ чуждыхъ элементовъ, присущихъ разсматриваемой школѣ, онъ затѣмъ описываетъ внѣшній ростъ этой школы и въ послѣдней части разсматриваетъ ученіе А. Ричля по частнымъ вопросамъ, напр. о грѣхѣ, о совершенномъ Богочеловѣкомъ искупленіи человѣчества, о Божествѣ Іисуса Христа, о Св. Духѣ и о молитвѣ. Довольно обширное изслѣдованіе Экке (318 стр.), не лишенное научнаго интереса, страдаетъ однакожъ неестественностью плана, спутанностью въ изложеніи богатаго матеріала и отсутствіемъ серьезнаго критическаго элемента. Пока впрочемъ вышелъ только еще первый томъ изслѣдованія Экке и потому въ настоящую минуту сказать трудно, что̀ будетъ представлять изъ себя это изслѣдованіе въ цѣломъ его видѣ. Къ числу изслѣдованій съ такого же рода направленіемъ слѣдуетъ наконецъ причислить еще книжку Гауга: Изложеніе и обсужденіе богословія А. Ричля (Ludwig Haug. Darstellung und Beurtheilung der Theologie Ritschl's. Stuttgart. 1895). Она представляетъ изъ себя связное изложеніе системы Ричля, начиная съ теоріи познанія и кончая ученіемъ объ оправданіи, съ присовокупленіемъ во второй половинѣ (съ 96 стр.) критики воззрѣній А. Ричля. И изслѣдованіе Гауга однакожъ не можетъ имѣть серьезнаго значенія при изученіи ричліанской системы, такъ какъ оно слишкомъ мало для этого (154 стр. малаго формата).

Другія изслѣдованія, появившіяся въ послѣдній періодъ существованія ричліанства, посвящены разсмотрѣнію принципіальныхъ вопросовъ этой богословской школы. Изъ нихъ на первомъ мѣстѣ должно быть поставлено премированное сочиненіе лицентіата Пфеннигсдорфа: Сравненіе догматическихъ системъ Липсіуса и А. Ричля (Pfennigsdorf. Vergleich der dogmatischen Systeme von R. A. Lipsius und A. Ritschl. Gotha. 1896). Пфеннигсдорфъ разсматриваетъ въ своемъ трудѣ метафизическіе взгляды А. Ричля, его воззрѣнія на сущность религіи, ученіе о Богѣ и проч., параллельно со-

поставляя ихъ съ воззрѣніями Липсіуса по тѣмъ же вопросамъ. Книга Пфеннигсдорфа премирована и вполнѣ заслуженно. Хотя она не велика по объему (191 стр.), но при сжатости изложенія затрагиваетъ основные взгляды упомянутыхъ ученыхъ по многимъ вопросамъ. Критическія замѣчанія автора, отличающіяся мѣткостью, исключительно философскаго характера, и въ этомъ ихъ существенный недостатокъ. Конечно, книга Пфеннигсдорфа многое бы выиграла, если бы помимо философскаго элемента въ нее былъ внесенъ элементъ богословскій; ко всему этому слѣдуетъ еще добавить то, что книга разсматриваемаго нами автора слишкомъ мала, чтобы охватить всю систему ричліанства. Въ ней напр. совершенно отсутствуетъ разсмотрѣніе ученія А. Ричля о злѣ, грѣхѣ и проч. — Для выясненія историческаго происхожденія основоначалъ системы А. Ричля имѣетъ значеніе изслѣдованіе Шоена: Историческія начала теологіи Ричля (Schoen. Les origines historiques de la theologie de Ritschl. Paris. 1893). Авторъ этого изслѣдованія стремится установить связь ученія А. Ричля о познаніи, о Богѣ, объ Іисусѣ Христѣ, о царствѣ Божіемъ, о грѣхѣ и объ оправданіи съ ранѣе существовавшими воззрѣніями по тому же вопросу, рѣшая вопросъ о томъ, насколько самостоятеленъ А. Ричль въ своихъ воззрѣніяхъ. Книга эта вызвала не мало возраженій со стороны Кюгельгена, въ его изслѣдованіи— Dogmatik Albrecht Ritschls,—стремящагося утвердить самобытность богословской системы Ричля. Во всякомъ случаѣ и послѣ указанныхъ замѣчаній Кюгельгена книга Шоена сохраняетъ свое существенное значеніе.

По самостоятельности и основательности сужденій послѣ указанныхъ изслѣдованій Пфеннигсдорфа и Шоена должна быть поставлена брошюра проф. Боннскаго университета Людвига Лемме: Принципы ричліанской теологіи и ихъ цѣнность (Lemme. Die Principien der Ritschl'schen Theologie und ihr Werth. Bonn. 1891). Авторъ этого изслѣдованія послѣ предварительныхъ разсужденій о значеніи ричліанства въ исторіи

лютеранскаго богословія излагаетъ и критикуетъ воззрѣнія ричліанистовъ относительно религіи, богопознанія, о сущности Бога, о церкви и царствѣ Божіемъ. Въ концѣ концевъ онъ приходитъ къ тому заключенію, что ричліанство представляетъ изъ себя сочетаніе грубаго раціонализма (Rationalismus unter dem Rationalismus) и натурализма. Краткія критическія замѣчанія автора отличаются основательностью и мѣткостью. Вообще среди другихъ полемическихъ трудовъ противъ ричліанства изслѣдованіе Лемме является однимъ изъ лучшихъ. Не то слѣдуетъ, на нашъ взглядъ, сказать о небольшомъ (138 стр.) также изслѣдованіи Флюгеля — Философскія и теологическія воззрѣнія А. Ричля (O. Flügel. A. Ritschl's philosophische und theologische Ansichten. Langensalza. 1895), авторъ котораго разбираетъ богословскіе и философскіе взгляды Ричля въ ихъ отношеніи къ пантеизму и матеріализму, въ частности воззрѣнія Ричля на религію, на личность Христа и связанные съ этимъ ученіемъ вопросы о достоинствѣ Евангелій, о чудесахъ и проч. Въ противоположность упомянутому изслѣдованію Лемме, Флюгель не даетъ прежде всего связнаго изложенія системы А. Ричля. Затѣмъ, вся его критика сводится къ отрывочно-придирчивымъ замѣчаніямъ. Ко всему этому изслѣдованіе указаннаго автора страдаетъ туманностью въ изложеніи мыслей и тяжелымъ языкомъ. Послѣ указанныхъ изслѣдованій Пфеннигсдорфа, Лемме и Флюгеля заслуживаетъ вниманія изслѣдованіе Роберта Фавра—Философскіе принципы теологіи А. Ричля (Favre. Les principes philosophiques de la théologie de Ritschl. Vevey. 1894). Не отрицая основательности сужденій этого ученаго по нѣкоторымъ вопросамъ ричліанской системы, напр. о религіи, о Богѣ и божественныхъ свойствахъ, о первородномъ грѣхѣ, слѣдуетъ однакожъ замѣтить то, что изслѣдованіе Фавра во многомъ и по плану и по отдѣльнымъ сужденіямъ напоминаетъ уже разсмотрѣнное нами изслѣдованіе Стелина: Кантъ, Лотце и А. Ричль.

И наконецъ довольно обстоятельный обзоръ основныхъ началъ ричліанства можно находить и въ общихъ системахъ Франка: Исторія и критика новѣйшей теологіи (Frank. Geschichte und Kritik der neueren Theologie, insbesondere der systematischen, seit Schleiermacher. Erlangen und Leipzig. 1895. S. 262—347) и Пфлейдерера: Развитіе протестантской теологіи въ Германіи съ Канта и въ Великобританіи съ 1825 года (Pfleiderer. Entwickelung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritanien seit 1825. Freiburg. in B. und Leipzig. 1891. S. 228—241).

Встрѣчаемся въ данную эпоху съ нѣсколькими изслѣдованіями, посвященными спеціально разработкѣ теоріи познанія Ричля. Изъ изслѣдованій съ такого рода характеромъ должно быть поставлено прежде всего небольшое изслѣдованіе Макса Шейбе: Значеніе сужденій цѣнности для религіознаго познанія (Max Scheibe. Die Bedeutung der Werturtheile für das religiose Erkennen. Halle. 1893). Авторъ этого изслѣдованія, касаясь богословско-теоретическихъ основоначалъ А. Ричля, Германа и Кафтана, вполнѣ основательно доказываетъ ту мысль, что на сужденіяхъ цѣнности нельзя построять ни вообще научнаго познанія, ни въ частности познанія религіознаго. Исходя изъ этого положенія, онъ высказываетъ вполнѣ дѣльныя замѣчанія относительно воззрѣній упомянутыхъ ученыхъ касательно происхожденія религіи. Затѣмъ, въ смыслѣ уясненія теоріи познанія А. Ричля и его учениковъ, рядомъ съ указаннымъ сочиненіемъ Шейбе должно быть поставлено обширное (254 стр.) изслѣдованіе І. Штейнбекка: Отношеніе между теологіей и теоріей познанія у Ричля и А. Сабатье (Steinbeck. Das Verhältnis von Theologie und Erkenntnis—Theorie erörtet an den theologischen Erkenntnis — Theorien von A. Ritschl und Sabatier. Leipzig. 1898). Авторъ начинаетъ свое изслѣдованіе съ рѣшенія вопроса о томъ, необходима ли для теологіи спеціальная философская теорія познанія, и затѣмъ излагаетъ и критикуетъ религіозно-теологиче-

скія и философскія основоположенія ричліанства (22—81). Основательность сужденія этого богослова однакожъ ослабляется благодаря тому обстоятельству, что онъ обсуждаетъ воззрѣнія А. Ричля съ точки зрѣнія чисто протестантской. Къ тому же большая половина книги (82—209) Штейнбекка посвящена разсмотрѣнію богословско-философскихъ воззрѣній Сабатье, который, при сходствѣ съ А. Ричлемъ въ нѣкоторыхъ богословско-философскихъ вопросахъ, во многомъ однакожъ отличается отъ него; не говоримъ уже про то, что послѣдняя глава упомянутаго труда (210—254) посвящена разсмотрѣнію вопросовъ, имѣющихъ мало отношенія къ ричліанству. Не лишена значенія и интереса для уясненія теоріи познанія А. Ричля брошюра Эдлингера: Къ теоріи познанія Ричля (Etzlinger. Zur Erkenntnis-Theorie Ritschl's. Zürich. 1891). Авторъ этой брошюры одинъ изъ первыхъ вполнѣ справедливо указалъ на то, что А. Ричль по своей теоріи познанія скорѣе приближается къ Канту, чѣмъ къ Лотце, и что его теорія познанія преисполнена противорѣчій. И брошюра Эдлингера однакожъ далеко не исчерпываетъ взятаго вопроса, потому что помимо вопроса о познаніи рѣшаетъ и другіе вопросы, прямо не относящіеся къ дѣлу, напр. взгляды Альбрехта Ричля на откровеніе, на чудеса и пр. Не имѣетъ существеннаго значенія для уясненія теоріи познанія Альбрехта Ричля и брошюра (65 стр.) Глаге: Основной недостатокъ ричліанской теологіи. Критика ричліанской теологіи съ точки зрѣнія формальнаго принципа (Max Glage. Der Grundfehler der Ritschlschen Theologie. Erster Theil. Kritikversuch aus den formalen Principien der Ritschlschen Theologie. Kiel. 1893). Авторъ этой брошюры взялся за осуществленіе очень серьезной задачи — разсмотрѣть систему Ричля съ точки зрѣнія его теоріи познанія, но вмѣсто этого далъ лишь нѣсколько безсвязныхъ замѣчаній по отрывочнымъ и ничѣмъ не связаннымъ съ указанной теоріей вопросамъ. Появилось въ разсматриваемое нами время не мало и

журнальныхъ работъ, посвященныхъ разбору теоріи познанія, утверждаемой ричліанствомъ. Таковы напр. статьи: Рудольфа Зейделя [1])—Познаніе и вѣра у Кафтана, въ которой, помимо теоріи познанія, разсматриваются взгляды проф. Кафтана на религію и на христіанское откровеніе,—статья Сперла [2])—О сущности сужденій цѣнности и ихъ значеніи для богословія, статьи: Шрёдера [3]), Стелина [4]) и Трауба [5]). Изъ всѣхъ этихъ статей наибольшаго вниманія заслуживаетъ статья Зейделя, хотя и она далеко не исчерпываетъ воззрѣній Кафтана по затронутымъ вопросамъ, потому что вся построена на критикѣ отрывочныхъ выраженій изъ системы упомянутаго профессора.—Изъ изслѣдованій, посвященныхъ спеціально разработкѣ взгляда на сущность религіи, появилось въ разсматриваемое время только изслѣдованіе Геера: Понятіе о религіи Альбрехта Ричля (Justus Heer. Der Religionsbegriff Albrecht Ritschl's. Zürich. 1896). И это единственное сочиненіе однакожъ не имѣетъ существеннаго значенія для уясненія указаннаго вопроса. Авторъ, взявшись за раскрытіе ученія Ричля о религіи, на самомъ дѣлѣ трактуетъ обо всемъ: о внѣшней формѣ писаній А. Ричля, его ученіи о Богѣ, о божественныхъ свойствахъ, о грѣхѣ, оправданіи, о лицѣ Іисуса Христа, о церкви, объ откровеніи и проч. Критическія замѣчанія Геера (съ 52 стр.) не имѣютъ серьезнаго значенія.

---

[1]) Jahrbücher für protestantische Theologie. 1891. B. 17. Rudolf Seudel. Erkenntniss und Glaube bei Kaftan.

[2]) Neue Kirchliche Zeitschrift. 1890. B. VIII. S. 556—589. Sperl. Das Wesen der Werturtheilen und ihre Bedeutung für die Theologie.

[3]) Kirchliche Monatsschrift. B. X. 1890. S. 675—697. Schröder. Die Grundschäden der Ritschlschen Theologie.

[4]) Neue Kirchliche Zeitschrift. B. XII. 1892. S. 894—933. Stählin. Ritschl'sche Theologie und Erkenntnisstheorie.

[5]) Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1894. S. 91—128. Traub. Ritschl's Erkenntnisstheorie.

За то основательную критику въ данное время нашло ученіе ричліанистовъ объ Іисусѣ Христѣ въ лицѣ Ламма, автора изслѣдованія: Личность и дѣло Христа въ связи съ христологіей А. Ричля и его школы (Karl Lamm. Christi Person und Werk mit Bezug auf die Christologie Ritschl's und dessen Schule. Frankfurt a M. 1896). Авторъ этого изслѣдованія излагаетъ и защищаетъ ортодоксальное ученіе объ Іисусѣ Христѣ, подробно касаясь отдѣльныхъ пунктовъ этого ученія: объ отношеніи Іисуса Христа къ другимъ Лицамъ Св. Троицы, о томъ, что Онъ есть истинный Богъ, что Онъ рожденъ отъ вѣчности, что Онъ истинный человѣкъ, царь, первосвященникъ и проч. Вторая часть труда (съ 87—150 стр.) посвящена изложенію ученія по данному вопросу ричліанской школы. Къ достоинствамъ этого труда относится то, что авторъ его разсуждаетъ какъ вѣрующій христіанинъ, для котораго Библія имѣетъ безусловно авторитетное значеніе. Но достоинство это ослабляется прежде всего неестественностью самого плана. Автору слѣдовало бы первоначально изложить взгляды ричліанистовъ по затронутому вопросу и затѣмъ критиковать ихъ. Тогда не было бы излишнихъ и ненужныхъ повтореній. Съ другой стороны ощущается въ книгѣ и недостатокъ философскаго элемента. Онъ необходимъ при разсмотрѣніи такой системы, какъ система А. Ричля. Наконецъ непріятно поражаетъ и излишняя дробность взятаго вопроса. Авторъ напр. разсматриваетъ и доказываетъ ученіе объ Іисусѣ Христѣ не только какъ о Богѣ, но и о Господѣ и проч.—Безусловно ниже указаннаго изслѣдованія Ламма должно быть поставлено изслѣдованіе П. Лехлера: Вѣра въ Божество Іисуса Христа (Lechler. Der Glaube an die Gottheit Christi. Berlin. 1895.), направленное противъ А. Ричля и Кафтана. Книга эта не даетъ цѣлостнаго представленія объ избранномъ авторомъ ея предметѣ, потому что трактуетъ о многомъ, прямо не относящемся къ этому предмету, напр. о Богѣ, какъ любви, о христіанскомъ благочестіи и проч. Не находимъ въ

ней и болѣе или менѣе обстоятельной критики ричліанскаго ученія о Божествѣ Іисуса Христа.—Рядомъ съ указанными изслѣдованіями Ламма и Лехлера должна быть поставлена обширная статья А. Дикмана, посвященная также разбору одного изъ частныхъ вопросовъ ричліанскаго богословія—ученія о гнѣвѣ божественномъ, напечатанная въ журналѣ Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie подъ заглавіемъ: Христіанское ученіе о гнѣвѣ Божественномъ въ связи съ критикой ученія А. Ричля по данному вопросу [1]). Это—лучшее изъ всего того, что̀ доселѣ появлялось въ печати касательно воззрѣній А. Ричля на сущность первороднаго грѣха. Вся статья распадается на шесть частей, изъ коихъ первая трактуетъ о сущности первороднаго грѣха и его всеобщности, вторая—о проявленіи гнѣва божественнаго, третья—о сущности гнѣва божественнаго, четвертая—о средствахъ къ предотвращенію его, пятая устанавливаетъ связь новозавѣтнаго ученія о гнѣвѣ божественномъ съ ветхозавѣтнымъ, шестая содержитъ выводы изъ всего сказаннаго по отношенію къ ученію А. Ричля о сущности гнѣва божественнаго. Въ статьѣ этой не оставлено безъ вниманія и безъ достаточнаго опроверженія ни одно изъ положеній, ни одно изъ библейскихъ мѣстъ, приводимыхъ А. Ричлемъ въ подтвержденіе его своеобразнаго ученія о сущности первороднаго грѣха, такъ что статью Дикмана можно считать весьма обстоятельнымъ опроверженіемъ всего сказаннаго геттингенскимъ богословомъ по указанному вопросу. Появилось въ данное время хотя и не обширное изслѣдованіе (127 стр.), посвященное разсмотрѣнію ученія Ричля о царствѣ Божіемъ: изслѣдованіе Ричарда Вегенера — Идея царства Божія А. Ричля при свѣтѣ исторіи (R. Wegener. A. Ritschl's Idee des Reiches Gottes im Lichte der Geschichte. Leipzig. 1897). За-

---

[1]) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. Jahrhang LXV. Zweiter Band. 1893. S. 321—378. A. Dieckmann. Die christliche Lehre von Zorne Gottes nebst Kritik der betref. Lehre A. Ritschl's.

давшись мыслью доказать, что ученіе Ричля о царствѣ Божіемъ не новое ученіе, Вегенеръ до того увлекся этой мыслью, что, въ ущербъ ея, не далъ цѣлостнаго изложенія ученія самого А. Ричля. Для лицъ, незнакомыхъ съ системой А. Ричля, изслѣдованіе Вегенера поэтому не можетъ имѣть цѣннаго значенія. Въ качествѣ полезнаго дополненія къ указанному изслѣдованію Вегенера должна быть указана брошюра Катцера: Значеніе общины въ теологіи А. Ричля (Katzer. Die Bedeutung der Gemeinschaft in der Theologie A. Ritschl's. Bautzen. 1889), въ которой излагается ученіе А. Ричля о царствіи Божіемъ въ связи съ ученіемъ о церкви. Въ концѣ высказываются критическія замѣчанія, не имѣющія впрочемъ серьезнаго значенія, потому что авторъ судитъ о ричліанскомъ ученіи по указаннымъ вопросамъ съ чисто протестантской точки зрѣнія. Въ заключеніе, изъ трудовъ, посвященныхъ спеціально богословской системѣ Ричля. слѣдуетъ указать еще на изслѣдованіе Полсторфа: Субъективизмъ въ современной теологіи и его несправедливость (Polstorff. Der Subjectivismus in der modernen Theologie und sein Unrecht. Gütersloh. 1893) и Клараваленсиса съ громкимъ заглавіемъ: Фальшивая теологія А. Ричля и христіанская истина (Claravallensis. Die falschmünzerische Theologie Albrecht Ritschl's und die christliche Wahrheit. Gütersloh. 1891). Оба упомянутыя изслѣдованія (первое—116 стр., второе—200 стр.) отличаются полной литературной безцвѣтностью, такъ какъ не даютъ ни систематическаго изложенія взглядовъ А. Ричля, ни болѣе или менѣе сносной критики ихъ. Въ общемъ они носятъ скорѣе характеръ публицистическій, чѣмъ научный.

Изъ частныхъ вопросовъ, возбужденныхъ ричліанствомъ въ послѣдній періодъ его существованія, особенно горячее обсужденіе вызвалъ вопросъ объ апостольскомъ символѣ, въ первый разъ поставленный проф. А. Гарнакомъ въ его сочиненіи: Апостольское исповѣданіе (A. Harnack. Das apostolische Glaubensbekennt-

niss. Berlin. 1892), гдѣ берлинскій профессоръ рѣшительно настаиваетъ на той мысли, что апостольскій символъ не можетъ быть считаемъ выраженіемъ апостольской вѣры и что поэтому обязательное употребленіе его не необходимо при богослужебныхъ актахъ. Взглядъ этотъ, поддерживаемый проф. Марбургскаго университета Ахелисомъ въ его брошюрѣ: Къ вопросу о символѣ (Achelis. Zur Symbolfrage. Berlin. 1892), встрѣтилъ рѣшительную оппозицію. Противъ него высказались: эрлангскій профессоръ Цанъ въ изслѣдованіяхъ—Апостольскій символъ (Theodor Zahn. Das apostolische Symbolum. Eine Skizze seiner Geschichte und eine Prüfung seines Inhalts. Erlangen und Leipzig. 1893) и Борьба за апостольскій символъ (Der Kampf um das Apostolikum. Nürnberg. 1893), профессоръ Грейфсвальдскаго университета Германъ Кремеръ въ двухъ изслѣдованіяхъ: Къ борьбѣ за апостольскій символъ (Zum Kampf um das Apostolicum. Eine Streitschrift wider Harnack von Hermann Cremer. Siebente Auflage. Berlin. 1893.) и — Почему мы не можемъ отказаться отъ апостольскаго исповѣданія? (Warum können wir das apostolische Glaubensbekentnis nicht aufgeben? Zweite Streitschrift zum Kampf um das Apostolicum von Hermann Cremer. Berlin. 1893), отчасти Каттенбушъ въ обширномъ изслѣдованіи: Апостольскій символъ, его происхожденіе, историческій смыслъ и его первоначальное мѣсто въ культѣ и въ теологіи церкви (Kattenbusch. Das apostolische Symbol, seine Entstehung, geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche. Leipzig. 1894), Іонсонъ въ — Апологіи церковнаго исповѣданія (Johnson. Credo. Apologie des Kirchenbekenntniss. Braunschweig. 1892), д-ръ Воленбергъ въ брошюрѣ: Единственное значеніе апостольскаго исповѣданія (Wohlenberg. Die einzigartige Bedeutung des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Leipzig. 1900.), Вальхъ въ изслѣдованіи: Апостольское исповѣданіе въ его библейскомъ обоснованіи (Walch. Das apostolische Glaubensbekenntniss

nach seiner biblishen Begründung. Dessau. 1893), Натузіусъ [1]), Лемме [2]) и нѣкоторые другіе. Въ особенности большое значеніе имѣютъ изслѣдованія Каттенбуша и Кремера: въ нихъ вполнѣ основательно доказываются: и древне-историческое происхожденіе апостольскихъ символовъ, и ихъ соотвѣтствіе библейскому ученію, и ихъ наконецъ согласіе съ древне-протестантскимъ ученіемъ.

Весьма важнымъ вопросомъ, возбужденнымъ ричліанствомъ въ послѣдній періодъ его существованія, является вопросъ о сущности христіанскихъ догматовъ, ихъ происхожденіи и проч. Къ сожалѣнію, не смотря на всю важность этого вопроса, онъ до сихъ поръ въ западно-богословской литературѣ не вызвалъ серьезнаго обсужденія. Въ данномъ случаѣ болѣе или менѣе существенное значеніе можетъ имѣть только изслѣдованіе Генриха Буа: Греческій догматъ (Henri Bois. Le dogme grec. Paris. 1893.) да и то только въ первой половинѣ своей (1—124 стр.), гдѣ авторъ, вопреки воззрѣніямъ Кафтана, Асти, Лобстейна, опровергаетъ ту мысль, будто греческіе догматы только интеллектуальныя истины и что будто они противорѣчатъ сущности христіанства. Въ концѣ книги сдѣлано приложеніе того же автора въ формѣ философско-богословскихъ разсужденій подъ заглавіемъ: Религія и теологія, также имѣющее нѣкоторое отношеніе къ указанному вопросу.

Ниже указаннаго изслѣдованія Буа должна быть поставлена книжка лицентіата Карла Станге: Догматъ и обсужденіе его въ новѣйшей исторіи догматовъ (Carl Stange. Das Dogma und seine Beurtheilung in der neueren Dogmengeschichte. Berlin. 1898). Изслѣдованіе это отличается отсутствіемъ твердо установленнаго

---

[1]) Nathusius. Dei Kernfrage im Kampfe für das Apostolicum gegen die Schule Ritschl's. Stuttgart. 1893.

[2]) Lemme. Das Recht des apostolischen Glabensbekenntnisses und seine Gegner. Heidelberg.

взгляда на взятый вопросъ, а вмѣстѣ съ этимъ и отсутствіемъ руководящей идеи при разсмотрѣніи ричліанскихъ взглядовъ (преимущественно взглядовъ Гарнака и Лоофса) на христіанскій догматъ. Еще ниже должно быть поставлено изслѣдованіе Карла Треде: Безъ догмата и съ новымъ догматомъ. Серьезныя мысли для образованныхъ лицъ въ нашей церкви (Karl Trede. Kein Dogma und neues Dogma. Ernste Gedanken für die Gebildeten in unsrer Kirche. Kropp. 1892). Эта работа чисто публицистическаго характера, не имѣющая строго научнаго значенія, хотя и претендующая на него. Затѣмъ можно упомянуть о рефератѣ эрлянгскаго профессора Зееберга: Нужно ли намъ пользоваться новымъ догматомъ? (Seeberg. Brauchen wir ein neues Dogma? Erlangen und Leipzig. 1892.), брошюрахъ: пастора Ульриха Бема: Можемъ ли мы оставаться съ нашимъ древнимъ вѣроизложеніемъ? (Ulrich Behm. Dürfen wir bei unserem alten Glaubensbekenntniss bleiben? Güstrow.) и Кемперта: Старый и новый догматъ (Kempert. Das alte und das neue Dogma. Offener Brief an Prof. Kaftan. Berlin. 1890).

Что касается наконецъ русской богословской науки, то она очень бѣдна по изученію столь важнаго богословско-историческаго явленія, какимъ несомнѣнно является ричліанство. Въ то время, какъ на западѣ, какъ мы уже видѣли, существуетъ обширнѣйшая литература, посвященная разсмотрѣнію ричліанскаго богословія, у насъ можно указать развѣ только на нѣсколько журнальныхъ статей, далеко не исчерпывающихъ даже спеціальныхъ воззрѣній А. Ричля, не говоримъ уже объ его школѣ. Изъ этихъ статей несомнѣнно на первомъ мѣстѣ должна быть поставлена статья г-на В. П. Ильинскаго, напечатанная въ журналѣ Православное Обозрѣніе за 1889-й годъ подъ заглавіемъ: Новое направленіе въ нѣмецкомъ богословіи [1]). Статья эта — единственный трудъ въ русской

[1]) Правосл. Обозр. 1889 г. Т. III, стр. 643—741.

богословской литературѣ, дающій болѣе или менѣе ясное представленіе о ричліанскомъ богословіи. Достоинство ея увеличивается благодаря тому обстоятельству, что она написана несомнѣнно на основаніи изученія если и одного, то по крайней мѣрѣ главнѣйшаго изъ трудовъ А. Ричля—Христіанское ученіе объ оправданіи и примиреніи. Нѣкоторые отдѣлы изъ ричліанской системы, напр. ученіе о Богѣ, о грѣхѣ изложены г-мъ Ильинскимъ довольно обстоятельно, за то другіе лишь слегка затронуты или даже совсѣмъ обойдены, напр. ученіе о религіи, о церкви и проч. Совершенно замолчаны авторомъ воззрѣнія даже самыхъ видныхъ учениковъ А. Ричля. Наиболѣе слабымъ отдѣломъ въ статьѣ г-на Ильинскаго однакожъ является отдѣлъ критическій, такъ какъ авторъ въ немъ почти совсѣмъ игнорируетъ богатую аргументацію, приводимую А. Ричлемъ въ подтвержденіе своей богословской системы и довольствуется лишь общими, отрывочными замѣчаніями. Отъ статьи г-на Ильинскаго, какъ журнальной работы, впрочемъ, само собою разумѣется, и нельзя требовать многаго.

За исключеніемъ указанной статьи въ русской богословской литературѣ можно найти нѣсколько лишь самыхъ краткихъ и общихъ свѣдѣній о ричліанскомъ богословіи, напр. въ изданной въ истекшемъ 1900-мъ году подъ редакціей проф. А. П. Лопухина—Исторіи христіанской церкви въ XIX вѣкѣ (С.-Петербургъ. Т. 1. Стр. 473—487), въ статьѣ г-на А. Л. Павловича, напечатанной въ Христ. Чт. за 1897-й годъ (Кн. 1. Стр. 127—152), подъ заглавіемъ—Движенія богословской мысли въ современной Германіи и проч.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Глава I.

Историческія основанія ричліанскаго богословія.

Причины успѣха ричліанства на западѣ. Его связь съ древнѣйшимъ лютеранствомъ. Воззрѣнія Лютера и Меланхтона на взаимоотношеніе между религіозной и теоретической областями. Направленіе лютеранскаго богословія послѣ родоначальниковъ реформаціи. Кантъ и значеніе основоначалъ его философіи для лютеранскаго богословія. Нѣмецкая философія и лютеранство послѣ Канта. Шлейермахеръ и его значеніе въ лютеранскомъ богословіи. Лютеранское богословіе послѣ Шлейермахера. Консервативное и либеральное направленія въ лютеранскомъ богословіи въ ихъ отношеніи къ основоначаламъ реформаціи. Возрожденіе кантіанства на Западѣ во второй половинѣ XIX вѣка. Школа новокантіанская. Вліяніе ея на направленіе лютеранскаго богословія въ XIX вѣкѣ. Усиленіе практическаго элемента въ лютеранскомъ богословіи новѣйшаго времени. Ричліанство какъ порожденіе этого новаго направленія въ лютеранствѣ.

Громадный успѣхъ, какого достигло ричліанство въ самое короткое время, само собою понятно, не случайное явленіе. Въ основѣ его должны лежать и лежатъ особыя причины. По однимъ, эти причины кроются въ самой личности А. Ричля, какъ выдающагося богослова. А. Ричль, говорятъ, обладалъ тремя отличительными особенностями, обезпечивающими успѣхъ его богословской дѣятельности: прежде всего необыкновенной ученостью, благодаря которой онъ былъ, такъ

сказать, полноправнымъ хозяиномъ почти во всѣхъ отрасляхъ теологіи и философіи. Онъ былъ отлично знакомъ съ философскими системами Лотце и Канта; въ области систематическаго богословія онъ великолѣпно изучилъ системы Шлейермахера, Роте и Гофмана; въ области библейскаго и христологическаго богословія системы Юлія Мюллера, Томасіуса, Шлейермахера и другихъ; въ области практическаго богословія системы Нитцша, Франка и проч. А. Ричль затѣмъ обладалъ выдающейся критической способностью, въ силу которой онъ могъ разлагать и оцѣнивать самыя трудныя матеріи, „открывать новыя проблемы“ и изъ старыхъ идей создавать „новыя великія комбинаціи (neue grosse Kombinationen zu vollziehen)“. И наконецъ, ко всему этому А. Ричль, по взгляду изслѣдователей, обладалъ еще однимъ свойствомъ, въ особенности обезпечивающимъ успѣхъ его богословской дѣятельности — непосредственнымъ практическимъ направленіемъ, непосредственнымъ благочестіемъ. Его теологія, говорятъ, чужда какихъ либо сухихъ доктринъ, имѣетъ характеръ связнаго изложенія конкретныхъ вопросовъ нравственнаго характера и черезъ это удовлетворяетъ потребностямъ индивидуальнаго характера. Кратко говоря, христіанство Ричля—индивидуальное христіанство и, какъ индивидуальное, переживается всякимъ вѣрующимъ [1]).

Несомнѣнно то, что въ указанныхъ индивидуальныхъ особенностяхъ безусловно богатой натуры А. Ричля отчасти кроются причины быстраго успѣха ричліанства, какъ научно-богословскаго движенія. При всемъ томъ, намъ кажется, едва ли возможно объяснить этотъ гро-

---

[1]) Gustav Ecke. Die theologische Schule Albrecht Ritschl's und die evangelische Kirche der Gegenwart. Berlin. 1897. Band I. S. 14—27. Сравн. James Orr. The Ritschlian Theology and the Evangelical Faith. London. 1898. Pg. 4—7. Сравн. Ernst Haack. Ueber den fundamentalen Unterschied der Ritschlschen und der kirchlichen Theologie mit besonderer Berücksichtigung der Ethik. Schwerin. i. M. 1897. S. 17 и др.

мадный успѣхъ ричліанства исключительно индивидуальными особенностями личности его родоначальника. Дѣло въ томъ, что среди новѣйшихъ лютеранскихъ богослововъ можно найти нѣсколько лицъ, которыя и по своей учености, и по своему критическому таланту, и по своей религіозной настроенности едва ли уступятъ А. Ричлю или, если и уступятъ ему, то немногимъ. Таковы напр. Франкъ, Гофманъ, Липсіусъ. И тѣмъ не менѣе ни одинъ изъ этихъ богослововъ не оказалъ какого либо особеннаго вліянія на лютеранское богословіе.

Болѣе приближаются къ истинѣ ученые, которые причину успѣха произведеній А. Ричля видятъ въ томъ, что геттингенскій богословъ въ своей богословской дѣятельности выразилъ то, что „носилось въ воздухѣ какъ непреодолимое желаніе и черезъ это удовлетворилъ религіознымъ потребностямъ времени". „Успѣхъ ричліанства, пишетъ одинъ изъ этихъ ученыхъ, свое основаніе и объясненіе находитъ въ тенденціяхъ и стремленіяхъ вѣка, въ который оно появилось... Въ Германіи великое спекулятивное движеніе первой половины текущаго столѣтія пало (had broken dawn) и на мѣстѣ его возникла реакція, въ смыслѣ строгаго указанія границъ для человѣческаго знанія, каковая реакція нашла для себя выраженіе въ воззваніи: „назадъ къ Канту". Экспериментальная наука, гордившаяся своими успѣхами, увѣряла въ несомнѣнности (добываемаго ею) знанія и въ гарантіяхъ прогресса, но всѣ эти увѣренія ея были далеки отъ осуществленія. Вмѣсто этого холодный матеріализмъ, подобно быстрому потоку, разрушалъ основы моральной жизни, сухой пессимизмъ, поднимая голову изъ-подъ обломковъ старой вѣры, смѣялся надъ бреднями прогресса. Религіозный инстинктъ, не удовлетворенный всѣмъ этимъ, обратился за удовлетвореніемъ въ область, гдѣ разумъ не мучился вопросами, знаніе сомнѣніями. Ричліанизмъ... явился при этихъ условіяхъ духа времени... Разрывая всякую связь между религіей и философіей, онъ ослабляетъ господ-

ствующее значеніе метафизики. Ограничивая область познаваемаго феноменами, онъ этимъ успокоиваетъ тѣхъ, которые опасаются за существованіе теологіи при нападеніяхъ положительной науки. Уничтожая значеніе схоластической догмы, указывая слабость прежней теологіи въ господствѣ этой догмы, онъ удовлетворяетъ тѣхъ, которые утомлены догматическими спорами. Проповѣдуя зависимость всего (въ религіозной жизни) отъ историческаго искупленія во Христѣ, онъ удовлетворяетъ и положительному духу вѣка. Наконецъ, выдвигая практическій и этическій идеалъ въ царствѣ Божіемъ, онъ гармонируетъ и съ соціальными тенденціями времени"... [1]) Хотя эти сужденія, на нашъ взглядъ, слишкомъ преувеличиваютъ благотворное значеніе ричліанства, имъ нельзя тѣмъ не менѣе отказать въ нѣкоторой долѣ истины. Ричліанство дѣйствительно явилось въ такую эпоху существованія лютеранства, когда требовалось несомнѣнное обновленіе послѣдняго, требовалось установленіе новыхъ религіозно-философскихъ основъ, такъ какъ прежнія оказывались несостоятельными. И ричліанство дѣйствительно хотя отчасти удовлетворило этой потребности времени. Намъ кажется, однакожъ, ричліанство, какъ историческое явленіе, едва ли можетъ быть понято и оцѣнено въ должной мѣрѣ, если мы поставимъ его въ исключительную связь только съ новѣйшими движеніями въ лютеранствѣ внѣ всякаго отношенія къ древнѣйшему лютеранству, потому что сами эти новѣйшія движенія въ лютеранскомъ мірѣ, не смотря на различіе ихъ между собою, представляютъ изъ себя порожденіе древнѣйшаго лютеранства. Вполнѣ справедливо поэтому, на нашъ взглядъ, извѣстный берлинскій проф. А. Гарнакъ, самъ принадлежащій къ ричліанской школѣ, находитъ, что „ричліанство представляетъ изъ себя результатъ евангелической теологіи

---

[1]) James Orr. Op. cit. Pg. 6—7. Сравн. Henri Schoen. Les origines historiques de la théologie de Ritschl. Paris. 1893. Pg. 6—8. Сравн. F. Kattenbusch. Von Schleiermacher zu Ritschl. 1893. S. 79 u. w.

двухъ послѣднихъ столѣтій“ [1]), или, какъ выражается самъ основатель упомянутой школы А. Ричль, его „богословіе есть истинное лютеранство“. И по нашему мнѣнію, основаніе и причину успѣха ричліанства, какъ богословскаго движенія, слѣдуетъ искать въ его связи прежде всего съ древнѣйшимъ лютеранствомъ и затѣмъ въ связи со всѣми тѣми богословскими движеніями въ лютеранскомъ мірѣ, которыя были направлены къ наиболѣе строгому проведенію основоначалъ реформаціи. Въ чемъ же состоитъ связь ричліанства прежде всего съ древнѣйшимъ лютеранствомъ? По нашему мнѣнію, въ самомъ главномъ, въ проведеніи основного принципа — въ полномъ отдѣленіи разсудочнаго знанія отъ знанія теологическаго, со всѣми вытекающими отсюда выводами по отношенію къ христіанскому богословію. Лютеранство, какъ извѣстно, возникнувъ въ смыслѣ религіознаго движенія, какъ рѣзкая противоположность римскому католицизму, въ частности возстало противъ пелагіанскаго принципа, проницающаго вѣроисповѣдную систему, а вмѣстѣ съ этимъ и религіозную жизнь въ римскомъ католицизмѣ. Въ противоположность римско-католическому ученію, признающему почти полную неповрежденность природы человѣка первороднымъ грѣхомъ, лютеранство признало почти полное уничтоженіе духовныхъ силъ человѣка этимъ грѣхомъ. Отсюда, въ частности, лютеранство утвердило мысль о полной неспособности человѣка къ познанію сверхъестественныхъ предметовъ. Результатомъ этого очевидно должно было быть въ лютеранствѣ одностороннее стремленіе къ пол-

---

[1]) «Es würde sich endlich zeigen, dass der geschmähteste Theologe des Zeitalters, Ritschl, in seiner Beschreibung des Evangeliums in kräftiger Weise—wenn auch in den Schranken, die jeder Individualität anhaften—den Ertrag der zweihundertjärigen Arbeit der evangelischen Theologie an dem Verständniss der Reformation und die Ergebnisse der Kritik am doctrinären Lutherthum zum Ausdruck gebracht hat». A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg. J. B. 1890. Band III. S. 762—763.

ному изгнанію изъ религіознаго знанія разсудочно-философскаго элемента, какъ такого элемента, существованіе котораго въ религіозной области уничтожается самой сущностью первороднаго грѣха. Родоначальники реформаціи дѣйствительно съ особенной энергіей вооружаются противъ привнесенія метафизическаго элемента въ религіозную область. По мнѣнію Лютера „никакая человѣческая мудрость не можетъ узнать того, что̀ есть Богъ въ Себѣ Самомъ, въ Своемъ существѣ..., потому что спасительныя истины христіанства, по его взгляду, стоятъ extra, intra, supra, infra, citra, ultra omnem veritatem dialecticam“... „Большою глупостью (eine grosse Thorheit) и неразумѣемъ реформаторъ считаетъ поэтому всѣ диспуты о Богѣ, о томъ, что̀ Онъ въ Своемъ существѣ и проч.“ [1]). Съ его точки зрѣнія схоластики и философы съ своими стремленіями познать существо Божіе „парятъ въ облакахъ прежде, чѣмъ у нихъ выросли крылья..., изслѣдуя величіе Божіе, начинаютъ строить зданіе не съ полу, а съ кровли, влѣзаютъ на небо лишь для того, чтобы быть дураками (da sind sie zu Narren worden)“... „Оставьте, пишетъ родоначальникъ реформаціи, Бога съ Его сокровеннымъ совѣтомъ въ мірѣ и не стремитесь съ вашимъ разумомъ въ небесную высь“.... [2]) Стоя на подобнаго рода точкѣ зрѣнія, Лютеръ признаетъ занятія философіей, особенно философіей Аристотеля, perdita studia nostri saeculi. Съ особеннымъ удовольствіемъ поэтому рефоматоръ писалъ въ 1517 году (18 мая) изъ Эрфурта: „наше богословіе и блаж. Августинъ съ Божіей помощію дѣлаютъ хорошіе успѣхи въ нашемъ университетѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ Аристотель мало-по малу сходитъ со сцены (Aristoteles descendit paulatim, inclinatus ad ruinam prope futuram sempiternam)“.

---

[1]) Walch. Luthers Werke. Halle. 1740—1753. B. XII. S. 831; B. I. S. 16; VIII S. 90. Сравн. Th. Harnack. Luthers Theologie. Erste Abtheilung. Erlangen. 1862. S. 57—58, 65, 63 u. w.

[2]) Walch. Luthers Werke. B. III. S. 1218; VIII. S. 1601. Th. Harnack. Op. cit. B. I. S. 56, 75 u. w.

Правильное истинно-христіанское познаніе о Богѣ, по взгляду Лютера, лишь то, которое „показываетъ намъ Бога не въ Себѣ самомъ, а во внѣшнемъ проявленіи (wie Gott von aussen zu uns kommt)“. Иначе говоря, истинное познаніе о Богѣ обнаруживаетъ намъ не Божескую природу и сущность, а только Божественную волю, людямъ открывшуюся [1]). А такъ какъ Божественная воля намъ открылась во Христѣ, то слѣдовательно истинная теологія состоитъ въ познаніи Бога во Христѣ распятомъ, въ которомъ сокрыты всѣ сокровища премудрости Божественной. „Всякій, пишетъ Лютеръ въ одномъ изъ своихъ тезисовъ 1545 года, кто не желаетъ впасть въ ошибку, тотъ познаетъ Бога черезъ вѣру въ Сына Божія, во плоти намъ открывшагося“ [2]). Такъ какъ далѣе о Христѣ распятомъ, обнаружившемъ намъ Бога, мы можемъ знать только изъ христіанскаго откровенія, то оно, по взгляду реформатора, есть единственный источникъ нашего Богопознанія [1]). Отсюда выводъ тотъ, что христіанская теологія должна обязательно стоять особнякомъ отъ философіи или отъ схоластики. „Мы справедливо сдѣлаемъ, пишетъ реформаторъ, если, оставивъ діалектику и философію, обратимся къ слову Божію и научимся говорить но-

---

[1]) Walch. Op. cit. B. I. S. 2324; VI. S. 373; X. 1205; VIII. S. 1599 u. w. Сравн. Th. Harnack. Op. cit. B. I. S. 92. 75 u. w.

[2]) Walch. Op. cit. B. X. S. 223. Въ письмѣ къ Спалатину Лютеръ пишетъ также слѣдующее: «Et is est unicus et solu modus cognoscendi Dei, a quo longe recesserunt doctores sententia rum, qui in absolutas divinitatis speculationes irrepserunt, omiss Christi humanitate, et ideo a magnitudine potentiae, majestatis, sapien tiae ejus non potest subsistere anima... Ideo repeto iterumque mo nebo: quicunque velit salubriter de Deo cogitare aut speculari, pror sus omnia postponat praeter humanitatem Christi... In hac via exer cere: et eris brevi profundior theologus omnibus scholasticis, qui ho ostium et hanc viam non solum ignorant, sed suis infelicibus prae sumtionibus, velut machinis speculationum, sibi praecludunt».... De Wette und Seidemann. Lutters Briefe, Sendschreiben und Bedenken 1825—1856. B. I. S. 226. Сравн. Th. Harnack. Op. cit. B. I. S. 62.

выми языками въ царствѣ вѣры..., въ противномъ случаѣ мы вольемъ новое вино въ старые мѣхи и погибнемъ"... [1]) Изгнавши изъ области христіанской религіи все метафизическое, реформаторъ, само собою понятно, и въ христіанскомъ откровеніи также долженъ былъ съ предубѣжденіемъ отнестись къ умозрительнымъ истинамъ и остановить свое вниманіе главнымъ образомъ на истинахъ практическихъ. Это дѣйствительно и находимъ у Лютера. Касаясь, напримѣръ, ученія о Богѣ, реформаторъ настаиваетъ на положеніи, что Богъ долженъ быть опредѣленъ главнымъ образомъ какъ любовь, т. е. въ смыслѣ чисто практическомъ. Съ другой стороны Лютеръ хотя прямо не отвергаетъ догмата троичности Божескихъ лицъ, однакожъ рѣшительно отказывается разсуждать объ этомъ догматѣ. „Я знаю хорошо, пишетъ онъ, что Богъ — Отецъ, Сынъ и Св. Духъ, но какъ Они составляютъ единое (aber wie Sie ein Ding Sind), этого я не знаю и знать не желаю". Всѣ разсужденія о Св. Троицѣ въ ея внутренней жизни онъ признаетъ поэтому „скучными, схоластическими разсужденіями" [2]).

Тоже самое находимъ и у другого родоначальника реформаціи Меланхтона. И онъ, исходя изъ мысли о глубокой извращенности грѣхомъ человѣческой природы, признаетъ полную невозможность для человѣка познать сущность Бога. Въ Loci 1533 года Меланхтонъ пишетъ: „Христіанская премудрость отъ познанія Христа и благодати искупленія доходитъ до познанія Бога. Упражняться и укрѣплять душу въ этомъ познаніи гораздо достойнѣе, чѣмъ философствовать о сокровенной природѣ Божества" [3]). Стоя на подобнаго

---

[1]) Walch. Op. cit. B. X. S. 1400. Th. Harnack. Op. cit. B. I. S. 49—50.

[2]) Walch. Op. cit. B. VIII. S. 697—699. B. XI. S. 1550—1555. Th. Harnack. Op. cit. B. I. S. 80—81.

[3]) «Sapientia christianorum progreditur a cognitione Christi et misericordiae revelatae ad cognitionem Dei. In hac cognitione exer-

рода точкѣ зрѣнія, и Меланхтонъ, подобно Лютеру, стремится устранить изъ христіанской религіи раціональный элементъ. У него это стремленіе даже получаетъ болѣе рѣзкій характеръ, чѣмъ у Лютера. Извѣстно, что Меланхтонъ въ первыхъ изданіяхъ своего главнѣйшаго труда Loci theologici совершенно выкидывалъ всѣ спекулятивныя разсужденія о Св. Троицѣ, какъ о тайнахъ, которыя слѣдуетъ чтить, но не изслѣдовать (mysteria, quae rectius adoraverimus, quam investigaverimus.) [1]). Впослѣдствіи, вынужденный полемикой противъ церковнаго ученія о Св. Троицѣ, Меланхтонъ внесъ въ свои Loci theologici спекулятивныя обоснованія указаннаго ученія. Предубѣжденіе въ немъ противъ этого ученія осталось однакожъ и въ это время. Видно это изъ его письма къ Камераріусу (отъ 9 февр. 1533), въ коемъ, касаясь антитринитаризма Сервета, онъ съ горечью восклицаетъ: „Господи Боже, что за трагическія послѣдствія еще вызоветъ въ потомствѣ вопросъ о томъ, Логосъ—личность ли, Духъ—личность ли“?... [2]) Подобно Лютеру, и Меланхтонъ въ силу этого отрицательнаго отношенія къ метафизической сторонѣ въ христіанствѣ всю сущность послѣдняго сводитъ къ сторонѣ исключительно практической. По его мнѣнію, „человѣческій разумъ спекулятивными изысканіями не можетъ постигнуть природы Божества и не можетъ съ несомнѣнностью утвердиться въ божественномъ милосердіи къ намъ“. Послѣднее достигается не спекулятивными, а практическими размышленіями, т. е. „когда

---

cere et confirmare animas longe melius est, quam philosophari de arcana Dei natura»..... Corpus Reformatorum. Brunsvigae. 1854. Tom. XXI. P. 256. Herrlinger. Die Theologie Melanchthons. Gotha. 1879. S. 170.

[1]) Corp. Ref. Tom. XXI. P. 84. Сравн. Schenkel. Das Princip des Protestantismus. B. I. S. 218. Herrlinger. Die Theologie Melanchthon. Gotha. 1879. S. 173.

[2]) Corp. Ref. 1835. Tom. II. P. 630. Сравн. Schenkel. Das Princip des Protestantismus. B. I. S. 218.

сердце, устрашенное сознаніемъ грѣха, предаетъ себя Христу и въ Немъ усвояетъ обѣщанную благодать". Этотъ методъ познанія Бога, по Меланхтону, не „стремится a priori—отъ сокровенной природы Бога къ познанію Его воли, но онъ исходитъ a posteriori—отъ знанія Христа и доходитъ до познанія Бога, ибо Богъ благоволилъ быть явленнымъ и понятнымъ только во Христѣ"... [1]). Въ силу этой практичности религіознаго вѣдѣнія „знать Христа, по Меланхтону, значитъ знать Его благодѣянія, но не Его природу, какъ учатъ схоластики" [2]).

Родоначальники реформаціи такимъ образомъ вполнѣ ясно и опредѣленно намѣтили путь для протестантскаго богословія. Послѣднее, по ихъ взгляду, должно во-первыхъ стоять внѣ всякой связи и отношенія къ метафизическому знанію; оно должно обнимать, во-вторыхъ, по преимуществу практическую сторону человѣческаго духа. Этимъ путемъ очевидно и должно было идти протестантское богословіе. Лютеранство однакожъ не устояло на подобнаго рода почвѣ, намѣченной основоначалами его, въ силу неопредѣленности самыхъ этихъ основоначалъ. Дѣло въ томъ, что центральный пунктъ лютеранской вѣроисповѣдной системы—догматъ объ оправданіи одною вѣрою безъ добрыхъ дѣлъ, имѣвшій въ основѣ своей, какъ мы уже видѣли, признаніе полнаго безсилія въ духовной природѣ человѣка, въ то же время утверждалъ за этой природой неограниченныя права, или, лучше сказать, грубый произволъ. Поставляя человѣка въ непосред-

---

[1]) Corp. Reform. Tom. XXI. Pg. 256. 351. Сравн. A. Ritschl. Theologie und Metaphysik. Bonn. 1887. S. 57. Сравн. Fricke. Metaphysik und Dogmatik in ihrem gegenseitigen Verhältnisse, unter besonderer Beziehung auf die Ritschlsche Theologie. Leipzig. 1882. S. 4.

[2]) «Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non quod isti (scholastici) docent ejus naturas, modos incarnationis contueri»... Corpus Reformatorum. Tom. XXI. P. 85. 366—367. Сравн. A. Ritschl. Theologie und Metaphysik. Bonn. 1887. S. 62.

ственныя отношенія съ самымъ Богомъ, этотъ догматъ освобождалъ человѣка отъ признанія какихъ либо внѣшнихъ авторитетовъ, въ чемъ бы эти авторитеты ни выражались — въ буквѣ ли Писанія, въ церковной ли іерархіи, или въ чемъ либо другомъ. Въ результатѣ такимъ образомъ получался грубый субъективизмъ, не связанный никакими узами, и безсиліе духовной природы человѣка соединялось съ силою необузданной. Въ силу всего этого стремленія родоначальниковъ реформаціи ограничить свободу личнаго я человѣка въ религіозно-нравственной области, въ частности свободу интеллектуальныхъ силъ его, ничѣмъ не сопровождались. Напротивъ, еще при жизни родоначальниковъ реформаціи видимъ въ лютеранствѣ, какъ и въ римскомъ католицизмѣ, смѣшеніе христіанскаго откровенія съ истинами философіи. Лучше всего это выразилось въ возникновеніи и развитіи еще при жизни Лютера и Меланхтона такъ называемой протестантской схоластики, которая ударяется въ самыя утонченныя философскія подробности о субстанціяхъ и акциденціяхъ, напр. во время такъ называемыхъ фляціанскихъ споровъ о существѣ падшаго человѣка, или во время споровъ, поднятыхъ Озіандеромъ, и проч. Духовное безсиліе природы человѣка, съ такой энергіей утверждаемое и защищаемое родоначальниками реформаціи, было забыто. Мало того. Грубый субъективизмъ, утвержденный Лютеромъ и Меланхтономъ за личностью человѣка, мало по малу начинаетъ сказываться въ стремленіи философіи выйдти изъ подчиненнаго положенія къ богословію и даже въ стремленіи философіи встать если не во враждебное, то во всякомъ случаѣ въ покровительственное отношеніе къ богословію. Лучше всего это отразилось на характерѣ философіи извѣстнаго Рене Декарта († 1650), который, хотя и былъ католикъ по вѣроисповѣданію, но на воззрѣніяхъ котораго несомнѣнно отразилось отрицательное вліяніе реформаціи. Декартъ именно, вопреки центральному пункту лютеранской вѣроисповѣдной системы—ученію о пол-

номъ уничтоженіи духовныхъ силъ человѣка, въ религіозной области выдвигаетъ личное я послѣдняго. На вопросъ о томъ, какимъ образомъ воспринимаемый мною внѣшній міръ утверждается мною какъ реальность, Декартъ отвѣчаетъ въ томъ смыслѣ, что этотъ внѣшній міръ является реальностью для меня, какъ мыслящаго субъекта. Поэтому, говоритъ онъ, самою первою истиною для меня является положеніе: „cogito, ergo sum“. Идя такимъ путемъ, Декартъ далѣе утверждаетъ идею бытія Божія, идею существованія души и проч. Декартъ, слѣдовательно, былъ раціоналистомъ, все устрояющимъ на личномъ я человѣка. Субъективизмъ, утвержденный имъ, въ дальнѣйшихъ выводахъ своихъ очевидно скрывалъ большую опасность для религіи. Если на самомъ дѣлѣ, какъ утверждалъ Декартъ, существованіе субъекта есть первая несомнѣнная реальность, то слѣдовательно реальность всего существующаго всего лучше можетъ быть упрочена въ томъ случаѣ, если дуализмъ между субъектомъ и объектомъ будетъ совершенно уничтоженъ. А такъ какъ Богъ есть первая и главнѣйшая реальность, существующая внѣ меня, то слѣдовательно указанное уничтоженіе дуализма должно проявиться прежде всего въ уничтоженіи различія между Богомъ и я. Отсюда пантеизмъ, утверждаемый дѣйствительно продолжателемъ философіи Декарта, Спинозою. То крайнее безсиліе духовной природы человѣка, которое утверждается началами лютеранства, такимъ образомъ замѣщается у Декарта и Спинозы крайнимъ абсолютизмомъ этой природы. Такъ продолжалось вплоть до реформатора новѣйшей философіи Канта, который снова въ духѣ основоначалъ лютеранства утвердилъ дѣйствительную природу падшаго человѣка, въ частности въ ея отношеніи къ сверхъопытной религіозной области, и потому можетъ быть признаваемъ настоящимъ продолжателемъ воззрѣній Лютера и Меланхтона, философски обосновывавшимъ эти воззрѣнія. Подобно родоначальникамъ реформаціи, и Кантъ признаетъ полное безсиліе природы человѣка, въ част-

ности ея познавательной способности. По его взгляду, наше познаніе окружающаго насъ міра не даетъ дѣйствительнаго понятія объ этомъ мірѣ, потому что чувственныя воспріятія—самая первичная форма нашего познанія—привносятъ въ наше сознаніе добытый ими матеріалъ въ опредѣленныхъ, существующихъ въ нашемъ духѣ a priori (in Gemüthe a priori angetroffen), формахъ — времени и пространства, которыя, какъ субъективныя формы нашего духа, выражаютъ только субъективное настроеніе этого духа [1]). Полученный съ помощію ощущеній матеріалъ, нашъ разсудокъ (Verstand) затѣмъ превращаетъ въ понятія при посредствѣ опять таки врожденныхъ нашей природѣ формъ или категорій, которыя также, подобно формамъ чувственнаго воспріятія, существуютъ прежде всякаго опыта, слѣдовательно субъективны, а потому и не даютъ дѣйствительнаго понятія о мірѣ [2]). И наконецъ разрозненныя понятія, добытыя разсудкомъ при посредствѣ тѣхъ же категорій, силою человѣческаго разума (Vernunft), возводятся къ высшему единству и такимъ образомъ получаются три высшихъ идеи: a) идея мыслящаго субъекта, b) идея міра или объединенной совокупности явленій и c) идея Бога или высочайшей основы всего существующаго [3]). Но если такимъ образомъ въ чувственныхъ воспріятіяхъ, въ категоріяхъ разсудка и въ идеяхъ разума получаемый нами отвнѣ матеріалъ является въ извѣстныхъ, прирожденныхъ нашему духу, но не имѣющихъ непосредственнаго отношенія къ этому матеріалу, формахъ, то слѣдовательно мы не можемъ знать того, дѣйствительно ли познаваемый нами матеріалъ таковъ, какимъ онъ представляется для насъ; въ частности мы не можемъ знать того, дѣйствительно ли соотвѣтствуетъ что либо нашимъ

---

[1]) Kant. Kritik der reinen Vernunft. Siebente Auflage. 1828. Leipzig. S. 28—43.

[2]) Kant. Op. cit. S. 75—80 u. w.

[3]) Kant. Op. cit. S. 289—299. 315—323. 453—459 u. w.

высшимъ идеямъ, идеямъ Бога, души и міра. Отсюда всѣ попытки доказать содержаніе этихъ идей въ существѣ дѣла не достигаютъ цѣли, о чемъ свидѣтельствуетъ, по Канту, тотъ фактъ, что разумъ неминуемо впадаетъ въ антиноміи, какъ скоро начинаетъ опредѣлять содержаніе ихъ, когда, напримѣръ, онъ начинаетъ разсуждать о сущности и безсмертіи души, о Богѣ, Его существѣ, свойствахъ и проч. [1]). Окончательный выводъ изъ всего этого очевидно долженъ быть таковъ: метафизическое знаніе не сообщаетъ намъ ничего реальнаго, въ частности и въ области религіозной, а потому должно быть поставлено въ сторонѣ отъ религіознаго знанія, т. е. въ концѣ концовъ получался выводъ, къ которому, какъ мы уже видѣли, пришли и родоначальники реформаціи Лютеръ и Меланхтонъ, исходя изъ религіозныхъ взглядовъ на природу падшаго человѣка, и на которомъ, какъ мы уже отчасти знаемъ, съ особенной энергіей настаиваетъ и ричліанство. Мало всего этого. Сходство между родоначальниками реформаціи и Кантомъ продолжается и далѣе: въ усвоеніи религіознымъ истинамъ исключительно практическаго значенія. „Вмѣстѣ съ теоретическими законами мышленія, разсуждаетъ онъ, мы имѣемъ моральный законъ, который, какъ и апріорные законы мышленія, врожденъ человѣческой природѣ. По своему характеру законъ этотъ является категорическимъ императивомъ, т. е. безусловнымъ закономъ, и поэтому всякая гетерономія, въ силу которой воля не была бы сама себѣ закономъ, но получала бы для себя побужденіе отвнѣ, совершено исключена. Этотъ-то этическій законъ и является, по Канту, основою религіи. Хотя по этому закону поведеніе человѣка должно быть безусловно опредѣлено категорическимъ императивомъ, внѣ какой либо зависимости отъ сторонихъ мотивовъ счастія и благополучія, тѣмъ не менѣе разумъ безусловно требуетъ, чтобы добродѣтель и счастье совпадали другъ

[1]) Kant. Kritik der reinen Vernunft. S. 328—362.

съ другомъ. Отсюда возникаетъ постулятъ высочайшаго существа, которое реализируетъ это соотвѣтствіе добродѣтели и счастія [1]). Отсюда единственно возможное доказательство бытія Божія, по Канту, моральное. Отсюда и богословіе возможно только нравственное, а не умозрительное. Богословіе это, слѣдовательно, должно утверждать не абстрактную реальность Бога и другихъ предметовъ сверхъестественнаго міра, т. е. должно говорить не о содержаніи, субстанціи указанныхъ предметовъ, а должно утверждать лишь практическую реальность послѣднихъ, т. е. реальность ихъ, какъ объектовъ. имѣющихъ регулятивное значеніе для нашего нравственнаго поведенія [2]). Всѣ высшія идеи, поэтому, присущія человѣческому духу, съ точки зрѣнія Канта, не имѣя никакого значенія научно-теоретическаго, имѣютъ значеніе морально-практическое, т. е. мы должны допустить объективную реальность этихъ идей лишь потому, что онѣ необходимыя гипотезы морали. Иначе говоря, и въ данномъ случаѣ Кантъ приходитъ къ тому же выводу, къ какому приходятъ и Лютеръ съ Меланхтономъ, которые, какъ мы уже видѣли, съ предубѣжденіемъ относясь къ умозрительнымъ истинамъ христіанства, въ тоже время выдвигаютъ такъ называемые „догматы благочестія“, т. е. тѣ догматы, которые выражаютъ практическую сторону христіанской религіи. И вмѣстѣ съ этимъ Кантъ указаннымъ ученіемъ о религіозномъ знаніи подготовилъ почву для такъ называемыхъ Werturtheile — сужденій цѣнности, которыя, какъ увидимъ далѣе, имѣютъ весьма важное значеніе въ системѣ А. Ричля. Мало всего этого. Кантъ въ духѣ древнѣйшаго лютеранства съ одной стороны и позднѣйшаго ричліанства съ другой раскрываетъ и нѣкоторые пункты христіанскаго вѣроученія. Видя въ религіи, въ частности въ христіанской, выраженіе прак-

[1]) Kant. Kritik der practischen Vernunft. 1827. Sechste Auflage. S. 181—193.

[2]) Kant. Kritik der pract. Vernunft. 1827. S. 197—201.

тической стороны человѣческаго духа, онъ съ этой точки зрѣнія смотритъ и на нѣкоторые частные догматы христіанства. Такъ Христосъ Спаситель, съ точки зрѣнія Канта, есть принципъ добра, типъ моральной чистоты, идеалъ человѣчества. Если онъ и называется Сыномъ Божіимъ, то отнюдь не въ метафизическомъ смыслѣ, а лишь въ томъ, что онъ идеалъ человѣчества, угодный Богу [1]). Отсюда всѣ аттрибуты, усвояемые традиціонной христологіей Іисусу Христу, по Канту, приложимы къ Нему только какъ къ принципу добра. Предвѣчность Христа напримѣръ, по его мнѣнію, означаетъ только то, что идеалъ человѣчества, угодный Богу, существовалъ отъ вѣчности въ планахъ Создателя, и проч. Съ этой чисто этической точки зрѣнія смотритъ Кантъ и на царство Божіе. Послѣднее, по его мнѣнію, есть царство, въ которомъ осуществляется принципъ добра моральной ассоціаціей, повинующейся законамъ этическимъ. Законы эти могутъ быть установлены, въ противоположность законамъ юридическимъ, только Существомъ, которое знаетъ моральную цѣнность всѣхъ нашихъ дѣйствій, которое слѣдовательно знаетъ сердце человѣческое, иначе говоря, Богомъ [2]). Та же этическая точка зрѣнія лежитъ и въ основѣ ученія Канта о грѣхѣ. Родоначальникъ новѣйшей философіи идеѣ грѣха первороднаго стремится противопоставить идею моральной отвѣтственности человѣка. Онъ правда заявляетъ, что „человѣкъ отъ природы злое существо“, что у человѣка „существуетъ всегдашняя наклонность ко злу“, но всѣ эти выраженія вовсе не означаютъ того, будто Кантъ признаетъ бытіе первороднаго грѣха; они, съ

---

[1]) Kant. Sämmtliche Werke, herausgegeb. von Hartenstein. Leipzig. 1867. B. VI. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. S. 155—161. 178 u. w. Сравн. Schoen. Les origines historiques de la théologie de Ritschl. Paris. 1893. Pg. 74—75.

[2]) Kant. Sämmtliche Werke, herausgegeb. von Hartenstein... B. VI. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. S. 249—251. Сравн. Schoen. Op. cit. Pg. 88—89.

точки зрѣнія Канта, указываютъ только на то, что въ каждомъ изъ насъ, какъ и въ Адамѣ, постоянно существуетъ наклонность не повиноваться категорическому императиву моральнаго закона. Въ основѣ этой наклонности лежитъ однакожъ не наслѣдственная порча природы, а въ большинствѣ случаевъ природная слабость (Gebrechlichkeit) или даже простое невѣдѣніе [1]). И наконецъ съ точки зрѣнія исключительно этической смотритъ Кантъ и на актъ оправданія. По его взгляду, послѣднее обозначаетъ собою не что иное, какъ моральный подъемъ, которымъ человѣкъ реализируетъ свое нравственно-идеальное назначеніе въ той мѣрѣ, въ какой согласуетъ свое поведеніе съ требованіями моральнаго закона. Происходитъ оправданіе благодаря тому, что въ человѣкѣ, какъ бы онъ ни былъ золъ, всегда существуетъ остатокъ страха предъ моральнымъ закономъ, требующимъ отъ него этическаго усовершенствованія. При этомъ человѣкъ имѣетъ и идеалъ моральнаго совершенства для себя въ лицѣ Іисуса Христа, идеалъ, установленный самимъ Богомъ [2]). Кантъ такимъ образомъ въ своей философской системѣ не только усвоилъ основныя начала реформаціи, но сдѣлалъ и вытекающіе изъ нихъ выводы по отношенію къ христіанской религіи. Онъ именно вполнѣ согласно съ указанными началами призналъ полную неспособность человѣка къ познанію религіозной области и въ силу того самаго эту область низвелъ къ практической сторонѣ человѣческаго духа, къ которой, какъ мы уже знаемъ, ее низводили и родоначальники реформаціи, и къ которой низводитъ и новѣйшее ричліанство.

---

[1]) Kant. Sämmtliche Werke, herausgegeben von Hartenstein. Leipzig. 1867. B. VI. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. S. 126—138. 145 u. w.

[2]) Kant. Sämmtliche Werke, herausgegeben von Hartenstein. B. VI. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. S. 138—140, 155, 214—215, 217. Сравн. Schoen. Op. cit. Pg. 122—123.

Правильный путь для лютеранскаго богословія и философіи, намѣченный родоначальникомъ новѣйшей западной философіи въ духѣ строгихъ основоначалъ протестантизма, былъ однакоже вскорѣ покинутъ и первымъ и второй. Начавшееся съ Фихте, это уклоненіе съ особенной рельефностью сказалось въ философскихъ системахъ Шеллинга и Гегеля. Первый изъ нихъ, уничтожая дуализмъ между я и не я, между субъектомъ и объектомъ, между духомъ и природой, видитъ въ первомъ и во второй проявленіе одного универса, который, начиная свою жизнь съ низшей неорганической природы, высшаго развитія достигаетъ въ человѣкѣ. Религія—одна изъ формъ этого проявленія абсолютнаго въ человѣкѣ, во всякомъ случаѣ не высшая, такъ какъ въ ней есть элементъ, чуждый истинному пониманію (Anschauung) Божества—стремленіе заключить его во внѣшнія формы. Религіозное знаніе поэтому, съ точки зрѣнія Шеллинга, представляетъ изъ себя переходную ступень къ высшему знанію философскому, въ которомъ происходитъ полное отождествленіе субъекта и объекта. Шеллингъ, такимъ образомъ, вопреки основоначаламъ реформаціи и основнымъ взглядамъ Канта, не только не выдѣляетъ религіозной области изъ области умозрительной, но даже ставитъ первую въ зависимость отъ второй. Тоже самое находимъ и у Гегеля. Продолжая Шеллинга, у котораго абсолютное еще является отличнымъ отъ субъекта, Гегель напротивъ уничтожаетъ всякое различіе между тѣмъ и другимъ. Онъ самое человѣческое мышленіе гипостазируетъ подъ формою абсолютнаго, посредствомъ діалектическаго процесса, постепенно разлагающагося, чтобы затѣмъ снова изъ этого разложенія возвратиться къ своему единству. Проводя, подобно Шеллингу, абсолютную идею черезъ различныя ступени, Гегель находитъ, что высшаго развитія она достигаетъ въ человѣческомъ духѣ, потому что человѣческій духъ всякое отдѣльное реальное бытіе, при посредствѣ представленія, снова возводитъ въ абстрактную сущность мышленія и за-

симъ, при посредствѣ мышленія (Gedankens), подводитъ подъ идею абсолютнаго, возвращающуюся такимъ образомъ въ человѣкѣ къ самой себѣ, къ своему единству. При этомъ возвращеніи абсолютной идеи къ самой себѣ въ человѣческомъ духѣ, послѣдняя опять таки проходитъ нѣсколько ступеней, изъ коихъ религія, въ томъ числѣ и христіанская, по Гегелю, какъ и по Шеллингу, образуетъ изъ себя лишь переходную ступень къ чистому философскому мышленію, въ которомъ абсолютное отрѣшается отъ всего чувственно-конкретнаго и, слѣдовательно, получаетъ свое чистое первичное бытіе. Съ этой точки зрѣнія Гегель толкуетъ всѣ христіанскіе догматы, усвояя имъ отвлеченно-философскій смыслъ.

Въ лицѣ Шеллинга и особенно Гегеля нѣмецкая философія, а вмѣстѣ съ ней и протестантское богословіе, идущее параллельно съ философіей, такимъ образомъ оставили тотъ путь, который былъ намѣченъ для протестантизма родоначальниками реформаціи, и который философски былъ подготовленъ отцемъ новѣйшей философіи Кантомъ. Того полнаго разрыва между религіозной и философской областью, котораго требовали Лютеръ и Меланхтонъ съ одной стороны и Кантъ съ другой, у Шеллинга и Гегеля не находимъ совершенно. И даже мало того: религіозная область у этихъ философовъ поставлена въ полную зависимость отъ области философской, потому что получаетъ тотъ смыслъ и содержаніе, какихъ требовало философское построеніе. Подобнаго рода взаимоотношеніе между религіей и философіей, какъ мы уже знаемъ, противорѣчило основоначаламъ реформаціи и потому съ точки зрѣнія этихъ началъ являлось ненормальностью. Ненормальность эта была сознана Шлейермахеромъ, который снова, подобно Канту, направилъ было протестантское богословіе на путь, намѣченный для него еще Лютеромъ и Меланхтономъ, путь, на которомъ стоитъ и новѣйшее ричліанство, и потому Шлейермахеръ, подобно Канту, можетъ быть также признанъ провозвѣстникомъ ричліанскихъ

идей. Исходная точка богословско-философскихъ воззрѣній Шлейермахера нѣсколько отлична отъ точки зрѣнія Канта, хотя онъ въ концѣ концевъ по отношенію къ религіи приходитъ къ тѣмъ же выводамъ, къ какимъ приходитъ и Кантъ. Вмѣстѣ съ Кантомъ Шлейермахеръ признаетъ, что религія не есть знаніе; вопреки Канту онъ однакожъ признаетъ въ тоже время, что религія не есть и нравственность; она по нему есть „непосредственное воспріятіе (Wahrnehmung) всего конечнаго въ безконечномъ, всего временнаго въ вѣчномъ"; иначе говоря, она есть „исканіе (ein Suchen) и нахожденіе (ein Finden), обладаніе (ein Haben) и знаніе (ein Kennen) въ непосредственномъ чувствѣ всего того, что̀ живетъ и возникаетъ, дѣйствуетъ и страдаетъ". Всякая религіозная жизнь поэтому, по Шлейермахеру, слагается изъ двухъ элементовъ: во-первыхъ изъ того, что человѣкъ предаетъ себя абсолютному и внутренно соприкасается съ нимъ, и во-вторыхъ изъ того, что это соприкосновеніе съ абсолютнымъ, совершающееся при посредствѣ чувства, человѣкъ внутренно усволяетъ, воспринимая его во̀ внутреннее единство своего бытія. Каково это чувство, составляющее источникъ религіи, въ его содержаніи, по Шлейермахеру, опредѣляется нашимъ отношеніемъ къ міру. Человѣкъ, какъ часть окружающаго его міра, чувствуетъ себя въ зависимости отъ послѣдняго, каковая зависимость влечетъ за собой безпокойство. Богъ, воспринимаемый человѣкомъ въ чувствѣ, является, такъ сказать, средствомъ устраненія этого безпокойства. Чувствуя себя въ единеніи съ Богомъ, какъ высшей силой, человѣкъ подъ покровомъ этого единенія ощущаетъ въ себѣ вмѣстѣ съ зависимостью отъ природы и чувство свободы по отношенію къ послѣдней и даже господство надъ ней. Зависимость отъ міра, такимъ образомъ, въ религіи, по Шлейермахеру, замѣщается зависимостью отъ Бога, какъ безусловно высшей сравнительно съ природой силы, и религія, слѣдовательно, есть не что иное, какъ чувство зависимости человѣка отъ Бога, обосновывающее его

независимость отъ міра. Шлейермахеръ, такимъ образомъ, отличаясь отъ Канта въ опредѣленіи источника религіи, приближается къ нему въ опредѣленіи сущности религіи, такъ какъ и съ его точки зрѣнія религія принадлежитъ къ практической сторонѣ человѣческаго духа. Въ силу этого низведенія религіозной области къ области чувства, Шлейермахеръ. вполнѣ согласно съ основоначалами древнѣйшаго протестантизма, рѣшительно вооружается противъ смѣшенія религіозной области съ областью умозрительно-теоретической. „До настоящаго времени, пишетъ Шлейермахеръ, догматическая теологія не имѣла той твердой почвы, какою обладаетъ свѣтская наука, и она до тѣхъ поръ не будетъ имѣть этой опоры, пока не произойдетъ окончательное изолированіе обѣихъ областей, такъ чтобы не имѣлъ мѣста такого рода, напримѣръ, вопросъ: можетъ ли быть извѣстное положеніе въ философіи истиннымъ, а въ теологіи ложнымъ?“ Это изолированіе теологіи отъ философіи тѣмъ болѣе необходимо, по взгляду Шлейермахера, что „евангелическая церковь сознала истину того положенія, что образованіе догматическихъ положеній отнюдь не зависитъ отъ какой нибудь философской школы“... Отвѣчая затѣмъ на вопросъ о томъ, что̀ же представляютъ изъ себя догматическія положенія, каково ихъ происхожденіе, Шлейермахеръ находитъ, что догматическія или вообще религіозныя положенія должны быть „выводимы исключительно изъ благочестиваго настроенія человѣческаго духа (Ergebnisse der Betrachtung frommer Gemütszustände) и отнюдь не должны быть смѣшиваемы или замѣняемы спекулятивными положеніями“. Догматика въ силу того должна стоять особнякомъ отъ человѣческихъ знаній. Она должна трактовать не о логической и вообще разсудочной состоятельности извѣстныхъ истинъ самихъ въ себѣ, а „должна возводить содержаніе общаго благочестиваго вѣросознанія (den Inhalt des gemeinsamen frommen Glaubensbewusstseins) на степень усвоенія его людьми (auf etwas Lehrbaus zurückzuführen habe)“.

Съ той же чисто практической точки зрѣнія Шлейермахеръ разсматриваетъ и всѣ частные пункты христіанской религіи. Нѣкоторые изъ этихъ пунктовъ у него теряютъ всякій смыслъ и значеніе. Это—большею частью умозрительныя истины христіанства, къ которымъ, какъ мы уже знаемъ, скептически относились и родоначальники реформаціи и которыя, какъ мы уже отчасти видѣли, отвергаетъ и новѣйшее рицліанство. Отвергаетъ напр. Шлейермахеръ ученіе о троичности отъ вѣчности существующихъ Ѵпостасей, такъ какъ, съ его точки зрѣнія, при недѣлимости Божеской сущности, этой сущности нельзя одновременно усвоять три Ѵпостаси. Изъ всѣхъ Божескихъ свойствъ, по его взгляду, только одна любовь реально и всецѣло выражаетъ сущность Бога [1]) и потому въ строгомъ смыслѣ слова лишь она одна аттрибутъ Божества. Изъ другихъ Божескихъ свойствъ „праведность, по Шлейермахеру, обозначаетъ собой только первопричинность (die Ursählichkeit), по которой существуетъ взаимная связь между зломъ и грѣхомъ“ [2]), Божественная премудрость обозначаетъ „проявляющуюся въ управленіи міромъ искупляющую Божественную самодѣятельность“ и проч. [3]). Остальныя Божественныя свойства или совсѣмъ отрицаются Шлейермахеромъ, или бо́льшею частью понимаются имъ въ этическомъ смыслѣ, соотвѣтственно основному взгляду на сущность христіанской религіи [4]). Рѣшительно отвергаетъ наконецъ Шлейермахеръ обычное ученіе о гнѣвѣ божественномъ и вмѣстѣ съ этимъ ученіе о грѣхѣ. Грѣхъ, съ точки зрѣнія Шлейермахера, есть не что иное, какъ возстаніе (Widerstreit)

---

[1]) Schleiermacher. Der christliche Glaube. B. II. §§ 166—167. S. 516—519.

[2]) Schleiermacher. Op. cit. B. I. § 84. S. 465—475.

[3]) Schleiermacher. Op. cit. B. II. § 168. S. 519—526.

[4]) Schleiermacher. Op. cit. B. I. §§ 52—56. S. 268—309. § 85. S. 475—477. Сравн. Frank. Geschichte und Kritik der neueren Theologie. Erlangen. 1895. S. 105—106.

плоти противъ духа, какъ ослабленіе (Hemmung) богосознанія низшимъ чувственнымъ сознаніемъ. По своему происхожденію онъ есть слѣдствіе нашей ограниченной природы. Отсюда для Шлейермахера, какъ и для Канта, библейскій разсказъ о грѣхопаденіи нашихъ прародителей не есть исторія единичнаго факта, но есть символъ постояннаго искушенія. Вѣрить въ грѣхъ первородный, значитъ, по Шлейермахеру, признавать причину грѣха не въ насъ только, а внѣ насъ, въ сферѣ внѣшней отъ нашего бытія, въ окружающихъ нашу жизнь условіяхъ. Иначе говоря, причину грѣховности слѣдуетъ отыскивать не въ преступленіи нашихъ прародителей, а въ зависимости каждаго отдѣльнаго индивидуума отъ общаго развитія человѣчества. Въ этомъ смыслѣ грѣхъ есть актъ коллективный (Gesammtheit); въ этомъ смыслѣ можно говорить объ общей виновности (Gesammtschuld) человѣчества [1]). На той же точкѣ зрѣнія стоитъ Шлейермахеръ и въ пониманіи акта искупленія или оправданія. Такъ какъ грѣхъ, по его взгляду, представляетъ изъ себя отсутствіе общенія съ Богомъ, являющагося результатомъ зависимости человѣка отъ міра, то, напротивъ, оправданіе есть не что иное, какъ внутреннее и тѣснѣйшее единеніе человѣка съ Создателемъ, являющееся результатомъ жизненнаго общенія его со Христомъ [2]). Извѣстно далѣе то, что никто изъ людей не владѣлъ Богосознаніемъ (Gottesbewustsein) и, въ силу того, тѣснѣйшимъ единеніемъ съ Богомъ въ такой мѣрѣ, какъ Іисусъ Христосъ. Въ Немъ находимъ полное отождествленіе Его духа съ духомъ Божественнымъ. Словомъ, дѣломъ, вообще всѣмъ своимъ поведеніемъ, всею жизнью, Христосъ проявляетъ Свое полное духовное единеніе съ Отцомъ. Какъ таковой, Христосъ является образцомъ для насъ, образцомъ, которому мы должны слѣдовать, дабы до-

---

[1]) Schleiermacher. Op. cit. B. I. §§ 66—72. S. 361—408.

[2]) Schleiermacher. Der christliche Glaube. B. II. §§ 107—110. S. 165—210.

стигнуть единенія съ Богомъ. Поскольку Іисусъ Христосъ, какъ образецъ для нашего нравственнаго поведенія, дѣйствуетъ на насъ силою своего Богосознанія, поскольку, въ силу того, Онъ является источникомъ нашего блаженства, постольку выполняется Его служеніе. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что Іисусъ Христосъ есть нашъ Спаситель и Искупитель. Въ этомъ смыслѣ, по Шлейермахеру, должно понимать и троякое служеніе Христа. Вмѣстѣ съ этимъ, само собою понятно, у Шлейермахера теряется юридически—удовлетворяющее значеніе жизни и смерти Спасителя за грѣхи человѣчества. Вмѣсто этого онъ выдвигаетъ лишь историческое значеніе Христа, какъ цѣлостнаго нравственнаго образа, своею нравственною высотою воздѣйствующаго на нравственно-религіозное состояніе человѣчества [1]). Съ той же чисто практической точки зрѣнія смотритъ наконецъ Шлейермахеръ и на природу Іисуса Христа, приближаясь и въ данномъ случаѣ и къ древнѣйшему лютеранству, и къ новѣйшему ричліанству. Всѣ метафизическія свойства, приписываемыя Богочеловѣку, напр. соединеніе двухъ природъ въ единствѣ личности, существованіе двухъ волей при единствѣ личности, съ его точки зрѣнія, не имѣютъ никакого смысла [2]). Всѣ событія изъ жизни Іисуса Христа, свидѣтельствующія о сверхъестественно-божественной природѣ Его, напр. чудесное рожденіе, воскресеніе, вознесеніе и проч., теряютъ у него почти всякій смыслъ и значеніе. Съ точки зрѣнія Шлейермахера, Христосъ есть герой человѣчества, обладающій высочайшимъ совершенствомъ, въ которомъ съ наибольшей полнотой осуществился идеалъ богоподобной жизни [3]). Однимъ словомъ Шлейермахеръ снова пытается возстановить истинно

---

[1]) Schleiermacher. Op. cit. B. II. §§ 100—105. S. 94—161.

[2]) Schleiermacher. Op. cit. B. II. §§ 95—98. S. 46—84, besonders 48—54, 60—70.

[3]) Schleiermacher. Op. cit. B. II. § 99. S. 84—93.

реформаціонное (т. е. практическое) пониманіе христіанства, и потому можетъ быть признанъ непосредственнымъ продолжателемъ воззрѣній родоначальниковъ реформаціи и Канта съ одной стороны и предвозвѣстникомъ новѣйшаго ричліанства съ другой. Этимъ несомнѣнно объясняется относительно большой успѣхъ богословія Шлейермахера. Не смотря однакожъ на этотъ успѣхъ, вліяніе богословскихъ воззрѣній Шлейермахера не могло быть и не было особенно прочнымъ по той простой причинѣ, что и самъ Шлейермахеръ не устоялъ твердо на той почвѣ, которую было намѣтилъ для позднѣйшаго лютеранскаго богословія. Дѣло въ томъ, что, проповѣдуя строгое отдѣленіе философіи отъ богословія, самъ Шлейермахеръ при раскрытіи своей системы однакожъ не удержался на подобнаго рода принципіальной точкѣ зрѣнія. Многіе изъ пунктовъ его системы носятъ несомнѣнно философскую окраску. Таково напр. его ученіе о Богѣ и Его отношеніи къ міру, весьма напоминающее собой ученіе Спинозы по тому же вопросу. Можно указать поэтому лишь на весьма немногихъ лицъ, богословскія воззрѣнія которыхъ сложились подъ непосредственнымъ вліяніемъ Шлейермахера [1]).

---

[1]) Изъ этихъ немногихъ съ особенной рельефностью выдѣляется почти современникъ Шлейермахера богословъ Готтфридъ Менкенъ, который, подобно Шлейермахеру, въ духѣ позднѣйшаго ричліанства ратуетъ за выдѣленіе религіозной области изъ области философской. По его взгляду, философія наполняетъ духъ человѣческій пустыми и безсодержательными абстракціями и черезъ это ослабляетъ религіозную настроенность человѣка. Канта, пытавшагося утвердить состоятельность христіанской религіи на почвѣ философской, Менкенъ поэтому называетъ антихристіанскимъ богословомъ, вреднѣйшимъ изъ всѣхъ людей. Христіанская религія съ точки зрѣнія Менкена, какъ и съ точки зрѣнія Шлейермахера, должна быть построена исключительно на Библіи, какъ единственномъ источникѣ теологіи и руководительницѣ къ вѣчной жизни. Стоя на подобнаго рода точкѣ зрѣнія, Менкенъ рѣшительно отрицаетъ возможность существованія естественной религіи. По его мнѣнію, невозможно найти ни одного чело-

Исключая этихъ отдѣльныхъ и весьма немногихъ личностей, и при жизни Шлейермахера (1768—1834) и даже послѣ смерти его лютеранство продолжаетъ идти прежнимъ путемъ, путемъ смѣшенія религіи съ философіей, на который поставили это богословіе Фихте, Шеллингъ и Гегель. Такова напр. возросшая на почвѣ философскихъ идей Гегеля такъ называемая правая гегеліанская школа или школа спекулятивнаго раціонализма, которая въ лицѣ главнымъ образомъ Дауба (1765—1836), Маргейнеке (1780—1846), Гёшеле и другихъ, вопреки стремленіямъ Шлейермахера и согласно съ стремленіями Гегеля, пытается привести въ полную гармонію философію и религію. Какъ и у самого Гегеля, у представителей школы спекулятивнаго раціонализма христіанская религія въ силу того является лишь ступенью философіи. Богъ, по воззрѣнію представителей этой школы, есть абсолютная идея или мысль, постепенно развивающаяся. Пребывая, какъ чистое бытіе, т. е. безъ всякаго опредѣленія, а слѣдовательно и обнаруженія, дѣйствія и сознанія самой себя, эта идея является, какъ Богъ Отецъ. Опредѣляя себя, какъ чистое бытіе, отдѣляя себя отъ небытія и слѣдовательно сознавая себя, абсолютная идея является какъ Богъ Сынъ. Наконецъ, возвращаясь путемъ прохожденія чрезъ разнаго рода стадіи снова въ свое не-

---

вѣка, который имѣлъ бы врожденныя религіозныя идеи прежде всякаго воспитанія и сношенія съ подобными ему. Подобно Шлейермахеру, Менкенъ пытается эти основные взгляды провести при построеніи частныхъ пунктовъ своей богословской системы. Онъ съ пренебреженіемъ напр. относится къ метафизическимъ опредѣленіямъ Божескаго существа, сводя знаніе о Богѣ къ чисто практическимъ опредѣленіямъ. Изъ всѣхъ Божескихъ опредѣленій, по его взгляду, любовь наиболѣе вѣрно характеризуетъ Божеское существо. На той же точкѣ зрѣнія стоитъ Менкенъ при раскрытіи ученія о Лицѣ Іисуса Христа и другихъ вопросовъ христіанскаго вѣдѣнія. Schoen. Origines historiques de la théologie de Ritschl. Paris. 1893. Pg. 41—42.

бытіе, отрѣшаясь отъ своихъ конкретныхъ опредѣленій, абсолютная идея является какъ Богъ Духъ Святый. Самый актъ самоопредѣленія абсолютной идеи или ея раздробленіе есть догматъ паденія, актъ же возвращенія идеи къ своему единству въ сознаніи человѣка, совершенный съ помощью Іисуса Христа, догматъ искупленія и проч. Однимъ словомъ, хотя всѣ почти основные догматы христіанства удержаны представителями школы спекулятивной, однакожъ они, какъ и у самого Гегеля, получаютъ философскій смыслъ и значеніе. Выродившаяся непосредственно изъ указанной школы миѳическая школа или, какъ ее обычно называютъ, лѣвая гегеліанская въ отрицательномъ направленіи пошла еще далѣе. Правая гегеліанская школа, какъ мы уже видѣли, не касалась исторической достовѣрности христіанской религіи, она только своеобразно, философски толковала послѣднюю; лѣвая гегеліанская школа, въ лицѣ по преимуществу Штрауса (1808—1874) и Фейербаха (1804—1872), напротивъ нападаетъ на самую историческую достовѣрность христіанства. Исходя изъ положенія Гегеля, что весь внѣшній міръ, какъ чувственный, такъ и духовный, представляетъ изъ себя только естественное обнаруженіе Божества, она отсюда дѣлала то заключеніе, что въ мірѣ нѣтъ ничего сверхъестественнаго. Нѣтъ ничего сверхъестественнаго въ частности и въ христіанствѣ: средоточный пунктъ его—воплощеніе Іисуса Христа, напримѣръ, не есть сверхъестественно-единичный актъ, а есть актъ всеобще-всегдашній, какъ простое лишь сознаніе человѣчествомъ своего тождества съ Божествомъ. Іисусъ Христосъ въ силу того не индивидуумъ, а идея или, иначе, все человѣчество, олицетворенное въ единой личности. Евангельскіе разсказы объ Іисусѣ Христѣ суть только воплощеніе этой идеи въ разнаго рода событіяхъ. Какъ таковые, эти разсказы не имѣютъ исторической достовѣрности, они миѳы, подобные миѳамъ, существующимъ въ другихъ религіяхъ. Историческое христіанство, такимъ образомъ, у представителей лѣ-

вой гегеліанской школы являлось простой иллюзіей. Тѣсно примыкающая къ лѣвой гегеліанской школѣ школа тюбингенская, представляемая Хр. Бауромъ (1792—1860). Бидерманомъ (1819—1885), Гингельфельдомъ (род. 1823) и нѣкоторыми другими, старается подтвердить указанный взглядъ Штрауса на историческое христіанство путемъ критическаго разбора источниковъ послѣдняго. Вполнѣ согласуясь съ лѣвой гегеліанской школой въ томъ положеніи, что христіанство есть результатъ естественнаго человѣческаго разума, тюбингенская школа вмѣстѣ съ тѣмъ признаетъ тотъ фактъ, что почвой, на которой появилась христіанская религія, было іудейство, и потому первоначальное христіанство, представляемое Петромъ, Іаковомъ и Іоанномъ, подобно іудейству, не имѣло значенія абсолютной религіи. Лишь съ началомъ дѣятельности апостола Павла христіанство становится религіей, имѣющей обнять все человѣчество. Появившаяся отсюда борьба двухъ началъ въ христіанствѣ: частнаго (іудейскаго) и вселенскаго (христіанскаго) продолжалась долгое время послѣ смерти главныхъ представителей этихъ началъ: Петра и Павла. Вся христіанская письменность и есть выраженіе этой борьбы петринизма съ павлинизмомъ: она носитъ тенденціозный, партійный характеръ и, какъ таковая, не можетъ быть признана источникомъ истины.

Крайнее безсиліе человѣческой мысли, богословски обоснованное родоначальниками реформаціи Лютеромъ и Меланхтономъ, философски—родоначальникомъ новѣйшей философіи Кантомъ и отчасти возстановленное реформаторомъ лютеранскаго богословія Шлейермахеромъ, послѣ смерти послѣдняго замѣнилось такимъ образомъ снова грубымъ произволомъ человѣческаго разума въ его отношеніи къ христіанской религіи. Правда, параллельно съ указаннымъ либеральнымъ направленіемъ въ лютеранскомъ богословіи и какъ бы въ противовѣсъ ему развивается послѣ Шлейермахера и консервативное направленіе, выражаю-

щееся главнымъ образомъ въ двухъ школахъ — новоортодоксальной и новолютеранской: въ лицѣ Клавдія Гармса (1778—1855), Логе (1808—1872), Флиднера (1800—1864), Блюмгардта (1805—1880), Толюкка (1799—1877), Неандера (1789—1850), Генгстенберга (1802—1869), Гофмана (1810—1877), Делича (1813—1890), Клифота (род. 1810) и другихъ. Направленіе это старается утвердить божественный характеръ за христіанской религіей, но и оно не можетъ быть считаемо возобновленіемъ и продолженіемъ истиннаго лютеранства, философски обоснованнаго Кантомъ. Дѣло въ томъ, что въ этой богословской школѣ лютеранство перестаетъ быть лютеранствомъ и становится римскимъ католицизмомъ. Римско-католической является въ ней прежде всего самая исходная точка зрѣнія при раскрытіи христіанскаго вѣроученія. Основываясь на томъ, вполнѣ вѣрномъ, положеніи, что жизнь отдѣльнаго христіанина не мыслима и не отдѣлима отъ жизни другихъ членовъ христіанской церкви, представители консервативной школы этой исходной точкой зрѣнія признаютъ общее церковное сознаніе. Теоретическое выраженіе и обоснованіе общее церковное сознаніе, по ихъ мнѣнію, имѣетъ въ Св. Писаніи и въ символическихъ книгахъ лютеранства, которыя, какъ таковыя, должны стоять выше индивидуальнаго сознанія и въ силу того должны служить контролемъ надъ послѣднимъ. Практическое же выраженіе для себя общехристіанское сознаніе должно имѣть, по взгляду представителей указанной школы, въ церкви, какъ внѣшне видимомъ обществѣ. Отсюда съ точки зрѣнія представителей указанной школы лютеранское дѣленіе церкви на видимую и невидимую несостоятельно. Оба эти понятія неотдѣлимы другъ отъ друга, и даже мало того: второе — выводное изъ перваго. Поэтому, заключаютъ далѣе указанные ученые, и объектомъ искупленія служитъ совокупность многихъ индивидуумовъ. Иначе говоря, усвоеніе искупленія совершается только въ церкви, какъ видимомъ обществѣ, совершается при посредствѣ внѣшнихъ орудій спасенія

—таинствъ, дѣйствующихъ на человѣка ex opere operato, пассивно и неизгладимо. Въ концѣ концевъ такимъ образомъ получался полный римскій католицизмъ со всѣмъ его овеществленіемъ христіанства.

Если поэтому либеральное направленіе въ лютеранствѣ послѣ Шлейермахера сходитъ съ должнаго пути, намѣченнаго и утвержденнаго для него основоначалами реформаціи, то тѣмъ паче сходитъ съ этого пути консервативное направленіе, ведущее лютеранство къ ненавистному для него римскому католицизму. Все это прекрасно сознавалось наиболѣе строгими послѣдователями основоначалъ реформаціи, каковое сознаніе съ особенной рельефностью начало сказываться со второй половины XIX вѣка и въ концѣ концевъ выразилось въ возникновеніи школы А. Ричля въ лютеранствѣ.

Около половины XIX вѣка начинается на западѣ особенно усиленное изученіе философіи Канта, повлекшее за собой образованіе такъ называемой новокантіанской школы, включившей въ себя многихъ изъ новѣйшихъ западныхъ ученыхъ, напр. Целлера, Отто Либмана, Альбрехта Краузе, Когена, Бенно Эрдмана, Ганса Файгингера, Риля, Штадлера, Тиля и другихъ. Среди этихъ ученыхъ особенно выдѣляются двое—Рудольфъ-Германъ Лотце (1817—1881) и Альбрехтъ Ланге (1828—1875). Перваго изъ нихъ нельзя въ строгомъ смыслѣ слова считать кантіанцемъ, потому что въ свои воззрѣнія онъ включилъ нѣкоторыя изъ положеній философскихъ системъ Гегеля, Лейбница и даже Спинозы. При всемъ томъ и Лотце въ нѣкоторыхъ пунктахъ близко примыкаетъ къ Канту и вообще своей ученой дѣятельностью не мало содѣйствуетъ оживленію философскихъ идей знаменитаго реформатора западной философіи. Вполнѣ кантовской у Лотце является исходная точка философствованія. По его ученію, какъ и по ученію Канта, всѣ наши впечатлѣнія, на основаніи которыхъ мы создаемъ бытіе внѣшняго міра, выражаютъ собой лишь свидѣтельство (das eigene Erzeugniss) нашей души, хотя и возбужденное отъ внѣшнихъ

воздѣйствій. Въ частности, пространственныя и временныя отношенія, въ которыхъ мы мыслимъ чувственный міръ, суть также, по Лотце, исключительно формы нашихъ субъективныхъ воззрѣній [1]).

Отсюда, слѣдовательно, по Лотце, какъ и по Канту, чувственный міръ представляетъ изъ себя субъективное явленіе. Признавая вмѣстѣ съ Кантомъ полную непознаваемость міра, Лотце сходится съ послѣднимъ и въ признаніи дѣйствительности этого міра, несмотря на его полную непознаваемость, хотя эта реальность у него имѣетъ совсѣмъ не тотъ смыслъ и значеніе, что у Канта. Кантъ, какъ извѣстно, утверждалъ реальность чувственнаго міра. Лотце стоитъ на иной точкѣ зрѣнія. Исходя изъ основоначалъ кантовской философіи, онъ настаиваетъ на томъ положеніи, что міръ, какъ чувственное явленіе, какъ величина, заключенная въ эффективныя состоянія (Effectivbestande), не только непознаваемъ, но и не существуетъ отдѣльно отъ нашего сознанія [2]). Если поэтому, съ точки зрѣнія Лотце, мы можемъ признать бытіе міра, бытіе вещей, то въ иной формѣ—въ формѣ ихъ отношеній между собою. Бытіе вещей, разсуждаетъ Лотце, выражаетъ „ихъ состояніе въ отношеніяхъ, по которому бытіе вещи *a* состоитъ въ томъ, что она находится во взаимодѣйствіи съ вещью *b*, а бытіе вещи *b*—въ томъ, что она находится во взаимодѣйствіи съ *c*“ и проч. Другими словами, бытіе вещи, съ точки зрѣнія Лотце, обозначаетъ воздѣйствіе одной вещи на другую и воспріятіе этой послѣдней воздѣйствія отъ первой [3]). Это воздѣй-

[1]) Lotze. Metaphysik. Leipzig. 1879. S. 346. Lotze. Grundzüge der Metaphysik. Leipzig. 1883. § 77. S. 76—78. Сравн. Лотце. Микрокосмъ. Мысли о естественной и бытовой исторіи человѣчества, въ переводѣ Корша. Москва. 1866. Кн. 3-я. Гл. 4-я. Стр. 437—438, 444.

[2]) Lotze. Grundzüge der Metaphysik. Leipzig. 1883. § 85. S. 84—85.

[3]) Lotze. Metaphysik. Leipzig. 1879. S. 31. 33. 35. 365 u. andr. Сравн. Lotze. Grundzüge der Metaphysik. Leipzig. 1883. § 10. S. 10. § 26. S. 23.

ствіе и это воспріятіе одной вещи другою. по Лотце, возможно только въ томъ случаѣ, если во-первыхъ вещи въ нѣкоторомъ смыслѣ обладаютъ самостоятельностью, во-вторыхъ, если онѣ въ тоже время въ нѣкоторомъ смыслѣ зависимы другъ отъ друга [1]). Первое, т. е. самостоятельность вещей, требуетъ, чтобы онѣ были простые, нематеріальные, непространственные элементы, потому что только такіе элементы могутъ имѣть самостоятельность. Говоря короче, вещи, составляющія міръ, по Лотце, должны быть особаго рода „духообразными (seelenartig, geistartig)“ реальностями, дѣйствующими на душу человѣка не чувственно и матеріально, а духовно, на подобіе разнаго рода аккордовъ и тоновъ [2]). То обстоятельство, что эти вещи, не смотря на ихъ духовную самостоятельность, образуютъ изъ себя единый міръ, проистекаетъ оттого, что всѣ онѣ суть дѣйствія (Functionen, Modifikationen) единаго абсолютнаго бытія или всеединой субстанціи (All-eine Substanz). Чувственность же и матеріальность вещей, дѣйствующихъ на человѣка, происходитъ оттого, что душа послѣдняго, воспринявъ духовныя воздѣйствія вещей, засимъ, въ силу особой тѣлесной организаціи человѣка, перекладываетъ эти воздѣйствія на языкъ пространственныхъ отношеній [3]). Въ этомъ признаніи Лотце вещей, какъ простыхъ духовныхъ элементовъ, являющихся видоизмѣненіями и дѣйствіями единой духовной субстанціи, очевидно отразилось вліяніе

---

[1]) Lotze. Grundzüge der Religionsphilosophie. Leipzig. 1884. § 19. S. 23.

[2]) Lotze. Grundzüge der Metaphysik. Leipzig. 1883. § 68. S. 66—67. Ср. Лотце. Микрокосмъ. Кн. 3-я. Гл. 4. Стр. 447—452, 455—456.

[3]) Lotze. Metaphysik. Leipzig. 1879. S. 137. Сравн. Grundzüge der Metaphysik. § 69. S. 68. Сравн. Grundzüge der Religionsphilosophie. 1884. S. 21. Сравн. Лотце. Микрокосмъ. Мысли о естественной и бытовой исторіи человѣчества. Москва. 1866. Часть 3. Глава 4-я. Стр. 464—465. 446.

все еще сильной даже и въ половинѣ XIX вѣка философіи Гегеля. При всемъ томъ философія Лотце, какъ можно видѣть, дѣлаетъ весьма существенный поворотъ къ кантіанству въ томъ смыслѣ, что признаетъ полную непознаваемость окружающаго насъ міра. Вмѣстѣ съ тѣмъ Лотце дѣлаетъ и вытекающій отсюда выводъ. Признавая бытіе вещей только какъ ихъ состояніе въ отношеніяхъ, выражающееся во взаимодѣйствіи одной вещи на другую, иначе говоря, признавая бытіе вещи лишь постольку, поскольку она дѣйствуетъ на другую, Лотце очевидно становится на чисто практическую точку зрѣнія въ оцѣнкѣ реальности всего того, что мыслится нами какъ существующее и какъ истинное. Съ наибольшею обстоятельностью эта послѣдняя точка зрѣнія раскрывается Лотце въ сочиненіи: Основныя проблемы психологіи (Gründzuge der Psychologie). Здѣсь, описывая процессъ человѣческаго знанія, Лотце настаиваетъ на томъ положеніи, что ни одно изъ возникающихъ въ насъ впечатлѣній не равнодушно (gleichgültig), потому что съ каждымъ впечатлѣніемъ обязательно соединяется чувство цѣнности (Gefühl des Werthes), выражающееся въ удовольствіи или неудовольствіи, которыми сопровождается впечатлѣніе и которыя идутъ навстрѣчу нашему вниманію. Отсюда въ нашей духовной жизни, по Лотце, главную важность имѣетъ не самый процессъ образованія впечатлѣній (Ueberlegung des Eindrucks selbst), а смыслъ и значеніе, которые имѣютъ для нашихъ жизненныхъ интересовъ эти впечатлѣнія [1]). Въ особенности подобное практическое значеніе признаетъ Лотце за религіознымъ знаніемъ. По его взгляду, положенія, которыя имѣютъ непосредственное отношеніе къ религіи, напр., что Богъ существуетъ, что Онъ создалъ міръ, что душа существуетъ послѣ смерти, эти положенія суть приговоры непосредственной (практической) очевидности (assertorische Urt-

[1]) Lotze. Grundzüge der Psychologie. 1881. S. 20. Сравн. Otto Ritschl. Ueber Werthurtheilen. S. 10.

heile unmittelbarer Einsicht oder Evidenz) для насъ [1]). Источникомъ религіозныхъ истинъ, по Лотце, служитъ непосредственный внутренній опытъ, утверждающій извѣстную религіозную истину прямо безъ всякаго логическаго посредства... Отсюда въ свою очередь, по Лотце, совершенно невозможно религіозныя истины возводить на степень непосредственныхъ логически формулированныхъ и логически доказуемыхъ истинъ. Съ этой точки зрѣнія Лотце смотритъ въ частности и на нѣкоторые догматы христіанства. Напр. центральный догматъ христіанскій: Христосъ—Сынъ Божій, по его взгляду, есть не что иное, какъ „признаніе особенной цѣнности (des einzigen Wertes), которую имѣетъ Спаситель для человѣчества, въ частности для меня, какъ отдѣльнаго члена послѣдняго“ [2]). Т. е., въ философіи Лотце такимъ образомъ находимъ возстановленіе такъ называемыхъ Werturtheile, къ которымъ, какъ мы уже видѣли, сводится религіозное познаніе у родоначальниковъ реформаціи, у Канта, отчасти у Шлейермахера, и которыя, какъ увидимъ, имѣютъ весьма важное значеніе въ религіозно-философскихъ системахъ А. Ричля и его учениковъ.

Еще болѣе энергичнымъ въ проведеніи основоначалъ кантіанства во второй половинѣ XIX вѣка является второй изъ упомянутыхъ ученыхъ А. Лянге, авторъ извѣстнаго труда: Исторія матеріализма и критика его значенія въ настоящее время (Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. B. 1—2. Berlin. 1873—1875), въ которомъ, такъ сказать, сконцентрированы воззрѣнія новокантіанской школы. Вполнѣ кантовской у Лянге является исходная точка философіи—ученіе о познаніи или, лучше сказать, ученіе объ отношеніи между субъектомъ и объектомъ познанія. Кантъ, какъ извѣстно, отвергалъ ре-

[1]) Lotze. Grundzüge der Religionsphilosophie. Leipzig. 1887. § 2. S. 6.

[2]) Lotze. Grundzüge der Religionsphilosophie. § 75. S. 82. § 84. S. 89.

альную связь между нашимъ познаніемъ съ одной стороны и объектомъ познанія съ другой. Лянге стоитъ на той же точкѣ зрѣнія; и по его взгляду, въ силу нашей духовной структуры, мы совершенно не можемъ знать внѣшняго міра, потому что наше познаніе послѣдняго не идетъ далѣе нашихъ субъективныхъ впечатлѣній. Отличается Лянге отъ Канта лишь тѣмъ во-первыхъ, что дѣлаетъ вытекающіе изъ его воззрѣній выводы. Если, разсуждаетъ онъ, внѣшній міръ мы познаемъ по закону причинности, который врожденъ нашей природѣ и показываетъ только структуру нашей собственной духовной природы, то мы слѣдовательно не имѣемъ никакого права заключать о томъ, существуетъ ли видимый міръ въ дѣйствительности. „Истинная сущность вещей, послѣднее основаніе всѣхъ явленій, пишетъ Лянге, не только неизвѣстны для насъ, но даже самыя понятія о нихъ суть ни болѣе, ни менѣе, какъ произведеніе существующаго въ нашей организаціи закона противоположенія, о которомъ мы не можемъ сказать, имѣетъ ли онъ внѣ нашего воспріятія (Erfahrung) какое нибудь значеніе“ [1]). Вполнѣ сходится съ Кантомъ Лянге и въ другомъ весьма существенномъ пунктѣ—въ опредѣленіи источника нашего знанія. И онъ признаетъ

---

[1]) Lange. Geschichte des Materialismus. Iserlohn. 1875. B. II. S. 50. Отсюда вещь въ себѣ, какъ факторъ нашего знанія, какъ коеффиціентъ опыта, въ воззрѣніяхъ Лянге теряетъ всякое значеніе: вещь въ себѣ не имѣетъ никакого участія въ томъ, что̀ является объектомъ нашего знанія. Это, по Лянге, не то означаетъ, что будто бы вещи, существуя внѣ насъ и независимо отъ нашего сознанія, имѣютъ воздѣйствіе (Einwirkung) на процессъ нашего знанія, а это означаетъ то, что самое представленіе о вещи въ себѣ возникаетъ въ нашемъ умѣ исключительно благодаря тому, что мы судимъ о всемъ окружающемъ насъ по аналогіи отношеній причинъ и дѣйствій. И такъ какъ понятіе о причинѣ не имѣетъ никакого отношенія къ существу вещи въ себѣ, то возникающій отсюда въ человѣкѣ приговоръ (Urtheil) имѣетъ значеніе лишь для округленія (Abrundung) области нашихъ представленій (Vorstellungskreises). Lange. Op. cit. B. II. S. 48—50.

то положеніе, что всякое наше познаніе пріобрѣтается чрезъ опытъ. хотя рѣшая вопросъ о томъ, какимъ образомъ пріобрѣтаемое чрезъ опытъ становится нашимъ знаніемъ, Лянге опять уклоняется отъ Канта въ томъ смыслѣ, что ударяется въ матеріализмъ. По его взгляду, возникновеніе всякаго нашего знанія слѣдуетъ объяснять механически или физіологически, при посредствѣ происходящихъ въ насъ физіологическихъ процессовъ [1]). Кантовское признаніе двухъ источниковъ знанія—чувственнаго воспріятія и разума поэтому, по взгляду Лянге, не выдерживаетъ критики и должно быть отброшено какъ доктринерное заблужденіе (eine doktrinäre Abweg). И тотъ и другой источникъ знанія имѣетъ свое начало въ нашей нервной системѣ. „Можетъ быть, по Лянге, основу даже закона причинности слѣдуетъ находить въ механизмѣ рефлективнаго движенія (Reflexbewegung) [2])"... Вмѣсто кантовскаго выраженія „чистый разумъ" Лянге совѣтуетъ поэтому употреблять выраженіе „организація" или „психофизическая организація" [3]). И наконецъ, сходство между Кантомъ и Лянге

---

[1]) Lange. Op. cit. B. II. S. 426. 431. 374. 334. 342—344.

[2]) Lange. Op. cit. B. II. S. 45.

[3]) Lange. Op. cit. B. II. S. 30. Anmerkung 25. S. 125—126. Было бы однакожъ ошибочно на основаніи всѣхъ этихъ выраженій дѣлать заключеніе о томъ, будто Ланге—матеріалистъ въ обычномъ смыслѣ этого слова. Его матеріализмъ совершенно особаго рода, матеріализмъ, такъ сказать, идеалистическій. Низведя всю даже духовную жизнь человѣка къ физической организаціи, Лянге задаетъ вопросъ, что же представляетъ изъ себя сама эта организація? Если весь міръ, отвѣчаетъ онъ на этотъ вопросъ, есть только наше чувственное представленіе, то было бы большою нелогичностью и нашу собственную организацію не считать таковымъ же. „Мы въ правѣ, пишетъ Лянге, не только являющійся намъ внѣшній міръ, но также и органы, которыми мы охватываемъ послѣдній, считать только образами". „Глазъ, которымъ мы видимъ, самъ только продуктъ нашего представленія, потому что если мы признаемъ то положеніе, что зримые нами образы вызваны особымъ устройствомъ нашего глаза, то мы вмѣстѣ съ

можно прослѣдить и на ихъ воззрѣніяхъ на взаимоотношенія между религіознымъ и научнымъ знаніемъ. И здѣсь Лянге, исключая отдѣльныя подробности, точно также близко примыкаетъ къ кантіанству. Кантъ, какъ извѣстно, строго разграничивалъ научную и религіозную области знанія, какъ имѣющія свои особые источники, особое содержаніе и особый характеръ. Тоже самое находимъ и у Лянге. То, что̀ служитъ предметомъ религіознаго познанія, разсуждаетъ онъ, не можетъ быть предметомъ научнаго познанія, т. е. ему нельзя усвоять значенія теоретически доказуемой дѣйствительности, потому что теоретическая дѣйствительность имѣетъ дѣло лишь съ явленіемъ, содержаніе (Inbegriff) котораго возникаетъ въ насъ необходимо, въ силу чувственнаго принужденія (Sinneszwang). Этого нельзя сказать, по его мнѣнію, о религіозномъ знаніи, потому что область послѣдняго совершенно иная. Весь религіозный міръ возникаетъ въ человѣкѣ изъ присущаго его духу неотвратимаго понужденія возвыситься надъ окружающею печальной дѣйствительностью, дабы, создавъ идеалъ, образъ истинно гармоническаго состоянія, человѣкъ могъ найти для себя утѣшеніе отъ разнаго рода постигающихъ его несчастій [1]). Религіозное знаніе, такимъ образомъ, по Лянге, имѣетъ исключительно практическую цѣнность и теряетъ всякое реальное содержаніе, коль скоро оно становится предметомъ теоретико-научнаго знанія. Отсюда и источникъ религіознаго знанія, по Лянге, какъ и по Канту, совершенно отличается отъ источника знанія научнаго. Между тѣмъ какъ послѣднее возникаетъ изъ непосредственно

тѣмъ должны признать и то положеніе, что также глазъ съ его устройствомъ, зрительный нервъ съ мозгомъ и вся вообще структура, которую мы считаемъ причиною мышленія, есть только наше представленіе". Изъ матеріализма Ланге въ концѣ концевъ получается слѣдовательно идеализмъ. Lange. Op. cit. B. II. S. 426—427. 422—423. 415 u. w.

[1]) Lange. Op. cit. B. II. S. 544—545.

принудительныхъ воспріятій, перерабатываемыхъ разсудкомъ, религіозное знаніе есть созданіе исключительно сердца и фантазіи человѣка, или, выражаясь строго философскимъ языкомъ, есть „результатъ синтетической, гармонизирующей функціи человѣческаго разума“, которая также проявляетъ свою дѣятельность въ искусствѣ. Этимъ, по Лянге, объясняется то обстоятельство, что религія всегда была неразрывно связана съ искусствомъ и падала главнымъ образомъ въ томъ случаѣ, если ея содержаніе сводилось къ обычному теоретическому вѣдѣнію. Изъ всего этого, по Лянге, вытекаетъ тотъ выводъ, что религія должна быть поставлена на уровень съ искусствомъ, т. е. имѣть исключительно этическое, эстетическое и практическое, но никакъ не теоретико-научное значеніе. Разсматриваемая лишь съ этой точки зрѣнія, она имѣетъ цѣнность и, слѣдовательно, своего рода реальность. Этимъ, по взгляду Лянге, самъ собою рѣшается трудный вопросъ о томъ, что̀ собственно должно служить содержаніемъ религіи. Изъ нея должны быть совершенно выброшены всѣ теоретическія, метафизическія ученія, напр. о Богѣ, о душѣ человѣка, о твореніи, промышленіи, потому что всѣ эти истины, какъ теоретическія, немедленно же теряютъ свой смыслъ, коль скоро критикующій умъ человѣка приступаетъ къ разсмотрѣнію ихъ. Въ религіи долженъ быть оставленъ лишь практическій идеалъ жизни, хотя бы даже выражаемый миѳами [1]). Въ концѣ концевъ слѣдовательно и у Лянге, какъ у Канта и Шлейермахера, религіозное знаніе сводится къ такъ называемымъ Werthurtheile — къ сужденіямъ цѣнности, которыя, какъ мы уже отчасти видѣли, имѣютъ весьма важное значеніе въ ричліанствѣ.

Лотце и Лянге несомнѣнно являются самыми выдающимися изъ представителей новѣйшей философіи. Не удивительно поэтому то, что указанное стремленіе ихъ свести къ практической области не только рели-

[1]) Lange. Op. cit. B. II. S. 547.

гіозное, но и теоретическое знаніе легло въ основу многихъ философскихъ работъ, вышедшихъ въ XIX вѣкѣ, авторы которыхъ хотя и не принадлежатъ къ школѣ новокантіанской, но на воззрѣніяхъ которыхъ отразилось общее направленіе упомянутой школы. Находимъ напр. подобную точку зрѣнія у Вундта, Ейккена, Баумана, Рюмелина, Герберта Спенсера и нѣкоторыхъ другихъ [1]).

Всѣ эти ученые являются работниками въ сферѣ философской и потому ихъ дѣятельность не имѣетъ непосредственнаго отношенія къ сферѣ религіозной. При всемъ томъ, въ силу тѣсной связи между философіей и религіей на западѣ, ихъ взгляды не могли не оказать вліянія на направленіе лютеранскаго богословія. Въ частности отразилось это вліяніе на стремленіи отдѣльныхъ представителей лютеранства выдѣлить, въ духѣ Лютера и Меланхтона, Канта и Шлейермахера, Лотце и Лянге, религіозную область изъ области философской, низвести область религіозную къ сферѣ исключительно практической. Проблески подобнаго рода стремленія проскальзываютъ напр. въ образовавшейся въ половинѣ XIX вѣка школѣ такъ называемаго посредствующаго богословія (Vermittelungtheologie), къ которой принадлежатъ Дорнеръ (1809—1884), Мартенсенъ (1808—1884), Юлій Мюллеръ (1801—1878), Лянге (1802—1884), Газе (1800—1890), Ричардъ Роте (1799—1867), и которая, какъ показываетъ самое наименованіе, стараясь посредствовать между сферой научной и религіозной, настаиваетъ на томъ положеніи, что религія и наука—каждая имѣютъ свои самостоятельныя области и потому могутъ жить мирно другъ съ другомъ. Сближеніе съ Кантомъ и Шлейермахеромъ въ указанной школѣ впрочемъ касается только этого разграниченія между религіозной и научной областью. За то школа посредствующаго богословія весьма существенно отличается отъ Шлейермахера и Канта тѣмъ,

[1]) Otto Ritschl. Ueber Werturtheilen. S. 10.

что она, не смотря на признаніе полнаго отличія между религіозной и философской областями, всетаки стремится примирить ихъ, въ силу чего истины религіи, съ точки зрѣнія представителей указанной школы, являются не практическими только, но и теоретическими истинами. Отсюда школа посредствующаго богословія признаетъ въ частности весьма существенное значеніе за умозрительно-догматической стороной христіанской религіи, какъ стороной сверхъестественно-божественной. И даже мало того: въ толкованіи этой умозрительной стороны христіанской религіи школа посредствующаго богословія болѣе, чѣмъ какая нибудь другая школа новѣйшаго лютеранства, стоитъ на почвѣ древняго эллино-философскаго христіанства, какъ выражаются представители либеральнаго лютеранства, т. е. толкуетъ и понимаетъ христіанскіе догматы въ томъ смыслѣ, въ какомъ они утверждаются Библіей, имѣющей въ глазахъ представителей этой школы авторитетное непогрѣшимое значеніе. Если поэтому новокантіанское направленіе въ новѣйшей нѣмецкой философіи и повліяло, можетъ быть, на возникновеніе и общій характеръ школы посредствующаго богословія, то только отдаленнымъ образомъ. Несомнѣнно однакоже то, что новокантіанская философія обнаружила весьма существенное вліяніе на лютеранское богословіе, если не въ смыслѣ образованія какой либо особой богословской школы, то во всякомъ случаѣ въ смыслѣ выработки ученой дѣятельности у отдѣльныхъ представителей лютеранскаго богословія. Со второй половины XIX вѣка въ лютеранскомъ мірѣ появляется рядъ теологовъ, которые въ духѣ богословскихъ и философскихъ основоначалъ Лютера и Меланхтона, Канта и Шлейермахера, и вмѣстѣ съ тѣмъ въ духѣ А. Ричля говорятъ о строгомъ отдѣленіи богословія отъ философіи, дѣлая отсюда всѣ вытекающіе выводы по отношенію къ христіанскому богословію. На подобнаго рода почвѣ стоитъ напр. одинъ изъ ближайшихъ предшественниковъ А. Ричля извѣстный богословъ Шнеккенбургеръ. По его взгляду,

какъ и по взгляду Канта и Шлейермахера, въ религіозной области личное благочестіе должно имѣть предпочтеніе предъ догматико-умозрительными положеніями. Въ случаяхъ соприкосновенія философіи съ христіанствомъ, разсужденія метафизическія поэтому, съ точки зрѣнія Шнеккенбургера, должны имѣть второстепенное значеніе для теологіи. Къ подобнаго же рода выводамъ также приходитъ и другой изъ новѣйшихъ лютеранскихъ богослововъ, Бидерманъ (1819—1885). Въ своемъ изслѣдованіи: Свободная теологія, или философія и христіанство въ борьбѣ и мирѣ (Die freie Theologie oder Philosophie und Christentum in Streit und Frieden) Бидерманъ доказываетъ то положеніе, что существуетъ только одинъ способъ возстановить миръ между философіей и религіей—это разграничить ихъ сферы такъ, чтобы первая имѣла дѣло съ сферой теоретической, а вторая съ сферой практической. Только тогда, по его мнѣнію, не будетъ столкновенія между этими обѣими областями. Философія не будетъ критиковать истинъ религіи, теологія не будетъ касаться истинъ философіи [1]). Тоже отвращеніе отъ метафизики нѣкоторые изъ новѣйшихъ теологовъ въ духѣ ричліанства вносятъ въ раскрытіе частныхъ богословскихъ вопросовъ, напр. ученія о Богѣ, въ частности въ толкованіе свойствъ божественныхъ. Газенкампъ напр., опредѣляя Бога по преимуществу съ чисто-практической стороны (какъ любовь), нападаетъ на традиціонную догматику за то, что она представляетъ Бога грубымъ судіей, требующимъ для удовлетворенія Своего гнѣва крови. По его мнѣнію, подобное представленіе о Богѣ есть остатокъ паганизма съ его мстительными и страстными божествами, не могущими насытиться кровью ихъ почитателей. Незадолго до появленія главнѣйшаго изъ трудовъ А. Ричля: Христіанское ученіе объ оправданіи и примиреніи,—выступаетъ теологъ Дистель (1825—1879)

---

[1]) Otto Pfleiderer. Die Entwickelung der prot. Theologie... S. 140. Сравн. Schoen. Op. cit S. 43 u. w.

съ цѣлымъ рядомъ статей, посвященныхъ раскрытію ветхозавѣтнаго ученія о божественной праведности, каковыя статьи впослѣдствіи дали геттингенскому богослову библейское обоснованіе для его теологіи. Подобно Газенкампу, Дистель отрицаетъ въ Богѣ идею возмездія, опредѣляя сущность Божества въ смыслѣ Божественной любви. На той же точкѣ зрѣнія въ пониманіи Божества стоятъ богословы—ближайшіе предшественники А. Ричля: Ф. Гитцигъ, Шульцъ, Бодессенъ, (M. de Baudissin) и нѣкоторые другіе [1]).

Подобная же антиметафизическая точка зрѣнія въ духѣ новѣйшаго ричліанства прилагается нѣкоторыми изъ лютеранскихъ богослововъ половины XIX вѣка и къ разработкѣ другого важнаго вопроса въ области христіанскаго вѣдѣнія—вопроса о сущности первороднаго грѣха въ смыслѣ унаслѣдованной порчи человѣческой природы. Таковъ напр. проф. Ю. Мюллеръ (1801—1878), который въ своемъ трехтомномъ изслѣдованіи: Христіанское ученіе о грѣхѣ (Müller. Die christliche Lehre von Sünde. 1844) совершенно реформируетъ традиціонное ученіе по разсматриваемому вопросу, видя въ грѣхѣ лишь необходимое слѣдствіе нашей свободы. Въ особенности же большое значеніе въ данномъ случаѣ имѣетъ извѣстный богословъ Ф. Хр. Бауръ (1792—1860), который въ своихъ чтеніяхъ по христіанской догматикѣ путемъ историческимъ показываетъ недостатки традиціоннаго ученія о сущности первороднаго грѣха. Многія изъ его критическихъ соображеній вошли затѣмъ въ систему геттингенскаго богослова [2]). За Бауромъ слѣдуетъ цѣлый рядъ теологовъ: Томассіусъ, Шенкель, Де-Ветте, Ницшъ, которые отрицаютъ наслѣдственную виновность въ человѣчествѣ. Даже ортодоксальные теологи половины XIX вѣка, какъ напр. Гофманъ, Филиппи, Деличъ, напа-

---

[1]) Schoen. Op. cit. Pg. 56—61.

[2]) Schoen. Op. cit. Pg. 105—106.

дают на августиновскую, а вмѣстѣ съ этимъ и на древнепротестантскую теорію первороднаго грѣха, причемъ нѣкоторые изъ нихъ, напр. Роте, допуская еще фактъ существованія грѣха первороднаго, считаютъ его не слѣдствіемъ преступленія, а напротивъ необходимымъ условіемъ человѣческой природы. Соотвѣтственно этому взгляду на грѣхъ, и оправданіе у многихъ теологовъ второй половины XIX вѣка, въ духѣ ричліанства, получаетъ антиметафизическій характеръ. Рельефнѣе всего это сказалось въ рѣшительномъ отрицаніи нѣкоторыми изъ теологовъ юридической теоріи оправданія и въ пониманіи акта оправданія въ этическомъ смыслѣ. Въ особенности обстоятельное раскрытіе теоріи оправданія въ этомъ смыслѣ находимъ у извѣстнаго лютеранскаго богослова Гофмана (1810—1877), который рѣшительно отрицаетъ юридическую теорію оправданія прежде всего потому, что не можетъ быть, по его мнѣнію, утверждаемой этой теоріей полной эквивалентности между страданіями Іисуса Христа и тѣмъ, что̀ должны были потерпѣть люди; затѣмъ потому, что юридическая теорія оправданія, по Гофману, предполагаетъ, будто Богъ, вмѣсто того, чтобы быть милосерднымъ, позволяетъ Себѣ требовать плату. Служеніе Іисуса Христа поэтому, по его мнѣнію, заключается лишь въ томъ, что Онъ Своимъ ученіемъ и Своею дѣятельностью преобразовалъ моральное настроеніе людей. Цѣлью Его пришествія на землю было καταλλάσσειν τοὺς ἀνθρώπους, но не καταλλάσσειν τὸν θεὸν [1]).

Чисто практическая точка зрѣнія лежитъ наконецъ въ основѣ разработки нѣкоторыми изъ теологовъ второй половины XIX вѣка ученія о царствѣ Божіемъ. Находимъ ее напр. у проф. Гольцмана (1810—1870), который въ напечатанной въ 1866 году въ журналѣ Neue protestantische Blätter № 14, статьѣ: „Христіанство Христа“ значеніе Іисуса Христа въ исторіи чело-

[1]) Schoen. Op. cit. Pg. 131—133.

вѣчества видитъ въ томъ, что Онъ реформировалъ теократическіе взгляды Израиля, выдвинувъ вмѣсто нихъ идеи морально-религіозныя, и для основаннаго имъ христіанскаго общества далъ идеалъ морально-сверхъестественный. По тому же пути далѣе идетъ проф. Липсіусъ (1830—1892), который съ іюля 1866 года начинаетъ въ томъ же журналѣ Neue protestantische Blätter рядъ статей, легшихъ впослѣдствіи въ основу его догматики. Въ этихъ статьяхъ Липсіусъ настаиваетъ на моральномъ характерѣ царства Божія, какъ моральнаго порядка, имѣющаго начало для себя еще здѣсь, на землѣ. И наконецъ на той же точкѣ зрѣнія въ разработкѣ идеи царства Божія стоитъ еще богословъ Уиттихенъ, изслѣдованіе котораго — Идея царства Божія (Die Idee des Reiches Gottes. 1872) появилось лишь за два года до выхода третьяго тома сочиненія А. Ричля объ оправданіи [1]).

Такимъ образомъ, вся исторія лютеранства, какъ можно видѣть, представляетъ изъ себя борьбу двухъ направленій, изъ коихъ одно, исходя изъ матеріальнаго принципа, стремится довести до минимума свободу разума въ религіозныхъ вопросахъ и въ силу того низводитъ религіозную область къ практической сторонѣ человѣческаго духа; другое, напротивъ, исходя изъ формальнаго принципа реформаціи, стремится дать полную свободу разуму въ вопросахъ религіи и въ силу того религіозную область низводитъ къ сторонѣ разсудочно-философской. Ричліанство несомнѣнно явилось на почвѣ перваго изъ указанныхъ направленій, потому что основная идея, проходящая черезъ все содержаніе ричліанскаго богословія—выдѣленіе практическаго элемента въ религіи—вполнѣ гармонируетъ съ этимъ направленіемъ. Этимъ самъ собою рѣшается вопросъ о томъ, находится ли ричліанство въ связи съ прежними богословскими движеніями въ лютеранскомъ мірѣ, какъ полагаетъ большинство изслѣдователей его.

---

[1]) Schoen. Op. cit. Pg. 92—94.

или же оно существуетъ особнякомъ отъ этихъ движеній, какъ полагаютъ впрочемъ весьма немногіе? [1]) Несомнѣнно, ричліанство находится въ тѣсной связи съ ранѣе бывшими въ лютеранскомъ мірѣ нѣкоторыми изъ движеній. Основаніе для него слѣдуетъ искать въ богословской дѣятельности Лютера и Меланхтона, потому что основная идея, проходящая красною чертою чрезъ ричліанское богословіе — выдѣленіе религіозной области изъ области философской и низведеніе первой изъ указанныхъ областей къ сферѣ практической, эта идея проникала богословскую дѣятельность еще родоначальниковъ реформаціи, по крайней мѣрѣ въ первый періодъ ихъ реформаціонной дѣятельности; ричліанство далѣе находится въ связи съ богословско-философскими взглядами Канта и Шлейермахера не только въ проведеніи указанной основной идеи, но и въ разработкѣ частныхъ вопросовъ христіанскаго вѣдѣнія, получившихъ у указанныхъ ученыхъ практическую

---

[1]) За исключеніемъ лишь весьма немногихъ ученыхъ, признающихъ, будто теологія А. Ричля не имѣетъ „ни отца, ни матери, ни вообще генеалогіи“, большинство ученыхъ поставляетъ ричліанство въ связь съ ранѣе бывшими богословскими движеніями. Французскій ученый Лобстейнъ напр. пишетъ: «Une étude detaillée des racines du système jetterait certainement sur ce dernier une lumière vive et nouvelle... la mesure et les limites de l'originalité de la théologie de Ritschl, peut-être, aussi sa vitalité future et l'avenir qui l'attend ne peuvent être jugés et appréciés que par une méthode historique».... Schoen. Op. cit. P. 9—10, Равнымъ образомъ Отто Ричль признаетъ, что А. Ричль «stand auf den Schultern vieler Vorarbeiter». Otto Ritschl. Albrecht Ritschl's Leben. B. I. S. 243. И наконецъ извѣстный протестантскій ученый проф. Берлинскаго университета Пфлейдереръ находитъ, что особенное значеніе богословія А. Ричля состоитъ въ томъ, «dass sie (Theologie A. Ritschl's) der theologische Ausdruck und Spiegel des allgemeinen Zeitbewusstseins ist, nach seinen starken und berechtigten, wie freilich auch seinen schwachen und gefärlichen Seiten. Ihre nächsten wissenschaftlichen Beziehungen hat sie zu Kant und Lotze, zu Schleiermacher und Hoffmann»... Pfleiderer. Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritanien seit 1825. Freiburg. 1891. S. 228.

оцѣнку, и наконецъ ричліанство ближайшее отношеніе имѣетъ къ новокантіанству и богословскому движенію, возросшему на почвѣ послѣдняго, опять не только въ смыслѣ проведенія общей идеи, но и въ разработкѣ многихъ частныхъ пунктовъ системы христіанскаго ученія. Какъ результатъ ранѣе бывшихъ богословскихъ движеній, ричліанство — не новое движеніе и А. Ричль, основатель этого богословія, не самобытный писатель. Но, утвердившись на почвѣ ранѣе бывшихъ богословскихъ движеній, А. Ричль несравненно сильнѣе, чѣмъ кто либо изъ лютеранскихъ богослововъ. и даже сильнѣе, чѣмъ сами родоначальники реформаціи, утвердилъ практическое пониманіе христіанской религіи и первый изъ лютеранскихъ богослововъ сообщилъ богословско-философское обоснованіе указанному пониманію христіанской религіи. Въ этомъ смыслѣ онъ можетъ быть признанъ самостоятельнымъ писателемъ и основанное имъ движеніе новымъ движеніемъ.

Въ какой формѣ выразилась упомянутая зависимость ричліанства по отношенію къ ранѣе бывшимъ богословскимъ движеніямъ, и въ какой мѣрѣ выразилась его самобытность, увидимъ далѣе.

Глава II.

Гносеологическія воззрѣнія представителей ричліанскаго богословія.

Важность теоретическихъ основоначалъ въ богословской системѣ А. Ричля. Отрицательное отношеніе геттингенскаго богослова къ теоріямъ познанія — схоластической и кантовской. Теорія познанія Лотце въ пониманіи А. Ричля. Гносеологическія воззрѣнія А. Ричля. Гносеологическія воззрѣнія проф. Германа и проф. Кафтана. Отрицаніе ричліанистами философско-метафизическаго знанія. Существенные недостатки гносеологіи А. Ричля — ея противорѣчія, неопредѣленность и крайній субъективизмъ. Недостатки гносеологическихъ воззрѣній проф. Германа и Кафтана. Ихъ односторонность. Неосновательность отрицанія А. Ричлемъ и его учениками философско-метафизическаго знанія.

Изложеніе своей богословской системы А. Ричль начинаетъ съ того, съ чего, по его мнѣнію, долженъ начать и всякій теологъ, — съ опредѣленной теоріи научнаго философско-богословскаго познанія [1]). Какъ исходное начало при построеніи богословской системы, утверждаемая А. Ричлемъ теорія познанія имѣетъ въ его богословскихъ воззрѣніяхъ настолько существенную важность, что въ ней, въ этой теоріи, по собственному же заявленію геттингенскаго богослова, слѣдуетъ искать объясненіе антагонизма между нимъ и его противниками въ литературной дѣятельности [2]). Какова

---

[1]) A. Ritschl. Theologie und Metaphysik. Zweite Auflage. 1887. Bonn. S. 40—41.

[2]) A. Ritschl. Op. cit. S. 32.

же эта теорія познанія, легшая въ основу системы А. Ричля и опредѣлившая характеръ этой системы? Отвѣчая на этотъ вопросъ, Ричль выходитъ изъ критическаго разсмотрѣнія существовавшихъ до него теорій. По его мнѣнію, во всей исторіи философіи можно подмѣтить три научныхъ теоріи познанія. Первая теорія — это платоно-схоластическая, по которой „вещь, воздѣйствуя на насъ при посредствѣ измѣнчивыхъ признаковъ (Merkmale) и возбуждая въ насъ впечатлѣнія и представленія, въ тоже время существуетъ за этими признаками, какъ всегда пребывающее единство“ [1]). По этой теоріи считаются познаваемыми не только качества вещей, но также и ихъ сущность, отдѣльная отъ этихъ качествъ. Практическое примѣненіе этой теоріи, по Ричлю, можно находить напр. въ догматикѣ, раздѣляющей существо и существенныя свойства Божіи съ одной стороны и дѣйствія Божіи на міръ и человѣчество съ другой, или въ обычной метафизикѣ, различающей съ одной стороны вещь въ себѣ, съ другой —ея дѣйствія [2]). По мнѣнію Ричля, эта теорія не можетъ быть признана состоятельной, потому что заключаетъ въ себѣ три несообразности. По ней, во-первыхъ, происходитъ ложное раздѣленіе между вещью, какъ она существуетъ сама по себѣ, и вещью, какъ она является для нашего сознанія, т. е. происходитъ раздѣленіе того, что не можетъ быть раздѣлено. По ней, во-вторыхъ, вещь въ себѣ мыслится въ одно и тоже время и какъ покоящаяся (ruhend) реальность и какъ воздѣйствующая на человѣка чрезъ присущіе ей признаки. По ней, въ третьихъ, предполагается существованіе особой пространственной плоскости (Raumfläsche), находящейся за тѣмъ пространственнымъ протяженіемъ, въ которомъ помѣщаются признаки вещи [3]).

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bonn. 1895 B. III. S. 19.

[2]) A. Ritschl. Op. cit. B. III. S. 19.

[3]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtf. und Versöhnung. B. III. S. 19. Сравн. Theologie und Metaphysik. S. 32—36.

Вторая теорія познанія, по Ричлю, теорія Канта. Сущность этой теоріи кратко можно выразить въ слѣдующемъ положеніи: вещь сама въ себѣ непознаваема, познаваемъ только міръ явленій. Первая половина этого положенія, по Ричлю, содержитъ въ себѣ правильный приговоръ о схоластической вещи въ себѣ; за то вторая не далеко уходитъ отъ схоластики, такъ какъ явленія могутъ быть объектомъ нашего познанія лишь въ томъ случаѣ, если за ними существуетъ нѣчто дѣйствительное — вещь въ себѣ, какъ причина явленій. Кантъ такимъ образомъ, по Ричлю, противорѣчитъ себѣ, утверждая непознаваемость вещи самой въ себѣ и познаваемость внѣшнихъ явленій [1]).

Третья теорія познанія, болѣе правильная сравнительно съ обѣими предыдущими — это, по Ричлю, теорія Лотце. По этой теоріи „мы познаемъ въ явленіяхъ, измѣняющихся въ извѣстномъ пространствѣ, въ извѣстномъ объемѣ и въ извѣстномъ порядкѣ, вещь, какъ причину дѣйствующихъ на насъ признаковъ послѣдней, какъ цѣль, которой эти признаки служатъ средствомъ, какъ законъ ея постоянныхъ измѣненій“ [2]). Въ основѣ этого познанія вещи, какъ постоянной причины, какъ постоянной цѣли и какъ постояннаго закона, по А. Ричлю, не лежитъ что-либо реально и независимо отъ насъ существующее. Въ данномъ случаѣ мы выражаемъ, такъ сказать, лишь одну изъ сторонъ нашей духовной структуры. Дѣло въ томъ, что душа наша, по А. Ричлю, обладаетъ способностью не только создавать (etwas erscheinen zu lassen) безконечно-разнообразный міръ явленій, но сверхъ того возводить этотъ міръ явленій къ единству, представляя въ тоже время послѣдній, какъ существующій внѣ ея. Происходитъ это вслѣдствіе присущей душѣ способ-

---

[1]) A. Ritschl. Die christl. Lehre von der Rechtfert. und Versöhnung. B. III. S. 19—20.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 20.

ности возводить все къ единству. Душа наша, разсуждаетъ А. Ричль, въ смѣнѣ происходящихъ въ ней впечатлѣній (Empfindungen) сознаетъ себя, какъ причину смѣняющихся въ ней впечатлѣній и какъ цѣль всѣхъ происходящихъ въ ней воспріятій. Соотвѣтственно вотъ этой-то способности нашей души мы и создаемъ, по А. Ричлю, весь окружающій насъ міръ. Мы возводимъ воспринимаемыя нами въ опредѣленномъ пространствѣ и опредѣленномъ порядкѣ явленія въ единство вещи и чрезъ это создаемъ вещь въ себѣ, какъ причину и какъ цѣль всѣхъ явленій. На самомъ же дѣлѣ такимъ образомъ вещь въ себѣ, по А. Ричлю, есть не что иное, какъ совокупность стремленій, представленій и чувствованій, вошедшихъ въ наше сознаніе и постепенно объединенныхъ нами въ одномъ образѣ, или, другими словами, вещь въ себѣ есть не что иное, какъ „воспоминаемый образъ (Erinnerungs-Bild), возникшій въ нашемъ сознаніи, благодаря присущей намъ абстракціи изъ повторявшихся впечатлѣній создавать единое цѣлое“ [1]). „Яблоко мы напр. называемъ круглымъ, краснымъ, сладкимъ, выражая этимъ совокупность впечатлѣній осязательнаго, вкусового и созерцательнаго характера, прикрѣпленныхъ нами въ силу повторенія къ извѣстному предмету“. Если бы мы лишились этой способности изъ различныхъ впечатлѣній создавать единую недѣлимую сущность, то вмѣстѣ съ этимъ лишились бы способности познавать существующее какъ реальное [2]).

Но если такимъ образомъ, заключаетъ А. Ричль, вещь въ себѣ есть всецѣло созданіе нашего самосознающаго я, поскольку это самосознающее я возводитъ къ единому цѣлому происходящія въ немъ впечатлѣнія, то слѣдовательно вещь сама въ себѣ, безъ отношенія къ нашимъ воспріятіямъ, не существуетъ. Она такимъ же образомъ, какъ и эти послѣднія, результатъ дѣя-

[1]) A. Ritschl. Theologie und Metaphysik. S. 19—20. 34—37.
[2]) A. Ritschl. Op. cit. S. 38.

тельности нашего сознанія, т. е. объектъ нашихъ воспріятій есть въ существѣ дѣла сами же воспріятія, только безсознательно олицетворенныя нами въ объектѣ. Отсюда, по А. Ричлю, не можетъ быть рѣчи о раздѣленіи и противопоставленіи съ одной стороны познаваемаго, феноменальнаго, съ другой—непознаваемаго, въ себѣ заключеннаго міра. Міръ самъ въ себѣ, „вещь изолированная"—есть формальное понятіе безъ содержанія[1]). Въ концѣ концовъ, слѣдовательно, А. Ричль приходитъ къ тому заключенію, что воспріятія и представленія, равно какъ и вещь въ себѣ, отъ которой получаютъ эти воспріятія и представленія свое содержаніе, одинаково—внутренній процессъ нашего сознающаго я, одинаково—акты послѣдняго и, какъ таковые, и субъективны и объективны въ одно и тоже время, такъ что всякое бытіе есть бытіе нашего сознанія. Душа, слѣдовательно, по Ричлю, есть въ нѣкоторомъ родѣ miroir vivant, который отражаетъ въ себѣ все окружающее человѣка.

Отрицая такимъ образомъ всякую реальную цѣнность за теоретическимъ познаніемъ, А. Ричль въ тоже время въ духѣ новѣйшаго новокантіанства стремится усвоить за послѣднимъ практическую цѣнность. Воззрѣнія подобнаго рода впрочемъ скорѣе намѣчаются, чѣмъ прямо высказываются геттингенскимъ богословомъ. На самомъ дѣлѣ, если, какъ разсуждаетъ А. Ричль, весь познаваемый мною міръ является въ своемъ происхожденіи результатомъ присущей природѣ человѣка способности сознавать себя во всей смѣнѣ происходящихъ въ ней состояній и какъ причину, и какъ цѣль этихъ состояній; если, слѣдовательно, душа человѣка построяетъ познаваемый ею міръ явленій въ соотвѣтствіи съ ея цѣлями и интересами: то, значитъ, наше познаніе имѣетъ лишь практическую цѣнность, т. е. оно свидѣтельствуетъ не о томъ, что́ такое объектъ въ себѣ, а лишь то, какимъ объектъ является для

[1]) A. Ritschl. Theologie und Metaphysik. S. 20. 38.

меня, какъ необходимый постулятъ моей духовной жизни. Такимъ образомъ ясно, что въ концѣ концовъ А. Ричль приходитъ къ такъ называемымъ Werturtheile —сужденіямъ цѣнности, которыя, какъ мы уже видѣли, имѣютъ весьма важное значеніе въ системахъ Канта, Шлейермахера и въ новокантіанствѣ. Болѣе рѣшительно это воззрѣніе на сущность человѣческаго знанія проводится въ гносеологіи учениковъ А. Ричля, профессоровъ: Германа и Кафтана. Свои воззрѣнія по данному вопросу первый изъ нихъ, т. е. проф. Германъ, излагаетъ по преимуществу въ изслѣдованіи— Религія въ отношеніи къ міропознанію и къ нравственности. Исходная точка воззрѣній Германа—Кантовская. Подобно Канту, Германъ начальною формою человѣческаго знанія считаетъ представленія. Въ своемъ первичномъ видѣ представленія, по Герману, весьма разрозненны. Спрашивается теперь, почему же, не смотря на разнообразіе ихъ, познаваемый нами міръ входитъ въ наше сознаніе, какъ единое цѣлое? Приписывать въ данномъ случаѣ все дѣятельности нашего разума, по Герману, невозможно, потому что специфическое различіе эмпирическихъ законовъ природы и ея дѣйствій настолько велико, что для нашего разума было бы совершенно невозможно установить въ послѣдней строгій порядокъ, раздѣлить ея произведенія на роды и виды, вообще упорядочить ея содержаніе. „Природа, правда, пишетъ Германъ, съ одной стороны показываетъ извѣстное подобіе ея объектовъ и законовъ, облегчающее для человѣка подведеніе тѣхъ и другихъ подъ виды и высшіе законы, но она въ тоже время показываетъ человѣку и такое громадное разнообразіе (unvergleichbare Mannigfaltigkeit) происходящаго въ ней, предъ которымъ становятся въ тупикъ всѣ усилія нашего синтезирующаго мышленія“ [1]). Если, поэтому, утвержденіе единства при изученіи природы и возможно для насъ, то только потому, по взгляду

[1]) Herrmann. Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle. 1879. S. 33—34.

Германа, что въ область изученія природы мы вносимъ идею цѣли и подчиняемъ этой идеѣ наше знаніе. Но если такимъ образомъ, разсуждаетъ далѣе Германъ, человѣкъ въ изученіе природы обязательно вноситъ свои цѣли, а цѣли всегда связаны съ извѣстными практическими интересами, то слѣдовательно эти послѣдніе и являются движущими стимулами при изученіи нами природы и налагаютъ въ тоже время тотъ или иной отпечатокъ на это изученіе. Видно это, по Герману, изъ того простого факта, что мы не только представляемъ природу, но въ тоже время „переживаемъ“ (erleben) ее въ чувствѣ удовольствія или неудовольствія, смотря по тому, видимъ ли въ ней осуществленіе своихъ цѣлей или нѣтъ. Не даромъ поэтому пониманіе природы и изученіе ея возможно только для желающаго и чувствующаго существа. Противъ этого обычно говорятъ, будто истинная наука должна быть чужда практическихъ цѣлей, будто эти послѣднія тормозятъ науку и пр. Все это вѣрно, по Герману, но все это не уничтожаетъ того несомнѣннаго факта, что наука вообще, наука, изучающая природу въ частности, обязательно связана съ практическими интересами и что поэтому моментъ, съ котораго наше изученіе природы было бы свободнымъ отъ практическихъ интересовъ, былъ бы концомъ изученія послѣдней [1]). Отсюда, по Герману, само собой вполнѣ понятно то, что при изученіи природы мы обходимся съ ней съ грубымъ произволомъ: мы изслѣдуемъ природу при субъективномъ предположеніи, что явленія ея могутъ быть разсматриваемы какъ дѣйствія, зависимыя отъ человѣка. Въ этомъ отношеніи сознательное стремленіе научнаго объясненія міра находится въ такомъ же положеніи, какъ темное предположеніе (das dunkle Meinen) некультурнаго человѣка, одушевляющаго природу соотвѣтственно своимъ надеждамъ и желаніямъ [2]). Этимъ, въ свою

[1]) Herrmann. Op. cit. S. 34—35.

[2]) Herrmann. Op. cit. Ibid.

очередь, по Герману, опредѣляется характеръ нашихъ познаній о всемъ томъ, что̀ мы считаемъ реальнымъ. Мы признаемъ окружающій насъ міръ реальнымъ не потому, что наше теоретическое познаніе вполнѣ соотвѣтствуетъ дѣйствительности, а просто потому, что желаемъ этого. Не теоретическое воззрѣніе, слѣдовательно, даетъ основу для нашего заключенія о реальности всего существующаго, а живущій въ человѣкѣ практическій импульсъ [1]). Видно это между прочимъ изъ того, по Герману, что при вопросѣ о реальности всякаго вновь познаваемаго нами предмета для насъ важно собственно то, въ какую связь должны мы поставить этотъ предметъ съ представленіями о дѣйствительныхъ вещахъ, которыми мы уже владѣли ранѣе. Слѣдовательно реальность всякаго вновь познаваемаго предмета обозначаетъ лишь способъ (Art), при посредствѣ котораго чувствующее я человѣка выражаетъ свое состояніе, поставляя это состояніе въ связь съ прежнимъ теченіемъ духовной жизни. Этимъ опредѣляется, по Герману, въ частности возникновеніе въ насъ понятія о вещи въ себѣ. Въ понятіе это входятъ два признака: независимость отъ насъ и заключенность въ себѣ. Однимъ лишь чистымъ сознаніемъ, т. е. отрѣшеннымъ отъ чувствующей стороны человѣческаго духа, объяснить происхожденіе обоихъ этихъ признаковъ нельзя. На самомъ дѣлѣ, разсуждаетъ Германъ, мы мыслимъ вещь независимою отъ насъ лишь постольку, поскольку единство представленій (Vorstellungseinheiten), составляющихъ содержаніе вещи въ себѣ, мы ставимъ въ извѣстное отношеніе къ чувствующему сознанію нашего собственнаго бытія (zu der gefühlsmässigen Gewissheit unserer eigenen Existenz und Spontaneität) [2]). Равнымъ образомъ и заключенность вещи въ себѣ, по Герману, была бы для насъ немыслима совершенно, если бы бытіе вещи мы понимали только какъ

[1]) Herrmann. Op. cit. S. 37.

[2]) Herrmann. Op. cit. S. 51.

предметъ чистаго сознанія, отрѣшеннаго отъ нашего чувствующаго я, ибо бытіе, понимаемое въ такомъ смыслѣ, есть не что иное, какъ простое существованіе въ отношеніяхъ, т. е. чисто отвлеченное понятіе. И вещь, заключенную въ себѣ, мы, слѣдовательно, мыслимъ лишь постольку, поскольку ставимъ ее въ отношеніе къ нашему чувству [1]). Вещь въ себѣ въ ея происхожденіи, по Герману, такимъ образомъ есть не что иное, какъ „постулятъ чувства", который вынужденъ принять и установить человѣкъ, дабы, отличая себя отъ явленій, онъ могъ сознавать себя практически [2]). Сама же вещь въ себѣ, въ ея содержаніи, есть не что иное, какъ „рефлексъ чувствующаго и желающаго субъекта въ мірѣ чистаго опыта" [3]). Предположеніе, что будто бы мы утверждаемъ въ вещахъ нѣчто реальное, независимое отъ нашего чувствующаго я, это предположеніе, по Герману, есть „eine blosse Grille—пустая химера" [4])....

Тоже, что̀ сказано о вещи въ себѣ, по взгляду Германа, слѣдуетъ сказать о другой субстанціи — о душѣ. По мнѣнію Германа, Кантъ имѣлъ несомнѣнное право на то, чтобы не считать душу предметомъ знанія. Это потому, что значеніе (Geltung), которое имѣетъ для насъ душа, мы обосновываемъ не на „теоретическихъ отношеніяхъ ея къ другимъ предметамъ, а на непосредственномъ чувствѣ, которое не имѣетъ никакого дѣла съ теоретическими отношеніями". То, что̀ мы называемъ душею, есть не что иное, какъ „чувство бытія безъ малѣйшаго понятія". Всякая попытка обращаться (behandeln) съ душею, какъ съ бытіемъ, выражаемымъ въ понятіяхъ, ставитъ насъ въ конфликтъ съ тѣмъ чувствомъ, благодаря которому въ насъ су-

---

[1]) Herrmann. Op. cit. S. 51.

[2]) Herrmann. Op. cit. S. 64. 49.

[3]) Herrmann. Op. cit. S. 52. 49.

[4]) Herrmann. Op. cit. S. 48.

ществуетъ образъ души. По Герману, поэтому, одинаково неправъ и спиритуалистъ, стремящійся познать душу, какъ всякую другую реальность, и матеріалистъ, считающій душу частью матеріи [1]). Т. е. и понятіе о душѣ, какъ и понятіе о вещи въ себѣ, по Герману, слѣдовательно, должно быть сведено исключительно къ Werturtheile—къ сужденіямъ цѣнности, иначе говоря, имѣетъ исключительно практическое значеніе. Но если такимъ образомъ всякое наше познаніе практично, то, заключаетъ Германъ, наука должна быть „объясняема не изъ представляющей дѣятельности (aus der vorstellenden Thätigkeit) человѣческаго духа, а лишь изъ той цѣли, которой она подчинена“, и потому представленіе, соединяемое съ наукой, чисто „практическое представленіе“ [2]). Въ концѣ концовъ такимъ образомъ проф. Германъ рѣшительнымъ образомъ приходитъ къ тому заключенію, что разсудочно-теоретическое знаніе не можетъ служить дѣйствительнымъ отраженіемъ окружающаго насъ міра, что наше знаніе реально лишь постольку, поскольку оно служитъ нашимъ практическимъ цѣлямъ, что однимъ словомъ человѣческое знаніе выражается въ Werturtheile, т. е. въ томъ, въ чемъ полагали его новокантіанцы и отчасти А. Ричль.

Еще рѣшительнѣе въ томъ же направленіи идетъ другой ученикъ А. Ричля проф. Кафтанъ. Въ отличіе отъ проф. Германа онъ не только устанавливаетъ указанную точку зрѣнія на сущность человѣческаго знанія, но сверхъ того еще старается найти подтвержденіе ея въ отдѣльныхъ наукахъ. Раздѣляя наше познаніе на „обычное (gemeine)“, иначе знаніе „ежедневной жизни (tägliches Lebens)“, коимъ обладаетъ всякій человѣкъ, и научное, которымъ обладаетъ только извѣстный кругъ людей, проф. Кафтанъ находитъ, что и то и другое знаніе, и обыденное и научное, какъ

[1]) Herrmann. Op. cit. S. 41—44.

[2]) Herrmann. Op. cit. S. 53.

въ частныхъ сужденіяхъ или представленіяхъ объ отдѣльныхъ предметахъ и явленіяхъ, такъ и въ сужденіяхъ общихъ, или, какъ онъ выражается, заключеніяхъ непремѣнно практично, т. е. въ основѣ его непремѣнно лежатъ практическіе интересы. Таково человѣческое знаніе, по Кафтану, прежде всего въ его происхожденіи. Въ самомъ дѣлѣ, разсуждаетъ берлинскій профессоръ, человѣкъ, будучи по своему существу общественнымъ животнымъ, будучи поставленъ въ необходимость жить въ общеніи съ другими живыми существами, погибъ бы, если бы не обладалъ оружіемъ, ставящимъ его господиномъ надъ всѣмъ міромъ, каковымъ оружіемъ является для него интеллектъ. Если онъ желаетъ жить, то долженъ этимъ оружіемъ пользоваться, т. е. не только внѣшне, поверхностно относиться ко всему окружающему, но внимательно изучать это окружающее, составлять истинныя сужденія, правильныя заключенія и проч. [1]). Слѣдовательно, заключаетъ Кафтанъ, простая нужда, необходимость жить является стимуломъ нашего умственнаго развитія. Все содержаніе человѣческаго знанія дѣйствительно, по Кафтану, подтверждаетъ это. Возьмемъ напр., разсуждаетъ онъ, двѣ основныя формы человѣческаго знанія—понятіе о вещи и понятіе о причинныхъ отношеніяхъ. Первое, т. е. понятіе о вещи, по мнѣнію проф. Кафтана, какъ и по мнѣнію А. Ричля, образуется въ человѣкѣ соотвѣтственно обитающей въ немъ потребности утвердить себя, какъ единство, при всей смѣнѣ происходящихъ въ насъ состояній. Эту отличительную особенность нашего духа мы, по мнѣнію берлинскаго профессора, вносимъ и въ бытіе окружающаго насъ міра, т. е., населяя его извѣстными и неизвѣстными для насъ существами, мы, по аналогіи съ нашимъ духомъ, каждое изъ этихъ существъ представляемъ, какъ нѣчто неизмѣняемое по отношенію къ смѣняющимся въ немъ свойствамъ. И какъ мы сами

---

[1]) Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. Basel. 1889. S. 387.

въ своихъ поступкахъ постоянно преслѣдуемъ какія нибудь цѣли, такими же въ нашемъ сознаніи являются и всѣ эти существа или вещи, населяющія окружающій насъ міръ [1]). Т. е. во всякой вещи мы, собственно говоря, по Кафтану, олицетворяемъ себя, свое личное бытіе. И удивительно то, по мнѣнію берлинскаго профессора, что никто не замѣчаетъ этого, никто не замѣчаетъ того, что въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло лишь съ простымъ поэтическимъ обманомъ [2]). По тѣмъ же исключительно практическимъ мотивамъ создается нами, по мнѣнію проф. Кафтана, и понятіе о свойствахъ вещей. На самомъ дѣлѣ, разсуждаетъ онъ, чтобы „существовать и не имѣть своего существованія безцѣльнымъ, я долженъ прежде всего знать, что я могу ожидать отъ вещей, съ которыми я нахожусь въ соприкосновеніи, т. е. я долженъ знать вещь въ ея свойствахъ“ [3]). Соотвѣтственно этому мы, по Кафтану, и составляемъ представленіе о свойствахъ вещей. Я напр. говорю, что свойство воды—дѣлать сырымъ (nass zu machen), свойство розы—издавать хорошій запахъ (dass sie Wohlgeruch verbreite) и проч., выражая этимъ такимъ образомъ лишь извѣстное отношеніе вещи къ чувствующему субъекту [4]). При этомъ все, что въ извѣстномъ предметѣ наиболѣе удовлетворяетъ врожденному намъ практическому стимулу, мы называемъ существенной стороной, все же остальное является съ нашей точки зрѣнія какъ случайное (zufällig) въ предметѣ, какъ побочное (Nebenumstände) [5]). Но если такимъ образомъ, разсуждаетъ далѣе проф. Кафтанъ, понятіе о вещи въ ея происхожденіи и въ ея содержаніи есть не что иное, какъ выраженіе присущей человѣку практической по-

---

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 280—281.
[2]) Kaftan. Op. cit. S. 299.
[3]) Kaftan. Op. cit. S. 296. 396.
[4]) Kaftan. Op. cit. S. 297.
[5]) Kaftan. Op. cit. S. 284—285.

требности оградить свою жизнь, если, другими словами, нужда (Noth) раждаетъ вещь, то слѣдовательно мы интересуемся и занимаемся вещами не для того, чтобы пріобрѣсти идеальное понятіе о нихъ, а чтобы сдѣлать ихъ служебнымъ орудіемъ нашихъ цѣлей. А потому и наше познаніе о каждой вещи есть не что иное, какъ „невольный и неизбѣжный обманъ. вытекающій изъ самаго устройства нашей природы“ [1]). Тѣмъ же практическимъ я человѣка, по Кафтану, опредѣляется возникновеніе такъ называемыхъ причинныхъ отношеній между отдѣльными явленіями. Въ дѣйствительности никакихъ причинныхъ отношеній между явленіями, по его мнѣнію, не существуетъ. То же, что́ мы называемъ причиною, есть не что иное, какъ результатъ нашей духовной структуры. Живя не только прошлымъ и настоящимъ, но также и будущимъ, мы обычно задаемъ себѣ вопросъ о томъ, какія знаменія для будущаго заключаетъ въ себѣ настоящее, или иначе—какими средствами мы должны пользоваться, дабы достигнуть своей цѣли. Отсюда мы создаемъ дѣйствія изъ причинъ въ окружающемъ насъ мірѣ [2]). Помогаетъ при этомъ нашъ ежедневный опытъ. Мы ежедневно наблюдаемъ то, что пожеланія, возбужденія и движенія тѣла, равнымъ образомъ измѣненія въ мірѣ, касающіяся непосредственно нашего я, слѣдуютъ другъ за другомъ въ болѣе или менѣе строгомъ порядкѣ..... Этотъ личный опытъ мы по склонности всюду видѣть личное я переносимъ и на весь окружающій насъ міръ, т. е. и здѣсь всюду видимъ причины и дѣйствія. Понятіе причинныхъ отношеній слѣдовательно, по Кафтану, какъ и по Герману, есть не что иное, какъ выраженіе первоначальнаго, такъ сказать, дѣтскаго метода знанія, когда человѣкъ весь міръ населялъ духовными существами, живущими и дѣйствующими подобно ему, человѣку [3]). „Единствен-

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 284—285.

[2]) Kaftan. Op. cit. S. 296.

[3]) Kaftan. Op. cit. S. 303.

ною же истинною причиною“ является воля человѣка или иначе стремленіе его „быть господиномъ“ надъ вещами, возможно въ большей мѣрѣ господствовать надъ міромъ, заставить его служить своимъ цѣлямъ [1]). Все сказанное имѣетъ отношеніе, по Кафтану, къ представленіямъ объ отдѣльныхъ предметахъ и объ отдѣльныхъ явленіяхъ.—Но кромѣ этихъ частныхъ представленій существуютъ еще общія сужденія и заключенія о цѣломъ рядѣ предметовъ и явленій. Спрашивается, что̀ они представляютъ изъ себя? Можетъ быть они слагаются подъ иной точкой зрѣнія, чуждой практическихъ интересовъ? Нѣтъ, отвѣчаетъ берлинскій профессоръ, этого нельзя сказать и про общія сужденія и заключенія. И они въ своемъ происхожденіи и въ своемъ содержаніи опредѣляются практическими цѣлями человѣка, и они являются продуктомъ духа, стремящагося достигнуть извѣстныхъ цѣлей [2]), и потому образованіе ихъ есть результатъ полнаго произвола (Willkür), сами же они—невольный обманъ (eine unwillkürliche Täuschung) [3]). Иначе, по Кафтану, и быть не можетъ. Дѣло въ томъ, что общія сужденія и заключенія возникаютъ изъ наблюдаемаго нами подобія между вещами и событіями. И такъ какъ на каждую вещь и на каждое событіе мы смотримъ лишь съ практической точки зрѣнія, то слѣдовательно и общія понятія и сужденія по своему происхожденію есть тоже самое, что̀ и представленія объ отдѣльныхъ вещахъ, т. е. и они возникаютъ въ насъ и слагаются нами подъ той точкой зрѣнія, въ силу которой мы усиливаемся окружающія насъ явленія природы подвести подъ условія нашей жизни [4]). Видно это, по Кафтану, хоть бы изъ одного того, что въ природѣ собственно невозможно

---

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 312. 309. 396.

[2]) Kaftan. Op. cit. S. 391—292.

[3]) Kaftan. Op. cit. S. 295.

[4]) Kaftan. Op. cit. S. 287. 316.

найти двухъ предметовъ, которые были бы вполнѣ подобны другъ другу, невозможно найти двухъ событій, которыя произошли бы при совершенно однородныхъ условіяхъ. И тѣмъ не менѣе мы составляемъ общія сужденія о цѣломъ рядѣ предметовъ и событій, какъ вполнѣ однородныхъ [1]). Въ особенности этотъ произволъ замѣтенъ при образованіи общихъ понятій и сужденій о такихъ событіяхъ настоящаго времени и событіяхъ будущихъ, которыя находятся за предѣлами нашего непосредственнаго наблюденія, которыя, другими словами, неизвѣстны для насъ. Строго говоря, наше познаніе, какъ основывающееся на наблюденіи фактовъ изъ прошлой и настоящей жизни, должно имѣть и отношеніе только къ этой жизни, т. е. къ прошлому и настоящему. И тѣмъ не менѣе, по Кафтану, мы составляемъ общія сужденія и о будущемъ, удовлетворяя исключительно нашей практической наклонности жить не только въ прошломъ и настоящемъ, но и въ будущемъ. Но такъ какъ будущее для насъ еще не существуетъ, такъ какъ, слѣдовательно, мы не можемъ имѣть никакого опытнаго наблюденія надъ нимъ, то, значитъ, сужденія о будущемъ есть ни болѣе, ни менѣе, какъ продуктъ нашего воображенія (Product unserer Einbildungskraft). При чемъ, само собою понятно, съ этимъ будущимъ мы поступаемъ съ полнымъ произволомъ, потому что, не имѣя никакихъ опытовъ изъ будущей жизни, мы судимъ о немъ по опытамъ лишь прошлаго и настоящаго [2]). Иногда бываетъ, по Кафтану, и еще хуже. Существуетъ масса фактовъ и событій (die Masse der Thatsachen), о различіи и измѣненіи которыхъ при нашихъ слабыхъ духовныхъ силахъ мы не можемъ составить совершеннаго знанія. Тогда мы поступаемъ очень просто: составляемъ общія сужденія объ этихъ фактахъ, не взирая на полное невѣдѣніе ихъ. Въ особенности этой любовью составлять

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 285. 291.

[2]) Kaftan. Op. cit. S. 286—287.

общія сужденія о неизвѣстномъ отличаются, по Кафтану, философы—служители высшихъ интеллектуальныхъ интересовъ, съ презрѣніемъ относящіеся ко всему опытному, какъ единичному и случайному (einzelnen und zufälligen) [1]).

Все сказанное, имѣя ближайшее отношеніе къ обычному знанію, касается, по Кафтану, затѣмъ и знанія научнаго. „Правда, наука, говорятъ, задачей поставляетъ отысканіе чистой истины и въ силу этого должна стоять въ сторонѣ отъ какихъ-либо побочныхъ цѣлей, въ частности отъ практическихъ интересовъ“. Все это правда и все это, добавляетъ Кафтанъ, однакоже не уничтожаетъ дѣйствительности того факта, что наука, какъ и обыкновенное знаніе, есть порожденіе практическихъ интересовъ человѣка [2]). Иначе, по Кафтану, и быть не можетъ. Дѣло въ томъ, что нельзя полагать какого-либо существеннаго различія между обычнымъ и научнымъ знаніемъ, нельзя провести между ними какой-либо рѣзкой грани (materiale Grenzlinie). Видно это изъ того, что оба эти знанія—и научное и обыденное—всегда шли рука объ руку другъ съ другомъ. Конечно, теперь человѣкъ въ обыденной жизни совсѣмъ не тотъ, что́ онъ былъ нѣсколько столѣтій тому назадъ, и это несомнѣнно потому, что прогрессировало научное знаніе [3]). Если и можно указать различіе между обычнымъ и научнымъ знаніями, то во всякомъ случаѣ, по Кафтану, весьма несущественное: оно, во-первыхъ, заключается въ томъ, что знаніе научное сравнительно съ обыденнымъ является болѣе планосообразнымъ въ своемъ содержаніи. Оно устанавливаетъ болѣе тщательное наблюденіе надъ опытами, болѣе искусное распредѣленіе явленій, лучшія отношенія причинъ и дѣйствій другъ къ другу и проч. Обычное знаніе прямо гово-

---

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 193.

[2]) Kaftan. Op. cit. S. 322.

[3]) Kaftan. Op. cit. S. 317—319.

ритъ: мышьякъ ядъ и принятіе его причиняетъ смерть; научное знаніе гласитъ: мышьякъ причиняетъ смерть, потому что онъ состоитъ изъ такихъ-то веществъ, которыя разрушаютъ такія-то части организма [1]). Во-вторыхъ, различіе между обычнымъ и научнымъ знаніями состоитъ въ относительномъ различіи преслѣдуемыхъ ими цѣлей: первое преслѣдуетъ „личное внѣшнее благо человѣка“, второе—„духовное господство человѣка надъ міромъ“ [2]). Но при этомъ отличіи научнаго знанія отъ знанія обычнаго, первое, по взгляду берлинскаго профессора, весьма приближается къ послѣднему въ весьма существенномъ, и именно въ томъ, что идетъ при достиженіи поставленной цѣли тѣмъ же путемъ, какимъ идетъ и обычное знаніе,—путемъ грубаго произвола (Willkür) [3]), хотя и болѣе очищеннаго (rafinirte), чѣмъ въ обычномъ знаніи. Въ самомъ дѣлѣ, спрашиваетъ берлинскій профессоръ, что̀ представляетъ изъ себя экспериментъ, на которомъ зиждется научное знаніе, какъ „не произвольное вторженіе въ природу, какъ не подчиненіе ея явленій практическимъ цѣлямъ человѣка?“ [4]) Но если такимъ образомъ, заключаетъ проф. Кафтанъ, и въ научномъ знаніи господствуетъ тотъ же произволъ, какой господствуетъ въ знаніи обычномъ, то слѣдовательно и это знаніе не можетъ сообщить истины, подобно обычному знанію. Кафтанъ дѣйствительно весьма рѣшительно утверждаетъ это положеніе, заявляя, что и въ наукѣ господствуетъ обманъ (die unwillkürliche Täuschung). Возьмемъ напр., разсуждаетъ онъ, такъ называемыя естественныя науки. Онѣ выдвигаютъ на сцену безкачественные атомы и монады, которые связуютъ по закону причинности. Что въ данномъ случаѣ происходитъ искусственный произволъ и

---

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 319—321. 317—318.

[2]) Kaftan. Op. cit. S. 323—325.

[3]) Kaftan. Op. cit. S. 326—327.

[4]) Kaftan. Op. cit. S. 333—334.

обманъ, ясно само собой. такъ какъ „всѣ эти призрачныя сущности существуютъ только въ нашемъ представленіи“ [1]). Тоже, что̀ сказано объ атомахъ, слѣдуетъ сказать, по Кафтану, и о такъ называемыхъ естественныхъ законахъ. „Представленіе о нихъ, по его мнѣнію, взято изъ человѣческихъ отношеній и изъ историческаго опыта“. Законъ есть норма (Regel), которой регулируются человѣческія отношенія. Если мы говоримъ объ естественныхъ законахъ, то переносимъ это представленіе изъ человѣческихъ отношеній на природу, какъ будто бы въ ней „существуютъ такіе же законы, какъ государственный законъ надъ гражданами..... И здѣсь слѣдовательно полное отсутствіе истины“ [2]). Сказанное объ естественныхъ наукахъ можетъ быть приложено, по Кафтану, къ наукамъ, изучающимъ духовную природу человѣка, и прежде всего къ психологіи. Подобно естественнымъ наукамъ, разлагающимъ свои объекты на атомы, и психологія, пишетъ Кафтанъ, разлагаетъ свои объекты на простые элементы, совершая это при посредствѣ „законовъ, которыми опредѣляется совокупность (das Zusammen) этихъ простыхъ элементовъ и регулируется теченіе духовной жизни“. При чемъ и здѣсь однакоже эти простые элементы, которыми занимается психологія, чистыми сами по себѣ не даны, они произвольно создаются самимъ человѣкомъ соотвѣтственно его практическимъ цѣлямъ [3]). На той же почвѣ стоитъ, по Кафтану, и близко примыкающая къ психологіи логика. Самое существованіе ея, по мнѣнію берлинскаго профессора, совершенно безцѣльно. „Знаніе, пишетъ онъ, въ своемъ происхожденіи отнюдь не зависитъ отъ логики. Оно возникаетъ исключительно подъ вліяніемъ практической нужды человѣка изъ опыта и на осно-

---

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 335.

[2]) Kaftan. Op. cit. S. 336—338.

[3]) Kaftan. Op. cit. S. 339—342.

ваніи его и слѣдовательно существуетъ прежде логики и независимо отъ нея. Значеніе логики исключительно техническое: она только комбинируетъ данное и пріобрѣтенное опытомъ, часто не обращая вниманія на то, соотвѣтствуетъ ли дѣйствительности построяемое ею“ [1]).

Даже такое точное знаніе, какъ знаніе математическое, по взгляду Кафтана, опредѣляется исключительно практическими цѣлями. „Аксіомы напр. такъ называемой чистой математики взяты изъ опыта въ обыкновенномъ, т. е. практическомъ его пониманіи. Въ природѣ не существуетъ того, что̀ мы называемъ прямой линіей, кругомъ, треугольникамъ и проч“ [2]). И наконецъ, ариѳметика еще менѣе имѣетъ дѣла съ чистою дѣйствительностью, ибо числа существуютъ исключительно въ человѣческомъ мышленіи, какъ продуктъ его ограниченности. Творецъ (Weltenbaumeister), обладающій идеальнымъ знаніемъ, не измѣряетъ и не считаетъ [3]). Однимъ словомъ все человѣческое знаніе, начиная съ низшей и кончая высшей его ступенью, имѣетъ значеніе лишь постольку, поскольку служитъ практической сторонѣ человѣческаго духа и потому свидѣтельствуетъ о бытіи вещи не въ ея независимости отъ нашего бытія, а о бытіи ея въ той мѣрѣ, въ какой вещь касается нашего личнаго блага [4]).

Этимъ, по Кафтану, рѣшается вопросъ о томъ, что̀ выше изъ силъ человѣческихъ, практическая или теоретическая, которой изъ нихъ по преимуществу опредѣляется духовная жизнь человѣка, первою или второю. По Кафтану, на этотъ вопросъ долженъ быть тотъ несомнѣнный отвѣтъ, что сила практическая имѣетъ рѣшительный перевѣсъ надъ теоретической, что воля

---

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 363—364.

[2]) Kaftan. Op. cit. S. 368. 371.

[3]) Kaftan. Op. cit. S. 372—374.

[4]) Kaftan. Op. cit. S. 380. 393. 400. 428—430.

безусловно сильнѣе интеллекта [1]). Не даромъ, замѣчаетъ берлинскій профессоръ, и новорожденное дитя, еще не имѣющее никакихъ представленій, энергично стремится удовлетворить свои волевыя наклонности..... [2]) Въ концѣ концовъ такимъ образомъ Кафтанъ гораздо рѣшительнѣе, чѣмъ А. Ричль и проф. Германъ, въ духѣ новокантіанства приходитъ къ тому выводу, что вся сущность человѣческаго знанія должна быть сведена исключительно къ Werturtheile — къ сужденіямъ цѣнности, что человѣческое знаніе имѣетъ практическую цѣнность.

Это отрицательное отношеніе А. Ричля и его школы къ теоретическому знанію, какъ не имѣющему въ основѣ своей ничего реальнаго, само собою, понятно, должно влечь за собой у Ричля и его учениковъ отрицательное же отношеніе къ философско-метафизическому знанію, стремящемуся завершить матеріалъ. добываемый другими науками, въ высшихъ проблемахъ разума. Это дѣйствительно находимъ у Ричля и его учениковъ. Отождествляя метафизику съ философіей вообще, они съ пренебреженіемъ относятся къ философско-метафизическому знанію. Метафизика, по мнѣнію А. Ричля, наука —поверхностная (oberflachlich) въ основѣ своей, неполная (unvollständig), не имѣющая ничего реальнаго [3]). Эти недостатки метафизики, какъ науки, по Ричлю, проистекаютъ оттого, что она основывается на призрачныхъ началахъ. „Метафизика, пишетъ онъ, занимается изслѣдованіемъ общихъ началъ всего существующаго. Раздѣляя при этомъ все существующее, коимъ занимается наше познаніе, на природу и духъ человѣческій, метафизика при изслѣдованіи общихъ первой и второму началъ не обращаетъ вниманія на особенные, индивидуальные признаки, которыми обычно утверждается различіе духа и природы, или, иначе говоря,

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 381. 423.

[2]) Kaftan. Op. cit. S. 384.

[3]) Ritschl. Theologie und Metaphysik. 1881. Bonn. S. 28.

не проводитъ никакой грани между естественно-физическими и духовно-психическими явленіями. Видно это, по А. Ричлю, изъ того, что физическими и психическими явленіями метафизика занимается лишь постольку, поскольку совокупность ихъ образуетъ изъ себя такъ называемую вещь въ себѣ, въ содержаніе которой входятъ лишь самые общіе признаки природы и духа. Ограничивая свою область изученіемъ лишь самыхъ общихъ признаковъ физическихъ и психическихъ явленій, оставляя въ сторонѣ признаки болѣе или менѣе конкретные, метафизика, слѣдовательно, заключаетъ А. Ричль, изучаетъ взятый ею матеріалъ болѣе поверхностно, чѣмъ другія науки, напр. естественныя и психологія. Съ другой стороны, неполнота и недостаточность метафизическаго познанія, по Ричлю, проистекаетъ оттого, что оно—это познаніе—чуждается единственно надежнаго источника нашего познанія—опыта. „Метафизика, пишетъ Ричль, признаетъ существованіе врожденныхъ человѣку a priori формъ, благодаря которымъ послѣдній является способнымъ къ утвержденію объектовъ знанія, минуя всякаго рода чувствованія и воспріятія. Благодаря этому метафизическое познаніе повидимому господствуетъ надъ всякимъ другимъ знаніемъ. Но, замѣчаетъ Ричль, это господство только призрачное, ибо только познаніе изъ опыта возвышается до дѣйствительности духовной жизни человѣка и окружающаго его міра. Слѣдовательно и въ данномъ случаѣ метафизика должна быть поставлена ниже напримѣръ психологіи и этики“ [1]). На той же точкѣ зрѣнія въ отношеніи къ метафизикѣ стоитъ также и профессоръ Германъ. По его взгляду, метафизика—наука совершенно „безполезная (unnütz)“; ея полная безполезность проистекаетъ оттого, что она разрываетъ всякую связь съ опытнымъ знаніемъ, которое и есть

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bonn. 1895. B. III. S. 16—17. Сравн. Ritschl. Theologie und Metaphysik. Bonn. 1887. S. 8—9.

единственный критерій истины. Разорвавъ всякую связь съ опытомъ, метафизика въ тоже время понятія объ отдѣльныхъ вещахъ поставляетъ въ связь съ представленіемъ о единой сущности міра, при чемъ всѣ вещи получаютъ свое объясненіе изъ этого единаго мірового цѣлаго.... Конечно, замѣчаетъ Германъ, наше познаніе выиграло бы во многомъ, если бы міръ понятій, который метафизика возводитъ къ единству, существовалъ въ нашемъ сознаніи какъ неизмѣняемая величина. Этого однакоже на самомъ дѣлѣ нѣтъ и не можетъ быть, потому что успѣхи эмпирическаго знанія доставляютъ все новый и новый матеріалъ, который точно также долженъ быть причтенъ къ ранѣе существовавшему міру понятій. Вмѣстѣ съ этимъ эмпирическое знаніе доставляетъ все новые и новые поводы или измѣнять, или даже совсѣмъ устранять понятія, которыя служили доселѣ къ объясненію природы. Отсюда слѣдовательно существованіе метафизическаго міра, какъ цѣлаго, всегда тождественнаго въ своемъ содержаніи, совершенно невозможно: успѣхами эмпирическаго знанія этотъ метафизическій міръ уничтожается безъ прямыхъ нападеній [1]). Если метафизика, по мнѣнію проф. Германа, и можетъ существовать, то съ инымъ характеромъ, съ характеромъ практическимъ. Такъ какъ при познаніи міра сознаніе человѣка утверждаетъ себя въ каждый моментъ не только какъ единство его состояній, но, сверхъ того, какъ единство личности, господствующей надъ міромъ, пользующейся послѣднимъ для достиженія своихъ практическихъ цѣлей, то метафизическое пониманіе міра, какъ единаго цѣлаго, имѣетъ смыслъ и значеніе для человѣка лишь въ томъ случаѣ, если міръ, какъ единое цѣлое, какъ метафизическая величина, служитъ средствомъ для указаннаго духовнаго господства человѣка надъ міромъ [2]). Метафизическое познаніе, раз-

---

[1]) Herrmann. Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle. 1879. S. 69—71.

[2]) Herrmann. Op. cit. S. 74—75.

сматриваемое съ этой точки зрѣнія, по Герману, не должно и не можетъ, слѣдовательно, расширять объемъ нашихъ свѣдѣній касательно существующаго міра, но оно поддерживаетъ въ насъ „упованіе“ (Vertrauen), энергію въ нашихъ познавательныхъ стремленіяхъ“ и, такъ сказать, обезпечиваетъ практическія цѣли въ нашемъ познаніи [1])....

Съ еще бо́льшей рѣшительностью противъ метафизики въ обычномъ ея пониманіи вооружается другой изъ упомянутыхъ учениковъ А. Ричля, проф. Кафтанъ. По его взгляду, философія и метафизика являются не только безполезными, но даже положительно вредными для науки, прежде всего потому, что могутъ служить тормазомъ послѣдней. „Наука, пишетъ Кафтанъ, преслѣдуя свою безконечную задачу, не должна и не можетъ довольствоваться только готовыми результатами. Совершенство ея состоитъ не въ томъ, чтобы быть законченной (fertig), а въ томъ, чтобы съ возможной полнотой обслѣдовать намѣченную задачу. Въ этомъ отношеніи она стоитъ въ полномъ противорѣчіи съ философіей и метафизикой, которыя достигли уже своихъ результатовъ, являются уже какъ законченныя и, въ силу того, остановившись въ своемъ развитіи, тоже самое могутъ сообщить и наукѣ, завершеніемъ которой онѣ являются“ [2]). Подобнаго рода характеръ метафизики, какъ науки, по Кафтану, проистекаетъ оттого, что въ ней происходитъ неправильное пользованіе критеріемъ истины. Существуетъ, по мнѣнію берлинскаго профессора, двоякій критерій истины. Высшій и собственно рѣшающій критерій истины требуетъ, чтобы въ наукѣ всегда наблюдалось и утверждалось согласіе ея положеній съ дѣйствительностью, т. е. съ опытомъ. Другой критерій, подчиненный первому, долженъ установить связь и согласіе различныхъ понятій,

---

[1]) Herrmann. Op. cit. S. 75—76.

[2]) Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. Basel. 1889. S. 456.

вытекающихъ одно изъ другого. Первый критерій матеріальный, второй—формальный. Первый, какъ главный, долженъ предшествовать второму, какъ менѣе существенному. Совсѣмъ не то, по Кафтану, находимъ въ спекулятивной философіи. Здѣсь главное значеніе имѣетъ разумъ, построяющій путемъ простыхъ умозаключеній систему абсолютной истины. О томъ, насколько эта истина согласуется съ дѣйствительностью или съ опытомъ, разумъ не справляется, и такимъ образомъ главное значеніе имѣетъ не первый, а второй критерій [1]). Вообще, по Кафтану, при настоящемъ состояніи положительной науки древняя связь ея съ философіей явилась бы безсмысліемъ [2]). Недаромъ, по Кафтану, исторія науки въ существѣ дѣла есть не что иное, какъ исторія постепеннаго освобожденія ея отъ вліянія философскихъ системъ [3]).

Стоя на подобнаго рода почвѣ, А. Ричль и его ученики полагали, что ихъ богословіе въ основѣ своей имѣетъ данныя новѣйшей науки. Ни одно изъ основоположеній ричліанства однакожъ не возбуждало противъ себя столькихъ возраженій, какъ философская подкладка, на которой зиждется теологія Ричля и его школы. Въ особенности сильныя возраженія вызывали и доселѣ вызываютъ гносеологическія воззрѣнія самого А. Ричля, въ силу ихъ неопредѣленности. Неопредѣленность философскихъ взглядовъ А. Ричля дѣйствительно такова, что трудно уяснить сущность ихъ. Самъ А. Ричль, какъ извѣстно, заявляетъ, что онъ въ своихъ гносеологическихъ воззрѣніяхъ придерживается точки зрѣнія Лотце. Изъ громаднаго количества изслѣдователей ричліанскаго богословія однакоже только одинъ Густавъ Экке признаетъ тождественность или по крайней мѣрѣ близость гносеологическихъ воззрѣній А.

---

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 457—458.

[2]) Kaftan. Op. cit. S. 465.

[3]) Kaftan. Op. cit. S. 475.

Ричля къ гносеологическимъ же взглядамъ Лотце [1]); большинство же изслѣдователей ричліанскаго богословія приходитъ къ тому заключенію, что теорія познанія Ричля скорѣе примыкаетъ къ теоріи познанія Канта, чѣмъ Лотце. Такъ полагаютъ напримѣръ Эцлингеръ [2]), Шоенъ [3]), Орръ [4]), Лемме [5]), О. Пфлейдереръ [6]), Пуніеръ [7]), Дорнеръ [8]) и нѣкоторые другіе. Иные наконецъ стараются примирить оба эти мнѣнія, проводя срединный взглядъ, т. е. что гносеологическія воззрѣнія А. Ричля примыкаютъ отчасти къ теоріи познанія Канта, отчасти къ теоріи познанія Лотце. Такъ полагаетъ напр. одинъ изъ наиболѣе страстныхъ послѣдователей А. Ричля, Кюгельгенъ, по мнѣнію котораго, „А. Ричль заимствуетъ у Лотце то, чего недостаетъ у Канта (Ritschl das, was er bei Kant vermisste, bei Lotze gefunden hat)“ [9]).

Уже одно это разногласіе въ опредѣленіи самой сущности гносеологическихъ воззрѣній А. Ричля рекомендуетъ съ плохой стороны эти воззрѣнія геттингенскаго богослова. Дѣйствительно, вся теорія по-

---

[1]) Gustav Ecke. Die theologische Schule Albrecht Ritschls und die evangelische Kirche der Gegenwart. B. I. 1897. S. 48—50.

[2]) R. Esstlinger. Zur Erkenntnistheorie Ritschls. Zürich. 1891. S. 7.

[3]) H. Schoen. Les origines historiques de la théologie de Ritschl. Paris. 1893. Pg. 33—34.

[4]) Orr. The Ritschlian Theology and the Evangelical Faith. London. 1898. Pg. 61—62.

[5]) Lemme. Die Principien der Ritsch'lschen Theologie und ihr Werth. Bonn. 1891. S. 4—5.

[6]) Otto Pfleiderer. Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. Berlin. 1878. B. I. S. 192.

[7]) Punjer. Geschichte der christlichen Religionsphilosophie. B. II. S. 340.

[8]) Dorner. System der christlichen Glaubenslehre. B. II. S. 379.

[9]) Kügelgen. Die Dogmatik Albrecht Ritschls. Leipzig. 1898. S. 22—23,

знанія А. Ричля слагается изъ совершенно противорѣчивыхъ и исключающихъ другъ друга положеній. Съ одной стороны кажется, будто А. Ричль признаетъ полную реальность познаваемаго человѣкомъ міра. „Мы, пишетъ онъ, признаемъ въ явленіяхъ, измѣняющихся въ опредѣленномъ пространствѣ, въ опредѣленномъ объемѣ и въ опредѣленномъ порядкѣ, вещь какъ причину дѣйствующихъ на насъ признаковъ, какъ цѣль, которой эти признаки служатъ въ качествѣ средства, какъ законъ ея постоянныхъ измѣненій“ [1]). Соотвѣтственно этому, критикуя теорію познанія Канта, Ричль находитъ, что міръ явленій только въ томъ случаѣ можетъ быть объектомъ нашего познанія, если при этомъ принято, что въ явленіяхъ намъ открываются дѣйствительныя вещи, которыя въ тоже время служатъ причиной нашихъ чувствованій и воспріятій. Въ противномъ случаѣ, по А. Ричлю, явленіе будетъ простымъ призракомъ [2]). Судя по этимъ словамъ, А. Ричль признаетъ то, что мы можемъ познавать дѣйствительныя вещи, хотя только въ явленіяхъ: вещи же въ себѣ остаются непознаваемыми. И слѣдовательно А. Ричль различаетъ съ одной стороны дѣйствительныя вещи, которыя мы познаемъ въ явленіяхъ, и вещи сами въ себѣ, которыя непознаваемы. Спрашивается теперь, каково же отношеніе дѣйствительныхъ вещей, нами познаваемыхъ, къ вещамъ самимъ въ себѣ? Реальны ли онѣ только въ томъ смыслѣ, что даны намъ въ явленіяхъ, или сами въ себѣ реальны, т. е. имѣютъ бытіе, которое не зависитъ отъ нашего сознанія? Судя по всему вышесказанному, слѣдуетъ отвѣтить на поставленный вопросъ въ послѣднемъ смыслѣ, потому что если бы дѣйствительныя вещи были величинами, данными только въ явленіяхъ, слѣдовательно тождественными съ явленіями, то въ такомъ случаѣ получалась

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtf. und Versöhn. 1895. B. III. 20.

[2]) A. Ritschl. Op. cit. B. III. S. 19—20 u. w.

бы тавтологія: въ явленіяхъ мы познаемъ явленія. Съ другой стороны, тогда не было бы никакой дѣйствительности, которая бы лежала въ основѣ явленій и слѣдовательно явленія были бы простыми призраками. Между тѣмъ самъ Ричль, какъ мы уже видѣли, признаетъ, что дѣйствительныя вещи суть причины нашихъ чувствованій и воспріятій, что̀ конечно возможно лишь въ томъ случаѣ, если вещи существуютъ прежде нашихъ чувствованій и воспріятій, иначе говоря, если онѣ обладаютъ бытіемъ прежде воздѣйствій на насъ. Въ концѣ концовъ слѣдовательно А. Ричль какъ будто приходитъ къ тому выводу, что дѣйствительныя вещи, какъ причины нашихъ чувствованій и воспріятій, тождественны съ вещами самими въ себѣ [1]) и такимъ образомъ какъ будто признаетъ объективность и реальность нашего познанія. Но вотъ, рядомъ съ указанными сужденіями геттингенскаго богослова, читаемъ другія сужденія, діаметрально противоположнаго характера. „Явленія, воспринимаемыя нами въ опредѣленномъ пространственномъ образѣ, въ опредѣленной послѣдовательности и въ опредѣленныхъ предѣлахъ и порядкѣ, наше представленіе возводитъ въ единство вещи, какъ самостоятельнаго бытія (Durchsichsein und Fürsichselbst), какъ causa sui и finis sui, по аналогіи съ познающей душей, которая, въ смѣнѣ происходящихъ въ ней воспріятій, себя чувствуетъ и воспоминаетъ какъ всегда пребывающее единство, какъ причину смѣняющихся въ ней ощущеній, какъ цѣль этихъ ощущеній“. Т. е. вещь въ себѣ, по А. Ричлю, есть всецѣло продуктъ нашего духа, внѣ нашего сознанія не имѣющій ничего реальнаго. Она, какъ онъ самъ выражается, „чисто формальное понятіе безъ содержанія“ [2]).

---

[1]) Соотвѣтственно этому у А. Ричля находимъ смѣшеніе терминовъ: дѣйствительная вещь и вещь въ себѣ. A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 19.

[2]) A. Ritschl. Theologie und Metaphysik. S. 19—20. 37.

Этими словами, какъ можно видѣть, рѣшительно отрицается прежде всего реальное значеніе за вещью въ себѣ, потому что формальныя понятія дѣйствительно исключительно функціи нашего разума, внѣ этого разума не имѣющія ничего реальнаго. Вмѣстѣ съ тѣмъ указанными словами рѣшительно отрицается реальное значеніе и за явленіями, ибо если вещь въ себѣ лишена какой бы то ни было реальности, то слѣдовательно не имѣетъ никакой реальности и явленіе. И самъ А. Риль, какъ мы уже видѣли, учитъ, что міръ явленій только тогда можетъ быть объектомъ нашего знанія, если въ явленіяхъ открывается нѣчто дѣйствительное, именно „вещь въ себѣ“. Въ такое же грубое противорѣчіе впадаетъ геттингенскій богословъ, когда описываетъ самый процессъ образованія человѣческаго знанія. Съ одной стороны у А. Ричля читаемъ: „наше я не само по себѣ есть причина чувствованій и воспріятій, но эта душевная дѣятельность возникаетъ у него въ связи съ вещами“ [1]). Какъ можно видѣть, этими словами рѣшительно утверждается объективная реальность за человѣческимъ знаніемъ, потому что если наши чувствованія и воспріятія въ своемъ возникновеніи находятся въ зависимости отъ вещей, которыми они возбуждаются, если поэтому наше я не само въ себѣ создаетъ ихъ, значитъ наши воспріятія имѣютъ нѣкоторую реальную цѣнность. Но вотъ рядомъ съ указаннымъ сужденіемъ А. Ричля читаемъ опять слѣдующія слова, принадлежащія ему же: „впечатлѣнія, возникающія чрезъ наши органы, являются первымъ и послѣднимъ ручательствомъ (Gewähr) того, что вещи, которыя мы воспринимаемъ въ ощущеніяхъ, суть дѣйствительны“ [2]). Отвѣчая затѣмъ на вопросъ о томъ, каковы отношенія нашихъ ощущеній къ воспринимаемымъ предметамъ, А. Ричль замѣчаетъ, что наши ощу-

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 18.

[2]) A. Ritschl. Theologie und Metaphysik. S. 33.

щенія выражаютъ только „раздраженіе (einen Reiz), чрезъ которое возбуждается самодѣятельность въ человѣкѣ, въ силу чего между нашими воспріятіями и объектомъ воспріятій не только нѣтъ ничего подобнаго [1]), и объектъ воспріятій слѣдовательно не только не есть вѣрно отображаемый образъ предмета, но есть ни болѣе ни менѣе, какъ самое же ощущеніе, результатъ нашей ощущающей способности (eine Affektion unseres Empfindungsvermögens), который мы невольно объективируемъ“ [2]). Т. е. опять видимъ полное отрицаніе реальнаго значенія за человѣческимъ знаніемъ. И наконецъ въ грубое противорѣчіе впадаетъ А. Ричль, когда описываетъ самую, такъ сказать, основу человѣческаго знанія. Мы уже видѣли при изложеніи гносеологическихъ воззрѣній А. Ричля то, что онъ признаетъ весь окружающій человѣка міръ за исключительное созданіе человѣческой души, утверждающей себя, какъ единство при всей смѣнѣ происходящихъ въ ней впечатлѣній, получаемыхъ отъ внѣшняго міра. Повидимому такимъ образомъ А. Ричль признаетъ субстанціальность человѣческой души, какъ реальной величины, объединяющей въ себѣ всѣ частныя явленія духовной жизни. Но вотъ рядомъ съ этимъ встрѣчаемъ у А. Ричля также слѣдующія сужденія, діаметрально противоположнаго характера. Различая двоякое понятіе о душѣ—актуальное и субстанціальное и разумѣя подъ послѣднимъ понятіе, по которому душа мыслится, какъ „всегда тождественное въ своемъ содержаніи (in ihrer Gleichheit mit sich Selbst) бытіе“, какъ „покоящееся позади чувствованій, представленій и волевыхъ движеній единство“, геттингенскій богословъ рѣшительно отрицаетъ это, по его словамъ „мистико-схоластическое“ понятіе о душѣ, потому что оно имѣетъ тотъ же существенный недостатокъ, что и теорія, различающая

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 22.

[2]) A. Ritschl. Theologie und Metaphysih. S. 19—20. 33. 37—38.

между явленіемъ и вещью въ себѣ. „Раздѣленіе между душевными дѣйствіями, пишетъ А. Ричль, и покоящимися душевными силами страдаетъ тѣмъ же недостаткомъ, какимъ страдаетъ раздѣленіе между явленіями вещи и вещью въ себѣ, которая независимо отъ ея признаковъ познаваема. Мы ничего не знаемъ о самобытности (Ansich) души, о заключенной въ себѣ жизни духа, помимо тѣхъ функцій, въ которыхъ душа заявляетъ свою дѣятельность..... Поэтому грубое противорѣчіе утверждать, будто силы души должны заявлять свою дѣятельность и въ тоже время должны образовать покоящееся бытіе души. отличное отъ ея функцій“ [1]). Т. е., судя по этимъ словамъ, геттингенскій богословъ признаетъ ту истину, что душа человѣка не есть какая-либо единая опредѣленная сущность; она есть совокупность (Zusammenhang) душевныхъ процессовъ; самосознаніе не есть отличная отъ психическихъ явленій реальность; оно есть связь этихъ явленій. Однимъ словомъ, духовная личность человѣка заключается не въ иномъ чемъ, какъ въ ея отдѣльныхъ духовныхъ дѣйствіяхъ [2]).

Теорія познанія А. Ричля, слѣдовательно, содержитъ въ себѣ сочетаніе самаго невозможнаго—сочетаніе взаимно-исключающихъ положеній. Это ея первый и самый существенный недостатокъ. Другой недостатокъ теоріи познанія А. Ричля—ея крайній субъективизмъ. Начавши свою теорію познанія рѣшительнымъ признаніемъ реальности за окружающимъ человѣка міромъ и кончая ее рѣшительнымъ отрицаніемъ этой реальности, геттингенскій богословъ повидимому долженъ былъ признать по крайней мѣрѣ реальность самой личности человѣка. Къ удивленію и этого не находимъ у

---

[1]) Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 20—21.

[2]) Glage. Grundfehler der Ritschlschen Theologie. Kiel. 1893. Th. I. S. 13—14. Pfleiderer. Die Ritschlsche Theologie kritisch beleuchtet. Braunschweig. 1891. S. 10—11.

А. Ричля. Въ своихъ конечныхъ выводахъ, какъ мы уже видѣли, онъ договаривается даже до отрицанія реальности за самой личностью человѣка, потому что отрицаетъ субстанціальное единство душевной жизни послѣдняго, сводя всю эту жизнь къ совокупности отдѣльныхъ лишь явленій. Но если не существуетъ духовнаго субстанціальнаго единства, не существуетъ самосознанія какъ прочной духовной величины, значитъ не существуетъ центра, въ которомъ объединялись бы всѣ радіусы периферической духовной жизни. И духовная жизнь человѣка, образуя изъ себя множество отдѣльныхъ явленій, обращается слѣдовательно въ ничто. Т. е. въ концѣ концовъ получается полный субъективный идеализмъ, отрицающій все реальное въ мірѣ и обращающій всю жизнь міра въ пустой призракъ [1]).

---

[1]) Какъ можно видѣть изъ всего вышесказаннаго, А. Ричля нельзя считать ни строгимъ послѣдователемъ Канта, ни строгимъ послѣдователемъ Лотце. Съ Кантомъ онъ, правда, призналъ было бытіе внѣшняго міра, но затѣмъ отказался отъ этого признанія и свелъ все содержаніе міра къ простому призраку. Послѣднее обстоятельство впрочемъ не помѣшало А. Ричлю сдѣлать упрекъ Канту въ томъ, въ чемъ совсѣмъ не виноватъ послѣдній, что будто явленія съ точки зрѣнія Канта—простые призраки. Ничего подобнаго, какъ извѣстно, Кантъ не утверждаетъ; онъ утверждаетъ напротивъ то, въ чемъ наставляетъ его А. Ричль, что явленія обязательно должны имѣть въ своей основѣ нѣчто дѣйствительное или вещь въ себѣ. Еще рѣзче расходится А. Ричль въ его теоріи познанія съ Лотце. Различіе между ними прежде всего заключается въ томъ, что Лотце, въ противоположность А. Ричлю, не признаетъ различія между дѣйствительными вещами, которыя лежали бы въ основѣ явленій и сообщали бы имъ реальность съ одной стороны и вещами самими въ себѣ съ другой, каковое различіе, какъ мы уже видѣли, хотя и спутанно, утверждается геттингенскимъ богословомъ. Затѣмъ отличается Лотце отъ А. Ричля и въ томъ, что въ противоположность послѣднему отнюдь не отрицаетъ познанія вещи въ себѣ. Хотя явленія, по его мнѣнію, не есть отобразъ дѣйствительныхъ вещей, однако путемъ заключеній человѣкъ можетъ познать вещь въ себѣ. Она есть духовная сущность...

Какъ выраженіе крайняго субъективизма, теорія познанія А. Ричля, само собою понятно, раздѣляетъ всѣ недостатки послѣдняго. Она, прежде всего, не въ состояніи объяснить ни существованія окружающаго человѣка міра, ни даже психической жизни человѣка. На самомъ дѣлѣ, при томъ положеніи, что не только вещь въ себѣ, но и явленія, и даже личное я человѣка не заключаетъ въ себѣ чего-либо реальнаго, становится совершенно неразрѣшимымъ вопросъ о томъ, откуда же во мнѣ возникаютъ ощущенія? Если вещь въ себѣ, которая производила на меня впечатлѣнія, не существуетъ, значитъ не существуетъ и явленіе, производимое этою вещью, а слѣдовательно и существованіе самыхъ ощущеній совершенно необъяснимо. Неразрѣшимость указаннаго вопроса въ системѣ Ричля соединяется съ неразрѣшимостью и другого вопроса,—вопроса о томъ, какимъ образомъ человѣкъ возводитъ свои ощущенія къ единству объекта. Если, согласно ученію А. Ричля, вещи въ себѣ, какъ прочнаго, постояннаго единства, не существуетъ, если, далѣе, не существуетъ и личнаго я человѣка, какъ единой духовной личности, концентрирующей въ себѣ отправленія духовной жизни, то, спрашивается, почему и какимъ образомъ я человѣка относитъ тѣ или иныя ощущенія непремѣнно къ одному объекту, почему и какимъ образомъ онъ слагаетъ тѣ или иныя ощущенія въ опредѣленное единство, извѣстное подъ именемъ вещи въ себѣ? Очевидно, при точкѣ зрѣнія, на которой стоитъ Ричль и вообще субъективный идеализмъ, сколько нибудь удовлетворительнаго отвѣта на указанный вопросъ дать невозможно, потому что при этой точкѣ зрѣнія вся духовная жизнь человѣка, а слѣдовательно и весь міръ, какъ исключительное созданіе человѣческаго я, представляетъ изъ себя не что иное, какъ безпорядочную массу ощущеній и явленій, проистекающихъ и совершающихся исключительно въ самомъ человѣкѣ.

Еще болѣе неразрѣшимой загадкой съ точки зрѣнія А. Ричля является духовная жизнь человѣка. Ричль

заявляетъ, что весь окружающій человѣка міръ есть не что иное, какъ рядъ ощущеній, сплоченныхъ человѣкомъ въ единое цѣлое. Основою этихъ ощущеній является, какъ онъ выражается, самочувствіе (Selbstgefühl), которое у каждаго человѣка особаго рода, сообразно съ разнообразной у всѣхъ людей тѣлесной структурой. Отсюда слѣдовательно и воспріятіе различными людьми тѣхъ или другихъ вещей или, какъ выражается Ричль, единство ощущеній (Einheitsformen), образующихъ изъ себя вещь, должно быть разнообразнымъ. Иначе говоря, съ точки зрѣнія Ричля, во всемъ мірѣ невозможно найти двухъ лицъ, у которыхъ бы извѣстный предметъ явился съ опредѣленнымъ постояннымъ признакомъ, чтобы напримѣръ снѣгъ для всѣхъ представлялся бѣлымъ, яблоко круглымъ и проч. И наконецъ, даже самое бытіе другихъ людей съ ихъ индивидуальной духовной жизнью, съ точки зрѣнія Ричля и вообще субъективнаго идеализма, является совершенно неразрѣшимымъ, потому что признаніе этого бытія исключительно основывается на субъективныхъ ощущеніяхъ и сведеніи ихъ въ единое цѣлое съ помощію субъективнаго самочувствія, каковой процессъ, какъ мы уже знаемъ, по мнѣнію Ричля, не имѣетъ ничего соотвѣтствующаго въ дѣйствительности и слѣдовательно ничего реальнаго.

Эта невозможность для субъективнаго идеализма разрѣшить всѣ указанные вопросы волей-неволей заставляетъ его во многихъ случаяхъ оставлять избранную имъ почву и становиться нерѣдко на почву реальную — идеализмъ замѣнять реализмомъ. Философы и богословы идеалисты, построяя свои системы, подобно богословамъ и философамъ реалистамъ, обыкновенно говорятъ о вещи въ себѣ, о Богѣ, о душѣ и проч. какъ о реальныхъ объектахъ. Строго говоря однакожъ, подобнаго рода терминологіи у нихъ не должно быть, потому что съ идеалистической точки зрѣнія вещь = явленіе, бытіе = сознаніе, т. е. все сводится исключительно къ представленіямъ. Само собою понятно,

однако, подобная точка зрѣнія, подобное отождествленіе идеальнаго и реальнаго для субъективнаго идеализма возможны лишь до тѣхъ поръ, пока онъ не вступитъ въ сферу реальную, каковой сферой, какъ извѣстно, является сфера моральная и религіозная. Здѣсь рѣчь идетъ о сущностяхъ — людяхъ и Богѣ, не какъ о простыхъ отвлеченныхъ представленіяхъ, не имѣющихъ никакого отношенія къ живой дѣйствительности, а какъ о дѣйствительныхъ жизненныхъ реальностяхъ, которыя вступаютъ въ взаимоотношенія съ другими реальностями. При такого рода обстоятельствахъ философамъ и богословамъ идеалистамъ приходится оставить свою идеально-отвлеченную почву и стать на почву реально-эмпирическую. Какъ нельзя лучше можно наблюдать подобное явленіе на разсматриваемой нами системѣ А. Ричля. Какъ мы уже видѣли, вся эта система слагается изъ грубыхъ противорѣчій. А. Ричль то признаетъ значеніе и за вещью въ себѣ, и за явленіями, и за душею человѣка, то, съ другой стороны, отрицаетъ всякую реальность за всѣмъ этимъ. Странныя на первый взглядъ эти противорѣчія въ дѣйствительности однакожъ вполнѣ естественны и объясняются они просто невозможностью удержаться на строго идеалистической точкѣ зрѣнія. Вообще же теорія познанія А. Ричля оставляетъ по себѣ крайне спутанное впечатлѣніе. Недаромъ поэтому проф. Пфлейдереръ признаетъ полную безпринципность въ гносеологическихъ взглядахъ геттингенскаго богослова [1]). Недаромъ проф. Тейхмюллеръ признаетъ неспособность А. Ричля къ философскому мышленію [2]). Недаромъ даже ученики геттингенскаго богослова при-

---

[1]) Pfleiderer. Die Ritschlsche Theologie... S. 5. Сравн. Wendland. Albrecht Ritschl und seine Schuler. Berlin. 1899. S. 39.

[2]) Teichmüller. Religionsphilosophie. S. 25. Сравн. Wendland. Op. cit. S. 39—40.

знаютъ, что гносеологія ихъ учителя производитъ „впечатлѣніе чего-то неготоваго и несовершеннаго“ [1]).

Меньшею спутанностью и бо́льшею послѣдовательностью въ проведеніи основной идеи отличаются гносеологическія воззрѣнія проф. Германа и Кафтана. Въ этомъ отношеніи ученики несомнѣнно должны быть поставлены выше своего учителя. Зато впрочемъ гносеологическіе взгляды Кафтана и Германа нисколько не выше гносеологическихъ взглядовъ А. Ричля въ другомъ отношеніи: они страдаютъ такой же или даже пожалуй бо́льшей односторонностью. Мы уже видѣли, что теоріи познанія обоихъ упомянутыхъ ученыхъ, особенно проф. Кафтана, одной стороной примыкаютъ къ эмпиризму въ томъ видѣ, какъ онъ находитъ для себя выраженіе въ системахъ Юма и представителей позитивизма. Стоя на точкѣ зрѣнія эмпиризма, проф. Германъ и Кафтанъ отрицаютъ существованіе апріорныхъ формъ мышленія, выводя возникновеніе ихъ, какъ и всего мыслимаго, изъ опыта. Другою стороною гносеологическія воззрѣнія Германа и особенно Кафтана примыкаютъ гораздо болѣе, чѣмъ воззрѣнія ихъ учителя, къ гносеологіи новѣйшаго новокантіанства. Исходя изъ гносеологическихъ основоначалъ послѣдняго, Германъ и Кафтанъ уничтожаютъ реальное значеніе за человѣческимъ знаніемъ, разсматриваемымъ съ теоретической стороны, и усвояютъ ему значеніе исключительно практической цѣнности. Наше знаніе, по ихъ мнѣнію, имѣетъ значеніе только постольку, поскольку служитъ практическимъ интересамъ. Этими интересами, по ихъ мнѣнію, проникнуты содержаніе и характеръ всѣхъ отраслей знанія, даже самыхъ отвлеченныхъ по видимому, напримѣръ логики, математики и проч. Практическіе интересы служатъ исходнымъ началомъ въ образованіи апріорныхъ формъ мышленія, напримѣръ закона причинности. Практическіе инте-

[1]) Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1894. S. 120. Сравн. Wendland. Op. cit. S. 39.

ресы наконецъ лежатъ въ основѣ нашихъ отдѣльныхъ представленій, сужденій, понятій и проч. Эта попытка представителей ричліанства усвоить теоретическому знанію исключительно практическую цѣнность, — попытка, имѣющая весьма важное значеніе въ системѣ ричліанства, — не имѣетъ однакожъ подъ собой болѣе или менѣе прочныхъ основъ. Дѣло въ томъ, что въ основѣ указаннаго стремленія ричліанистовъ усвоить теоретическому знанію исключительно практическую цѣнность, по вполнѣ справедливому замѣчанію проф. Пфлейдерера, лежитъ искусственное смѣшеніе мотивовъ научной дѣятельности съ направленіемъ и содержаніемъ науки. Вполнѣ справедливо конечно то, что всякаго рода дѣятельность, въ томъ числѣ дѣятельность научная, сопровождается интересомъ, т. е. чувствомъ цѣнности (Werthes) объектовъ познанія. Это вполнѣ понятное явленіе. Человѣкъ есть не только мыслящее, но въ тоже время и чувствующее существо, при чемъ, въ силу единства его самосознающаго я, теоретическіе и практическіе интересы настолько въ немъ перепутаны, что невозможно отдѣлять первые отъ послѣднихъ и наоборотъ. Нѣтъ ничего удивительнаго поэтому въ томъ, что не только обыденное, но даже и научное знаніе, какъ въ общемъ ихъ теченіи, такъ и въ отдѣльныхъ частностяхъ, вызываются практическимъ стимуломъ, живущимъ въ человѣкѣ, его стремленіемъ обезопасить собственное я. Фактъ этотъ однакожъ отнюдь не говоритъ въ пользу гносеологическихъ взглядовъ проф. Кафтана и Германа. Дѣло въ томъ, что чувство, лежащее въ основѣ всякаго нашего знанія, составляетъ только мотивъ, побудительное начало къ научной дѣятельности, но никоимъ образомъ не руководящее и рѣшающее начало для самаго характера и содержанія нашего познанія. Подобное руководительное начало слѣдуетъ искать не въ практической наклонности человѣческаго духа, а въ законахъ познающаго духа послѣдняго, независимыхъ отъ какихъ-либо мотивовъ чувства. Теоретическое познаніе всегда является позна-

ніемъ истиннымъ, соотвѣтствующимъ дѣйствительности лишь постольку, поскольку оно опредѣляется и руководствуется самымъ существомъ объекта познанія, его закономѣрнымъ отношеніемъ къ познающему субъекту; въ противномъ случаѣ какой-либо прогрессъ въ наукѣ совершенно невозможенъ. На самомъ дѣлѣ, что̀ представляла бы изъ себя наука, если бы она преслѣдовала исключительно утилитарныя цѣли, если бы содержаніе ея исключительно опредѣлялось практическими интересами? Правда, человѣку, какъ существу не только мыслящему, но и чувствующему, весьма трудно отрѣшиться отъ практической струнки, особенно при разработкѣ вопросовъ, имѣющихъ жизненное значеніе для него. Но эта трудность не есть еще полная невозможность. Человѣчество, какъ извѣстно, всегда стремилось и стремится быть возможно объективнѣе въ научной сферѣ, т. е. возможно далѣе стоять отъ чисто практическихъ цѣлей. Это такая истина, подтвержденіе которой можно находить на каждомъ шагу въ живой дѣйствительности. Если напр. историкъ вмѣсто того, чтобы представлять объективно событія и характеры, позволяетъ себѣ въ свои изслѣдованія вносить чисто субъективную окраску, если онъ пишетъ напр. въ пользу своей церкви, въ пользу своей государственной партіи, то его проникнутое личнымъ духомъ изслѣдованіе не можетъ быть признано и не признается объективно-научнымъ, а признается ненаучнымъ, извращающимъ дѣйствительность, одностороннимъ, тенденціознымъ. Напротивъ, лишь то̀ изслѣдованіе имѣетъ особенную цѣнность, то признается научнымъ, авторъ котораго разсматриваетъ взятый вопросъ независимо отъ своихъ симпатій или антипатій къ тому или другому кругу людей, къ тѣмъ или инымъ интересамъ [1]).

---

[1]) Otto Pfleiderer. Ritschlsche Theologie.... S. 18. 19. Max Scheibe. Die Bedeutung der Werturtheile für das religiöse Erkennen. Halle. 1893. S. 45—46.

Все сказанное, относясь къ научной области вообще, имѣетъ тѣмъ бо́льшее отношеніе къ нѣкоторымъ изъ отдѣльныхъ наукъ въ частности. Кафтанъ, какъ мы уже видѣли, въ своемъ стремленіи поставить человѣческое знаніе не только въ его происхожденіи, но и въ его содержаніи въ зависимость отъ практическихъ интересовъ, доходитъ до того, что отвергаетъ существованіе въ человѣкѣ какихъ-либо разсудочно-теоретическихъ законовъ. „Знаніе въ своемъ первоначальномъ состояніи, пишетъ онъ, ни въ какомъ случаѣ не зависитъ отъ логики. Оно возникаетъ подъ вліяніемъ практической нужды изъ опыта и на основаніи его". Видно это, по Кафтану, уже изъ одного того, что „если не всякое..... совершеннѣйшее знаніе, то во всякомъ случаѣ большой объемъ знанія уже существовалъ прежде, чѣмъ были открыты и формулированы законы логики" [1]). Въ этомъ утвержденіи Кафтана истина перемѣшана съ самымъ грубымъ заблужденіемъ. Конечно, вполнѣ справедливо то положеніе, что человѣчество начало мыслить и мыслило прежде, чѣмъ Аристотель открылъ въ своей логикѣ законы мышленія и выразилъ эти законы въ опредѣленныхъ формулахъ. Несправедливо однакожъ то положеніе, что будто бы не существуетъ никакихъ первоначальныхъ законовъ, предшествующихъ всякому опытному знанію, но что будто бы человѣческое знаніе слагается и развивается безъ этихъ законовъ подъ вліяніемъ исключительно практической нужды. На самомъ дѣлѣ, если бы указанныхъ законовъ не существовало, то нельзя было бы понять того, какимъ образомъ люди могли и могутъ выражать свои мысли въ однородныхъ звукахъ, составляющихъ изъ себя человѣческій языкъ. Вѣдь, если бы не было въ людяхъ однородныхъ врожденныхъ законовъ, не могло бы быть и болѣе или менѣе однородныхъ языковъ, потому что въ такомъ случаѣ каждый выражалъ

---

[1]) O. Pfleiderer. Op. cit. S. 106. Сравн. Kaftan. Die Wahrheit d. christ. Rel. S. 363.

бы свои мысли по своему. А если бы не было болѣе или менѣе однороднаго выраженія человѣческаго мышленія, то не могло бы быть и основы человѣческаго знанія, взаимнаго обмѣна людей другъ съ другомъ, не было бы и опыта, изъ котораго Кафтанъ выводитъ всякое человѣческое знаніе. Значитъ логическіе законы, предполагающіе и обусловливающіе образованіе человѣческаго языка, какъ необходимаго условія всякаго общественнаго развитія, существовали въ человѣкѣ гораздо прежде, чѣмъ человѣкъ научился рефлектировать (reflectiren) по законамъ мышленія и языка и выражать свои мысли въ извѣстныхъ, строго опредѣленныхъ формулахъ [1]). Послѣднее конечно предполагаетъ продолжительный, многосторонній опытъ, выражающійся во взаимномъ теоретическомъ обмѣнѣ людей между собою съ помощію языка. Но къ этому взаимному обмѣну люди никогда бы не пришли, если бы не имѣли законовъ врожденныхъ и нормирующихъ человѣческое мышленіе. Тоже самое слѣдуетъ сказать о математикѣ съ ея частнѣйшими развѣтвленіями — геометріей и ариѳметикой. Само собою понятно, если бы въ человѣкѣ не существовало врожденныхъ математическихъ законовъ, такого согласія въ математическихъ истинахъ, какое мы наблюдаемъ въ людяхъ, не могло бы быть. Выводить это согласіе изъ чисто практическихъ интересовъ, какъ это дѣлаетъ Кафтанъ, значитъ утверждать несообразность. Для меня, для моихъ практическихъ интересовъ несомнѣнно совершенно безразлично то, $2+2=4$ или 5. Если я утверждаю, что $2+2=4$, а не 5, что $3\times3=9$, а не 8 и проч., то это происходитъ оттого, что въ моей природѣ есть врожденный законъ, побуждающій меня утверждать первое, а не второе, хотя выраженіе этого закона въ извѣстныхъ формулахъ и есть, можетъ быть, результатъ продолжительнаго опыта. Тоже самое слѣдуетъ сказать и объ истинахъ геометрическихъ. На самомъ

[1]) Otto Pfleiderer. Op. cit. S. 106—107.

дѣлѣ, какой практическій интересъ для меня считать кубъ восьмиугольнымъ, а квадратъ четырехугольнымъ? Для моего практическаго я это—вещь совершенно безразличная. Странной является ссылка проф. Кафтана и на естественныя науки. Допустимъ, что атомовъ, лежащихъ въ основѣ естествознанія, никто и никогда не видѣлъ, что они въ опытѣ непосредственно не даны. Видѣть въ допущеніи атомовъ однакоже одинъ лишь грубый произволъ, преслѣдующій исключительно практическіе интересы и не имѣющій никакого отношенія къ реальности познаваемаго человѣкомъ міра, странно уже по одному тому, что атомистическая гипотеза является наиболѣе цѣлесообразной при объясненіи многаго, происходящаго въ мірѣ, что съ допущеніемъ этой гипотезы многія изъ естественныхъ явленій становятся вполнѣ понятными. Тоже самое слѣдуетъ сказать и о психологіи. Если она въ основу изученія душевной жизни человѣка полагаетъ самыя простыя явленія, которыя непосредственно не даны въ опытѣ, то опять потому, что допущеніе этихъ простыхъ явленій наиболѣе цѣлесообразно при объясненіи болѣе сложныхъ явленій, а вовсе не въ силу простого лишь утилитарнаго произвола, не имѣющаго никакого отношенія къ истинѣ.

Односторонняя точка зрѣнія лежитъ наконецъ и въ основѣ объясненій проф. Германомъ и Кафтаномъ двухъ основныхъ формъ человѣческаго знанія: a) закона причинныхъ отношеній и b) вещи въ себѣ. Оба указанные ученые, какъ мы уже знаемъ, низводятъ причинныя отношенія исключительно къ простой послѣдовательности явленій, происходящихъ въ самомъ же человѣкѣ, другими словами, низводятъ исключительно къ практическо-субъективнымъ явленіямъ. Но „что осталось бы, вполнѣ справедливо спрашиваетъ проф. Пфлейдереръ, отъ естественныхъ наукъ, если бы мы признали только субъективное значеніе за причинными отношеніями? что осталось бы въ такомъ случаѣ, въ частности, отъ астрономіи, которая въ силу причин-

ныхъ воздѣйствій небесныхъ тѣлъ другъ на друга и на наше зрѣніе установляетъ величину, плотность, тяжесть, составъ, скорость между небесными тѣлами? Все это удалось установить человѣчеству въ качествѣ несомнѣнной истины лишь при полной увѣренности въ томъ, что между тѣлами, находящимися въ міровомъ пространствѣ, существуетъ необходимая связь смѣняющихся дѣйствій, которая есть нѣчто иное, чѣмъ временная послѣдовательность явленій сознанія“ [1]). Недоразумѣніе возникаетъ и въ объясненіи понятія вещи въ себѣ, утверждаемомъ проф. Германомъ и Кафтаномъ. Извѣстно, что, по ихъ мнѣнію, въ данномъ случаѣ все сводится къ субъективному обману. Вещь въ себѣ, по опредѣленію проф. Кафтана, есть не что иное, какъ „воспринимаемое зрѣніемъ качество (Beschaffenheit)“ или „зрительное впечатлѣніе (Gesichtseindruck)“, въ основѣ возникновенія коего лежитъ присущая человѣку практическая потребность утвердить свою самостоятельность противъ окружающаго человѣка міра. Но если бы, какъ утверждаетъ проф. Кафтанъ, вещь въ себѣ была только зрительнымъ впечатлѣніемъ, не имѣющимъ въ природѣ никакой соотвѣтствующей реальности и слагающимся подъ вліяніемъ исключительно практическаго я человѣка, то она должна была бы прекратить свое существованіе съ окончаніемъ этого моего зрительнаго впечатлѣнія, и мой домъ, вполнѣ справедливо замѣчаетъ проф. Пфлейдереръ, „пересталъ бы существовать съ момента моего удаленія изъ него, когда кончилось мое зрительное впечатлѣніе“. „Въ такомъ случаѣ, иронически замѣчаетъ тотъ же профессоръ, для меня осталось бы единственнымъ утѣшеніемъ лишь то, что послѣ нѣсколькихъ часовъ моего отсутствія домъ мой изъ небытія снова возвратится къ бытію“ [2])....

При той крайне узкой точкѣ зрѣнія, на которой стоятъ А. Ричль и его ученики, въ частности и ихъ

---

[1]) Otto Pfleiderer. Op. cit. S. 104.

[2]) O. Pfleiderer. Die Ritschlsche Theologie... S. 103.

возраженія противъ метафизики не имѣютъ особеннаго значенія. Что касается прежде всего самаго А. Ричля, то, не говоря уже про крайне спутанное опредѣленіе имъ метафизики [1]), и его возраженія противъ послѣдней также носятъ крайне спутанный характеръ. Свое отрицательное отношеніе къ метафизикѣ А. Ричль обосновываетъ главнымъ образомъ на томъ, что она при объясненіи природы и духа принимаетъ во вниманіе признаки только общіе первой и второму. „Вещи,—пишетъ геттингенскій богословъ въ изслѣдованіи: Теологія и метафизика,—которыми наше познаніе занимается, слѣдуетъ раздѣлить на два класса: на природу и духъ. Метафизика, задавшись цѣлью изслѣдовать общія основы всего существующаго, забываетъ о конкретныхъ признакахъ, благодаря которымъ утверждается различіе между природой и духомъ“ [2]). Отсюда, по А. Ричлю, и получается понятіе о вещи въ себѣ, какъ совокупности этихъ общихъ природѣ и духу признаковъ. Формулируя такимъ образомъ свое возраженіе противъ метафизики, А. Ричль однакожъ опять противорѣчитъ себѣ. Мы уже видѣли то, что онъ смотритъ на вещь и явленіе вещи исключительно какъ на продуктъ духа, т. е. отрицаетъ за ними всякое реальное значеніе внѣ связи съ нашимъ мышленіемъ. Отсюда слѣдовательно и природа, какъ состоящая изъ отдѣль-

---

[1]) Метафизику А. Ричль обыкновенно называетъ „онтологіей“, т. е. ученіемъ о бытіи или о вещи въ себѣ. Опредѣляя однакожъ вещь въ себѣ, А. Ричль пишетъ: „вещь въ себѣ есть то, въ чемъ утверждаются условія познанія (Erkenntnisbedinungen), общія для явленій природы и духа“. Это опредѣленіе, какъ можно видѣть, рѣшительно отрицаетъ существованіе метафизики какъ науки о бытіи, потому что понятіе о вещи по этому опредѣленію имѣетъ только познавательно-теоретическую, но никакъ не метафизическую цѣнность. И слѣдовательно метафизика, съ точки зрѣнія А. Ричля, есть ни болѣе, ни менѣе, какъ простая теорія познанія, а вовсе не наука о бытіи вообще.

[2]) A. Ritschl. Theologie und Metaphysik. S. 9.

ныхъ вещей, для А. Ричля есть ни болѣе, ни менѣе, какъ продуктъ представляющей дѣятельности того же духа. Но смотря на природу съ этой точки зрѣнія, А. Ричль очевидно не имѣетъ никакого права противопоставлять природу духу, потому что первая есть исключительное созданіе второго. Дѣлая вышеуказанное возраженіе противъ метафизики, геттингенскій богословъ такимъ образомъ оставляетъ свою идеалистическую почву и встаетъ на почву наивнаго эмпиризма. Указанное возраженіе А. Ричля противъ метафизики является тѣмъ болѣе страннымъ, что самъ же онъ въ другомъ мѣстѣ тогоже изслѣдованія—Теологія и метафизика—говоритъ: „Метафизическія понятія уясняютъ то, какимъ образомъ человѣческій духъ при посредствѣ опыта свои конкретныя воспріятія (besonderen Wahrnehmungen) возводитъ въ единство вещи и соотвѣтственно этому различаетъ ихъ, какъ естественныя вещи и какъ духовныя величины“ [1])..... Но спрашивается, какъ же можетъ метафизика возводить конкретныя воспріятія въ единство вещи природы и духа, если она, по словамъ А. Ричля, обезразличиваетъ то и другое?

Второе существенное возраженіе А. Ричля противъ метафизики основывается на томъ, что метафизика чуждается опыта, а между тѣмъ, по его мнѣнію, „воспринимаемыя при посредствѣ нашихъ чувствъ впечатлѣнія служатъ первымъ и послѣднимъ ручательствомъ того, что вещи, которыя мы воспринимаемъ въ впечатлѣніяхъ, дѣйствительны“. Разсуждая такимъ образомъ, А. Ричль очевидно стоитъ на почвѣ самаго популярнаго сознанія, которымъ не можетъ пользоваться и не пользуется наука. Кто на самомъ дѣлѣ изъ мало-мальски образованныхъ людей станетъ утверждать, что солнце существуетъ въ той формѣ, въ какой оно является нашему обычному сознанію, или небесная радуга такова въ дѣйствитель-

[1]) A. Ritschl. Theologie und Metaphysik. S. 8 u. w.

ности, какою она представляется для нашего обычнаго сознанія? Съ другой стороны и самое образованіе представленій о дѣйствительности окружающаго міра у человѣка образуется совсѣмъ не тѣмъ путемъ, какой предполагаетъ А. Ричль. Къ признанію реальности вещей мы не можемъ заключать непосредственно отъ чувственныхъ впечатлѣній. Между послѣдними и представленіями о вещахъ существуетъ еще нѣчто третье, что̀ не можетъ возникнуть въ насъ благодаря однимъ лишь чувственнымъ впечатлѣніямъ. Это нѣчто третье—апріорныя формы разсудка и разума, апріорныя потому, что онѣ предшествуютъ опыту. Наука должна признать реальную цѣнность этихъ формъ; въ противномъ случаѣ бытіе не только окружающаго міра, но и самого человѣка превращается въ призракъ. Не можетъ не признать этого и А. Ричль. По его же собственнымъ словамъ, уже приведеннымъ нами, „метафизическія понятія уясняютъ то, какимъ образомъ человѣческій духъ при посредствѣ опыта свои особенныя воспріятія возводитъ въ единство вещи“. Самъ же онъ, слѣдовательно, признаетъ то, что безъ метафизики невозможно пониманіе всего существующаго въ мірѣ и вмѣстѣ съ этимъ такимъ образомъ самъ же признаетъ необходимость существованія метафизики.

Тѣ же самыя возраженія противъ метафизики проводятся въ сущности и учениками А. Ричля: Германомъ и Кафтаномъ. Кратко эти возраженія можно формулировать такимъ образомъ. Истиннымъ знаніемъ можетъ быть только знаніе опытное. Метафизика—не опытная наука, потому что она говоритъ о единомъ цѣломъ, лежащемъ внѣ всякаго опыта; слѣдовательно, метафизика не можетъ сообщать истиннаго знанія. И профессора Кафтанъ и Германъ слѣдовательно не далеко уходятъ отъ своего учителя въ смыслѣ односторонняго пониманія сущности человѣческаго знанія. Дѣло въ томъ, что опытное знаніе, какъ извѣстно, имѣетъ дѣло исключительно съ явленіями. Но какъ доказываетъ анализъ нашего сознанія, явленія—только

образы въ нашемъ сознаніи, которые необходимо предполагаютъ бытіе реальностей, обнаруживающихся въ явленіяхъ. Достигнуть познанія этихъ реальностей путемъ опытнаго знанія невозможно, потому что онѣ за предѣлами этого знанія. Слѣдовательно мы должны допустить иной путь въ познаніи бытія. Этотъ путь интеллекта, путь той особенной силы человѣческаго духа, которая образуетъ философско-метафизическія понятія. Только эта сила въ человѣкѣ возвышается надъ всѣми спутанными единичными впечатлѣніями и утверждаетъ стройный порядокъ въ окружающемъ человѣка мірѣ. Сами опытныя науки, какъ извѣстно, не могутъ обойтись безъ этого высшаго знанія. Наиболѣе опытныя науки—науки естественныя напр. стараются объяснять природу, допуская бытіе различныхъ атомовъ, надѣленныхъ нѣкоторою жизненностью, природа коихъ за предѣлами опытнаго знанія, и слѣдовательно изучаютъ природу метафизически. Само опытное знаніе слѣдовательно признаетъ недостатокъ своихъ средствъ въ познаніи существующаго міра. Восходя съ своими фактами и законами на высшую ступень теоретическаго мышленія, объединяющаго эти факты и законы и сообщающаго имъ смыслъ и значеніе, оно въ тоже время признаетъ необходимость метафизическаго знанія, противъ котораго ратуютъ А. Ричль и его ученики.

Глава III.

Воззрѣнія представителей ричліанства на происхожденіе и сущность религіи.

Происхожденіе религіи по взгляду Ричля. Неустойчивость воззрѣній А. Ричля по данному вопросу. Воззрѣнія проф. Германа и Кафтана. Низведеніе указанными учеными религіозной области къ практической сторонѣ человѣческаго духа. Воззрѣнія на происхожденіе и сущность религіи Бендера. Исходная точка въ воззрѣніяхъ упомянутаго ученаго. Низведеніе религіозной области къ узко-эгоистическимъ интересамъ человѣка. Поставленіе религіозной области въ полную зависимость отъ культурнаго развитія человѣчества. Неправильность воззрѣній представителей ричліанства на сущность и происхожденіе религіозной области. Неправильность объясненія происхожденія религіи путемъ эмпирическимъ. Дѣйствительныя отношенія религіи къ культурному развитію человѣчества. Невозможность сведенія религіознаго вѣдѣнія къ Werturtheile— къ сужденіямъ цѣнности.

Низведя все вообще человѣческое знаніе исключительно къ практической сторонѣ человѣческаго духа, усвоивъ ему исключительно практическую цѣнность, А. Ричль и его ученики въ силу того самаго должны были въ частности такое же значеніе усвоить и знанію религіозному. Въ данномъ случаѣ представители ричліанства вполнѣ стоятъ на почвѣ воззрѣній родоначальниковъ реформаціи и затѣмъ на почвѣ воззрѣній Канта, Шлейермахера и представителей новокантіанства, кото-

рые, какъ мы уже видѣли, точно также содержаніе религіознаго знанія сводятъ къ практической сторонѣ человѣческаго духа по преимуществу. Все различіе между предшественниками ричліанства и представителями его заключается лишь въ томъ, что у первыхъ указанное воззрѣніе на сущность религіозной области имѣетъ меньшую научную опредѣленность и меньшую научную обоснованность, чѣмъ у вторыхъ. У самого Альбрехта Ричля впрочемъ, какъ и въ другихъ случаяхъ, и въ данномъ замѣтно сильное колебаніе. Въ первомъ изданіи своего капитальнаго труда: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung онъ еще колеблется усвоить религіозному знанію исключительно практическое значеніе. Онъ, правда, настаиваетъ на томъ положеніи, что религія возникаетъ въ человѣкѣ изъ присущаго ему практическаго стремленія устранить противорѣчіе, въ которомъ онъ, какъ духовная личность, находится по отношенію къ окружающему его внѣшнему міру [1]), но въ тоже время, устанавливая различіе между научнымъ и религіознымъ знаніями, онъ полагаетъ это различіе не въ характерѣ того и другого знанія, а лишь въ объектѣ ихъ. Научное знаніе, по его мнѣнію, имѣетъ задачей своей установить общіе законы знанія и бытія для природы и духа. Въ сферу научную при этомъ установленіи общихъ законовъ для знанія и бытія всего существующаго однакожъ не входитъ установленіе единаго высшаго начала, изъ котораго получило бы свое объясненіе все существующее. Установленіе этого единаго всеобщаго начала, по взгляду Ричля, составляетъ задачу религіознаго знанія [2]). Въ религіи такимъ образомъ, по его мнѣнію, слагается общее представленіе о мірѣ, въ каковомъ представленіи находятъ для себя объясненіе всѣ частныя

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bonn. 1874. B. III. S. 173—174.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1874. B. III. S. 178—179.

явленія міра. Лучше всего подобнаго рода характерная черта религіознаго знанія, по А. Ричлю, замѣтна въ монотеизмѣ, гдѣ признается единый Богъ, дающій жизнь всему міру и управляющій всѣмъ міромъ. Помимо монотеистическихъ религій, указанная характерная черта религіознаго знанія, впрочемъ, по мнѣнію геттингенскаго богослова, проскальзываетъ и въ дуалистическихъ и даже политеистическихъ религіяхъ, что̀ можно видѣть въ особенности изъ присущаго этимъ религіямъ безпрерывнаго стремленія отыскать все новаго и новаго бога, которому, какъ высшему, подчинялись бы прежніе боги [1]). Въ виду того, что философія или вообще наука съ одной стороны и религія съ другой такимъ образомъ каждая имѣетъ свой объектъ, столкновеніе между ними, по Ричлю, вовсе не необходимо. Если же это столкновеніе происходитъ, причиною его является то, что какое-нибудь изъ указанныхъ знаній врывается въ чуждую ему сферу. Чаще всего столкновеніе происходитъ отъ того, что наука вообще, философія въ частности, врывается въ сферу религіозную и старается начертить основы для послѣдней. Такъ было, напримѣръ, по Альбрехту Ричлю, въ древнее время въ Греціи, гдѣ происходилъ конфликтъ между религіей и философіей, оттого, что философія старалась удовлетворить инстинкту религіозному. Въ новѣйшее время происходитъ конфликтъ между пантеизмомъ и матеріализмомъ съ одной стороны и религіей съ другой, потому что первые стремятся выработаннымъ ими частнымъ законамъ усвоить значеніе законовъ высшихъ, обосновывающихъ и регулирующихъ бытіе всего существующаго [2]). Но если такимъ образомъ, заключаетъ Ричль, религіозное знаніе отличается отъ знанія научно-философскаго лишь по объекту, то, очевидно, существуетъ возможность научно-философскаго Богопозна-

---

[1]) A. Ritschl. Op. cit. 1874. B. III. S. 171—173.

[2]) A. Ritschl. Op. cit. 1874. B. III. S. 178—184 u. andr.

нія. Въ первомъ изданіи своего труда: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung А. Ричль дѣйствительно настаиваетъ на этомъ. По его взгляду, научное обоснованіе религіозной идеи не только возможно, но прямо необходимо, потому что эта идея основывается на несомнѣнныхъ данныхъ духовной природы человѣка. Познающему я человѣка,—разсуждаетъ А. Ричль, доказывая указанную мысль,—реальность всего окружающаго является какъ реальность природы и какъ реальность духа. Между обѣими этими реальностями существуетъ тѣснѣйшая связь, выражающаяся въ сходствѣ законовъ, которые управляютъ духомъ и природою. При этомъ сходствѣ духъ, по А. Ричлю, однакожъ рѣзко отличается отъ природы въ томъ отношеніи, что ему присущъ практическій законъ, по которому онъ, будучи самъ себѣ цѣлью, стремится въ тоже время господствовать надъ міромъ. Отсюда отношеніе духа къ природѣ, по мнѣнію геттингенскаго богослова, можно выразить въ двухъ слѣдующихъ положеніяхъ: въ теоретическомъ отношеніи духъ смотритъ (behandelt) на природу, какъ на величину, которая именно для него существуетъ; въ практическомъ отношеніи онъ обращается съ природой какъ средствомъ для осуществленія его цѣлей. Подобнаго рода воззрѣніе на природу и отношеніе къ природѣ для человѣка, по мнѣнію А. Ричля, не имѣло бы реальной основы и было бы совершенно непонятно, если бы не существовало идеи премірнаго Бога, который бы возводилъ природу въ конечную цѣль духа. Идея Бога такимъ образомъ, съ точки зрѣнія Ричля, есть постулятъ, реально обосновывающій и практическое отношеніе человѣка къ міру, и теоретическое познаніе этого міра. И слѣдовательно эта идея одновременно имѣетъ и практическую и теоретическую цѣнность для человѣка, т. е. она можетъ быть не только практически, но и теоретически обоснована. Отсюда, по взгляду А. Ричля, слѣдуетъ признать неправильнымъ мнѣніе Канта, будто бы практическій разумъ по своему характеру противоположенъ разуму теорети-

ческому. Въ концѣ концовъ такимъ образомъ А. Ричль приходитъ къ тому заключенію, что истины религій, въ частности христіанской, имѣютъ „всеобщую разумность“, что онѣ могутъ быть теоретически, философски обоснованы и что слѣдовательно теологія возможна, какъ наука [1]). Въ слѣдующихъ изданіяхъ того же труда: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung это стремленіе А. Ричля усвоить религіозному знанію теоретическую цѣнность однако-жъ отодвигается на задній планъ. Уже во второмъ изданіи упомянутаго труда А. Ричль, хотя и настаиваетъ на прежнемъ своемъ заявленіи, что „идея Бога не есть только актъ практической вѣры, но и актъ теоретическаго познанія“, но настаиваетъ уже безъ прежней энергіи. Онъ по крайней мѣрѣ не говоритъ того, будто безъ научно-философскихъ доказательствъ теологія совершенно невозможна [2]). Еще замѣтнѣе проскальзываетъ уклоненіе Ричля отъ раньше высказанныхъ взглядовъ въ самыхъ послѣднихъ (третьемъ и четвертомъ) изданіяхъ того же труда. Здѣсь различіе между религіей и философіей онъ полагаетъ уже не въ объектѣ знанія, какъ въ первомъ изданіи, а въ самомъ субъектѣ. Устанавливая и обосновывая это различіе подробно, А. Ричль приходитъ къ тому заключенію, что теоретическое знаніе вызывается и слагается при сильномъ участіи интереса или удовольствія и неудовольствія, коими сопровождаются успѣхъ или неуспѣхъ нашего знанія. Поэтому научно-теоретическое познаніе, по А. Ричлю, выражается въ begleitenden Werturtheilen—въ сужденіяхъ цѣнности, сопровождаемыхъ извѣстнымъ чувствомъ. Не то въ знаніи религіозномъ. Правда, и это знаніе должно быть сведено къ сужденіямъ цѣнности, потому что и оно возникаетъ изъ практическаго стремленія человѣка—устранить противорѣчіе, въ которомъ находится человѣкъ, какъ чув-

[1]) A. Ritschl. Op. cit. 1874. B. III. S. 191—192.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1883. B. III. S. 209—210.

ственно-разумное существо по отношенію къ окружающему міру. Но уподобляясь научно-теоретическому знанію въ указанномъ отношеніи, религіозное знаніе однакожъ, по А. Ричлю, отличается отъ знанія научнаго въ другомъ отношеніи—именно въ томъ, что въ противоположность теоретическо-философскому знанію это знаніе выражается въ самостоятельныхъ сужденіяхъ цѣнности—selbständigen Werturtheile. Т. е. религіозное знаніе, по А. Ричлю, выражается въ непосредственныхъ внутреннихъ фактахъ благочестиваго духа человѣка, которые, хотя, подобно научному знанію, и сопровождаются чувствомъ удовольствія (Lust) или неудовольствія, но эти чувства не вліяютъ ни на возникновеніе религіознаго знанія, ни тѣмъ болѣе на содержаніе его, а являются, такъ сказать, слѣдствіями внутренняго настроенія человѣка [1]). Религіозная область поэтому, по взгляду А. Ричля, должна быть поставлена въ параллель съ областью не научно-философской, а нравственной, потому что и эта область выражается въ такого рода фактахъ духовной жизни человѣка, которые возникаютъ и регулируются нравственнымъ закономъ, врожденнымъ человѣку и дѣйствующимъ въ немъ независимо отъ сторонихъ мотивовъ удовольствія или неудовольствія, хотя нравственное поведеніе человѣка и сопровождается этими чувствами. Казалось бы, такимъ образомъ, А. Ричль долженъ былъ низвести научно-теоретическое знаніе по крайней мѣрѣ къ этической сторонѣ человѣческаго духа. И этого однакожъ не находимъ у геттингенскаго богослова. Напротивъ, по его мнѣнію, обѣ эти области не должны быть смѣшиваемы между собою, потому что сужденія цѣнности, въ которыхъ выражаются нравственная область съ одной стороны и религіозная съ другой, въ ихъ содержаніи рѣзко отличаются другъ отъ друга. Нравственныя сужденія цѣнности служатъ выраженіемъ сознанія чело-

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhung. 1895. B. III. S. 195.

вѣкомъ внутреннихъ фактовъ съ моральнымъ или антиморальнымъ характеромъ; религіозныя сужденія цѣнности напротивъ служатъ выраженіемъ сознанія человѣкомъ или господства надъ міромъ, достигнутаго съ божественною помощію или, наоборотъ, подчиненія міру, являющагося результатомъ отсутствія въ человѣкѣ божественной помощи. Что это различіе между религіозной и этической областями довольно существенно, по взгляду А. Ричля, очевидно изъ одного того факта, что въ исторіи извѣстны религіи съ антиморальнымъ характеромъ [1]). Низведя такимъ образомъ,—въ полное противорѣчіе ранѣе высказаннымъ взглядамъ, въ послѣднихъ изданіяхъ своего труда Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung—религіозную область исключительно къ практической сторонѣ человѣческаго духа, А. Ричль, въ полное противорѣчіе также ранѣе высказаннымъ взглядамъ, рѣшительно отрицаетъ возможность научно-философскаго богопознанія. „Идея Бога, пишетъ онъ, есть актъ вѣры практической, но не теоретической". Поэтому извѣстныя доказательства бытія Божія, по А. Ричлю, какъ и по Канту, ничего не доказываютъ. „Традиціонные аргументы въ пользу бытія Божія, пишетъ А. Ричль, претендуютъ обнять объектъ вѣры религіозной средствами знанія научнаго, восходя отъ наблюденія къ наблюденію. Но если бы такимъ путемъ и было дѣйствительно что-нибудь достигнуто, если бы бытіе Бога и было доказано теоретически, то для христіанства отъ этого было бы все-таки мало пользы: идея Бога, теоретически утвержденная, не совпадала бы съ христіанской идеей Бога, потому что не выражала бы силы этой идеи для людей, въ особенности для людей, погрязшихъ во грѣхахъ" [2]).

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 193—197. Срав. Unterricht in der christl. Religion. Bonn. 1895. S. 5—7.

[2]) Въ частности, касаясь трехъ извѣстныхъ доказательствъ бытія Божія — космологическаго, телеологическаго и онтоло-

Изъ всѣхъ доказательствъ бытія Божія только одно моральное, по мнѣнію А. Ричля, можетъ имѣть

гическаго, Ричль въ третьемъ изданіи своего труда: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung находитъ въ нихъ слѣдующіе недостатки. Первое изъ этихъ доказательствъ, разсуждаетъ геттингенскій богословъ, основываетъ бытіе Бога на причинныхъ отношеніяхъ, существующихъ между явленіями и вещами, признавая Бога какъ первую причину, завершающую рядъ другихъ причинъ, которая есть поэтому causa sui (по отношенію къ себѣ) и causa omnium (по отношенію къ другимъ); между тѣмъ всѣ остальныя причины по отношенію къ causa sui суть только res causatae. Вся эта аргументація, не смотря на ея стройность, однакожъ ничего не доказываетъ, по мнѣнію А. Ричля. Она приводитъ лишь къ познанію міра, какъ субстанціи, потому что міръ, разсматриваемый какъ заключенный рядъ причинъ и дѣйствій, есть субстанція. Отсюда Богъ, утверждаемый космологическимъ доказательствомъ какъ causa omnium, есть не что иное, какъ тотъ же міръ, разсматриваемый лишь въ его единствѣ и цѣлостности. Съ другой стороны несостоятельно въ космологическомъ доказательствѣ положеніе, будто должна существовать causa sui, которая является завершеніемъ res causatae, потому что понятіе causa sui можетъ быть усвоено каждой вещи, разсматриваемой въ ея изолированномъ бытіи; между тѣмъ въ отношеніи къ другимъ вещамъ causa sui есть res causata. Ничего не доказываетъ, по взгляду Ричля, и телеологическое доказательство бытія Божія, которое представляетъ Бога въ формѣ послѣдней цѣли, заканчивающей собой цѣлесообразность міра вообще. Но во-первыхъ, возражаетъ Ричль, самое отождествленіе послѣдней цѣли съ Богомъ слишкомъ поспѣшно, во-вторыхъ, представленіе о всюду господствующей въ мірѣ цѣлесообразности слишкомъ преувеличено. Можно указать на многія повидимому не цѣлесообразныя отношенія въ мірѣ. Наконецъ, по взгляду Ричля, не имѣетъ сколько-нибудь существеннаго значенія и онтологическое доказательство бытія Божія. Оно гласитъ, будто понятіе о совершеннѣйшемъ существѣ было бы неполнымъ, если бы это понятіе не включало въ себя идеи существованія. Допустимъ, замѣчаетъ А. Ричль, что положеніе это вѣрно, но вѣдь оно ничего не доказываетъ, потому что оно—лишь построеніе нашего разсудка, которому можетъ не соотвѣтствовать дѣйствительность. A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 24—25. 214. 204—207. Сравн. A. Ritschl. Theologie und Metaphysik. Bonn. 1887. S. 12—15.

нѣкоторое значеніе, хотя не въ той формѣ, въ какой утверждается Кантомъ. Сущность его можетъ быть сведена къ слѣдующему положенію: „Идея Бога должна служить выраженіемъ того факта, что человѣкъ противопоставляетъ себя природѣ и свое господство надъ ней обосновываетъ своимъ упованіемъ на Бога“... Выраженное въ такой формѣ моральное доказательство бытія Божія такимъ образомъ, по А. Ричлю, не имѣетъ никакого отношенія къ обоснованію, уясненію и расширенію нашихъ теоретическихъ познаній о Богѣ; оно— исключительно постулятъ практической стороны человѣческаго духа [1]).

На той же точкѣ зрѣнія при рѣшеніи вопроса о происхожденіи и общемъ характерѣ религіознаго знанія стоятъ и послѣдователи А. Ричля и прежде всего уже упомянутый професоръ Германъ. По его мнѣнію, какъ и по мнѣнію А. Ричля: „Всякое религіозное міровоззрѣніе есть отвѣтъ на вопросъ: какъ слѣдуетъ смотрѣть на міръ при допущеніи существованія въ немъ высшаго блага?“—При рѣшеніи этого вопроса человѣкъ, по Герману, оказывается въ противорѣчивомъ положеніи. Съ одной стороны зависимость отъ природы тяготѣетъ надъ нимъ неотразимо, съ другой стороны, не смотря на эту зависимость отъ природы, въ человѣкѣ все-таки сильно убѣжденіе, что весь міръ долженъ находиться у него въ подчиненіи какъ средство при достиженіи имъ блага. Устраненіе этого противорѣчія человѣкъ и находитъ въ религіи. Она, поставляя міръ, какъ въ цѣломъ, такъ и въ частяхъ, въ зависимость отъ благорасположеннаго къ человѣку Божества, чрезъ это уничтожаетъ указанное противорѣчіе въ отношеніяхъ человѣка къ міру. Она ослабляетъ въ человѣкѣ печальное сознаніе того факта, что многое изъ того, къ чему лежитъ сердце его, гибнетъ въ мірѣ, утверждая другой фактъ, и именно тотъ, что достаточная сумма благъ, должен-

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 208—215.

ствующихъ наполнить жизнь человѣческую, находится въ рукѣ Божіей. Эта характерная черта, присущая всѣмъ религіямъ, съ особенной рельефностью, по Герману, выступаетъ въ христіанствѣ, потому что христіанство уничтожаетъ противорѣчіе между духомъ человѣка и природой, утверждая „премірность (Ueberweltlichkeit)“ высшаго блага и связуя его съ мыслію о всемогущемъ Богѣ, какъ Отцѣ [1]). Казалось бы, такимъ образомъ, проф. Германъ долженъ былъ признать, если не тождественность, то по крайней мѣрѣ близость религіозной области къ области нравственной, которая, какъ извѣстно, содержаніемъ своимъ также имѣетъ благо. Въ дѣйствительности однакожъ не находимъ этого. По его взгляду, нравственная и религіозная области должны быть разграничены между собою. Въ самомъ дѣлѣ, разсуждаетъ Германъ, нравственность можетъ быть опредѣлена какъ „присущая мыслящему существу необходимость къ хотѣнію (Notwendigkeit am Wollen)“, какъ присущая ему „необходимость—въ самочувствіи (Selbstgefühl) пользоваться своимъ бытіемъ (ihr Dasein geniessen) и съ этого средоточнаго пункта опредѣлять всѣ отношенія къ окружающему“ [2]). А такъ какъ человѣкъ, какъ разумное существо, можетъ утвердить самобытность своей жизни лишь въ томъ случаѣ, если онъ, мысля себя какъ конечную цѣль міра, въ силу того отличаетъ свою внутреннюю жизнь отъ природы и себя, какъ заключенное цѣлое, выдѣляетъ изъ области условныхъ понятій, то подобное завершеніе внутренней жизни въ мысли о конечной цѣли возможно только въ томъ случаѣ, если человѣческая личность свое хотѣніе подчиняетъ безусловному закону, который ни отъ чего не зависитъ, потому что только въ такомъ случаѣ

---

[1]) Herrmann. Die Metaphysik in der Theologie. Halle. 1876. S. 8—9. Сравн. Herrmann. Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle. 1879. S. 89—90.

[2]) Herrmann. Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle. 1879. S. 137.

человѣкъ можетъ утвердить себя какъ конечную цѣль по отношенію ко всему окружающему [1]). Но если такимъ образомъ, заключаетъ далѣе проф. Германъ, нравственный законъ автономенъ, т. е. ни отъ чего не зависимъ, то слѣдовательно и нравственная область должна стоять особнякомъ отъ всего и въ частности отъ религіозной области. Различіе между ними прежде всего выражается въ отличіи источника ихъ происхожденія. Источникомъ этической области является врожденный человѣку нравственный законъ; источникомъ области религіозной „является ни нравственность, ни метафизика, но откровеніе", подъ которымъ, по мнѣнію проф. Германа, разумѣется „сообщеніе божественной воли въ цѣляхъ утвержденія высшаго блаженства для человѣка" [2]). Другое различіе между нравственностью и религіей, по Герману, проявляется на ихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Въ виду того, что нравственная область и въ своемъ происхожденіи, и въ своемъ содержаніи автономна, религіозная область по отношенію къ ней, съ точки зрѣнія Германа, должна занимать и занимаетъ второстепенное значеніе. Она является лишь случайнымъ завершеніемъ области этической. Нравственный законъ гласитъ человѣку: „поступай нравственно"; религія, утверждая ту мысль, что всемогущая воля руководитъ всѣми отдѣльными личностями и всѣми естественными условіями ихъ бытія, дабы осуществить высшее благо какъ свою самоцѣль, чрезъ это подкрѣпляетъ вышеуказанное требованіе нравственнаго закона и возбуждаетъ моральную энергію въ человѣкѣ. Значеніе религіи такимъ образомъ, по Герману, лишь то, что, благодаря ея посредству, нравственность получаетъ „индивидуальную дѣйствительность (осуществленіе) въ человѣческой жизни" [3]).

---

[1]) Herrmann. Op. cit. S. 156—158.

[2]) Herrmann. Op. cit. S. 365.

[3]) Herrmann. Op. cit. S. 228—250; besonders S. 233—234. 246—247. 249—250.

Еще большее различіе находитъ проф. Германъ между религіознымъ и метафизическимъ знаніемъ. Религіозное знаніе, по нему, возникаетъ въ человѣкѣ изъ практическаго стремленія утвердить этико-практическую самостоятельность послѣдняго въ его отношеніи къ міру; знаніе метафизическое изъ стремленія „понять окружающій міръ и объяснить все совершающееся въ немъ“. Религіозное знаніе поэтому не имѣетъ необходимости возводить міръ въ нераздѣльное цѣлое, въ которомъ бы находили для себя объясненіе всѣ частныя явленія и въ силу того совсѣмъ не задается вопросами о законосообразномъ построеніи окружающаго міра, объ установленіи причинныхъ отношеній въ немъ и проч. [1]). Знаніе метафизическое напротивъ, стремясь понять и объяснить окружающій міръ, старается отыскать въ немъ всюду причинную связь, установить тѣ „общія формулы, въ которыхъ можетъ быть выражено безъ противорѣчія разсудку все существующее и случающееся“. И въ тоже время метафизическое знаніе оставляетъ въ сторонѣ рѣшеніе вопроса о томъ, какое отношеніе къ нашему духовно-нравственному благополучію имѣетъ то или другое явленіе окружающаго насъ міра [2]). Для теологіи поэтому міръ реаленъ постольку, по-

---

[1]) Конечно, разсуждаетъ Германъ, христіанинъ не можетъ отрѣшиться отъ того сознанія, что существуетъ таинственная связь между случающимся въ мірѣ и высшимъ благомъ, каковая связь осуществленіе для себя находитъ въ немъ—христіанинѣ. Но христіанство не даетъ ему права прослѣдить эту связь, такъ какъ сознаніе, что существуетъ взаимная связь между царствомъ средствъ и царствомъ цѣлей, христіанинъ пріобрѣтаетъ не изъ теоретическаго познанія окружающаго міра, а изъ сознанія господства высшаго блага надъ его духовной жизнью. Поэтому для человѣка не существуетъ вопроса, какъ Богъ ему помогаетъ, а существуетъ лишь положеніе, что Богъ ему помогаетъ... Die Metaphysik in der Theologie. S. 8—9.

[2]) Herrmann. Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle. 1879. S. 82. Сравн. Die Metaphysik in der Theologie. S. 8—9.

скольку совершающееся въ немъ согласуется съ высшимъ благомъ человѣка; категорія реальности міра въ теологіи опредѣляется слѣдовательно энергіей самочувствія въ человѣкѣ. Для метафизики міръ реаленъ постольку, поскольку существующее въ немъ соотвѣтствуетъ познающему я человѣка: категорія реальности міра въ метафизикѣ слѣдовательно опредѣляется энергіей разсудочной способности въ человѣкѣ [1]). Предметы религіознаго знанія поэтому, по взгляду проф. Германа, будучи реальны лишь постольку, поскольку имѣютъ этическую цѣнность для самочувствія человѣка, въ тоже время не имѣютъ никакого значенія, разсматриваемыя со стороны теоретической. Въ этомъ отношеніи они — продуктъ чисто субъективнаго воображенія [2]). Въ концѣ концовъ такимъ образомъ религія въ воззрѣніяхъ проф. Германа получаетъ лишь фиктивное значеніе: она нѣчто въ родѣ фантастическаго образа, хотя и прекраснаго и могущаго иногда благотворно дѣйствовать на человѣка, но не имѣющаго объективно-реальнаго значенія. — И самъ Германъ выражается въ томъ смыслѣ, что религіозный міръ есть „міръ идеаловъ“ [3]), что религія есть только „выраженіе личнаго самосознанія нравственно настроеннаго человѣка“ [4]). Если поэтому кто и станетъ утверждать то положеніе, что религія — созданіе нашего субъективнаго воображенія, то противъ этого утвержденія, по Герману. нельзя возразить что нибудь по существу. Единственнымъ возраженіемъ въ данномъ случаѣ можетъ служить развѣ простое указаніе на то, что „міръ вѣры есть міръ

---

[1]) Herrmann. Die Religion im Verhältniss zum Werlterkennen und zur Sittlichkeit. S. 118—119.

[2]) Herrmann. Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle. 1879. S. 107—108. Сравн. Max Scheibe. Die Bedeutung der Werturtheile für das religiöse Erkennen. Halle. 1893. S. 16—17.

[3]) Herrmann. Op. cit. S. 251.

[4]) Herrmann. Op. cit. S. 250.

живыхъ“ и что „живущій правъ (Recht hat)“, т. е. простое указаніе на фактическое существованіе непосредственнаго религіознаго сознанія. При этомъ вѣрующій можетъ указать и на то, что указанное сознаніе не его только личный опытъ, но и опытъ массы другихъ людей [1]).

Отсюда всѣ стремленія доказать истинность религіи научно-теоретическимъ путемъ, по Герману, не достигаютъ цѣли. И даже мало этого. Апологеты въ существѣ дѣла оказываютъ плохую услугу религіи, потому что низводятъ послѣднюю въ совершенно чуждую для нея область [2]). Поэтому союзъ религіи съ матафизикой, по взгляду Германа, не только не „почетенъ (ehrenvoll)“ для теологіи, но прямо опасенъ и освобожденіе религіи отъ вліянія метафизики должно быть признано первѣйшей задачей для христіанскаго общества [3]).

Къ тѣмъ же самымъ результатамъ, хотя исходя изъ иной нѣсколько точки зрѣнія, приходитъ и другой представитель ричліанства проф. Кафтанъ. По его взгляду, основаніе религіи слѣдуетъ искать въ той сторонѣ человѣческаго духа, которая оказывается наиболѣе существенной. Такой стороной, по его мнѣнію, какъ и по мнѣнію Шлейермахера, слѣдуетъ считать, несомнѣнно, область чувства. Видно это, по Кафтану, изъ того, что чувство въ существѣ дѣла является основой духовной жизни какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и вообще человѣчества, понимаемаго въ смыслѣ единаго цѣлаго. Чувствомъ объединяются отдѣльные акты духовной жизни индивидуума, въ силу чего получается духовная жизнь человѣка, какъ отдѣльной самостоятельной единицы. Чувство далѣе связуетъ между собою отдѣльныхъ личностей, въ силу чего получается

---

[1]) Herrmann. Op. cit. S. 271.

[2]) Herrmann. Op. cit. S. 271—272.

[3]) Herrmann. Op. cit. S. 137. 353—354.

коллективная духовная жизнь человѣчества [1]). Спрашивается теперь, какое же чувство является основой религіи, что служитъ содержаніемъ его? Отвѣчая на этотъ вопросъ, Кафтанъ нѣсколько расходится съ А. Ричлемъ и Германомъ, которые, какъ мы уже видѣли, происхожденіе религіи выводятъ изъ присущаго человѣку практическаго стремленія устранить противорѣчія между личнымъ достоинствомъ человѣка съ одной стороны и вліяніемъ окружающей послѣдняго природы съ другой. Положеніе это, по взгляду Кафтана, опровергается главнымъ образомъ тѣмъ фактомъ, что основаніе указаннаго противорѣчія—сознаніе человѣкомъ личной самобытности—отсутствуетъ у людей на нѣкоторыхъ ступеняхъ ихъ культурнаго развитія, потому что существовали и существуютъ народности, въ жизни коихъ религія имѣла и имѣетъ важное значеніе и которыя тѣмъ не менѣе не имѣютъ сознанія того, что между ними и животными въ духовномъ отношеніи существуетъ рѣзкое различіе [2]). Источникъ происхожденія религіи поэтому, по взгляду Кафтана, слѣдуетъ искать вообще въ чувствѣ жизни или въ томъ общечеловѣческомъ опытѣ, что присущее намъ стремленіе къ жизни находится въ обратномъ отношеніи къ удовлетворенію этого стремленія. Этимъ чувствомъ, какъ основою религіозной жизни, по Кафтану, въ существѣ дѣла рѣшается вопросъ о добрѣ и злѣ съ религіозной точки зрѣнія [3]). Добро или благо есть то, что̀ содѣйствуетъ или по крайней мѣрѣ не препятствуетъ удовлетворенію естественнаго стремленія человѣка къ жизни какъ въ настоящемъ, такъ и въ будущемъ. Зло есть то, что̀ препятствуетъ этому естественному стремленію [4]). Этимъ основнымъ мотивомъ,

---

[1]) Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. S. 28—29. 33—34. 46 u. andr.

[2]) Kaftan. Op. cit. S. 82—84 u. w.

[3]) Kaftan. Op. cit. S. 64—59.

[4]) Kaftan. Op. cit. S. 59. 69.

по взгляду Кафтана, далѣе опредѣляется содержаніе всей вообще религіозной жизни. Лучше всего это можно прослѣдить на культѣ, представляющемъ изъ себя конкретное выраженіе всякой религіи. Культъ слагается изъ дѣйствій, которыя служатъ единственной цѣли— пріобрѣсти благоволеніе боговъ и отвратить ихъ гнѣвъ. Въ частности эта идея, проходящая чрезъ весь культъ, выражается въ жертвѣ. Жертва есть даръ человѣка Богу въ цѣляхъ пріобрѣсти Его благоволеніе для собственнаго благополучія. Божеству при этомъ предлагаются предметы, которые можно вкушать, дабы вмѣсто этихъ предметовъ выпросить отъ него другіе лучшіе предметы. Полинезійцы поэтому съ цѣлію предлагали богамъ плохіе плоды, чтобы боги въ своихъ собственныхъ интересахъ давали людямъ хорошую и богатую жатву. Даже въ человѣческихъ жертвоприношеніяхъ, по взгляду Кафтана, проскальзываетъ таже идея: Божеству приносится въ жертву отдѣльная личность или совокупность отдѣльныхъ личностей съ тою цѣлію, чтобы оно щадило жизнь другихъ людей.

Тоже самое далѣе, по Кафтану, слѣдуетъ сказать и о другой существенной принадлежности культа — о молитвѣ. Она есть просьба о защитѣ жизни или иначе о такихъ благахъ, которыя возвышаютъ (erhöhen) наслажденіе (Genuss) жизнью. Поэтому-то молитва всегда соединяется съ жертвами, предполагающими, какъ мы уже видѣли, эгоистическія цѣли въ человѣкѣ. Наконецъ, указанный мотивъ, по взгляду Кафтана, проскальзываетъ и еще въ одной культовой сторонѣ, — въ оракулахъ, которые составляли существенную принадлежность языческихъ религій. Оракулы задачей своей имѣли устраненіе съ помощію божества тѣхъ препятствій на жизненномъ пути человѣка, которыя возникаютъ изъ невѣдѣнія будущаго, и слѣдовательно точно также служили практическимъ интересамъ человѣка.

Однимъ словомъ, кратко резюмируетъ свои разсужденія Кафтанъ, „нужда порождаетъ религію“ [1]).

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 64—69.

Этимъ, по взгляду берлинскаго профессора, въ свою очередь рѣшается вопросъ объ отношеніи религіозной области къ области этической и метафизической. Вмѣстѣ съ А. Ричлемъ и Германомъ Кафтанъ возстаетъ противъ отождествленія этихъ областей. Религіозная область, по его мнѣнію, отлична отъ области этической и еще болѣе отъ области метафизической. Первое, т. е. отличіе религіозной области отъ области этической очевидно изъ того, что онѣ имѣютъ и различное содержаніе, и различныя основанія. Правда, обѣ онѣ регулируютъ поведеніе человѣка, но религія своимъ объектомъ имѣетъ горе (Wehe) или благополучіе (Wohl) человѣка; нравственность—добро или зло. Религія основаніе для себя имѣетъ въ естественной волѣ человѣка, нравственность въ нравственномъ законѣ [1]). Второе, т. е. различіе между религіей и метафизикой, касается также различія ихъ содержанія. Религія своимъ содержаніемъ имѣетъ практическую область, метафизика — область теоретическую. Отсюда и проистекаетъ независимость религіозной области отъ области метафизической. Видно это изъ того, по Кафтану, что религію имѣютъ съ одной стороны народы, стоящіе на самой низкой ступени духовнаго развитія, весь интересъ своей жизни полагающіе лишь въ достиженіи практическо-жизненныхъ цѣлей, и съ другой стороны ее же имѣютъ люди, стоящіе на самой высокой ступени интеллектуальнаго развитія, всю жизнь свою посвятившіе научнымъ изысканіямъ. Правда, и философское знаніе непремѣнно входитъ какъ составной элементъ въ сферу религіозную, но знаніе религіозное, по Кафтану, рѣзко отличается отъ знанія философскаго, такъ какъ возникаетъ не изъ теоретическаго стремленія понять процессы, совершающіеся въ мірѣ, а изъ субъективно-практическаго стремленія пользоваться міромъ какъ средствомъ къ достиженію личнаго блага [2]). Отсюда по Кафтану, какъ и

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 148—152.

[2]) Kaftan. Op. cit. S. 46—47.

по А. Ричлю и Герману, религіозное знаніе выражается въ Werturtheilen, т. е. имѣетъ исключительно практическую цѣнность [1]).

Въ воззрѣніяхъ А. Ричля и особенно Германа и Кафтана религія такимъ образомъ, утрачивая сверхъестественное Божеское происхожденіе, представляетъ изъ себя лишь одно изъ самыхъ естественныхъ и обыкновенныхъ проявленій человѣческаго духа. Казалось, трудно было бы идти далѣе по тому же пути отрицательнаго отношенія къ религіи. И тѣмъ не менѣе одинъ изъ представителей ричліанства высказываетъ взгляды, еще болѣе унижающіе значеніе религіи вообще, христіанской религіи въ частности, въ духовной жизни человѣка. Разумѣемъ Бендера, изложившаго свои воззрѣнія на религію въ извѣстномъ уже намъ изслѣдованіи: Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung. Свое изслѣдованіе Бендеръ начинаетъ съ разсмотрѣнія существующихъ воззрѣній на сущность религіи: раціоналистическаго, мистическаго и Шлейермахеровскаго. Всѣ эти воззрѣнія, по его взгляду, не опредѣляютъ существа религіи и ея происхожденія. Раціоналистическое напр. воззрѣніе, признающее врожденность религіозныхъ идей, не достигаетъ указанной цѣли, потому что предполагаетъ въ человѣкѣ существованіе особенной способности (Anlage) для религіи, каковое существованіе рѣшительно опровергается существованіемъ атеизма [2]). Мистическое воззрѣніе на сущность религіи, полагающее корень религіи въ погруженіи человѣческой души въ безконечное, не объясняетъ существа религіи, по Бендеру, потому, что является „темнымъ (stumpf und blind)“ и „безсодержательнымъ (leer und schaal)“ [3]). И наконецъ воззрѣніе Шлейермахера на религію, какъ на порожденіе

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 44.

[2]) Bender. Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung. Bonn. 1888. S. 11.

[3]) Bender. Op. cit. S. 8—9.

чувства, не выражаетъ, по Бендеру, существа религіи потому, что чувство, подобно волѣ и мышленію, есть „формальная дѣятельность самосознанія“, „безсодержательная функція, получающая свое содержаніе отъ соприкосновенія съ міромъ“. Вообще путемъ психологическимъ вопросъ о происхожденіи религіи, по Бендеру, не можетъ быть рѣшенъ. Правильный взглядъ на религію можетъ быть установленъ лишь путемъ историко-критическимъ, путемъ сравненія различныхъ историческихъ религій [1]). Спрашивается, къ чему же приводитъ этотъ путь? Историческій путь, отвѣчаетъ Бендеръ, показываетъ намъ то, что религія слагается изъ элементовъ, совершенно чуждыхъ ей: изъ научныхъ, государственныхъ, народныхъ, іерархическихъ и проч., каковые элементы составляютъ изъ себя внѣшнюю оболочку религіи, скрывающую дѣйствительную сущность послѣдней. Если отбросимъ эту оболочку, то увидимъ, что основою религіи является борьба человѣка за существованіе. Сама же религія есть не что иное, какъ присущая человѣку дѣятельность самосохраненія (eine Betätigung des Selbsterhaltungstriebs), каковая дѣятельность вызывается во первыхъ тѣмъ, что человѣкъ чувствуетъ въ себѣ внутреннюю потребность охранять свои жизненные интересы среди затрудненій окружающаго міра, и во вторыхъ тѣмъ, что при этомъ стремленіи къ самосохраненію человѣкъ сознаетъ ограниченность своихъ силъ и чувствуетъ зависимость отъ окружающаго его міра [2]). Что именно узко-практическіе интересы составляютъ содержаніе всякой религіи, по Бендеру, какъ и по Кафтану, очевидно изъ того, что этими интересами приникнуты какъ внѣшне-культовая, такъ и вѣроучительная стороны религіозной жизни. Что касается первой изъ указанныхъ сторонъ, то присутствіе въ ней практическаго элемента лучше всего

---

[1]) Bender. Op. cit. S. 17—18.

[2]) Bender. Op. cit. S. 37—38. 26—27.

можно видѣть на молитвѣ, которая составляетъ главное содержаніе внѣшне-культовой стороны въ религіи. Извѣстенъ тотъ фактъ, разсуждаетъ Бендеръ, что нужда въ собственномъ смыслѣ слова научаетъ человѣка молиться. Если бы человѣкъ обладалъ средствами вполнѣ достаточными для удовлетворенія его практическихъ стремленій, въ такомъ случаѣ онъ никогда не сталъ бы апеллировать къ Божеской власти и самое существованіе боговъ было бы для него совершенно излишне. Тоже самое, по Бендеру, можно подмѣтить и въ другихъ принадлежностяхъ внѣшне-культовой стороны всякой религіи, напр. жертвахъ и проч. [1]).

Узко-практическими интересами, по Бендеру, проникнута и умозрительно-вѣроучительная сторона всякой религіи. Происхожденіе ея вызвано тѣмъ, что человѣкъ, чувствуя себя во всѣхъ областяхъ духовной жизни, въ частности въ области знанія, ограниченнымъ, стремится восполнить прорѣхи своего знанія особой религіозной метафизикой, которая должна завершить обычное знаніе. Постояннымъ содержаніемъ этой метафизики является тоже самое, что̀ составляетъ содержаніе и культовой стороны: вопросъ объ удовлетвореніи практическихъ стремленій человѣческаго духа или, говоря короче, вопросъ о счастьѣ человѣка. Это явленіе, по Бендеру, наблюдается во всѣхъ религіяхъ, древнихъ и новыхъ. „Израильтянинъ въ своемъ вѣроученіи напр. излагалъ миссію своего народа, сводимую къ удовлетворенію его мечтаній о политическомъ господствѣ среди другихъ народовъ“.... Тоже самое наблюдается, по Бендеру, у грековъ, римлянъ, индійцевъ и персовъ. Равнымъ образомъ и въ новѣйшихъ религіяхъ: „магометанинъ вѣруетъ въ Магомета, потому что послѣдній указываетъ ему путь, который всѣмъ повинующимся въ качествѣ награды обѣщаетъ всевозможныя блаженства. Буддистъ на тѣхъ же основаніяхъ вѣруетъ въ Будду. И христіанинъ вѣруетъ во Христа, апостоловъ и святыхъ потому, что

[1]) Bender. Op. cit. S. 28—33.

надѣется найти въ нихъ средство для устраненія виновности предъ Богомъ и залогъ для полученія вѣчнаго блаженства[1]). Этотъ практическій элементъ, лежащій въ основѣ религіознаго знанія, по Бендеру, и отличаетъ рѣзко указанное знаніе отъ знанія метафизическаго въ обычномъ пониманіи послѣдняго. Оба эти знанія, хотя и преслѣдуютъ одну и туже цѣль, но по совершенно различнымъ мотивамъ. Человѣкъ, какъ философъ, познаетъ міръ безъ отношенія къ своимъ интересамъ, повинуясь лишь существующимъ въ немъ теоретическимъ законамъ. Человѣкъ, какъ религіозный субъектъ, предпринимаетъ объясненіе міра исключительно по практическимъ интересамъ, конструируя міръ такъ, чтобы онъ соотвѣтствовалъ осуществленію его жизненно-практическаго идеала[2]).

Отличаясь рѣзко отъ научно-философской области, религіозная область однакожъ, по Бендеру, въ тоже время находится въ тѣсной связи и даже зависимости отъ культурнаго развитія человѣчества. Видно это, по его мнѣнію, изъ того, что религіозное сознаніе прогрессировало и прогрессируетъ параллельно культурному развитію человѣчества, въ силу чего наблюдается опредѣленная религіозная градація параллельно градаціи культурной.

---

[1]) Bender. Op. cit. S. 69—72.

[2]) Въ этомъ-то различіи отношеній религіознаго и философскаго знаній къ міру, по Бендеру, и слѣдуетъ искать объясненіе столкновеній между тѣмъ и другимъ знаніемъ. Обычно религія и наука сталкиваются другъ съ другомъ, претендуя рѣшать міровые вопросы съ чуждыхъ имъ точекъ зрѣнія. Таково напримѣръ въ новѣйшее время столкновеніе христіанской религіи съ Коперниковскимъ объясненіемъ природы. Таково далѣе столкновеніе религіи, признающей совершенство первосозданнаго человѣка, съ наукой, признающей развитіе изъ низшихъ, животныхъ ступеней до ступеней высшихъ. Таково столкновеніе между религіей, признающей возможность чудесъ, и наукой, отвергающей ихъ въ силу ненарушимой закономѣрности въ мірѣ. Bender. Op. cit. S. 77—85.

На первой ступени культурнаго развитія, когда еще человѣкъ живетъ жизнію индивидуально-бродячею, онъ, соотвѣтственно этому, и жизненно-религіозный идеалъ понимаетъ чувственно, во внѣшнемъ индивидуальномъ обладаніи. Все, что помогаетъ человѣку въ достиженіи этой стороны его жизни, является для него Богомъ или по крайней мѣрѣ воплощеніемъ Божества. Такъ какъ съ другой стороны на этой ступени развитія міръ является для человѣка непостижимымъ и въ силу того сверхъестественнымъ, то онъ указанное воплощеніе Бога находитъ во многихъ явленіяхъ и предметахъ послѣдняго. Отсюда появленіе самой первичной ступени религіознаго развитія — фетишизма, который такимъ образомъ непремѣнно соединяется съ анимизмомъ, т. е. съ одушевленіемъ чувственныхъ предметовъ [1]). На второй ступени культурнаго развитія скитальческая жизнь человѣка прекращается. Начинаютъ возникать племена, которыя ведутъ болѣе или менѣе упорядоченную общественную жизнь. Соотвѣтственно этому, дикія желанія отдѣльнаго индивидуума подчиняются желаніямъ цѣлаго общества. Жизненный идеалъ слѣдовательно возвышается. Вмѣстѣ съ тѣмъ и религія принимаетъ національно-политическій характеръ. Появляются боги — покровители и защитники не индивидуальнаго только блага, но блага общественнаго. Таковы религіи грековъ, римлянъ, индійцевъ, китайцевъ и др. Къ числу религій съ подобнаго же рода характеромъ, по Бендеру, слѣдуетъ отнести и религію іудейскую, потому что и „въ іудейской религіи выражается не что иное, какъ потребность (Bedürfniss) укрѣпить (zu sichern) историческую и культурную миссію народа и его благополучіе“ [2]).

На слѣдующей ступени культурнаго развитія человѣкъ выходитъ изъ границъ своей національной

---

[1]) Bender. Op. cit. S. 183—185.

[2]) Bender. Op. cit. S. 258—260. 262. 264.

обособленности, а вмѣстѣ съ этимъ и боги его теряютъ узко-національный характеръ. Человѣкъ на этой ступени культурнаго развитія жизненнымъ идеаломъ считаетъ служеніе благу всего человѣчества. Отсюда и боги его получаютъ такого же рода характеръ. Отсюда — возникновеніе универсальныхъ религій. Три религіи, по Бендеру, претендуютъ на это званіе: магометанство, буддизмъ и христіанство. Первыя двѣ религіи однакожъ, по его мнѣнію, въ дѣйствительности не имѣютъ универсальнаго значенія, потому что въ нихъ какъ жизненные идеалы, такъ и средства къ достиженію этихъ идеаловъ носятъ національную окраску.... Идеалъ напримѣръ магометанства отражаетъ въ себѣ черты азіатской чувственности и потому носитъ національно-азіатскій характеръ, каковой характеръ отражается и на всѣхъ догматическихъ и ритуалистическихъ предписаніяхъ магометанства [1]). Меньшую долю евдемонизма и слѣдовательно меньшую долю національной окраски носитъ на себѣ буддизмъ. Но и ему въ полной мѣрѣ, по Бендеру, нельзя усвоять значенія универсальной религіи, потому что все значеніе его зиждется не на вѣроученіи и не на морали, которыя только и могутъ обезпечить универсальное значеніе за религіей, а на чудесной божественной сторонѣ личности Будды. Изъ всѣхъ религій только одно христіанство можетъ и должно быть признано универсальной религіей, потому что только въ христіанствѣ находимъ стремленіе къ достиженію не чувственнаго идеала, но идеала духовнаго и идеалъ этотъ не ограничивается ни индивидуумомъ, ни семьей, ни племенемъ, ни даже отдѣльнымъ народомъ, но всецѣло человѣчествомъ. Въ этой-то всеобщности идеала, установленнаго христіанствомъ, по Бендеру, и заключается важное значеніе христіанства, какъ абсолютной религіи. „И если бы, по Бендеру, отъ Іисуса Христа не осталось ничего, кромѣ

---

[1]) Bender. Op. cit. S. 267—271.

нагорной проповѣди, заповѣдей блаженства и „Отче нашъ“, если бы о Христѣ не было ничего извѣстно, кромѣ того, что Онъ въ борьбѣ съ національно-іудейской іерархіей стремился основать царство Божіе на землѣ, долженствовавшее обнять всѣ народы (Geschlechte) подъ единственнымъ универсальнымъ закономъ Божественной и человѣческой любви и что въ этой борьбѣ Онъ положилъ жизнь свою для запечатлѣнія вѣры въ Его историческую миссію, если бы намъ объ Іисусѣ Христѣ ничего не было извѣстно кромѣ этого, и тогда все-таки мы имѣли бы достаточное историческое основаніе для того, что Ему оказать почтеніе (Verehrung), какъ насадителю вѣры во всемогущество Божественной любви и какъ проводнику гуманитарнаго идеала въ исторіи“ [1]). Впрочемъ и въ христіанствѣ, какъ чисто естественномъ явленіи, на всемъ протяженіи его исторіи, по Бендеру, существовали тенденціи узко-національнаго характера. Самъ Христосъ не могъ отрѣшиться отъ условныхъ воззрѣній своего времени. Онъ напр. считалъ болѣзни результатомъ обитанія въ людяхъ злыхъ духовъ, весьма видное мѣсто отводилъ народнымъ представленіямъ о демонахъ, въ духѣ представленій древняго міра говорилъ о Своемъ пришествіи для всеобщаго суда, объ учрежденіи величественнаго царства Мессіи и проч. [2]). Тоже самое слѣдуетъ сказать, по Бендеру, и объ этической сторонѣ первичнаго христіанства. И въ ней, по его мнѣнію, замѣтны элементы времени, не могущіе имѣть значенія для послѣдующихъ вѣковъ. Таковы напр. взгляды ап. Павла на рабство, бракъ и проч.“ [3]). Въ болѣе позднее время существованія христіанской церкви выраженіе узко-практическихъ тенденцій можно, по Бендеру, находить въ стремленіи іерархическихъ лицъ

---

[1]) Bender. Op. cit. S. 278.

[2]) Bender. Op. cit. S. 300—301.

[3]) Bender. Op. cit. S. 312.

усвоить себѣ исключительныя права, какъ наслѣдниковъ и продолжателей дѣла Христова, въ догматическихъ и ритуалистическихъ предписаніяхъ и проч. [1]).

Въ концѣ концовъ такимъ образомъ Бендеръ приходитъ къ рѣшительному отрицанію сверхъестественнаго происхожденія религіи вообще, христіанства въ частности, низводя послѣднее на степень естественной религіи, хотя и высшей сравнительно съ магометанствомъ и буддизмомъ. Вмѣстѣ съ этимъ въ воззрѣніяхъ Бендера всякая религія теряетъ также великое духовное значеніе, такъ какъ является порожденіемъ низменныхъ страстей человѣка. Не безъ основанія поэтому противники ричліанства въ лютеранскомъ богословіи указывали и указываютъ на то, что воззрѣнія Бендера на религію представляютъ изъ себя не что иное, какъ скрытый фейербахіанизмъ [2]). На самомъ дѣлѣ, если, какъ заявляетъ Бендеръ, исходнымъ началомъ религіозной жизни человѣка служитъ присущее послѣднему стремленіе охранить жизненные интересы, то, очевидно, религія есть не что иное, какъ выраженіе эгоистическихъ стремленій человѣка, къ каковому выводу, какъ извѣстно, приходитъ и Фейербахъ. Представители школы Ричля, отлично сознавая тѣ выводы, которыя влекутъ за собою указанные взгляды Бендера, всячески стараются защитить свое богословіе отъ какой-либо причастности къ фейербахіанству и доказываютъ положеніе, будто бы воззрѣнія Бендера на религію возрасли на чуждой ричліанству почвѣ. Всѣ эти усилія поставить религіозныя воззрѣнія Бендера внѣ связи и отношенія къ ричліанству однакожъ не достигаютъ желанной цѣли. Въ существѣ дѣла Бендеръ не высказываетъ ничего новаго сравнительно съ тѣмъ, что̀ высказано по разсматриваемому вопросу А. Ричлемъ, Германомъ и Кафтаномъ. Какъ мы уже видѣли, первые

---

[1]) Bender. Op. cit. S. 283.

[2]) Pfleiderer. Die Ritschlische Theologie kritisch beleuchtet. Braunschweig. 1891. S. 123. 136.

двое изъ указанныхъ богослововъ основу религіи видятъ въ стремленіи человѣка утвердить личную самостоятельность по отношенію къ окружающему міру. А такъ какъ съ точки зрѣнія проф. А. Ричля и Германа человѣкъ въ отношеніи къ міру утверждаетъ свою самостоятельность исключительно со стороны практической, то очевидно и по ихъ мнѣнію, какъ и по мнѣнію Бендера, личное благополучіе является основою религіи. И по ихъ мнѣнію, слѣдовательно, какъ и по мнѣнію Бендера, религія въ основѣ своей не имѣетъ ничего реальнаго, объективно-существующаго, что она, иначе говоря, есть плодъ фантазіи человѣка. — Еще болѣе приближается къ Бендеру проф. Кафтанъ, такъ какъ, по его воззрѣнію, въ основѣ происхожденія религіи лежитъ личное благополучіе человѣка, т. е. и онъ, подобно Бендеру, считаетъ религію порожденіемъ узко-практическихъ стремленій человѣка.

Будучи весьма близки къ воззрѣніямъ Фейербаха, взгляды представителей ричліанства на происхожденіе и сущность религіи раздѣляютъ и присущіе указаннымъ воззрѣніямъ недостатки. Въ частности недостатки эти прежде всего психологическаго характера. При указанномъ чисто опытномъ опредѣленіи источника религіи психологически непонятнымъ и необъяснимымъ является сверхъопытный характеръ религіозныхъ воззрѣній. Дѣло въ томъ, что присущее человѣку отличіе себя отъ природы и самое сознаніе противорѣчія между его бытіемъ и бытіемъ природы—все это даты эмпирическія, не выходящія за предѣлы опытнаго знанія человѣка. Поэтому объяснять происхожденіе религіи, какъ сверхъопытной области, только указанными элементами невозможно. Человѣкъ, чувствуя и сознавая противорѣчіе между я и не-я, между собственнымъ бытіемъ и окружающей его природой, для устраненія этого противорѣчія могъ бы ограничиться лишь опытною областью [1]). Онъ могъ бы чувствовать

[1]) Pfennigsdorf. Vergleich der dogmatischen Systeme von R. A. Lipsius und A. Ritschl. Gotha. 1896. S. 78.

себя зависимымъ и источникъ этой зависимости видѣть въ неизбѣжной судьбѣ — рокѣ, матеріальной природѣ или даже въ простомъ случаѣ, потому что и по отношенію къ судьбѣ, природѣ или даже случаю можно чувствовать и свою ничтожность и свою зависимость. Если бы поэтому религія была порожденіемъ опытнаго знанія, то человѣкъ долженъ былъ бы ограничить содержаніе ея обоготвореніемъ природы вообще, взятой самой въ себѣ, или отдѣльныхъ силъ ея, или обоготвореніемъ рока и проч. Ничего подобнаго однакожъ не находимъ. Человѣкъ, какъ извѣстно, въ своемъ религіозномъ сознаніи и почитаніи выходитъ за предѣлы опытнаго знанія. Онъ чтитъ въ Богѣ силу, которая безусловно выше и всей природы и тѣмъ болѣе частныхъ проявленій ея. Правда, человѣкъ обоготворяетъ иногда и природу, бо́льшую часть въ отдѣльныхъ явленіяхъ ея, но онъ обоготворяетъ ее не саму въ себѣ, а какъ носительницу Божества. Все это ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что опытное знаніе само по себѣ не можетъ породить религіи, что послѣдняя не зависитъ въ своемъ происхожденіи отъ знанія опытнаго. Что этотъ фактъ вѣренъ, что существующее въ человѣкѣ сознаніе отличія себя отъ природы и стремленіе утвердить свою самостоятельность по отношенію къ ней не могутъ привести человѣка къ религіи и даже не могутъ вліять болѣе или менѣе существенно на религіозное развитіе, видно далѣе и изъ того, что религію съ очень развитымъ культомъ имѣли и имѣютъ народы, которые по своему умственно-моральному развитію стояли и стоятъ на самой низкой ступени, которые въ силу того не могутъ находить какого либо существеннаго противорѣчія между своимъ духовнымъ бытіемъ и естественною жизнью окружающаго животнаго міра. Таковы напримѣръ нѣкоторые дикіе народы Африки [1]). Съ

---

[1]) Pfennigsdorf. Op. cit. S. 65—66.

точки зрѣнія представителей ричліанства у всѣхъ этихъ народовъ мы должны бы найти совершенно обратное. Такъ какъ сознаніе отличія отъ природы у нихъ очень слабо, то и содержаніе религіи, а вмѣстѣ съ тѣмъ и религіозный культъ у нихъ должны были бы получить слабое развитіе.

Не оправдывается указанный взглядъ ричлистовъ на происхожденіе религіи и содержаніемъ религій вообще. Ричліанство, какъ мы уже знаемъ, содержаніе религій полагаетъ въ стремленіи человѣка утвердить свое внѣшнее и внутреннее благополучіе. Но противъ подобнаго рода взгляда говоритъ прежде всего тотъ фактъ, что въ каждую религію входятъ понятія, не имѣющія никакого отношенія къ указанному мотиву въ происхожденіи религіознаго знанія, напримѣръ понятія о святости Божественной, о премудрости Божественной и проч. Въ особенности въ данномъ случаѣ говоритъ противъ представителей ричліанскаго богословія содержаніе христіанской религіи. Какое отношеніе, напримѣръ, къ устраненію противорѣчія между я и не-я человѣка имѣютъ высокотаинственные христіанскіе догматы о Троичности Божественныхъ Лицъ, о двухъ естествахъ въ единомъ лицѣ Іисуса Христа и проч. Входятъ далѣе въ содержаніе каждой религіи такого рода элементы, которые явно противорѣчатъ содержанію религіи, указываемому ричлистами. Въ каждой религіи, напримѣръ, существуетъ культъ демоновъ, злыхъ духовъ и проч. Въ содержаніе нѣкоторыхъ религій входятъ человѣческія жертвоприношенія, существованіе которыхъ, само собою понятно, является наиболѣе сильнымъ отрицаніемъ стремленія человѣка къ личному благополучію. Нельзя конечно отрицать того факта, что въ содержаніе религій, особенно некультурныхъ народовъ, входитъ какъ составной элементъ въ значительной степени и элементъ эвдемоническій. Люди взываютъ въ своихъ молитвахъ къ богамъ о внѣшнемъ благополучіи, приносятъ имъ жертвы въ цѣляхъ утвердить это благополучіе. Но и этотъ фактъ самъ по себѣ

еще отнюдь не говоритъ въ пользу представителей ричліанства. Дѣло въ томъ, что въ человѣкѣ можетъ возникнуть стремленіе сдѣлать божество служебнымъ орудіемъ для обезпеченія своего положенія въ мірѣ лишь въ томъ случаѣ, если онъ уже считаетъ божество силой, безусловно господствующей надъ природой и въ частности надъ нимъ, человѣкомъ. Слѣдовательно не извѣстное положеніе человѣка въ мірѣ приводитъ его къ религіи, а наоборотъ, отношеніе къ Богу опредѣляетъ извѣстное положеніе въ мірѣ [1]). Въ частности тоже явленіе приложимо и къ христіанской религіи. И въ ней, какъ извѣстно, вѣрующіе въ своей всецѣлой преданности Богу находятъ и переживаютъ свое блаженство, утверждая въ тоже время свое господство надъ міромъ, надъ страданіями, нуждами и проч. Но и въ христіанствѣ не этимъ господствомъ надъ міромъ обусловливается бытіе Бога, а напротивъ бытіемъ Бога отношеніе человѣка къ міру. Видно это изъ того, что безъ жизни человѣка въ Богѣ, по христіанскому ученію, самое господство человѣка надъ міромъ теряетъ всякій смыслъ и значеніе. Мало всего этого. Если встать на точку зрѣнія представителей ричліанства, т. е. если содержаніе и развитіе религіознаго сознанія поставлять въ зависимость исключительно отъ стремленія человѣка утвердить свое внѣшнее благополучіе, то, по вполнѣ справедливому замѣчанію одного

---

[1]) Вполнѣ справедливы поэтому слѣдующія слова Пфеннигсдорфа: «Die Menschen glaubten nicht darum an die Götter, weil sie sich mit ihrer Hilfe der Natur gegenüber behaupten wollten, sondern sie fühlten sich beim Unglück unmittelbar von bösen Mächten verfolgt und gaben ihre liebste Habe hin, nur um den erzürnten Gott zu besänftigen. Die Macht der Gottheit muss schon über dem Religiösen mächtig sein; erst dann kann in ihm das Streben erwachen, dieselbe sich dienstbar zu machen für seine Stellung in der Welt. Dass diese Reflexion allein keinen Menschen dazu führen könnte, weder Güter auf zugeben, deren Verlust das Herz zerreisst, noch die eigene Persönlichkeit im Dienste Gottes zu verzehren, bedarf keines Beweises»... Pfennigsdorf, Op. cit. S. 70.

изъ изслѣдователей ричліанства Пфеннигсдорфа, получатся положительныя несообразности. На самомъ дѣлѣ, если бы стремленіе человѣка къ общенію съ Богомъ было для человѣка лишь единственнымъ мотивомъ къ осуществленію эгоистическихъ интересовъ практическаго характера, то религія, въ томъ числѣ и христіанская, на высшей ступени своего развитія должна была бы потерять всякое значеніе для человѣка, ибо, достигнувъ подчиненія природы и слѣдовательно желаемаго благополучія, онъ потерялъ бы нужду въ томъ, съ помощію чего стремился утвердить свое господство надъ послѣдней, подобно тому, какъ голодный человѣкъ, насытившись, теряетъ ощущеніе голода и не нуждается въ томъ, что̀ утоляетъ голодъ. Т. е. въ концѣ концовъ получается тотъ выводъ, что религіозный человѣкъ на высотѣ своего религіознаго совершенства долженъ былъ бы стать наиболѣе безрелигіознымъ [1]).

Нельзя наконецъ признать состоятельнымъ взглядъ представителей ричліанства на происхожденіе и сущность религіи и потому, что выставляемый ими мотивъ въ происхожденіи религіи слишкомъ узокъ въ своемъ содержаніи. Дѣло въ томъ, что устраненіемъ противорѣчія въ положеніи человѣка въ мірѣ невозможно объяснить происхожденіе всѣхъ религіозныхъ формъ. Имъ напр. невозможно объяснить происхожденіе пантеизма, потому что съ точки зрѣнія пантеистической противорѣчія между природой и человѣкомъ не суще-

[1]) «Wäre die Religion, пишетъ Пфеннигсдорфъ, nur da zur Befriedigung jenes eben erwähnten Verlangens, so müsste sie auch dem Hunger gleich notwendig verschwinden, wenn dem Menschen die ersehnte Stillung seines Bedürfnisses zuteil wird, d. h. der Religiöse wäre auf dem Gipfel seiner religiösen Stimmung oder seiner Gottesgemeinschaft nicht mehr religiös, oder wenn das nicht gefällt: der Religiöse ist seiner Natur nach zum steten Hungern bestimmt, und die wirkliche Erlangung seines Gutes bedeutet für ihn den Verlust der Religion, da ja das Streben nach demselben aufhört». Pfennigsdorf. Op. cit. S. 71.

ствуетъ: личность человѣка съ этой точки зрѣнія, если и имѣетъ значеніе въ міровомъ процессѣ, то лишь въ томъ смыслѣ, что является носительницей всеобщаго разума и въ тоже время не имѣетъ никакого значенія какъ личность отдѣльнаго отъ природы и самостоятельнаго существа, потому что человѣкъ, будучи въ его бытіи лишь однимъ изъ проявленій абсолютнаго, есть только, какъ выражается Шлейермахеръ, „хрупкій сосудъ (zerbrechliches, bald zerbrochenes Gefäss) для Божественнаго проявленія въ мірѣ" [1]). О какомъ-либо противорѣчіи между человѣкомъ и окружающимъ его міромъ и въ силу того о стремленіи перваго освободиться отъ столкновенія съ послѣднимъ съ пантеистической точки зрѣнія нѣтъ и не можетъ быть рѣчи и слѣдовательно выставляемый ричлистами мотивъ въ происхожденіи религіи не можетъ объяснить происхожденія пантеизма, какъ извѣстной религіозной формы.

Этотъ фактъ невозможности вывести появленіе, развитіе и содержаніе религіознаго сознанія опытнымъ путемъ ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что религія основаніе для своего появленія и существованія имѣетъ въ самой природѣ послѣдняго, что человѣкъ уже раждается съ стремленіемъ къ Богу и что это стремленіе имѣетъ сверхъопытное происхожденіе. Явленія окружающаго человѣка и подлежащаго его наблюденію міра могутъ лишь пробудить въ немъ это стремленіе и сообщить ему свѣжесть и интенсивность. Могутъ имѣть значеніе въ данномъ случаѣ и неблагопріятныя для человѣка явленія и событія окружающей природы и жизни. И они, пробуждая въ человѣкѣ сознаніе ограниченности его духовныхъ и тѣлесныхъ силъ, тѣмъ самымъ могутъ возбудить присущее ему стремленіе къ Существу высшему и могущественнѣйшему не только по сравненію съ нимъ человѣкомъ, но и со всей природой. Въ этомъ смыслѣ справедливы излюбленныя слова представителей ричліанства: „нужда научаетъ чело-

[1]) Pfennigsdorf. Op. cit. S. 76—77.

вѣка молиться". Но имѣя значеніе лишь пробудителей религіознаго сознанія, неблагопріятныя явленія окружающей человѣка природы не могутъ въ тоже время въ собственномъ смыслѣ слова породить это сознаніе, какъ на этомъ настаиваютъ представители ричліанства.

Не менѣе сильныя возраженія вызываетъ и устанавливаемая ричлистами полная зависимость религіознаго сознанія отъ культурнаго развитія человѣчества. По взгляду представителей ричліанства и особенно Бендера, религія возрастаетъ на культурѣ такъ же, какъ растеніе возрастаетъ на почвѣ. И потому, по его мнѣнію, не было бы и христіанства съ его величайшими идеями, если бы человѣчество ко времени пришествія Христа Спасителя не доразвилось до идей, раскрываемыхъ послѣднимъ. Противъ подобнаго предположенія о зависимости религіи отъ культуры однакожъ рѣшительно говорятъ и дохристіанскія религіи, и само христіанство. Извѣстенъ съ одной стороны изъ исторіи тотъ фактъ, что нѣкоторыя изъ самыхъ темныхъ сторонъ религіознаго культа были присущи религіямъ народовъ, стоящихъ сравнительно на высокой ступени культурной жизни, и съ другой стороны этихъ же темныхъ сторонъ культа не находимъ у народовъ, стоящихъ на самой низкой ступени культурнаго развитія, на ступени такъ называемаго грубаго естественнаго состоянія (rohen Naturzustandes). Слѣдуетъ это сказать напримѣръ о человѣческихъ жертвоприношеніяхъ. Ветхозавѣтное откровеніе свидѣтельствуетъ, что послѣднія входили какъ составной элементъ въ религіозную жизнь хананеевъ, которымъ тоже Откровеніе однако приписываетъ извѣстную степень культурнаго развитія (Числ. 13, 18–42; Неем. 9, 25; Лев. 18, 21; 20, 2–5 [1]). Исторія возникновенія самого христіанства затѣмъ рѣшительно говоритъ противъ узазанной теоріи

[1]) Theologische Studien und Kritiken. 1890. Köstlin. Der Ursprung der Religion. S. 226—227.

о полной зависимости религіозной жизни отъ культуры. Христіанство возникло не въ центрѣ тогдашняго культурнаго развитія: у римлянъ и грековъ, а у народа, который былъ мало знакомъ съ культурой. Христосъ воспитался не въ Римѣ или Аѳинахъ, а въ Назаретѣ, и притомъ въ средѣ самой бѣдной, которая конечно не имѣла большихъ свѣденій въ тогдашней культурѣ. Противъ указаннаго предположенія о зависимости религіи отъ культурнаго развитія человѣчества говоритъ и позднѣйшая исторія христіанской религіи. Извѣстно, что въ періодъ возникновенія реформаціи упадокъ христіанства замѣчается въ государствахъ, стоящихъ на высшей ступени культурнаго развитія: въ Италіи, Франціи и Испаніи, и наоборотъ народы, стоящіе на низшей сравнительно съ указанными націями ступени культурнаго развитія, сохранили болѣе религіознаго одушевленія. Таковыми напр. въ эпоху реформаціи были нѣмцы и швейцарцы, у которыхъ поэтому реформація и имѣла наибольшій успѣхъ [1]). Мало всего этого. Можно не только отрицать полную зависимость религіи отъ культуры, но можно утверждать совершенно противоположное— именно то, что религія не рѣдко шла и идетъ противъ культуры. Извѣстно, что каждая религія теорическое воплощеніе для себя находила и находитъ въ такъ называемой богословской наукѣ. Само собою понятно, если бы точка зрѣнія Бендера была правильной, т. е. если бы религія въ своемъ развитіи находилась въ полной зависимости отъ культуры, то въ такой же зависимости отъ послѣдней находилась бы и богословская наука. Между тѣмъ не рѣдко замѣчается обратное отношеніе. Извѣстно, что богословская наука весьма не рѣдко возставала и возстаетъ противъ того или иного культурнаго состоянія общества. Достаточно вспомнить всю исторію среднихъ вѣковъ на западѣ, которая есть не что иное, какъ сплошная борьба

[1]) Theologische Studien und Kritiken. 1890. Köstlin. Der Ursprung der Religion. Ibid.

церковной науки противъ культуры. Извѣстно, что богословская наука того времени — схоластика возставала самымъ рѣшительнымъ образомъ почти противъ всѣхъ видныхъ открытій тогдашняго времени въ области научной. И не замѣчается ли подобнаго рода отношеніе богословской науки къ культурѣ и по настоящее время во многихъ случаяхъ?

Все это ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что въ дѣйствительности существуетъ совершенно не то отношеніе между религіей и культурой, какое устанавливаетъ Бендеръ. Въ дѣйствительности не столько культура обусловливаетъ духовный складъ и развитіе религіознаго сознанія, сколько религія развитіе культуры. Видно это изъ того, что разнаго рода учрежденія и законы, регулирующіе нравственно-соціальную жизнь народовъ, обычно въ своемъ происхожденіи возводились къ самимъ божествамъ. Фактъ этотъ настолько несомнѣненъ, что его не можетъ отрицать и не отрицаетъ и самъ Бендеръ. Онъ сознается, что „древніе народы всѣмъ своимъ предпріятіямъ усвояли религіозную окраску, что римлянинъ напр. для каждаго почти событія въ своей жизни и въ окружающей его природѣ имѣлъ особаго бога, что грекъ безъ предварительнаго опроса оракула не приступалъ ни къ какому болѣе или менѣе важному дѣлу“..... Онъ сознается и въ томъ, что и по настоящее время „вся жизнь не только естественныхъ народовъ, но также китайцевъ, индѣйцевъ и проч. настолько пропитана религіей, что трудно религіозную область выдѣлить изъ области культурной“... [1]). Не даромъ поэтому упадокъ религіи всегда сопровождался и сопровождается упадкомъ нравственно-соціальной жизни. Такъ было опять и въ прежнее время, напр. въ Греціи, Римѣ и проч. Тоже находимъ и въ новѣйшей исторіи. Большинство революціонныхъ движеній позднѣйшей эпохи возросли на почвѣ новѣйшаго не-

[1]) Bender. Op. cit. 140—141.

вѣрія, какъ результатъ религіозной революціи, произведенной Лютеромъ [1]).

Вмѣстѣ съ этимъ можно усумниться и въ той постепенной градаціи религій, какую устанавливаетъ Бендеръ. По его мнѣнію, въ исторіи религіи, соотвѣтственно культурному развитію человѣчества, должно признать постепенный религіозный прогрессъ, постепенное улучшеніе религіознаго сознанія, такъ что первоначально существовала самая низкая форма религіи, затѣмъ на почвѣ этой низкой возникла форма болѣе чистая. пока наконецъ религіозное сознаніе не нашло для себя совершеннѣйшаго выраженія. Первоначально, по Бендеру, существовали естественныя религіи, потомъ религіи культурныя и наконецъ религіи духа—монотеистическія, изъ коихъ христіанство самая высшая. И это мнѣніе о постепенной градаціи религіознаго сознанія нельзя признавать твердо обоснованнымъ. Изученіе древнихъ и новыхъ религій приводитъ безпристрастныхъ ученыхъ къ иному совершенно заключенію, и именно тому, что народы (внѣ христіанскаго міра конечно) въ начальный періодъ своей исторической жизни владѣли болѣе чистыми формами религіозныхъ вѣрованій, чѣмъ въ періодъ позднѣйшій. Явленіе это можно наблюдать у большинства дохристіанскихъ народовъ — арійцевъ, иранцевъ, египтянъ и др. Что касается первыхъ, то древнѣйшій памятникъ ихъ вѣрованій Ригъ-Веды сохранили до насъ два рода боговъ, рѣзко отличныхъ другъ отъ друга: съ одной стороны Индру, представителя внѣшне-физической, чувственной силы, съ другой Дія, представителя силы нравственной. Стоя на точкѣ зрѣнія Бендера и другихъ защитниковъ постепенной градаціи религіозныхъ

---

[1]) Подтвержденіе этой мысли можно находить въ прекрасныхъ изслѣдованіяхъ нѣмецкаго ученаго Гогоффа. Hohoff. Die Revolution seit dem sechzehnten Jahrhundert. 1887. S. 631—638 и Protestantismus und Socialismus. Historisch-politische Studien. 1883. Paderborn. S. 198—220.

вѣрованій, слѣдовало бы представленіе объ Индрѣ, какъ менѣе совершенное, считать первоначальнымъ сравнительно съ представленіемъ о Діѣ, какъ болѣе чистомъ. Въ дѣйствительности однакожъ находимъ совершенно обратное явленіе. Судя по свидѣтельству самихъ Ригъ-Ведъ, Дій и его царство суть боги первоначальные, потому что Индра и подчиненные ему боги называются богами „новыми". Представленіе объ этого рода богахъ очевидно возникло у арійцевъ послѣ того, какъ ихъ религіозныя вѣрованія затемнились. Тоже самое явленіе можно наблюдать и въ религіи иранцевъ. Древнѣйшее божество иранцевъ Ахура-Мазда (Ормуздъ), по памятникамъ наиболѣе древняго времени изъ жизни иранцевъ, подобно арійскому Дію, является по преимуществу носителемъ нравственныхъ чертъ. Въ позднѣйшей исторіи парсизма это чистое понятіе о Богѣ однакожъ было затемнено. Рядомъ съ Ормуздомъ появился злой богъ Ариманъ и самъ Ормуздъ изъ божества духа превратился въ божество чувственности. Точно также и у египтянъ древнѣйшее представленіе о божествѣ, воплощенное въ лицѣ извѣстнаго Нутаръ, является несравненно чище позднѣйшихъ представленій о Богѣ, потому что насколько первоначальныя представленія воплощаютъ этическія черты, настолько же позднѣйшія представленія воплощаютъ идеи чувственнаго характера. Тоже самое слѣдуетъ сказать и о религіи китайцевъ, потому что позднѣйшія китайскія представленія о богахъ, получившія для себя форму приблизительно со времени Конфуція, безусловно ниже первоначальныхъ представленій [1]). Отчасти тоже самое явленіе можно наблюдать даже въ

---

[1]) Max Müller. Vorlesungen uber den Ursprung und die Entwickelung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens. Strassburg. 1880. Studien und Kritiken 1890. Köstlin. Der Ursprung der Religion. S. 213—294. А. Введенскій. Вѣра въ Бога, ея происхожденіе и основанія. Москва. 1891. Стр. 452—462. Эбрардъ. Апологетика. Т. II. Стр. 13, 301—310.

богооткровенной іудейской религіи. Чрезъ всю исторію еврейскаго народа, какъ извѣстно, проходитъ борьба двухъ теченій: съ одной стороны отстоять идею о Богѣ, какъ единомъ премірномъ существѣ. съ другой — низвести указанное истинное понятіе о Богѣ на степень обычныхъ языческихъ представленій. Если встать на точку зрѣнія представителей ричліанства, то въ первоначальной исторіи еврейскаго народа слѣдовало бы найти темныя религіозныя вѣрованія въ сравненіи съ исторіей позднѣйшей. Между тѣмъ даже и здѣсь, т. е. въ еврейскомъ народѣ, можно подмѣчать обратное отношеніе. Стоитъ только вспомнить съ одной стороны простого номада Авраама съ его твердымъ убѣжденіемъ въ бытіи единаго Бога и съ другой стороны царя Соломона, прославленнаго среди царей современныхъ, воздвигавшаго храмъ Молоху, а также другихъ еврейскихъ царей, чтобы убѣдиться въ этомъ. Вообще, если идея монотеизма въ концѣ концовъ одержала верхъ въ ветхозавѣтномъ іудейскомъ народѣ, то это произошло несомнѣнно лишь благодаря тому, что самъ Богъ не оставлялъ этого народа своимъ постояннымъ руководствомъ. Въ противномъ случаѣ и съ этимъ народомъ несомнѣнно случилось бы тоже самое, что было и съ народами языческими, т. е. идея монотеизма и у него потеряла бы свою чистоту, какъ потерялась она и въ язычествѣ. Наконецъ и религіи современныхъ некультурныхъ народовъ свидѣтельствуютъ противъ представителей ричліанства. Современныя племена Африки, Азіи и Америки имѣютъ довольно возвышенныя понятія о Богѣ. Проскальзываютъ въ ихъ религіозныхъ воззрѣніяхъ даже идеи монотеизма. Негритянскія племена напр. Африки знаютъ о единомъ высшемъ Богѣ, сотворившемъ всѣхъ фетишей. Новоголландцы сохраняютъ ученіе о единомъ верховномъ существѣ, обитающемъ надъ облаками. Даже наиболѣе дикіе изъ африканскихъ племенъ готтентоты вѣруютъ въ Бога боговъ. Тоже самое находимъ и у азіатскихъ народовъ. Само-

ѣды вѣруютъ въ недостижимаго для людей верховнаго Бога. Остяки и вогулы въ своемъ ученіи о Богѣ стоятъ настолько высоко, что приближаются въ нѣкоторыхъ пунктахъ къ христіанскимъ представленіямъ. Въ особенности же чистыя представленія о Богѣ находимъ у американскихъ некультурныхъ народовъ. Мексиканцы признаютъ Бога совершеннымъ, невидимымъ и вездѣсущимъ, перуанцы — Творцомъ вселенной и міродержителемъ, а нѣкоторые изъ индѣйскихъ племенъ доходятъ даже до представленія о Богѣ какъ Духѣ... [1]).

Всѣ эти факты ясно свидѣтельствуютъ о томъ, что религіозныя вѣрованія въ дѣйствительности не прогрессировали, а регрессировали, что первоначально существовала наиболѣе совершенная форма религіозныхъ вѣрованій — монотеизмъ и затѣмъ появились: дуализмъ, политеизмъ и фетишизмъ. Что касается этого послѣдняго, то еще извѣстный изслѣдователь религіозныхъ вѣрованій М. Мюллеръ путемъ историко-филологическимъ пришелъ къ выводамъ, совершенно отличнымъ отъ выводовъ, дѣлаемыхъ представителями ричліанства, т. е. что начальной религіозной формой отнюдь нельзя считать фетишизмъ. Видно это во-первыхъ изъ того, что самое слово fetisch въ древне-религіозномъ употребленіи настолько неопредѣленно, что подъ него можно подвести всякое символическое или образное представленіе о религіозныхъ предметахъ, и во-вторыхъ изъ того, что нельзя указать ни одного народа, ни въ прошломъ, ни въ настоящемъ, вся религія котораго сводилась бы исключительно къ фетишизму при полномъ отрицаніи болѣе возвышенныхъ представленій о Богѣ [2]). Первый изъ указанныхъ фактовъ препятствуетъ все содержаніе религіозныхъ вѣрованій фетишистовъ свести къ обого-

[1]) Хрисанѳъ. Религіи древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству. Т. I. С.-Петербургъ. 1873. Стр. 53—55.

[2]) Max Müller. Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion. Strassburg. 1880. S. 135. 145. 74—75.

творенію чувственныхъ предметовъ, второй заставляетъ видѣть въ фетишизмѣ аномалію, извращеніе первоначальныхъ совершенныхъ религіозныхъ вѣрованій. И тотъ и другой вмѣстѣ препятствуютъ видѣть въ фетишизмѣ начальную форму религіознаго сознанія.

Можно усумниться наконецъ и въ правильности низведенія религіознаго знанія исключительно къ Werturtheile—къ сужденіямъ цѣнности, какъ на этомъ настаиваютъ представители ричліанства, хотя впрочемъ нельзя въ тоже время отрицать нѣкоторой доли справедливости въ сужденіяхъ ричліанистовъ по данному вопросу. Отчасти именно справедливо устанавливаемое представителями ричліанства разграниченіе между научнымъ и религіознымъ знаніями. Обѣ области—научно-философская и религіозная — дѣйствительно отличны другъ отъ друга по своему характеру. Въ научномъ знаніи предметъ данъ въ представленіяхъ, которыя частію посредственно, частію непосредственно возникаютъ отвнѣ изъ воспріятій. Напротивъ, въ религіозномъ знаніи мы воспринимаемъ объектъ *по преимуществу* внутренно, практически, при посредствѣ проистекающихъ въ насъ внутреннихъ движеній. Научное знаніе поэтому покоится на несомнѣнности внѣшнихъ воспріятій и томъ принужденіи, съ которымъ личное я человѣка усвояетъ эти воспріятія; напротивъ, религіозное знаніе главнымъ образомъ основывается на несомнѣнности и внутренней убѣдительности переживаемаго человѣкомъ внутренняго настроенія. И въ томъ, и въ другомъ случаѣ знаніе носитъ субъективную окраску, но опять-таки совершенно особаго рода. Научное знаніе имѣетъ отношеніе главнымъ образомъ къ содержанію представляемаго объекта и, нося поэтому предметный характеръ, или совсѣмъ не касается жизненныхъ состояній личнаго я человѣка или, если и касается, то только посредственно. Религіозное знаніе напротивъ представляетъ изъ себя по преимуществу переживаемое убѣжденіе, которое непосредственно связано съ жизненными интересами личнаго я человѣка. Отсюда становится вполнѣ понят-

нымъ то, почему религіозное знаніе не всякому доступно, иначе говоря, почему не всѣ люди религіозны. Между тѣмъ какъ теоретическое познаніе и признаніе истины теоретической возможно и достижимо для всякаго, кто имѣетъ здоровыя силы въ организмѣ; религіозное знаніе, кромѣ всего этого, требуетъ, чтобы человѣкъ внутренно и практически переживалъ процессы, составляющіе содержаніе религіозной жизни. А такое переживаніе существуетъ не у всякаго. Что земная поверхность имѣетъ шаровидную форму, что Александръ Македонскій былъ величайшимъ полководцемъ древности, что 2+2=4—это истины, которыя можетъ понять всякій человѣкъ, но что Богъ грѣхи наши прощаетъ, что Христосъ божественную волю возвѣщаетъ —это истины, которыя понятны не всякому мыслящему человѣку, но лишь тому, кто практически переживаетъ значеніе этихъ истинъ для своей личной жизни. А что это непосредственное, практическое переживаніе религіозныхъ истинъ не только возможно, но и существуетъ въ дѣйствительности, объ этомъ свидѣтельствуетъ исторія религій вообще и исторія христіанской религіи въ особенности. „Какой смыслъ, вполнѣ справедливо пишетъ одинъ изъ изслѣдователей ричліанства, имѣло бы христіанское откровеніе, если бы оно не было опытнымъ (erfahrbar wäre)? Богъ, который существовалъ бы для насъ въ недостижимой трансцеденціи, дыханіе котораго мы не могли бы прослѣдить въ своей жизни, былъ бы для насъ въ религіозномъ отношеніи не христіанскимъ Богомъ, а Богомъ деизма. Поэтому невозможно найти ни одного истиннаго христіанина и истиннаго теолога, который бы не ощущалъ въ своей жизни внутренняго свидѣтельства Бога, потому что безъ этого свидѣтельства немыслимо вообще благочестіе“ [1]).

---

[1]) Steinbeck. Das Verhältniss von Theologie und Erkenntnis-Theorie. Leipzig. 1898. S. 99.

Но если такимъ образомъ религіозная жизнь проявляется главнымъ образомъ въ непосредственномъ, практическомъ переживаніи человѣкомъ внутреннихъ движеній, то, спрашивается, возможно ли и допустимо ли какое-либо участіе научно-теоретическаго вѣдѣнія въ религіозной области? Не является ли въ религіозной области научно-философскій элементъ совершенно излишнимъ, извращающимъ истинную сущность религіи? Представители ричліанства, какъ извѣстно, отвѣчаютъ на этотъ вопросъ утвердительно, т. е. отрицаютъ какое-либо участіе научно-философскаго элемента въ религіозномъ знаніи. Намъ однакожъ кажется подобное ограниченіе религіозной области совершенно невозможнымъ, даже и въ томъ случаѣ, если мы будемъ смотрѣть на эту область глазами представителей ричліанства, т. е. если все содержаніе указанной области сведемъ къ Werturtheile—сужденіямъ цѣнности. На самомъ дѣлѣ, если, какъ вполнѣ справедливо разсуждаетъ Липсіусъ, „всякое сужденіе цѣнности выражаетъ собою жизненное отношеніе къ извѣстному фактическому состоянію, то, значитъ, прежде возникновенія въ насъ извѣстнаго сужденія цѣнности мы должны владѣть сознаніемъ предшествующаго существованія (das Vorhandensein) этого фактическаго состоянія и слѣдовательно это сознаніе есть условіе, безъ котораго немыслимо самое существованіе сужденій цѣнности. А такъ какъ всякое сознаніе извѣстнаго явленія или фактическаго состоянія предполагаетъ собою понятіе объ явленіи и фактическомъ состояніи, то значитъ всякое сужденіе цѣнности предполагаетъ собой теоретическое знаніе и слѣдовательно Werturtheil долженъ быть связанъ съ Seinsurtheil и безъ этого послѣдняго не можетъ существовать“ [1]). Тоже самое въ частности слѣдуетъ сказать и о сужденіяхъ цѣнности, выражающихъ собою религіозную область. Всякое сужденіе цѣнности съ по-

[1]) Pfennigsdorf. Vergleich der dogmatischen Systeme von R. A. Lipsius und A. Ritschl. Gotha. 1896. S. 92—94.

добнаго рода содержаніемъ выражаетъ собою наше фактическое отношеніе къ Богу, какъ Существу, бытіе котораго несомнѣнно для насъ. И такъ какъ признаніе существованія Бога немыслимо безъ нѣкотораго теоретическаго представленія о Богѣ, то, значитъ, Werturtheil въ религіозной области обязательно связуется съ Seinsurtheil, т. е. происходящее въ насъ практическое переживаніе религіознаго настроенія (Werturtheil) обязательно должно связываться и связуется съ теоретическимъ представленіемъ о Богѣ (Seinsurtheil). „Представленія и сужденія, образующія религіозное знаніе, вполнѣ справедливо пишетъ Шейбе, въ своемъ содержаніи свидѣтельствуютъ не о томъ только, какую практическую цѣнность имѣютъ объекты религіозные, но вмѣстѣ съ этимъ они выражаютъ содержаніе указанныхъ объектовъ“ [1]), т. е. если я напр. говорю: „Богъ есть любовь“, то этимъ высказываю не то только, что Богъ субъективно мнѣ представляется какъ любовь, или что Богъ имѣетъ для меня значеніе какъ любовь, но то, что это качество божественной природы существуетъ объективно. Если я говорю: „Богъ управляетъ міромъ“, то этимъ выражаю не ту только мысль, будто бы моему субъективному воображенію міръ представляется управляемымъ Богомъ, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности этого нѣтъ, а и то, что существуетъ въ дѣйствительности подобное отношеніе Бога къ міру. Тоже самое утверждается и въ тѣхъ религіозныхъ приговорахъ, которые касаются исключительно человѣка. Положеніе: „люди грѣшны“ выражаетъ не только то, что люди представляютъ себя грѣшниками, но объективный фактъ дѣйствительной грѣховности человѣка. Положеніе: „люди искуплены Богочеловѣкомъ“ обозначаетъ не то, будто люди представляютъ себя искупленными, но обозначаетъ дѣй-

[1]) Scheibe. Die Bedeutung der Werturtheile für das religiöse Erkennen. Halle. 1893. S. 42—43. Сравн. Pfleiderer. Die Ritschlsche Theologie, kritisch beleuchtet. Braunschweig. 1891. S. 20.

ствительный фактъ искупленія. Существующее въ каждой религіи откровеніе утверждаетъ эту объективную сторону религіи. Оно повѣствуетъ о томъ, что̀ такое Богъ въ Его существѣ, въ чемъ состоитъ грѣхъ человѣка, въ чемъ его искупленіе и проч. И чѣмъ отчетливѣе въ человѣкѣ эта объективная сторона религіи, чѣмъ глубже его понятіе о Богѣ, грѣхѣ, искупленіи, тѣмъ выше въ немъ субъективная сторона религіи, тѣмъ живѣе, иначе сказать, практическое переживаніе имъ религіознаго настроенія. И наоборотъ. Стоитъ только уничтожить объективную сторону въ религіи, понятіе о Богѣ, грѣхѣ и проч., и самое благочестіе или самая вѣра кончаетъ свое существованіе, потому что субъективное состояніе духа безъ отношенія къ объективному бытію является простой иллюзіей и, какъ простая иллюзія, не можетъ быть долговѣчной. Религіозное знаніе такимъ образомъ нельзя не только противополагать, но и даже болѣе или менѣе строго отличать отъ знанія научно-философскаго, потому что если религія противопоставляется теоретическому знанію и вмѣстѣ съ этимъ знанію объективно-данной реальности, то это одностороннее изолированіе должно влечь за собой уничтоженіе самаго существа религіозной вѣры. Ричлисты называютъ это пониманіе религіи этическимъ понятіемъ ея, изолированіемъ религіи отъ чуждой ей метафизики. Но какіе бы термины ни употреблялись, существо дѣла остается тоже самое: полное уничтоженіе религіи. Вполнѣ справедливы поэтому сужденія касательно Ричліевой теоріи религіознаго знанія, сдѣланныя боннскимъ проф. Людвигомъ Лемме [1]). „Не признавать, пишетъ онъ, Werturtheile за Seinsurtheile, мыслить первыя какъ исключающія послѣднія, значитъ усвоять значеніе реальности такого рода абсурду, будто качества существуютъ безъ субстрата, которому они принадлежатъ, дѣйствія безъ

[1]) Lemme. Die Principien der Ritschlischen Theologie und ihr Werth. Bonn. 1891. S. 17.

силы, которая ихъ возбуждаетъ, воспріятія безъ воспринимаемаго и проч.". Отсюда, по Лемме. допускать существованіе Werturtheile безъ Seinsurtheile, въ частности и въ религіозной области, значитъ объявлять религіозное знаніе за иллюзію, къ каковой иллюзіи дѣйствительно и низводятъ ричлисты всю сущность религіи вообще, христіанства въ частности.

Еще болѣе неудачной является попытка нѣкоторыхъ ричлистовъ изолировать религіозную область отъ области этической. Для ричліанства подобное изолированіе первой отъ послѣдней является тѣмъ болѣе страннымъ, что большинство представителей его признаютъ тождество объекта обѣихъ указанныхъ областей—религіозной и этической. Такого взгляда напр. придерживаются Кафтанъ и Германъ. По мнѣнію послѣдняго, объектомъ какъ религіозной, такъ и этической области является высшее благо, потому что съ одной стороны „всякое религіозное міровоззрѣніе есть отвѣтъ на вопросъ: какъ слѣдуетъ смотрѣть на міръ при допущеніи существованія въ немъ высшаго блага", съ другой—нравственность, по Герману, есть не что иное, какъ „присущая мыслящему существу необходимость къ хотѣнію" или иначе „необходимость въ самочувствіи пользоваться своимъ бытіемъ и съ этого средоточнаго пункта опредѣлять всѣ отношенія къ окружающему". Какъ можно видѣть изъ этого опредѣленія нравственной области съ одной стороны и религіозной съ другой, обѣ онѣ въ воззрѣніяхъ Германа въ существѣ дѣла преслѣдуютъ одну и туже цѣль — высшее благо. Но если такимъ образомъ религіозная и этическая области имѣютъ одинъ и тотъ же объектъ, то спрашивается, можно ли изолировать ихъ одну отъ другой, какъ это дѣлаетъ проф. Германъ? Мы уже видѣли, что основу для этого изолированія указанный профессоръ стремится найти прежде всего въ различіи источниковъ обѣихъ областей. Источникомъ этической области, по его взгляду, является врожденный человѣку нравственный законъ; источникомъ области религіозной „яв-

ляется не нравственность, не метафизика, но откровеніе", подъ которымъ, по мнѣнію ричліанскаго профессора, слѣдуетъ разумѣть „сообщеніе божественной воли въ цѣляхъ утвержденія высшаго блаженства для человѣка". Но спрашивается, что̀ представляетъ изъ себя откровеніе, долженствующее служить источникомъ религіозной области, если оно существуетъ, по заявленію проф. Германа, изолированно и отъ нравственности и отъ метафизики? Вѣдь откровеніе должно быть откровеніемъ какихъ нибудь истинъ, т. е. или нравственныхъ или метафизическихъ. И съ какимъ содержаніемъ въ такомъ случаѣ окажутся Werturtheile — сужденія цѣнности?

Другое различіе между религіозной и этической областями проф. Германъ пытается найти въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ. По его мнѣнію, нравственная область есть область основная по отношенію къ религіозной, которая напротивъ есть область, лишь дополняющая первую. Религіозная область, по его мнѣнію, лишь подкрѣпляетъ требованія нравственнаго закона, возбуждая моральную энергію въ человѣкѣ. Противъ подобнаго значенія, усвояемаго проф. Германомъ за религіей, можно было бы не возражать, если бы это усвоеніе имѣло какую нибудь реальную основу. Но не говоря уже про то, что проф. Германъ, какъ мы уже видѣли, источникомъ религіи считаетъ откровеніе безъ всякаго содержанія, онъ кромѣ того про религіозный міръ рѣшительно заявляетъ, что это—„міръ идеаловъ", что религія есть только „выраженіе личнаго самосознанія нравственно настроеннаго человѣка". Другими словами, религія является въ воззрѣніяхъ проф. Германа исключительно созданіемъ нашего „субъективнаго воображенія". Спрашивается, какъ же могутъ созданія субъективнаго воображенія дополнять область этическую и даже подкрѣплять требованія нравственнаго закона?

Дабы быть дѣйствительнымъ дополненіемъ и завершеніемъ этической области, религія очевидно должна

быть съ инымъ характеромъ и съ инымъ отношеніемъ къ этической области. Не говоря уже про то, что ея міръ долженъ быть міромъ реальнымъ, она сверхъ того должна находиться въ самой тѣсной внутренней связи съ моральной областью. Такъ оно и есть въ дѣйствительности. Человѣкъ по самому существу своей моральной природы долженъ стремиться къ высшему благу. Но какъ существо, ограниченное совокупностью матеріальныхъ условій, онъ самъ по себѣ не только не въ силахъ осуществить желаемое имъ благо, но и не въ состояніи всею полнотою своей воли желать его, т. е. самъ по себѣ не въ силахъ осуществить основнаго требованія нравственнаго закона. Это осуществленіе указаннаго требованія нравственнаго закона возможно для человѣка лишь подъ условіемъ признанія Бога, какъ высшаго, абсолютнаго блага, иначе говоря, подъ условіемъ вѣры въ Бога, составляющей основу всякой религіи, а слѣдовательно и этики. Не даромъ поэтому и великій реформаторъ новѣйшей философіи, не смотря на всѣ его попытки утвердить автономную мораль, всетаки въ концѣ концевъ пришелъ къ идеѣ Бога, какъ высшаго постулята этической области человѣка. И не даромъ, поэтому, вопреки воззрѣніямъ представителей ричліанства, этическая область всегда развивалась въ зависимости отъ религіи...

Глава IV.

Воззрѣнія представителей ричліанства на христіанство въ его происхожденіи и въ его исторіи.

Исходная точка въ воззрѣніяхъ ричлистовъ при опредѣленіи сущности христіанской религіи. Значеніе ап. Павла въ исторіи христіанства по взгляду ричлистовъ. Вліяніе эллинизма на христіанскую религію. Значеніе эллинизированнаго еврейства. Воззрѣнія проф. А. Гарнака, Кафтана и Лоофса на гностицизмъ, апологетовъ и представителей александрійской школы. Христіанское ученіе о Логосѣ какъ наиболѣе характерное выраженіе вліянія эллинизма на христіанство. Взглядъ проф. А. Гарнака на исторію вселенскихъ соборовъ. Общая характеристика восточной и западной церквей. Сужденія ричлистовъ относительно новаго догмата. — Неправильность исключительнаго выдѣленія ричлистами практической стороны въ христіанствѣ. Несостоятельность обвиненій, возводимыхъ ричлистами на ап. Павла. Отношеніе эллинизма и эллинизированнаго еврейства къ христіанству. Дѣйствительное значеніе гностицизма, апологетовъ и представителей александрійской школы въ исторіи христіанской церкви. Дѣйствительное отношеніе христіанскаго ученія о Логосѣ къ языческому ученію по тому же вопросу. Истинный смыслъ вселенскихъ соборовъ. Ричліанская характеристика восточной и западной церквей и ея дѣйствительное значеніе. Нѣсколько замѣчаній касательно новаго догмата.

Считая религіозную жизнь вообще исключительнымъ выраженіемъ практической стороны человѣческаго

духа, ричліанство тою же характерною чертою въ частности опредѣляетъ сущность религіозной жизни и въ христіанствѣ. Находимъ подобнаго рода воззрѣніе на христіанство, хотя не въ особенно развитой формѣ, прежде всего у самого родоначальника разсматриваемаго нами богословія—у А. Ричля. По его опредѣленію „христіанство есть духовно-нравственная религія, утверждающая въ идеѣ богосыновства (Gotteskindschaft) или въ идеѣ искупленія человѣчества Іисусомъ Христомъ блаженство человѣка и созидающая на основахъ всеобъемлющей любви среди людей нравственную организацію, въ чемъ въ свою очередь осуществляется идея царства Божія“ [1]). Христіанство такимъ образомъ, по А. Ричлю, включаетъ въ себѣ два элемента: а) собственно религіозный—блаженство человѣка, выражающееся въ господствѣ послѣдняго надъ міромъ, и б) этическій, нормирующій поведеніе человѣка. Объединяясь въ идеѣ Бога, оба эти элемента, по взгляду геттингенскаго богослова, не могутъ быть однакожъ отождествлены другъ съ другомъ. Въ данномъ случаѣ, по А. Ричлю. христіанство слѣдуетъ сравнить съ эллипсисомъ (Ellipse), завершающимся съ одной стороны религіозной идеей богосыновства или искупленія, съ другой—нравственной идеей царства Божія [2]). Имѣя одинъ и тотъ же центръ — Бога [3]), указанныя идеи опредѣляютъ христіанскую жизнь съ различныхъ сторонъ. Христіанская жизнь, выражающаяся въ религіозныхъ функціяхъ. основаніе для себя имѣетъ въ чувствѣ духовной свободы человѣка и господства его надъ міромъ, въ чемъ практически осуществляются идея блаженства человѣка и идея оправдывающей вѣры. Христіанская жизнь, проявляющаяся въ этиче-

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. Bonn. B. III. S. 13—14.

[2]) A. Ritschl. Op. cit. B. III. 1895. S. 11.

[3]) A. Ritschl. Op. cit. B. III. 1895. S. 487.

скихъ функціяхъ, напротивъ основывается на врожденномъ человѣку нравственномъ чувствѣ, которое, опредѣляя и регулируя нравственное поведеніе человѣка, дѣлаетъ его членомъ царства Божія [1]). Изъ этого опредѣленія сущности христіанства легко можно видѣть то, что послѣднее у Ричля дѣйствительно является исключительно практической религіей, хотя геттингенскій богословъ и старается различить въ немъ двѣ стороны—религіозную и этическую, такъ какъ обѣими этими сторонами въ существѣ дѣла утверждается одна и таже идея—идея блаженства, только—религіозно эта идея обосновывается у А. Ричля на богосыновствѣ, а морально—на заповѣди любви.

На той же исключительно практической точкѣ зрѣнія въ опредѣленіи сущности христіанской религіи стоитъ и ученикъ А. Ричля, проф. Кафтанъ. Видя въ каждой религіи вообще выраженіе практическаго стремленія человѣка къ высшему благу [2]), онъ въ частности выраженіемъ того же стремленія считаетъ и христіанство. Если послѣднее, по его мнѣнію, и можетъ быть выдѣлено изъ ряда другихъ религій, то лишь въ томъ отношеніи, что, оно, какъ совершеннѣйшая религія, предлагаетъ вѣрующимъ совершеннѣйшее благо, состоящее въ „мистическомъ единеніи человѣка съ самимъ Богомъ, единеніи, являющемся результатомъ грѣхопрощенія человѣку со стороны Бога и въ силу того уничтожающемъ средостѣніе между Богомъ и человѣкомъ“ [3]). Осуществленіе этого высшаго блага на землѣ и составляетъ изъ себя осуществленіе, такъ называемаго, царства Божія. А такъ какъ жизнь въ мірѣ или, иначе сказать, реализація царства Божія на землѣ невозможны безъ того или иного (моральнаго или

---

[1]) A. Ritschl. Op. cit. B. III. 1895. S. 8—14. 575—577 u. w.

[2]) Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. Basel. 1888. S. 225—226.

[3]) Kaftan. Op. cit. S. 295—329, besonders 295—303, 314—315.

антиморальнаго) поведенія человѣка, то христіанство, по Кафтану, какъ и по Ричлю, составляя изъ себя высшее благо, включаетъ въ себѣ, какъ составной элементъ, и этическую сторону. Не даромъ поэтому, по Кафтану, и Самъ Христосъ Спаситель возвѣщаетъ царство Божіе одновременно и какъ высшее благо, и какъ нравственный идеалъ [1]); не даромъ далѣе религіозное и этическое законодательства въ христіанствѣ неотдѣлимы одно отъ другого [2]). Эта тѣсная связь между религіознымъ и этическимъ элементами въ христіанской религіи однакожъ, по Кафтану, какъ и по Ричлю, еще не означаетъ того, будто все содержаніе христіанства, какъ религіи, можетъ быть сведено исключительно къ этикѣ. Напротивъ, въ христіанской религіи, какъ и во всякой вообще религіи, религіозный и этическій элементы должны быть разграничиваемы. При этомъ разграниченіи взаимная связь между ними лучше всего можетъ быть выражена въ такой формулѣ: „нравственныя стремленія, какъ въ цѣломъ, такъ и въ частностяхъ, имѣютъ для себя исходный и конечный пунктъ въ религіи (im religiösen Besitz), и наоборотъ: религіозная жизнь утверждается въ человѣкѣ по мѣрѣ прогрессирующаго въ немъ этическаго стремленія къ усвоенію праведности царства Божія“ [3]). Религія по отношенію къ этикѣ слѣдовательно, по взгляду проф. Кафтана, есть нѣчто общее и основное, этика нѣчто частное и выводное. Таже практическая точка зрѣнія на христіанство утверждается и другимъ берлинскимъ профессоромъ А. Гарнакомъ. Видя во всякой религіи выраженіе практической стороны (eine practische Angelegenheit) человѣка, потому что во всякой религіи рѣчь идетъ о блаженствѣ и о средствахъ къ святой жизни, А. Гарнакъ въ частности опредѣляетъ хри-

---

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 246. 234—240.

[2]) Kaftan. Op. cit. S. 242.

[3]) Kaftan. Op. cit. S. 246.

стіанство, какъ „религію, въ которой средства къ блаженной и вѣчной жизни поставлены въ зависимость отъ вѣры въ Бога, какъ Отца Іисуса Христа“ [1]). Тоже пониманіе существа христіанской религіи находимъ у Келера [2]), Бендера [3]) и другихъ представителей ричліанства.

Удовлетворяя исключительно практической сторонѣ человѣческаго духа, христіанская религія въ силу того самаго въ воззрѣніяхъ представителей ричліанства очевидно должна потерять все то, что̀ въ ней не имѣетъ непосредственнаго отношенія къ этой сторонѣ духовной природы человѣка. А такъ какъ къ указанной сторонѣ не имѣетъ непосредственнаго отношенія въ христіанствѣ догматико-метафизическая сторона, то она, очевидно, должна потерять въ воззрѣніяхъ представителей ричліанства всякій смыслъ и значеніе. Дѣйствительно, полемическое отношеніе къ догматической сторонѣ христіанской религіи можетъ быть признаваемо характерной чертою ричліанскаго богословія. Въ особенности въ данномъ отношеніи большое значеніе имѣютъ воззрѣнія талантливаго представителя современнаго ричліанства берлинскаго профессора А. Гарнака, положившаго указанный взглядъ на христіанскую религію въ основу цѣлаго ряда сочиненій [4]), по стопамъ котораго затѣмъ идутъ проф. Лоофсъ [5]), Каф-

---

[1]) Grundriss der theol. Wissenschaften. Abth. III. 1898. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. I.

[2]) Kähler. Die Wissenschaft der christlichen Lehre. Leipzig. 1893. S. 96—98. 139—145.

[3]) Bender. Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung. Bonn. 1888. S. 278—280. 290—293.

[4]) См. напр. A. Harnack: а) Das Wesen des Christentums. Leipzig. 1900. б) Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I—III. Freiburg i. B. 1888—1890. в) (Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abtheilung III. 1898). Dogmengeschichte.

[5]) См. напр. Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle. 1893.

танъ [1]) Келеръ [2]) и другіе. Утверждая указанное отрицательное отношеніе къ христіанской догматикѣ, представители ричліанства однакожъ не могли не замѣтить, что оно не имѣетъ для себя прямыхъ основаній въ Св. Писаніи, потому что въ послѣднемъ поставлены на одинаковой высотѣ и теоретическія и этическія предписанія. Обстоятельство это однакожъ не стѣсняетъ особенно представителей ричліанства. Выходъ изъ него они находятъ въ произвольномъ расчлененіи христіанства на двѣ половины: на существенную и несущественную. При изученіи христіанства, разсуждаютъ они, не нужно опускать изъ вниманія того обстоятельства, что въ христіанской религіи слѣдуетъ различать двѣ стороны: одну принципіальную, вѣчно пребывающую, другую—преходящую, историческую [3]). Подобнаго рода точка зрѣнія по отношенію къ христіанской религіи, по А. Гарнаку, приложима не только къ христіанству въ его историческомъ развитіи, но даже и въ его первоначальной формѣ, „которая была установлена Самимъ Іисусомъ Христомъ и Его апостолами“. Основаніе для этого берлинскій профессоръ находитъ въ томъ обстоятельствѣ, что и Христосъ Спаситель и Его ученики были людьми опредѣленной эпохи. „Іисусъ Христосъ и Его первые ученики, пишетъ проф. А. Гарнакъ, подобно намъ, существовали въ опредѣленное время, т. е. они чувствовали, познавали, судили и боролись.... въ рамкахъ своего народа и современнаго имъ (культурнаго) состоянія общества“. Иначе, по А. Гарнаку, и быть не можетъ: въ противномъ случаѣ „Іисусъ Христосъ и Его ученики не были бы людьми плоти и крови, а были бы призрачными существами“. Конечно, замѣчаетъ берлинскій

---

[1]) См. напр. Kaftan. a) Das Wesen der christlichen Religion. Basel. 1888. б) Die Wahrheit der christlichen Religion. Basel. 1889.

[2]) Kähler. Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt. Leipzig. 1893.

[3]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. Leipzig. 1900. S. 9.

профессоръ, „семнадцать вѣковъ человѣчество думало, а, быть можетъ, и теперь еще многіе думаютъ, будто объ Іисусѣ Христѣ достаточно сказать, что Онъ имѣлъ человѣческое тѣло и человѣческую душу. Какъ будто можно существовать безъ индивидуальной опредѣленности! Быть человѣкомъ значитъ во первыхъ владѣть опредѣленными ограниченными способностями и во-вторыхъ... находиться въ опредѣленной исторической связи съ современной жизнью. Безъ этого не существовало и не существуетъ ни одного человѣка“ [1])... Чтобы опредѣлить истинную сущность христіанства, его „зерно“, по выраженію проф. А. Гарнака, нужно поэтому устранить изъ содержанія христіанской религіи все временное, условное въ дѣятельности Іисуса Христа и Его учениковъ. Въ чемъ же заключается это зерно христіанства? Отвѣчая на этотъ вопросъ, А. Гарнакъ пишетъ: „Евангеліе есть радостная вѣсть о господствѣ всемогущаго и благого Бога Отца и Судіи надъ міромъ и надъ каждой отдѣльной душей. Въ этомъ господствѣ, дѣлающемъ людей гражданами небеснаго царства...., утверждается жизнь всѣхъ людей, предающихъ себя Богу.... Это господство Бога налагаетъ на людей законъ древній и въ тоже время новый, законъ нераздѣльной любви къ Богу и къ ближнимъ. Въ свою очередь въ этой любви, опредѣляющей настроеніе человѣка въ его глубочайшихъ основахъ, осуществляется совершеннѣйшая праведность (die bessere Gerechtigkeit), которая соотвѣтствуетъ совершенству Бога. Путь къ достиженію ея—измѣненіе настроенія, т. е. самоотрицаніе, смиреніе предъ Богомъ и сердечное упованіе на Него, соединенное съ сознаніемъ собственнаго ничтожества (die Anerkennung der eigenen Unwürdigkeit)“ [2]). А такъ какъ

---

[1]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 8.

[2]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. Freiburg i. B. 1888. S. 54—66. Сравн. Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abtheilung III. A. Harnack. Dogmengeschichte. Freiburg

далѣе Евангеліе съ такого рода содержаніемъ возвѣстилъ І. Христосъ, то, какъ помощникъ Бога въ дѣлѣ спасенія людей, Онъ есть „обѣтованный Мессія; какъ обѣтованный Мессія, Онъ отличается отъ всѣхъ пророковъ: Онъ—не пророкъ, но учитель (Meister) и Господь (Herr). Мессіанство и господство Его, проявившись во время земной жизни, въ особенности въ смерти, полнаго завершенія достигнутъ лишь съ пришествіемъ въ славѣ на облакахъ для окончательнаго суда!“.... Имѣя указанное содержаніе, „Евангеліе однакожъ, по взгляду проф. А. Гарнака, не есть какое-либо теоретическое ученіе или міропознаніе... Оно есть настроеніе, потому что говоритъ намъ не о томъ, какова сущность его объектовъ: Бога, Іисуса Христа и проч., а говоритъ лишь о томъ, почему цѣнны вещи и силы, съ которыми мы имѣемъ дѣло... Оно говоритъ намъ о томъ, какую цѣнность имѣютъ человѣческая душа, смиреніе, милость, чистота, крестъ, и какъ мало цѣнности имѣютъ земныя блага и заботливость о поддержаніи земной жизни“..... При такого рода содержаніи христіанскаго откровенія, по А. Гарнаку, и христіанское исповѣданіе означаетъ не что иное, какъ „исполненіе воли божественной при сознаніи, что Богъ есть Отецъ и Міроправитель“, иначе говоря, и оно есть не что иное, какъ „настроеніе“ или „дѣятельность, согласная съ волею Божіею“ [1]).

Съ такимъ чисто практическимъ характеромъ, по А. Гарнаку, и явилось первоначальное христіанство. Спрашивается: гдѣ, въ какихъ письменныхъ документахъ можно находить извѣстія объ этомъ первоначальномъ христіанствѣ? По мнѣнію А. Гарнака и другихъ представителей ричліанства, въ первыхъ трехъ евангеліяхъ. „Правда, пишетъ А. Гарнакъ,

---

i. B. 1898. S. 10—13. Сравн. A. Harnack. Das Wesen des Christenthums. Leipzig. 1900. S. 32—47.

[1]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. Leipzig. 1900. S. 92—93.

шестьдесятъ лѣтъ тому назадъ Штраусъ пытался уничтожить историчность даже и этихъ трехъ евангелій.... Но историко-критическимъ работамъ другого направленія удалось возстановить эту историчность послѣднихъ въ громадномъ ихъ объемѣ". Конечно также и первые три евангелія—не историческія работы, потому что они написаны не съ тою только цѣлью, чтобы повѣствовать, а съ цѣлью евангелизаціи. Однакожъ, какъ историческіе источники, они могутъ быть употребляемы, во первыхъ потому, что проводимыя въ нихъ идеи совпадаютъ съ намѣреніями Іисуса Христа, и во-вторыхъ потому, что они отнюдь не партійныя сочиненія, и въ третьихъ потому, что они не пропитаны греческимъ духомъ. По своему основному содержанію они принадлежатъ къ первоначальной еврейской эпохѣ христіанства, которую можно назвать „палеонтологической" [1])..... Въ своей палеонтологической формѣ, т. е. въ формѣ, въ какой христіанство изображается въ первыхъ трехъ евангеліяхъ, христіанская религія однакожъ, по взгляду представителей ричлианства, существовала весьма непродолжительное время. Произошло это оттого, что христіанству съ самаго начала его существованія суждено было стать всемірной религіей въ отличіе отъ другихъ историческихъ религій. Совершилось это благодаря проповѣди ап. Павла, который, сдѣлавъ изъ

---

[1]) „Своеобразный характеръ синоптическихъ евангелій, по Гарнаку, признанъ вообще критикой. Отъ всѣхъ позднѣйшихъ писаній они отличаются повѣствовательнымъ характеромъ. Эта литературная форма, возникшая отчасти по аналогіи съ еврейской повѣствовательной литературой, отчасти вызываемая катихизическими потребностями, спустя нѣсколько десятилѣтій (по смерти Іисуса Христа) исчезаетъ. Послѣ того, какъ евангеліе вступаетъ на греческо-римскую почву, оно принимаетъ форму греческихъ произведеній".... Вообще, по А. Гарнаку, можно считать несомнѣннымъ то, что въ первыхъ трехъ евангеліяхъ мы имѣемъ дѣло „съ первоначальнымъ преданіемъ". A. Harnack. Das Wesen des Christenthums. Leipzig. 1900. S. 13—15.

христіанства всемірную религію, въ тоже время однако отнялъ у него чистую форму. Можно поэтому, по Гарнаку, сказать, что ап. Павелъ „герой человѣчества болѣе великій, чѣмъ Александръ Македонскій, потому что отъ дѣяній Александра Македонскаго ничего не осталось; результаты же дѣятельности ап. Павла на лицо и по настоящее время“ [1]), и въ тоже время можно сказать, по А. Гарнаку, что ап. Павелъ „извратитель (Verbrecher) истиннаго христіанства, потому что онъ придалъ послѣднему элементы совершенно чуждые“. Ап. Павелъ великій герой человѣчества въ томъ смыслѣ, что уничтожилъ значеніе ветхозавѣтнаго закона, какъ необходимаго для спасенія, и вмѣстѣ съ этимъ расширилъ христіанство, сдѣлавъ изъ него всемірную религію, долженствующую обнять не только евреевъ, но и язычниковъ. Ап. Павелъ—извратитель христіанства въ томъ смыслѣ, что, исходя изъ греко-языческаго представленія о полной противоположности между духомъ и плотью, поставилъ актъ оправданія человѣка въ зависимость отъ Іисуса Христа, какъ премірнаго Существа, побѣдившаго плоть и воскресшаго въ духѣ, и черезъ это такимъ образомъ внесъ въ христіанство чисто спекулятивный элементъ, совершенно чуждый христіанской религіи [2]). Подобнаго рода пониманіе существа христіанской религіи, по А. Гарнаку, имѣло громадный успѣхъ, потому что нашло благопріятную почву для себя и въ язычествѣ, и въ іудействѣ. Языческій міръ, по крайней мѣрѣ въ лицѣ лучшихъ представителей его, по взгляду берлинскаго профессора, всегда отличался стремленіемъ отождествить религію, философію и нравственность. Подобнаго рода черта характеризуетъ еще воззрѣнія древ-

---

[1]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 111—113.

[2]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. S. 78 u. w. Сравн. Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abtheilung III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 16—17. Сравн. A. Harnack. Das Wesen des Christenthums. Leipzig. S. 110—118.

няго мудреца Греціи — Сократа, по опредѣленію котораго „добродѣтель есть знаніе“, т. е. сущность первой составляетъ теоретическая сторона человѣческаго духа. Такъ какъ, далѣе, добродѣтель, по Сократу, есть въ тоже время высшее блаженство, составляющее въ свою очередь сущность религіи, то къ знанію же, слѣдовательно, сводится у Сократа и сущность религіи. Эта основная точка зрѣнія на взаимоотношеніе между религіей и метафизикой, утвержденная Сократомъ, легла, по взгляду представителей ричліанства, въ основу всей позднѣйшей философіи греческой. Находимъ ее напр. у Платона, по опредѣленію котораго философія есть благочестіе, т. е. то, къ чему должна быть сведена религія и что́ въ свою очередь лежитъ и въ основѣ этики, Равнымъ образомъ и Аристотель чистое мышленіе (das reine Denken) признаетъ высшимъ счастьемъ, отождествляя его съ этикой, составляющей въ свою очередь основу религіи. Эти взгляды на взаимоотношеніе между знаніемъ и религіей, бывшіе достояніемъ первоначально только отдѣльныхъ личностей, были затѣмъ популяризированы въ особенности двумя школами: стоической и эклектической и свое окончательное завершеніе нашли въ такъ называемомъ неоплатонизмѣ. Основныя положенія, утвержденныя этой философской школой, по Кафтану, сводятся къ слѣдующему: въ знаніи слѣдуетъ находить достоинство (Würde) и блаженство человѣка, ибо всякое знаніе стремится къ высшему, т. е. къ богопознанію. Отсюда, свое полное завершеніе, по неоплатонизму, знаніе, находитъ въ религіи, гдѣ въ тоже время находятъ для себя осуществленіе и высшія практическія цѣли [1]). Изъ язычества указанная характерная черта религіозныхъ

[1]) Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. Basel. 1889. S. 30—39. Сравн. Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle. 1893. S. 45—48. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. Freiburg i. B. 1888. S. 102 u. w. Сравн. Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abtheilung III. 1898. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 24 u. w.

воззрѣній, т. е. отождествленіе религіи и философіи, по мнѣнію представителей ричліанства, мало по малу была перенесена и въ еврейство, первоначально палестинское, а потомъ и въ среду евреевъ разсѣянія. Что касается евреевъ палестинскихъ, то слѣды вліянія на ихъ вѣрованія языческихъ вѣрованій, по взгляду одного изъ представителей разсматриваемой нами школы, проф. Лоофса, можно подмѣчать очень рано, еще въ періодъ господства персовъ (537—330 г.) и грековъ (330—165), въ особенности же въ періодъ господства асмонеевъ (165—63 г.) и римскаго-иродіанскаго (63 до Р. Хр. 135 г. по Р. Хр.), при чемъ это вліяніе выразилось въ выработкѣ культа ангеловъ, какъ посредниковъ между Богомъ и людьми, въ развитіи ученія о грѣхѣ, смерти, имѣющемъ скоро придти Мессіи и пр. Въ частности же это вліяніе съ особенною рельефностью можно прослѣдить, по мнѣнію проф. Лоофса, на возникшей въ данное время сектѣ ессеевъ, которая представляетъ изъ себя не что иное, какъ фарисейское еврейство съ примѣсью орфическо-пиѳагорейскихъ или вообще восточныхъ воззрѣній, проявлявшихся напр. въ существовавшей среди ессеевъ монашеской жизни, въ отверженіи жертвъ и проч. [1]).

Особенно же, по мнѣнію представителей ричліанства, сказывается въ разсматриваемое время вліяніе язычества среди евреевъ разсѣянія, т. е. среди тѣхъ евреевъ, которые жили отчасти въ мѣстности, омываемой Евфратомъ, отчасти въ Александріи (со временъ Александра Македонскаго) и отчасти на западѣ (со временъ Помпея). По мнѣнію проф. Гарнака, можно даже сказать, что ко времени пришествія Спасителя у евреевъ разсѣянія религія потеряла свое самостоятельное значеніе и, превратившись въ этику и космологію, очень приблизилась къ естественной религіи стоиковъ [2]).

[1]) Loofs. Op. cit. S. 26—41.

[2]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. Freiburg i. B. 1888. S. 93—94. Сравн. Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abtheilung III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 21—22.

Въ особенности на евреевъ разсѣянія, по мнѣнію берлинскаго профессора, вліяла литературная дѣятельность александрійскаго философа Филона, теологія котораго есть не что иное, какъ философія, имѣющая для себя основаніе въ Ветхомъ завѣтѣ, но принявшая въ себя элементы платонизма и стоицизма. Платоновскимъ напр. у Филона является, по взгляду представителей ричліанства, полное противопоставленіе Бога и матеріи, имѣющихъ для себя примирителя въ Логосѣ; платоновскимъ также является полный дуализмъ между духомъ и плотью, находящими для себя примиреніе лишь въ экстатическомъ созерцаніи Божества съ помощію того же Логоса; платоновскимъ является и самое понятіе о Логосѣ и проч. [1]).

Христіанство, какъ мы уже видѣли, явилось на почвѣ еврейства и было поэтому первоначально чистымъ еврействомъ, только нѣсколько одухотвореннымъ. Но такъ какъ еврейство ко времени пришествія Спасителя включило въ себя вышеупомянутые элементы язычества въ дѣлѣ пониманія религіи, такъ какъ далѣе христіанская церковь вскорѣ послѣ своего появленія, благодаря проповѣди ап. Павла, включила въ себя и язычниковъ, не могшихъ окончательно отказаться отъ своихъ воззрѣній и по вступленіи въ христіанство, то и это послѣднее, само собою понятно, по мнѣнію представителей ричліанства, мало по малу усвоило себѣ указанныя языческія воззрѣнія на взаимоотношеніе между философіей и религіей, отодвинувъ въ тоже время на задній планъ чистое еврейство, утвержденное синоптиками. Слѣды этого вліянія язычества на христіанство, по мнѣнію представителей ричліанства, можно наблюдать въ христіанской церкви очень рано, именно до

---

[1]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg. i. B. 1888. B. I. S. 95—101. Сравн. Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abtheilung III. 1898. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 22—23. Сравн. Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle. 1893. S. 43—45.

половины второго вѣка. Проявляются они напр. въ возникновеніи въ указанное время внѣшне-юридическихъ нормъ христіанскаго вѣроученія (появленіе вѣроизложенія римской церкви), уничтожающихъ за христіанствомъ значеніе духовно-свободной религіи; въ пониманіи акта спасенія не въ смыслѣ только осуществленія этическаго царства Божія на землѣ, но и въ смыслѣ полнаго познанія Божества, въ силу чего рядомъ съ πίστις въ христіанской религіи появляется γνῶσις; въ ученіи о Богѣ не только какъ Отцѣ, но и какъ Создателѣ и Міроправителѣ; въ ученіи объ Іисусѣ Христѣ, какъ причастномъ Божескому естеству; въ развитіи культа демоновъ и ангеловъ и наконецъ въ извращеніи самой идеи христіанскаго богослуженія, изъ духовнаго становящагося плотскимъ [1]). Вся эта внѣшне-культовая и главнымъ образомъ теоретическая сторона въ христіанствѣ въ разсматриваемое время, впрочемъ, по взгляду представителей ричліанства, еще не имѣетъ твердо очерченной формы, а потому и не получаетъ значенія непреложныхъ догматовъ. Съ подобнымъ характеромъ теоретическая сторона христіанской религіи появляется только со времени возникновенія гностицизма. Представляя изъ себя первое изъ проявленій великаго синкретическаго движенія въ христіанствѣ, гностики впервые, по взгляду представителей ричліанства, воплотили христіанство въ систему догматовъ. Можно поэтому сказать, что они были первыми христіанскими богословами. Научно и систематически обработавъ памятники начальнаго христіанства, они первые сдѣлали изъ христіанской религіи религію абсолютную въ строгомъ смыслѣ этого слова, противопоставивъ ее другимъ религіямъ, въ томъ числѣ и ветхозавѣтной. Но созданная гностиками абсолютная религія, которую они привязывали къ личности Іисуса Христа, была

---

[1]) Grundriss der theol. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 31—43. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. S. 125—184.

для нихъ въ строгомъ смыслѣ слова только повидимому имѣющей въ основѣ своей откровеніе. Въ дѣйствительности же гностики были христіанами, которые надѣялись достигнуть насажденія языческой культуры въ соединеніи ея съ христіанствомъ. Въ частности, въ созданное гностиками христіанство вошли слѣдующіе элементы: 1) семитическо-космологическій, 2) элинно-философскій и 3) собственно христіанскій. Въ свою очередь этими элементами вызвано появленіе элементовъ: спекулятивно-философскаго, культо-мистическаго и дуалистическо-аскетическаго [1]).

Уже самъ по себѣ гностицизмъ такимъ образомъ, по взгляду представителей ричліанства, имѣетъ весьма важное значеніе, какъ движеніе, стремившееся къ научно-философской обработкѣ христіанства. Но еще болѣе важенъ гностицизмъ, по ихъ мнѣнію, съ другой стороны — со стороны, такъ сказать, отрицательной. Дѣло въ томъ, что, не смотря на естественность и, такъ сказать, законность своего появленія въ исторіи христіанской церкви, гностицизмъ всетаки встрѣтилъ себѣ оппозицію въ громадномъ большинствѣ членовъ христіанской церкви. При своей оппозиціи это большинство пришло къ сознанію необходимости изобрѣсти особаго рода мѣры, которыми бы предотвращались подобнаго рода нежелательныя явленія въ церкви, какъ гностицизмъ. Главною изъ этихъ мѣръ было признано утвержденіе апостольства за церковью, какъ хранительницей всего апостольскаго и необходимаго для спасенія. Въ частности апостольство это было упрочено за церковью съ двухъ сторонъ—со стороны внѣшне-церковной и внутренне-церковной. Въ первомъ отношеніи, помимо особеннаго усиленія авторитета за римскимъ символомъ, пріобрѣтавшимъ въ разсматри-

[1]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmenschichte. B. I. S. 186—199. Сравн. Grundriss der theolog. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmenschichte. S. 48—58. Сравн. Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmenschichte. S. 69—73.

ваемое время значеніе символа апостольскаго въ церквахъ римской, александрійской, сирійской и др. [1]), особенно большое значеніе имѣетъ установленіе канона священныхъ новозавѣтныхъ книгъ изъ цѣлой массы употреблявшихся въ первичной христіанской церкви писаній, посвященныхъ изображенію жизни и дѣятельности Спасителя, и затѣмъ созданіе особаго епископскаго служенія, подлѣ коего вскорѣ появляются служенія пресвитерское и діаконское [2]). Вмѣстѣ съ этимъ со времени гностицизма и вся церковная жизнь, по взгляду представителей ричліанства, получаетъ все болѣе и болѣе внѣшній характеръ, отодвигая собой внутреннюю сторону въ религіозной жизни. Признаются въ качествѣ религіозно-нравственныхъ подвиговъ посты, добровольное безбрачіе, мученичество и проч. Рядомъ съ таинствами крещенія и евхаристіи появляется таинство покаянія, въ коемъ яко бы подается прощеніе грѣховъ; евхаристіи усвояется жертвенный характеръ и проч. [3]).

Но не только внѣшне, юридически церковь старается упрочить свое существованіе противъ гностицизма, но и внутренно, теоретически, путемъ проведенія того принципа, что ея ученіе есть истинное ученіе. Миссію эту приняли на себя христіанскіе апологеты, которые выступили противниками гностицизма въ томъ смыслѣ, что въ противуположность гностикамъ старались провести грань между христіанствомъ и языческою философіей. При достиженіи этой цѣли апологеты однакожъ, по взгляду представителей ричліанства, не

---

[1]) Grundriss der theologichen Wissenschaften. Abth. III. 1898. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 64—67. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1888. B. I. S. 288—303.

[2]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. III. 1898. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 67—76. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1888. B. I. S. 304—353.

[3]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. III. 1898. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 82—87. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1888. B. I. S. 383—400.

далеко ушли отъ ихъ противниковъ. Противъ гностиковъ они правда доказывали то положеніе, что христіанство—не философія, потому что источникъ для себя оно имѣетъ въ откровеніи, т. е. имѣетъ супранатуралистическое божественное происхожденіе. Но утверждая это положеніе, апологеты всетаки въ концѣ концовъ приходили, по взгляду представителей ричліанства, къ тому заключенію, что христіанство есть таже философія, такъ какъ оно, съ ихъ точки зрѣнія, имѣетъ по преимуществу раціональное содержаніе и такъ какъ оно вопросамъ сверхъопытнаго міра доставляетъ болѣе или менѣе общепонятное объясненіе. И по взгляду апологетовъ, какъ и по взляду гностиковъ, поэтому, не религія получаетъ свое содержаніе изъ историческихъ фактовъ, а историческіе факты изъ религіи, хотя эти факты въ тоже время служатъ къ универсальному распространенію религіи и выясненію ея. Отсюда утвержденіе апологетами, какъ и гностиками, цѣлой системы такъ называемыхъ догматовъ, въ которыхъ выражается теоретическое знаніе о Богѣ и о мірѣ [1]). Содержаніе этихъ догматовъ, по взгляду представителей ричліанства, сильно отражаетъ на себѣ слѣды вліянія язычества и въ частности эллинизма. Подобно язычеству, міръ, какъ тварное, условое и скоропреходящее бытіе, представляется въ догматахъ полной противоположностью самосущему, неизмѣняемому, вѣчному Богу, который, какъ и въ языческой философіи, представляется въ тоже время единымъ, духовнымъ и совершеннымъ бытіемъ. Какъ и у многихъ языческихъ философовъ, и у апологетовъ міръ далѣе является не непосредственнымъ созданіемъ Божіимъ, а получившимъ бытіе при посредствѣ разума божественнаго, составляющаго изъ себя такимъ образомъ связующую грань между Богомъ и міромъ. Это и есть Логосъ христіанскій, по взгляду представителей

[1]) Kähler. Die Wissenschaft der christlichen Lehre. Leipzig. 1893. S. 146—148.

ричліанства, близко напоминающій Логосъ (νοῦς) языческій [1]).

Какъ ни была обширна богословская дѣятельность апологетовъ, въ виду того, что эта дѣятельность преслѣдовала исключительно полемическія цѣли, она, по взгляду представителей ричліанства, не достигла полной законченности, преимущественно въ двухъ отношеніяхъ: апологеты во-первыхъ не установили твердо очерченнаго кодекса того, что̀ слѣдуетъ считать христіанскимъ, во-вторыхъ для нихъ научно-философское представленіе христіанства отнюдь еще не представляется высшей, самимъ христіанствомъ требуемой задачей. У нихъ поэтому еще не находимъ полнаго объединенія религіи (христіанской) съ философіей. Послѣднее было сдѣлано, по взгляду ричлистовъ, продолжателями богословской дѣятельности апологетовъ, представителями школы александрійской, преимущественно двумя изъ нихъ: Климентомъ Александрійскимъ и Оригеномъ, изъ коихъ первый въ своихъ „Строматахъ“ воспользовался философіей грековъ не только какъ средствомъ къ осуществленію апологетическихъ и полемическихъ цѣлей, но и какъ средствомъ превратить само христіанство въ философію, въ силу чего у него находимъ полное объединеніе πίστις и γνῶσις [2]). Климентъ Александрійскій впрочемъ, по взгляду А. Гарнака, оставилъ лишь нѣкоторые отдѣльные опыты философскаго истолкованія христіанскихъ истинъ, но не оставилъ полной системы

---

[1]) Grundriss der theologichen Wissenschaften. Abth. III. 1898. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 87—97. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1888. B. I. S. 413—464. Сравн. Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle. 1893. S. 75—85. Сравн. Kaftan. Das Christentum und die Philosophie. Leipzig. 1896. S. 10.

[2]) Grundriss d. theol. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 112—116. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. S. 547—559. Сравн. Loofs Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 1893. S. 106—108.

этихъ истинъ. Осуществленіе этой задачи, по Гарнаку, принадлежитъ всецѣло величайшему изъ восточныхъ богослововъ, создателю христіанской догматики, т. е. Оригену, который, видя въ христіанствѣ синтезъ религіи и философіи, первый изъ христіанскихъ богослововъ со всею рѣшительностью всему Новому Завѣту стремится усвоить философскій смыслъ и значеніе и поэтому въ отношеніи къ новозавѣтному откровенію находится въ такомъ же положеніи, въ какомъ находится Филонъ къ ветхозавѣтному, въ силу чего, по Гарнаку, можетъ быть считаемъ продолжателемъ великаго неоплатоника [1]), т. е. совершенно извратившимъ истинную сущность христіанства.

Поставивъ такимъ образомъ богословскую мысль христіанскихъ писателей первыхъ трехъ вѣковъ въ полную зависимость отъ языческо-эллинскихъ воззрѣній, представители ричліанства, какъ и слѣдовало ожидать, наибольшее проявленіе этой зависимости должны были найти и находятъ въ христіанскомъ ученіи о Логосѣ. Внутренняя связь эллинизма съ христіанствомъ, по ихъ мнѣнію, въ данномъ случаѣ проявилась въ томъ, что Логосъ христіанскій въ существѣ дѣла является тождественнымъ съ Логосомъ языческимъ, съ незначительнымъ лишь видоизмѣненіемъ, соотвѣтственно основнымъ принципамъ христіанства въ ихъ отличіи отъ принциповъ язычества. По мнѣнію проф. Кафтана, не нужно обладать особенной прозорливостью для того, чтобы видѣть тождественную параллель между христіанствомъ и язычествомъ въ разсматриваемомъ нами отношеніи. Такъ, ученіе о Логосѣ можно находить, по его мнѣнію, еще у Гераклита, по воззрѣнію котораго Логосъ есть не что иное, какъ соединяющая разнообразныя части міра связь (Band), олицетворенная

[1]) Grundriss d. theolog. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 116—124. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. S. 280—282. 559—604. Сравн. Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. S. 122—131.

Гераклитомъ въ физической силѣ огня. Еще болѣе точекъ соприкосновенія, по взгляду указаннаго ученаго, можно находить между Логосомъ христіанскимъ и Логосомъ Платона и стоиковъ. По стоическому ученію, Логосъ есть принципъ міра, какъ духовнаго, такъ и вещественнаго. Тоже и въ христіанствѣ. По стоическому ученію, Логосъ, какъ проницающій собою весь міръ, въ частности человѣка, является божествомъ по отношенію къ тому и другому. Тоже и въ христіанствѣ. Въ особенности же тѣсную связь усматриваютъ Кафтанъ, Гарнакъ и другіе ричлисты между христіанскимъ ученіемъ о Логосѣ и ученіемъ же о Логосѣ Филона. По Филону, пишутъ Кафтанъ и Гарнакъ, Логосъ, какъ являющій чрезъ себя Бога въ мірѣ или міръ въ Богѣ, въ силу того самаго представляетъ изъ себя посредствующее существо между заключеннымъ въ себя Божествомъ и противоположнымъ Ему разнообразнымъ міромъ. Тоже и въ христіанствѣ. Логосъ Филона далѣе, какъ посредствующій между Богомъ и міромъ, является одновременно и Богомъ и человѣкомъ. Тоже и въ христіанствѣ. И, наконецъ, Логосъ Филона, являясь посредствомъ между Богомъ и міромъ, въ тоже время является творцемъ послѣдняго. Тоже и въ христіанствѣ [1]).

Не смотря на то, что ученіе о Логосѣ возросло такимъ образомъ на почвѣ языческо-эллинскихъ представленій, оно тѣмъ не менѣе, по взгляду представителей ричліанства, опредѣлило все дальнѣйшее теченіе богословской мысли какъ на востокѣ, такъ даже и на западѣ. Благодаря этому ученію, Христосъ историческій мало по малу уступилъ мѣсто Христу фило-

---

[1]) Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. Basel. 1889. S. 39—43. 47. Сравн. Kaftan. Das Verhältniss des evangelischen Glaubens zur Logoslehre. Freiburg i. B. und Leipzig. 1896. S. 2—27. Сравн. Grundriss der theol. Wissenschaften. Abth III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 22. 114. 119. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. 1888. S. 95—96.

софскому, принципу метафизическому. Съ этой точки зрѣнія представители ричліанства смотрятъ и на весьма важную въ исторіи христіанской церкви эпоху вселенскихъ соборовъ, когда, какъ извѣстно, рѣшались великіе христологическіе вопросы. И на этой эпохѣ, по ихъ мнѣнію, отразилось сильное вліяніе эллинизма, такъ какъ вся она наполняется борьбою двухъ философскихъ школъ: совершенно чуждой истинному христіанству платоновской философіи, на основахъ которой созидается представленіе о метафизическо-божеской личности І. Христа, и болѣе близкой къ христіанству философіи Аристотеля, на основахъ которой утверждается эмпирическо-человѣческая личность І. Христа. Съ такимъ характеромъ прежде всего, по взгляду проф. А. Гарнака, являются аріанскіе споры, потому что представители православнаго ученія (Аѳанасій Александрійскій и особенно Григорій Нисскій) во время этихъ споровъ, утверждая идею боговоплощенія, т. е. соединенія божества съ человѣчествомъ, въ существѣ дѣла исходятъ изъ того пункта въ философіи Платона, будто жизнь міра заключается въ мистическомъ соединеніи божественнаго съ человѣческимъ [1]); между тѣмъ представители аріанства (Лукіанъ Самосатскій), отвергая идею боговоплощенія, выходятъ изъ основоначалъ философіи Аристотеля, такъ какъ основоначала этой философіи болѣе, чѣмъ философіи Платона, требовали идеи монотеизма и потому не допускали боговоплощенія въ православномъ пониманіи [2]).

Тоже самое столкновеніе платонизма и аристотелизма замѣчается, по взгляду проф. А. Гарнака, въ такъ называемыхъ македоніанскихъ спорахъ. На са-

---

[1]) Grundriss d. theolog. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 174—175 u. andr. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. S. 163—165.

[2]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. 1888. S. 186—187.

момъ дѣлѣ ученіе о Божествѣ третьяго Лица Св. Троицы, утвержденное на второмъ вселенскомъ соборѣ, по взгляду берлинскаго профессора, есть не что иное, какъ результатъ стремленія неоплатониковъ отыскать въ Божествѣ обязательно три ипостаси [1]); между тѣмъ какъ духоборческое ученіе, протестовавшее противъ этого мнѣнія, опять въ основѣ своей имѣетъ основоначала философіи Аристотеля. Равнымъ образомъ и во время несторіанскихъ споровъ Кириллъ Александрійскій, по мнѣнію проф. Гарнака, защищалъ идеи „платоно-греческаго благочестія", именно, что „Логосъ своею смертію не принесъ бы для насъ никакой пользы, если бы онъ не былъ Богочеловѣкомъ" [2]), въ противуположность представителямъ несторіанства, которые стояли на почвѣ Аристотеля, потому что смотрѣли на Іисуса Христа какъ на историко-эмпирическую личность [3]).

Полное противорѣчіе своимъ взглядамъ на исторію ересей проф. А. Гарнакъ долженъ былъ найти въ опредѣленіяхъ четвертаго вселенскаго собора, потому что соборъ этотъ, утвердивши сохранность человѣческой природы въ Іисусѣ Христѣ при соединеніи съ природой Божественной, никакъ не давалъ основанія для взгляда А. Гарнака, будто православное ученіе есть не что иное, какъ развитіе платоновскаго ученія о Логосѣ, поглотившемъ въ Іисусѣ Христѣ все человѣческое. Гарнакъ дѣйствительно откровенно сознается, что халкидонскій соборъ утвердилъ „чуждое духу греческой церкви и греческому благочестію ученіе—ученіе антіохійцевъ (Аристотеля)". Но утверждая этотъ фактъ, онъ старается ослабить значеніе его тѣмъ, что считаетъ

---

[1]) Grundriss d. theolog. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 195.

[2]) Grundriss d. theologischen Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 206. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. S. 333—334.

[3]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. S. 325. 330.

опредѣленія четвертаго вселенскаго собора результатомъ грубой политики императора и отчасти папы, стремившихся унизить александрійскаго епископа Діоскора (защитника монофизитскихъ идей) за то, что послѣдній якобы пытался сдѣлать изъ Александріи второй Римъ, независимый и отъ императора и отъ папы [1]).

Пятый вселенскій соборъ осужденіемъ трехъ главъ, по мнѣнію проф. А. Гарнака, „возстановилъ было ученіе восточной церкви по духу этой церкви“ [2]), но не надолго, потому что шестой вселенскій соборъ, утвердивъ сохранность человѣческой воли въ Іисусѣ Христѣ при существованіи воли Божественной, чрезъ то самое отвергъ, подобно собору халкидонскому, платоновскую идею всецѣлаго поглощенія Божествомъ человѣчества и слѣдовательно, подобно этому собору, высказалъ ученіе, противное духу восточной церкви [3]). Зато существеннымъ исправленіемъ опредѣленій четвертаго и шестаго вселенскихъ соборовъ, по взгляду берлинскаго профессора, были опредѣленія седьмого вселенскаго собора объ иконопочитаніи, потому что опредѣленія эти, предполагая присутствіе Божества въ чувственныхъ предметахъ (иконахъ), какъ нельзя болѣе соотвѣтствуютъ основной платоновской идеѣ—таинственнаго соединенія всего земного съ Божественнымъ, идеѣ, легшей въ основу церковнаго развитія востока и запада [4]).

Считая исторію вселенскихъ соборовъ всецѣло результатомъ борьбы двухъ философскихъ школъ, проф. А. Гарнакъ не могъ не замѣтить того обстоя-

---

[1]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. 1888. S. 348—354 u. w.

[2]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. 1888. S. 396 u. w. Сравн. Grundriss der theologichen Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 218.

[3]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. S. 410.

[4]) Grundriss der theol. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 229—230. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1888. B. II. S. 461—462.

тельства, что при такого рода построеніи указанной исторіи возникаетъ вопросъ о томъ, почему при столкновеніи платонизма и аристотелизма побѣдилъ первый, а не второй, почему восторжествовалъ платонизмъ, повлекшій за собою обоготвореніе личности Іисуса Христа, а не аристотелизмъ, шедшій противъ этого обоготворенія. Съ точки зрѣнія представителей ричліанства, это могло быть только по простой случайности. Ричлисты дѣйствительно и приходятъ къ этому выводу; исходъ вселенскихъ соборовъ у нихъ зависитъ отъ совершенно случайныхъ обстоятельствъ: отъ рѣшительности и искусства представителей партій и главнымъ образомъ отъ отношеній свѣтской власти. Такъ было напр., по А. Гарнаку, во время аріанскихъ споровъ, кончившихся пораженіемъ аріанъ, вслѣдствіе „неискусной тактики ихъ съ одной стороны и рѣшительности православныхъ съ другой; главнымъ же образомъ вслѣдствіе вліянія свѣтской власти“ [1]). Такъ было во время споровъ, поднятыхъ Македоніемъ, потому что и во время ихъ побѣда православной партіи надъ партіей еретической была достигнута главнымъ образомъ благодаря вмѣшательству свѣтской власти [2]). Такъ было и во время споровъ несторіанскихъ, ибо печальный исходъ ихъ для несторіанъ, по А. Гарнаку, зависѣлъ преимущественно отъ личныхъ качествъ главнаго представителя этой партіи Несторія, по отзыву берлинскаго профессора, „человѣка пустого (eitlen), тщеславнаго (polternden), не любимаго не только александрійцами, но и антіохійцами“ [3]). Тоже было, по мнѣнію проф. А. Гарнака, и во время другихъ спо-

---

[1]) Grundriss der theolog. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 185—186. 188. 192—193. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. S. 224. 228—229.

[2]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. S. 264 — 265.

[3]) Grundriss der theolog. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 208.

ровъ, наполнявшихъ собою періодъ вселенскихъ соборовъ.

Видя въ исторіи вселенскихъ соборовъ исключительно выраженіе борьбы двухъ философскихъ школъ, А. Гарнакъ вполнѣ естественно, при оцѣнкѣ результатовъ этой исторіи, долженъ былъ придти и дѣйствительно приходитъ къ результатамъ весьма неутѣшительнымъ. По его взгляду, опредѣленія вселенскихъ соборовъ, санкціонируя съ одной стороны внѣшне-культовую сторону въ христіанской церкви, съ другой теоретико-философское развитіе ея, низводятъ христіанство на степень языческой религіи съ ея магіей, амулетами и проч. и чрезъ это умерщвляютъ дѣйствительную жизнь его. Исламъ, пронесшійся ураганомъ надъ церковью вселенскихъ соборовъ, былъ поэтому, по А. Гарнаку, настоящимъ спасителемъ этой церкви, такъ какъ оживилъ духовную сторону церковной жизни [1]).

Какъ бы то ни было, общій характеръ церкви вселенскихъ соборовъ, по взгляду представителей ричліанства, всетаки отразился на всемъ дальнѣйшемъ теченіи церковной жизни прежде всего въ восточной половинѣ христіанства. И въ настоящее время эта церковь можетъ быть охарактеризована прежде всего какъ церковь интеллектуализма, потому что „богословы греческой церкви убѣждены, по А. Гарнаку, въ томъ, что христіанская религія отличается отъ естественной философіи лишь тѣмъ, что включаетъ въ себя догматъ богочеловѣчества“ [2]). Представляя изъ себя сумму философскихъ положеній, христіанство въ пониманіи восточныхъ христіанъ выраженіе своего содержанія находитъ въ преданіи и поэтому восточная церковь, по А. Гарнаку, можетъ быть охарактеризована далѣе какъ церковь преданія, съ безусловнымъ повиновеніемъ этому послѣднему. При этомъ во-первыхъ существеннымъ

---

[1]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. S. 414—415. 441—448. 461—462.

[2]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 142—147.

(апостольскимъ) въ этомъ преданіи считается все то, что̀ привнесено было въ содержаніе его и въ послѣдующее время, и во-вторыхъ самое это существенное понимается въ смыслѣ пунктуальнаго соблюденія всѣхъ ритуальныхъ предписаній [1]). Низводя сущность христіанства исключительно къ теоретической сторонѣ, къ совокупности нѣсколькихъ теоретическихъ положеній, восточная церковь, по взгляду проф. А. Гарнака, и мѣриломъ истинно-христіанской жизни должна считать и считаетъ соблюденіе въ чистотѣ этой теоретической стороны. Отсюда характерною также чертою восточной церкви можетъ быть считаемо, по А. Гарнаку, „православіе (Orthodoxie)“, соблюденіе праваго ученія, въ силу чего спасаемымъ признается здѣсь лишь тотъ, кто содержитъ правое ученіе. Отсюда фанатизмъ въ этой церкви, по взгляду проф. А. Гарнака и Кафтана [2]). Изъ отрадныхъ сторонъ восточной церкви, по А. Гарнаку, можно указать на то, что религія и церковь имѣютъ здѣсь строго національный характеръ. „Идите, пишетъ онъ, къ грекамъ, русскимъ, армянамъ, вы повсюду увидите то, что церковь и народъ неотдѣлимы у нихъ другъ отъ друга и что одинъ элементъ тѣсно связанъ съ другимъ“ [3])... Въ общемъ же восточное христіанство, по взгляду проф. А. Гарнака, можетъ быть охарактеризовано не какъ „христіанское созданіе съ примѣсью (Einschlag) эллинизма, а какъ греческое (языческое) созданіе съ примѣсью истиннаго христіанства“ [4]).

Съ тѣмъ же характеромъ, по взгляду представителей ричліанства, въ существѣ дѣла является и за-

---

[1]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 139 u. w.

[2]) На возникновеніе этого фанатизма, впрочемъ, по Гарнаку, вліяли и нѣкоторыя внѣшнія историческія обстоятельства, напр. борьба съ ересями и проч. A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 140—141.

[3]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 136—137.

[4]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 137.

падное христіанство. Правда, блаж. Августинъ, исходя изъ основоначалъ философіи Аристотеля, пытался было произвести реформу въ западномъ богословіи въ смыслѣ изолированія религіи отъ вліянія восточнаго интеллектуализма путемъ концентрированія этого богословія около практической идеи царства Божія [1]), но эта попытка великаго учителя западной церкви кончилась ничѣмъ. Вліяніе блаж. Августина на западное богословіе продолжалось недолго. Мало по малу оно уступило вліянію богословія восточнаго. Основная идея, надъ которой должно было трудиться западное богословіе, согласно завѣтамъ великаго учителя, идея царства Божія, уже вскорѣ послѣ блаж. Августина отступаетъ на задній планъ передъ идеей теоретической, предъ принципомъ преданія (Traditionsprincip), сущность котораго, какъ въ древней и восточной церкви, сводится и здѣсь къ соглашенію вѣры и знанія, другими словами къ рѣшенію вопроса о томъ, насколько возможно для человѣка постиженіе предметовъ вѣры. Выраженіе подобнаго рода поворота въ западномъ богословіи, по взгляду представителей ричліанства, можно находить уже у Григорія Великаго, который въ своей литературной дѣятельности стремился, подобно восточнымъ богословамъ, объединить религію, науку и этику. Еще рельефнѣе указанный характеръ западнаго богословія проскальзываетъ у перваго схоластическаго богослова—Іоанна-Скотта-Эригены, который, признавая двоякій источникъ знанія—разумъ человѣческій и „авторитетъ“ (Откровеніе), въ духѣ воззрѣній представителей восточ-

---

[1]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. III. Freiburg i. B. 1890. S. 54—66. 84. 88. 212—213 u. andr. Сравн. Grundriss d. theolog. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 243—256, besonders 244, 248, 250. Сравн. Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle. 1893. S. 197 u. w. Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. S. 77—78. Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 77.

наго богословія, доказываетъ ту мысль, что истинный авторитетъ не противорѣчитъ разуму, что различіе между разумомъ и авторитетомъ только формальное и проч. [1]). Туже самую точку зрѣнія, только въ болѣе подробномъ раскрытіи, находимъ у Анзельма и Абелярда. Они мало того, что не находили никакого противорѣчія между авторитетомъ и разумомъ, но даже прямо требовали доказуемости истинъ „авторитета“ съ помощію разума [2]). Окончательное завершеніе того же взгляда на взаимоотношеніе между религіей и метафизикой, по мнѣнію представителей ричліанства, находимъ у Ѳомы Аквината, который, раздѣляя, подобно своимъ предшественникамъ, истины христіанскаго Откровенія на два класса: на истины разума и истины авторитета, настаиваетъ на томъ положеніи, что невозможно провести какую-либо болѣе или менѣе рѣзкую грань между обоими классами этихъ истинъ, потому что истины авторитета всегда могутъ быть истинами разума, какъ теоретически доказуемыя и уясняемыя [3]). Не удивительно, что при этомъ превозношеніи разума Ѳома Аквинатъ, по Кафтану, доходитъ до древнегреческаго положенія, что „счастье человѣка заключается не въ чемъ иномъ, какъ только въ разумѣ“ [4]).

Отсюда характерною чертою и западно-римской церкви прежде всего, по взгляду представителей ричліанства, слѣдуетъ считать интеллектуализмъ и связан-

---

[1]) Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. S. 104—105.

[2]) Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. S. 107—109. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. III. S. 326—330. Сравн. Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. S. 283.

[3]) Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. Basel. 1888. S. 128. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. III. S. 424—425. Сравн. Grundriss der theolog. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 323. Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. S. 285—286.

[4]) Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. S. 133.

ные съ нимъ традиціонализмъ и ритуализмъ [1]), т. е. тоже самое, что̀ является характерною чертою и восточной церкви. При этомъ существенномъ сходствѣ съ восточнымъ христіанствомъ, въ западномъ христіанствѣ однакожъ, по мнѣнію проф. Гарнака, можно подмѣтить черты, рѣзко отличающія послѣднее отъ христіанства восточнаго. Это прежде всего „латинскій духъ“, проникающій западное христіанство и выражающійся въ юридической окраскѣ всей его богословской системы. Согласно этому характеру западнаго богословія, самое Откровеніе является здѣсь ни болѣе ни менѣе, какъ закономъ (lex); догматъ оправданія понимается въ смыслѣ юридическаго договора между Богомъ и человѣкомъ; таинства представляютъ изъ себя юридически обязательныя установленія. Вообще же вся церковь является въ формѣ правоваго института (Rechtsanstalt), въ которомъ „папы господствуютъ на подобіе Траяна и Марка Аврелія; вмѣсто Ромула и Рема выступаютъ ап. Петръ и Павелъ; вмѣсто проконсуловъ—архіепископы и епископы; легіонамъ соотвѣтствуютъ толпы священниковъ и монаховъ, императорскимъ тѣлохранителямъ—іезуиты и проч.“ [2]). Послѣднимъ элементомъ, отличающимъ западно-римскую церковь отъ церкви восточной, слѣдуетъ считать, по взгляду представителей ричліанства, присутствіе въ этой церкви „августинизма“, выражающагося здѣсь какъ вообще въ живомъ благочестіи, такъ и въ болѣе жизненномъ (сравнительно съ восточнымъ христіанствомъ) ученіи о грѣхѣ и благодати, объ оправданіи, о предопредѣленіи, о рабствѣ человѣческой воли и проч. [3]). Въ общемъ однакожъ,

---

[1]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 155.

[2]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 156—159.

[3]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 160—163. Сравн. Grundriss der theolog. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschiche. S. 243. 367. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. III. S. 47. Сравн. Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. S. 77—79. Сравн. Grundriss der theolog.

по взгляду представителей ричліанства, и западно-римское христіанство въ раскрытіи началъ христіанской религіи „шло и идетъ ложнымъ путемъ, — и оно прервало связь съ евангеліемъ, и оно—всецѣлое извращеніе его“ [1])....

Новыя начала религіозной жизни, по взгляду представителей ричліанства, выставило протестантство. „Оно отмѣнило древнее догматическое христіанство и на мѣстѣ его утвердило новое евангелическое понятіе о христіанской религіи, выражающееся въ уничтоженіи дуализма между догматическимъ христіанствомъ и практическо-жизненнымъ самоутвержденіемъ (Selbstbeurtheilung) и поведеніемъ человѣка“ [2]).

Въ частности, сущность реформаціи, по взгляду представителей ричліанства, можетъ быть сведена къ слѣдующему: здѣсь во-первыхъ религія получила свойственное ей содержаніе, такъ какъ въ средоточный пунктъ ея поставлено „религіозное переживаніе“ (Erlebnis) [3]). Реформація, во-вторыхъ, возстановила истинное понятіе о словѣ Божіемъ, какъ проповѣди о свободной божественной благодати во Христѣ, которая виновныхъ и колеблющихся дѣлаетъ радостными и блаженными [4]). И въ-третьихъ, наконецъ, реформація возстановила истинный взглядъ и на христіанское богослуженіе, видя въ немъ лишь вспомогательное средство для поддержанія и укрѣпленія вѣры [5]). Этотъ

Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 68—70. Сравн. Loofs. Leitfaden zum Studium Dogmengeschichte. S. 191—196.

[1]) A. Harnack. Das Wesen des Christenthums. S. 163—165.

[2]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. III. S. 730—731. Ср. Grundriss der theol. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 390. Ср. Kaftan. Das Christentum und die Philosophie. Leipzig. 1896. S. 11—13.

[3]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 168—169.

[4]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 169.

[5]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 170.

реформаціонный элементъ соединился въ протестантствѣ, по взгляду представителей ричліанства, съ элементомъ революціоннымъ, выразившимся здѣсь въ отрицаніи іерархической церковной системы и вмѣстѣ съ этимъ въ отрицаніи всѣхъ формальныхъ, внѣшнихъ авторитетовъ въ религіи — авторитета соборовъ, священниковъ, въ отрицаніи культа, ритуализма, сакраментализма и проч. [1]).

И реформаціи однакожъ, по взгляду представителей ричліанства, не суждено было возстановить истинное христіанство въ полной мѣрѣ. Отчасти по слабости духовныхъ силъ, отчасти по незнанію древней церкви, отчасти просто по нежеланію окончательно выдѣлиться изъ римскаго католицизма, Лютеръ, по взгляду представителей ричліанства, въ своей реформаторской дѣятельности остановился на полпути. Отсюда и у него находимъ: во-первыхъ, смѣшеніе евангелія и doctrinae evangelii, вслѣдствіе чего въ содержаніе чистаго ученія Лютера вошли схоластическія воззрѣнія; во-вторыхъ смѣшеніе евангелической вѣры съ древнимъ догматомъ, вслѣдствіе чего господство интеллектуализма продолжалось и послѣ Лютера; въ-третьихъ смѣшеніе благодати съ орудіями ея дѣйствія, вслѣдствіе чего получалось овеществленіе идеи спасенія [2]).

Какой же результатъ изъ всего этого? Результатъ тотъ, по взгляду представителей ричліанства, что и протестантство не представляетъ изъ себя истиннаго

---

[1]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 173—176. Ср. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengischichte. B. III. S. 700—710; 719 — 730. Сравн. Grundriss der theolog. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 382—390.

[2]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. III. S. 733—739 u. w. Сравн. Grundriss der theolog. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 391—398. Сравн. Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. S. 369—380. Сравн. Bender. Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung. Bonn. 1888. S. 284—286.

христіанства, что и оно есть порожденіе патристическо-средневѣкового христіанства [1]).

Господство догматизма поэтому продолжалось въ христіанской церкви и послѣ Лютера. Кантъ лишь первый, по взгляду представителей ричліанства, сдѣлалъ рѣшительный шагъ къ уничтоженію догматизма. Указывая границы человѣческаго знанія, онъ вмѣстѣ съ этимъ указалъ и на то, что богословскія (догматическія) истины въ основѣ своей не имѣютъ ничего опытно-реальнаго, а только завершаютъ человѣческое знаніе и имѣютъ цѣнность исключительно практиче-

---

[1]) «Die lutherische Lebensanschauung ist nicht im klaren Flusse geblieben, sondern durch das Uebergewicht der objectiv-dogmatischen Interessen eingeschränkt und undeutlich geworden war. Der Protestantismus ist nicht in voller Kraft und Rüstung, wie die Athene aus dem Haupte des Zeus entsprang, aus dem mittelaltrigen Schoosse der abendländischen Kirche entbunden worden. Die Unvollständigkeit seiner ethischen Orientirung, die Zersplitterung seiner Gesammtanschauung in die Reihe der einzelnen Dogmen, die vorwiegende Ausprägung seines Besitzes in spröder Verständigkeit sind Mängel, welche den Protestantismus bald in Nachtheil gegen die Fülle der mittelaltrigen Theologie und Asketik erscheinen liessen».... A. Ritschl. Geschichte des Pietismus. B. II. S. 60—61. Сравн. Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle. 1893. S. 369: «Die Entwicklung der lutherischen Reformation würde zu einem andern dogmengeschichtlichem Abschluss gekommen sein, als es schliesslich der Fall war, wenn Luther die Konsequenzen, die aus seinen Grundgedanken folgen, vollständig und der gesamten Tradition gegenüber durchgreifend geltend gemacht hätte. Die gebliebenen Fragmente des Alten haben schon bei Luther selbst die Geltung der neuen Gedanken beschränkt, bei den Späteren ihre Verkümmerung verursacht»... Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. III. S. 739—740: «Sofern Luther seinen Anhängern eine Dogmatik hinterlassen hat, diese sich als ein höchst complicirtes Gebilde darstellt: nicht als ein Neubau, sondern als eine Modification des alten patristisch-scholastischen Baues. Dann aber ist nach dem bisher Ausgeführten offenbar, dass Luther dem evangelischen Chtistentum in dieser Beziehung keinen endgiltigen Ausdruck gegeben, sonder nur einen Anfang gesetzt hat».... Сравн. также Grundriss der theolog. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 392—398. Сравн. A. Harnack. Das Wesen des Christenthums. S. 182—185.

скую. Дѣятельность Канта въ указанномъ направленіи продолжалъ извѣстный Штраусъ, произведшій страшную катастрофу въ прежняго рода воззрѣніяхъ на взаимоотношеніе между разумомъ и религіей. Онъ совершенно разбилъ ту иллюзію, будто человѣкъ своимъ умомъ можетъ доходить до познанія міра сверхъестественнаго (религіознаго). Въ лицѣ Штрауса исторія произнесла свой окончательный приговоръ о томъ, что́ такое догматы христіанскіе по ихъ сущности [1]). Она именно доказала, что „возстановленіе догматовъ въ протестантскомъ богословіи и протестантской церкви невозможно". Какимъ бы методомъ мы ни построяли догматическія истины, мы, по Кафтану, обязательно придемъ къ этому выводу. Если мы будемъ построять ихъ путемъ раціонально-эмпирическимъ, то непремѣнно придемъ къ выводу, что догматическія истины христіанства не имѣютъ въ основѣ своей ничего реальнаго, къ каковому выводу пришелъ, какъ извѣстно, раціонализмъ XVIII столѣтія; если станемъ разсматривать и доказывать истины христіанства методомъ спекулятивнымъ, то придемъ къ взгляду на христіанство, какъ на мистическую религію [2]). Мало всего этого. Существованіе догматовъ, по взгляду представителей ричліанства, не только не согласуется съ началами истиннаго христіанства, но оно положительно и прямо вредно для послѣдняго, такъ какъ служитъ тормазомъ къ развитію спасительной дѣятельности церкви, во-первыхъ потому, что изъ-за догматовъ цѣлая половина евангелія не оказываетъ никакого вліянія на общество, питая послѣднее разнаго рода философскими вопросами; во-вторыхъ потому, что существованіе догматовъ въ церкви христіанской своимъ послѣдствіемъ имѣетъ нежелательное дѣленіе вѣрующихъ на два класса: на

---

[1]) Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. S. 203—234, besonders S. 203—214. 231.

[2]) Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. S. 261—265.

лицъ, могущихъ возвышаться до пониманія догматическихъ истинъ, и лицъ, не имѣющихъ такого дара [1]).

Судя по всѣмъ вышеприведеннымъ сужденіямъ представителей ричліанства, можно было бы заключать о томъ, что они совершенно отвергаютъ всю вообще догматическую сторону въ христіанствѣ. Этого однакожъ нельзя сказать, по крайней мѣрѣ по отношенію къ нѣкоторымъ изъ представителей разсматриваемой нами школы. Тотъ же проф. Кафтанъ, у котораго находимъ наиболѣе ригоризма по отношенію къ старому догмату, всетаки допускаетъ существованіе догматическихъ истинъ, хотя въ особой формѣ... „Если мы, заявляетъ берлинскій профессоръ, говоримъ противъ догмата, то подъ нимъ разумѣемъ опредѣленно выраженную (bestimmt umschriebene) историческую величину, которая якобы дана свыше Самимъ Богомъ и которую церковь приглашаетъ принимать безъ всякихъ размышленій о томъ, что́ она представляетъ изъ себя“ [2]). Но отвергая догматъ, понимаемый въ этомъ смыслѣ, мы, продолжаетъ Кафтанъ, стремимся въ тоже время создать „новый догматъ“ въ духѣ Лютера. Въ чемъ же заключается сущность этого новаго догмата? Отвѣчая на этотъ вопросъ, слѣдуетъ, по мнѣнію ричлистовъ, всегда помнить ту истину, что въ христіанской религіи теоретическій элементъ находится въ связи и зависимости отъ другого элемента, практическаго. „Вѣра въ Новомъ Завѣтѣ, пишетъ Кафтанъ, является не теоретическимъ знаніемъ (Fürwahrhalten), а прежде всего упованіемъ на Бога и Его благодать. Она есть актъ внутренній, къ которому воля человѣка имѣетъ гораздо болѣе отношенія, чѣмъ разумъ“. Въ зависимости отъ этого содержанія вѣры, какъ упованія на Бога, Который во Христѣ меня милуетъ, и находится новый

---

[1]) Kaftan. Glaube und Dogma. Bielefeld und Leipzig. Dritte Auflage. 1889. S. 10—21.

[2]) Kaftan. Glaube und Dogma. S. 21.

догматъ [1]). Онъ слѣдовательно имѣетъ не то назначеніе, чтобы „содержаніе вѣры выражать въ разсудочныхъ формулахъ (begriffliche Formen)“, а просто, чтобы „вѣру признавать и исповѣдывать (den Glauben zu bekennen und auszusprechen)“ [2]), при чемъ, соотвѣтствуетъ-ли или не соотвѣтствуетъ это исповѣданіе доводамъ разума, согласуется-ли оно или не согласуется съ ученіемъ церкви вообще, оба эти вопроса въ новомъ догматѣ должны быть отодвинуты на задній планъ. Отсюда, по взгляду ричлистовъ, открывается рѣзкое различіе между древне-католическимъ и новымъ евангелическимъ догматомъ. Первый есть „выраженіе богопознанія и міропознанія (Gott-Welt-Erkenntniss или Glaubenswissen)“, второй—выраженіе „упованія, находящаго для себя ближайшее выраженіе въ содержаніи Евангелія и главнымъ образомъ въ томъ евангельскомъ положеніи, что Богъ послалъ Сына Своего, чтобы избавить насъ отъ грѣховъ и сдѣлать блаженными и свободными“. Создавая этотъ „новый“ догматъ мы, заявляютъ ричлисты, не говоримъ и не создаемъ чего-либо новаго, а довершаемъ лишь то, основаніе чему было положено еще родоначальниками реформаціи. „Проповѣдь о спасеніи (Heilsverkündigung), которую реформація Лютера вызвала къ жизни, является содержаніемъ нашей вѣры“. Догматъ евангелической лютеранской церкви можетъ быть не чѣмъ инымъ, какъ исповѣданіемъ только этой вѣры. Дѣло идетъ поэтому лишь о „возсозданіи намъ уже даннаго, отъ отцевъ переданнаго наслѣдства. Чего-либо другого желать значитъ выступать пророкомъ или реформаторомъ“ [3])....

---

[1]) Kaftan. Glaube und Dogma. S. 22.

[2]) Kaftan. Glaube und Dogma. S. 34. Сравн. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. III. S. 582—584. Сравн. Stange. Das Dogma und seine Beurtheilung in der neueren Dogmengeschichte. S. 40—41.

[3]) Kaftan. Glaube und Dogma. S. 31.

Своими воззрѣніями на происхожденіе и сущность христіанства представители ричліанства создаютъ повидимому цѣльное зданіе церкви христіанской, основаніемъ котораго является исключительно практическое пониманіе христіанства, соединенное съ полнымъ изгнаніемъ изъ него догматическаго элемента. Въ дѣйствительности однакожъ созданный ричлистами образъ церкви христіанской нельзя считать ни цѣльнымъ, ни оригинальнымъ. Дѣло въ томъ, что практическое пониманіе христіанства, какъ мы уже видѣли, выдвигается еще родоначальниками реформаціи; находимъ его затѣмъ у Канта, у Шлейермахера и другихъ. Ричлисты поэтому лишь развиваютъ то, что было высказано ранѣе, и къ сожалѣнію развиваютъ иногда не совсѣмъ удачно. Уже при изложеніи воззрѣній представителей ричліанства на религію вообще мы видѣли то, что нѣкоторые изъ нихъ не выдерживаютъ принятаго направленія въ рѣшеніи взятаго вопроса. Они именно, низведя сущность религіи къ Werturtheilen, къ практической сторонѣ человѣческаго духа, въ тоже время стараются установить какую-то грань между религіозной и этической областями. Тоже самое можно наблюдать и въ воззрѣніяхъ ричлистовъ на сущность христіанской религіи. И здѣсь, по крайней мѣрѣ нѣкоторые изъ нихъ, стараются провести искусственное разграниченіе между религіозной и этической областями. Находимъ это напримѣръ прежде всего у родоначальника разсматриваемой нами школы А. Ричля. Опредѣляя христіанство какъ „духовно-нравственную религію“, онъ въ содержаніе его включаетъ два элемента: a) собственно религіозный—блаженство человѣка, выражающееся въ господствѣ надъ міромъ, и b) этическій, нормирующій поведеніе человѣка, при чемъ предупреждаетъ не смѣшивать оба эти элемента, такъ какъ во-первыхъ и Новый Завѣтъ (Римл. 5, 1–5) якобы представляетъ христіанскую жизнь проявляющеюся въ двоякаго рода

функціяхъ: собственно религіозныхъ и этическихъ [1]), и такъ какъ во-вторыхъ и нѣмецкіе реформаторы якобы разграничивали въ христіанствѣ сферу религіозную отъ сферы этической [2]). Намъ однакожъ представляется подобное пониманіе существа христіанской религіи совершенно искусственнымъ. На самомъ дѣлѣ, можно ли религіозную сторону христіанства — блаженство человѣка, выражающееся въ господствѣ надъ міромъ, можно ли ее отдѣлять отъ стороны этической, отъ моральнаго поведенія человѣка? Вѣдь господство человѣка надъ міромъ и являющееся результатомъ его блаженство немыслимы и совершенно неотдѣлимы отъ того или иного моральнаго поведенія человѣка въ мірѣ. Если поэтому возможно раздѣленіе между ними, то только формальное, въ отвлеченіи. И самъ А. Ричль, опредѣляя христіанскую религію какъ религію духовно-нравственную, т. е. признавая этическій элементъ существеннымъ въ христіанствѣ, заявляетъ въ тоже время, что обѣ стороны—этическая и религіозная объединяются въ христіанской религіи въ идеѣ Бога. Къ чему-же въ такомъ случаѣ указанное расчлененіе христіанства? Искусственность этого расчлененія является тѣмъ болѣе очевидною, что приводимая въ подтвержденіе его аргументація въ существѣ дѣла ничего не доказываетъ. А. Ричль ссылается на ап. Павла (Римл. 5, 1—5), у котораго, по его мнѣнію, различаются съ одной стороны оправданіе черезъ вѣру и какъ результатъ его миръ съ Богомъ (актъ религіозный), съ другой изліяніе Св. Духа на вѣрующихъ и являющаяся результатомъ его активная самодѣятельность человѣка (актъ этическій). Но что въ данномъ случаѣ апостолъ Павелъ не предполагаетъ какого-либо существеннаго раздѣленія между религіозной и этической областями,

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. 1889. S. 343. 356. 359. 370.

[2]) A. Ritschl. Op. cit. B. I. 1889. S. 181. 185. B. III. 1895. S. 161—165 u. w.

можно видѣть изъ 5-го стиха той же главы, гдѣ апостолъ въ зависимость отъ Св. Духа поставляетъ и актъ религіозный (любовь къ Богу) и актъ этическій (надежду на спасеніе). Въ особенности же полнымъ опроверженіемъ А. Ричля можетъ служить вся 8 гл. того же посланія ап. Павла, гдѣ этотъ апостолъ актъ религіозный — оправданіе черезъ вѣру — поставляетъ въ полную связь и въ полную параллель съ актомъ этическимъ — съ моральнымъ поведеніемъ человѣка. Не достигаетъ желаемой цѣли и ссылка А. Ричля на родоначальниковъ реформаціи. Что они не отдѣляли область религіозную отъ области этической, видно уже изъ одного того, что термины: justificatio, regeneratio и vivificatio у нихъ безразлично имѣютъ и религіозное и этическое значеніе. Послѣднее признаютъ даже нѣкоторые изъ представителей ричліанства, напр. проф. Лоофсъ [1]).

Еще болѣе формальнымъ и поэтому совершенно ненужнымъ является раздѣленіе религіозной и этической области въ христіанствѣ у проф. Кафтана. Онъ самъ впрочемъ сознается въ томъ, что о какомъ-либо раздѣленіи по существу въ данномъ случаѣ не можетъ быть и рѣчи, что „въ истинно христіанскомъ благочестіи религіозная и этическая области сливаются вмѣстѣ“, что основа религіи—блаженство человѣка въ Богѣ—немыслимо безъ этическаго осуществленія ея въ царствѣ Божіемъ [2]). Не даромъ поэтому, по Кафтану, и Самъ Христосъ возвѣщаетъ царство Божіе одновременно и какъ высшее благо, и какъ нравственный идеалъ; не даромъ религіозное и этическое законодательства въ христіанствѣ неотдѣлимы одно отъ дру-

---

[1]) Theologische Studien und Kritiken. 1884. Loofs. Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie für die Symbolik der lutherischen Kirche. S. 643 u. andr. Сравн. Theologische Studien und Kritiken. 1887. Eichhorn. Die Rechtfertigungslehre der Apologie. S. 462.

[2]) Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. S. 262—269.

гого [1]). Если поэтому, по Кафтану, и можетъ быть установлено въ христіанствѣ отличіе религіозной области отъ области этической, то это отличіе касается главнымъ образомъ ихъ взаимныхъ отношеній: религія здѣсь есть нѣчто основное по отношенію къ этикѣ, этика— нѣчто выводное по отношенію къ религіи. Помимо А. Ричля и проф. Кафтана, нѣкоторые намеки на раздѣленіе религіозной и этической областей въ христіанствѣ находимъ еще только у проф. Германа; большинство же представителей ричліанства, особенно позднѣйшаго времени, вполнѣ сознавая искусственность указаннаго раздѣленія, оставляютъ его, т. е. низводятъ сущность христіанской религіи вообще къ этической сторонѣ. Таковы А. Гарнакъ, Келеръ и другіе.

Если такимъ образомъ замѣтно нѣкоторое, хотя несущественное, колебаніе у ричлистовъ при установленіи въ христіанствѣ отношеній между религіозной и этической областями, за то никакихъ колебаній не находимъ у нихъ при установленіи отношеній религіозной области къ догматико-метафизической сторонѣ. Въ данномъ случаѣ всѣ они сходятся въ томъ положеніи, что догматико-метафизическій элементъ существуетъ въ христіанской религіи какъ элементъ для нея совершенно чуждый. По ихъ мнѣнію, христіанство, какъ и всякая религія, удовлетворяя исключительно практической сторонѣ природы человѣка, возникло и на первыхъ порахъ существовало безъ всякой догматической стороны. Затѣмъ, благодаря нѣкоторымъ историческимъ обстоятельствамъ, именно вліянію на христіанство греческой философіи, въ содержаніе христіанской религіи какъ составной и существенный элементъ вошла и догматическая сторона, получившая особенное развитіе въ періодъ вселенскихъ соборовъ и опредѣлившая собою сущность не только восточнаго, но и западнаго христіанства, въ томъ числѣ даже и протестантства.

---

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 242.

Возстановленіе истиннаго христіанства поэтому, по взгляду представителей ричліанства, возможно лишь въ томъ случаѣ, если изъ содержанія его будетъ совершенно устраненъ догматическій элементъ, какъ чуждый истинному христіанству. Въ особенности это чисто практическое пониманіе христіанской религіи замѣчается въ воззрѣніяхъ проф. А. Гарнака, на которыхъ поэтому можно лучше всего подмѣтить крайности ричліанства въ разсматриваемомъ отношеніи. „Евангеліе, разсуждаетъ этотъ теологъ, не есть какое-либо теоретическое ученіе или міропознаніе...; оно есть настроеніе, потому что говоритъ намъ исключительно о томъ, почему цѣнны вещи и силы, съ которыми мы имѣемъ дѣло...., другими словами, о томъ, какую цѣнность имѣютъ: человѣческая душа, смиреніе, милость, чистота, крестъ и какъ мало цѣнности имѣютъ земныя блага“.... Отсюда и христіанское исповѣданіе, по взгляду А. Гарнака, совсѣмъ не задается вопросомъ о томъ, что такое Христосъ, Богъ, какова ихъ сущность и проч. Оно есть не что иное, какъ „исполненіе воли божественной при сознаніи, что Богъ есть Отецъ и міроправитель“ [1])..... При всей видимой основательности это опредѣленіе первоначальнаго христіанства вызываетъ множество недоразумѣній. „Христіанство, пишетъ проф. А. Гарнакъ, не есть ученіе“...; оно есть „настроеніе“. Намъ кажется: сказать такъ, значитъ ничего не сказать. Вѣдь на самомъ дѣлѣ настроеніе должно быть тѣмъ или инымъ, настроеніемъ съ опредѣленнымъ содержаніемъ, каковое содержаніе опредѣляется объектомъ, вызвавшимъ настроеніе, его качествомъ, степенью вліянія на человѣка и проч., что̀ въ свою очередь невозможно для человѣка безъ знакомства его съ объектомъ, его свойствами и пр. Слѣдовательно всякое настроеніе связано съ познаніемъ объекта или, что̀ тоже, съ теоретическимъ ученіемъ. И соотвѣтственно

---

[1]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 92—93.

тому, каковымъ въ этомъ познаніи является объектъ, вызвавшій настроеніе, соотвѣтственно этому является и извѣстное настроеніе. Потому-то не всякое настроеніе есть настроеніе религіозное и не всякое настроеніе религіозное есть еще настроеніе христіанское. Религіозное настроеніе христіанина совсѣмъ не то, что религіозное настроеніе язычника, напр. древняго ассировавилонянина или грека, римлянина и проч., и это конечно потому, что христіанское представленіе о Богѣ возвышеннѣе и чище, чѣмъ представленіе языческое. Какъ ни странно, и самъ проф. А. Гарнакъ видимо не можетъ не признать этой зависимости христіанскаго настроенія отъ теоретическаго ученія. Опредѣляя характеръ настроенія, составляющаго сущность христіанской религіи, онъ находитъ, что въ основѣ этого настроенія лежитъ „радостная вѣсть о господствѣ всемогущаго и благого Бога, Отца и Судіи надъ міромъ и надъ каждой отдѣльной душей“, что въ этомъ господствѣ „утверждается жизнь всѣхъ людей“.., что оно „налагаетъ на людей законъ древній и въ тоже время новый: законъ любви къ Богу и ближнимъ“..... Такъ какъ, далѣе, радостную вѣсть съ такого рода характеромъ возвѣстилъ Іисусъ Христосъ, то истинное христіанство, по мнѣнію берлинскаго профессора, предполагаетъ представленіе объ „Іисусѣ Христѣ, какъ Мессіи обѣтованномъ, отличномъ отъ всѣхъ пророковъ, какъ объ Учителѣ и Господѣ, мессіанство и господство Котораго, проявившись во время Его земной жизни и особенно крестной смерти, высшее выраженіе найдетъ во вторичномъ Его славномъ пришествіи“ [1]). Какъ можно видѣть изъ этихъ словъ, „настроеніе“, къ которому проф. А. Гарнакъ сводитъ сущность христіанства, вопреки заявленіямъ того же профессора, не отрицаетъ, а напротивъ предполагаетъ цѣлую систему христіанскаго отвлеченно-метафизическаго ученія: о Богѣ, какъ „всемогущемъ и благомъ Владыкѣ міра“, о Богѣ какъ „Отцѣ и Судіи міра“, открывшемъ людямъ „новый законъ, законъ любви, законъ, который опредѣлилъ

жизнь людей“.... и затѣмъ не менѣе сложную систему вѣроученія объ Іисусѣ Христѣ, какъ обѣтованномъ Мессіи, Учителѣ и Господѣ, о Его мессіанскомъ служеніи на землѣ, о Его второмъ пришествіи и проч. Можно-ли послѣ всего этого говорить, будто евангеліе не есть ученіе, будто евангеліе есть исключительно настроеніе, совсѣмъ не говорящее о природѣ объектовъ, утверждаемыхъ имъ, а только опредѣляющее практическую цѣнность для человѣка этихъ объектовъ?

Указанное противорѣчіе въ сужденіяхъ берлинскаго профессора становится до nec plus ultra очевиднымъ, если мы раскроемъ главный изъ трудовъ его: Lehrbuch der Dogmengeschichte и здѣсь найдемъ точно также рѣшительное признаніе необходимости для христіанства догматической стороны. Въ первомъ томѣ второго изданія этого труда А. Гарнакъ пишетъ: „превращеніе христіанской вѣры въ догматъ не случайно, но имѣетъ свое основаніе въ духовномъ характерѣ христіанской религіи, во всѣ времена связанной съ апологетикой“ [1]). Въ третьемъ изданіи того же труда Гарнакъ пишетъ: „Къ существу христіанской религіи принадлежитъ то, что она не только возбуждаетъ чувство, но имѣетъ и извѣстное содержаніе, которое въ свою очередь должно опредѣлять и опредѣляетъ чувство. Въ этомъ смыслѣ христіанство безъ догмата или безъ яснаго выраженія его содержанія немыслимо“ [2]). И наконецъ въ третьемъ же изданіи указаннаго труда Гарнакъ, называя христіанскую догматику „дисциплиной“, замѣчаетъ, что безъ этой дисциплины христіанство невозможно, потому что оно „не можетъ существовать, не отдавая отчета въ своихъ

---

[1]) Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Aufl. II. B. I. S. 19.

[2]) Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Aufl. III. B. I. S. 22.

основаніяхъ и въ своемъ духовномъ содержаніи“.... [1]). Т. е. въ концѣ всего у главнѣйшаго изъ представителей ричліанства находимъ два рода сужденій о первоначальномъ христіанствѣ, взаимно исключающихъ другъ друга. Странное и на первый взглядъ непонятное указанное противорѣчіе въ сужденіяхъ берлинскаго профессора объясняется однако очень просто. Дѣло въ томъ, что въ своемъ опредѣленіи существа христіанской религіи проф. А. Гарнакъ исходитъ изъ общеричліанскаго взгляда на религію вообще, какъ долженствующую удовлетворять исключительно практической сторонѣ человѣческаго духа. Религіозная жизнь съ этой точки зрѣнія должна выражаться исключительно въ сужденіяхъ практическаго характера (Werturtheilen) безъ всякихъ сужденій характера метафизическаго (Seinsurtheilen). Мы уже видѣли однако (въ III гл.), что подобное пониманіе сущности религіозной жизни несостоятельно, потому что всякое Werturtheil непремѣнно предполагаетъ Seinsurtheil. Тоже самое въ частности слѣдуетъ сказать и о христіанствѣ. И сущность христіанства нельзя полагать исключительно въ сужденіяхъ цѣнности, какъ предполагаютъ ричлисты. Проф. Гарнакъ какъ нельзя лучше и свидѣтельствуетъ объ этомъ своими крайне спутанными опредѣніями существа христіанской религіи.

Не менѣе недоразумѣній вызываетъ и та аргументація, которую представители ричліанства приводятъ въ подтвержденіе указаннаго взгляда на христіанство. Находя полное опроверженіе этого взгляда въ евангельской исторіи, они стараются ослабить значеніе этого факта тѣмъ, что различаютъ въ Евангеліи существенное и неизмѣняемое отъ случайнаго и преходящаго. Простирая подобнаго рода взглядъ на проповѣдь не только апостоловъ, но и Самого Іисуса Христа, А. Гарнакъ ссылается на то, что и апостолы и Спаситель „были

---

[1]) Harnack. Op. cit. Aufl. III. B. I. S. 21. Anmerkung.

людьми плоти и крови", что „они чувствовали, разсуждали и боролись въ рамкахъ своего времени и своего народа"... [1]). И эти сужденія берлинскаго профессора не имѣютъ доказательной силы уже по одному тому, что опровергаются его же сужденіями совершенно противуположнаго характера. Въ томъ же самомъ сочиненіи, изъ котораго взяты указанныя сужденія (Das Wesen des Cristenthums), проф. А. Гарнакъ не менѣе рѣшительно заявляетъ, что „Евангеліе Іисуса возвышается надъ вопросами земного развитія"...., что „еврейско-раввинская теологія не оставила никакихъ слѣдовъ на евангельской проповѣди, что распространенная во время жизни Іисуса Христа секта ессеевъ не имѣетъ никакого отношенія къ нему, что Его ученіе находится въ полномъ противорѣчіи съ воззрѣніями фарисеевъ и саддукеевъ и что, наконецъ, нѣтъ никакихъ слѣдовъ вліянія на Него греческихъ учителей и философовъ, въ большомъ количествѣ обитавшихъ въ то время въ Галилеѣ".... [2]). Вмѣстѣ съ этой независимостью отъ сторонихъ вліяній, проф. А. Гарнакъ утверждаетъ полное совершенство личности Іисуса Христа, препятствующее видѣть въ Его дѣятельности съ одной стороны нѣчто „вѣчное", съ другой нѣчто „случайное". Онъ самъ говоритъ, что въ жизни Іисуса Христа „нельзя замѣтить какихъ-либо сильныхъ волненій", что въ отношеніяхъ къ „окружающему нельзя видѣть.... какихъ либо признаковъ внутренней борьбы".... Такимъ образомъ у одного и того же проф. А. Гарнака получаются два совершенно противуположныхъ взгляда на личность Іисуса Христа. Спрашивается, которому же изъ нихъ вѣрить? Можно считать несомнѣннымъ то,

---

[1]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 8.

[2]) «Was aber... dreissig Jahre des Schweigens betrifft, so entnehmen wir unseren Evangelien, dass Jesus nicht für nötig befunden hat, seinen Jungern darüber etwas mitzutheilen. Aber negativ vermögen wir hier doch manches zu sagen. Erstlich, es ist sehr unwahrscheinlich, dass er durch die Schulen der Rabbinen gegangen ist,

что исторія, дѣйствительная исторія, заключающаяся въ евангельскихъ извѣстіяхъ, говоритъ за послѣдній взглядъ берлинскаго профессора. Между тѣмъ какъ апостолы по этимъ извѣстіямъ выступаютъ съ индивидуальными особенностями, переходящими иногда въ крайности и свидѣтельствующими объ ихъ ограниченности, Спаситель является какъ цѣлостно-совершенная личность. Во всей Его жизни нельзя подмѣтить ни одного поступка и ни одного сужденія, которыя бы свидѣтельствовали о потерѣ этой цѣлостности. Онъ былъ строгъ, но эта строгость не переходила въ суровость; Онъ былъ спокоенъ, но это спокойствіе не переходило въ холодность; Онъ былъ кротокъ, но эта кротость не переходила въ слабохарактерность; Онъ былъ мягокъ, но эта мягкость не переходила въ слезливую чувствительность [1]). Этимъ-то совершенствомъ личности Іисуса Христа и можно только объяснить то обстоятельство, что Христосъ привлекалъ къ Себѣ людей съ различнымъ духовнымъ складомъ: около Него былъ и энергичный Петръ, и мягкій Іоаннъ, и недовѣрчивый Ѳома, и практическая Марѳа съ ея нѣжной сестрой Маріей. И всѣ они находили около Него удовлетвореніе для себя, хотя, по ограниченности своей природы, нерѣдко не понимали Его.

---

nirgendwo spricht er wie einer, der sich technisch-theologische Bildung und die Kunst gelehrter Exegese angeeignet hat... Ferner, zu den Essenern... kann er keine Beziehungen gehabt haben.... Die Essener hielten auf gesetzliche Reinheit bis zum Aeussersten und schlossen sich strenge nicht nur gegen die Unreinen, sondern auch gegen die Laxeren ab. Jhre peinliche Absonderung, ihre täglichen zahlreichen Waschungen lassen sich nur von hier aus verstehen. Bei Jesus finden wir den vollen Gegensatz zu dieser Lebensweise..... Endlich noch eines—das Lebensbild und die Reden Jesu zeigen kein Verhältniss zum Griechentum. Fast muss man sich darüber wundern; denn Galiläa war voll von Griechen, und griechisch wurde damals in vielen seiner Städte gesprochen, etwa wie heute in Finnland schwedisch»... A. Harnack. Das Wesen des Christenthums. S. 20—22.

[1]) Walther. A. Harnacks Wesen des Christentums fur christliche Gemeinde geprüft. Leipzig. 1901. S. 7—18.

Утверждая тотъ фактъ, что въ евангельской исторіи слѣдуетъ различать вѣчное и преходящее, существенное и случайное, представители ричліанства, въ особенности проф. А. Гарнакъ, соотвѣтственно этому, и источники христіанскаго Откровенія раздѣляютъ на два класса: въ однихъ, по ихъ мнѣнію, содержится вѣчное и существенное изъ проповѣди Спасителя и Его учениковъ, въ другихъ преходящее и случайное. Къ первымъ принадлежатъ три первыхъ евангелія; ко вторымъ — всѣ остальныя новозавѣтныя писанія. Изъ послѣднихъ помимо евангелія Іоанна [1]) проф. А. Гарнакъ возстаетъ главнымъ образомъ противъ писаній ап. Павла.

---

[1]) Евангеліе Іоанна, какъ историческій документъ, проф. А. Гарнакъ отвергаетъ во-первыхъ потому, что оно изображаетъ жизнь и дѣятельность Іисуса Христа подъ тенденціозной окраской; во-вторыхъ потому, что оно представляетъ Іисуса Христа дѣйствующимъ по преимуществу въ Іерусалимѣ, въ противоположность первымъ тремъ евангеліямъ, изображающимъ Его дѣятельность въ Галелеѣ, и въ-третьихъ потому, что по этому евангелію сфера проповѣди Спасителя ограничивается не еврейскимъ только народомъ, какъ въ первыхъ трехъ евангеліяхъ, но и народомъ греческимъ (A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 13—15. Сравн. Kaftan. Das Wesen der christl. Religion. S. 228. 260—262). Что̀ касается прежде всего тенденціозности евангелія Іоанна, то она проявляется, по взгляду представителей ричліанства, въ томъ, будто бы этотъ евангелистъ „искусственно распланировалъ рѣчи Іисуса Христа и возвышенныя идеи, содержащіяся въ нихъ, иллюстрировалъ измышленными положеніями изъ жизни Спасителя“. Само собою разумѣется, подобнаго рода оцѣнка евангелія Іоанна имѣла бы силу лишь въ томъ случаѣ, если бы проф. А. Гарнакъ въ доказательство справедливости ея привелъ хотя бы одно историческое свидѣтельство. Между тѣмъ ни самъ А. Гарнакъ не приводитъ подобнаго рода свидѣтельствъ, ни исторія не сохранила намъ ни одного свидѣтельства, говорящаго въ томъ смыслѣ, будто авторъ четвертаго евангелія излагаетъ жизнь и дѣятельность Іисуса Христа подъ тенденціозной окраской. Исторія напротивъ го-

Сообщивъ христіанству значеніе всемірной религіи, апостолъ языковъ въ тоже время, по мнѣнію А. Гарнака, извратилъ истинную сущность его, такъ

воритъ о томъ, что евангеліе Іоанна всегда пользовалось не только не меньшимъ, но даже бо́льшимъ уваженіемъ по сравненію съ первыми тремя евангеліями. Не говоря уже о древнихъ свидѣтельствахъ: Иринея (Евсевія Церковная Исторія. С.-Петербургъ. 1858. Кн. V, гл. 8, стр. 254), Климента Александрійскаго (Евсевія Церк. Исторія. 1858. Кн. VI, гл. 14, стр. 315), Оригена (Migne. Cursus compl. patrol. ser. grec. Tom. XIII. Pg. 1801—1803), Іеронима (Migne. Cursus compl. patrol. ser. lat. Tom. XXIII. Cap. IX. Pg. 623), Евсевія Кесарійскаго (Евсевія Церковная Исторія. Кн. III, гл. 24, стр. 138) и другихъ, говорящихъ о высокихъ достоинствахъ Евангелія Іоанна, въ новѣйшее время самъ родоначальникъ ричліанства А. Ричль признаетъ, что „отрицаніе подлинности этого евангелія заключаетъ въ себѣ бо́льшія трудности, чѣмъ признаніе его подлиннымъ“ (Walther. Ad. Harnacks Wesen des Christentums. Leipzig. 1901. S. 22). Къ тому же выводу приходитъ большинство наиболѣе видныхъ изслѣдователей евангельской исторіи въ новѣйшее время, напр. Бейшлагъ, Бонветшъ, П. Эвальдъ, А. Франкъ, Лютардъ, Б. Вейсъ, Ѳ. Цанъ и др. (Walther. Ad. Harnacks Wesen des Christentums. Leipzig. 1901. S. 21—22). И самъ проф. Гарнакъ въ Lehrbuch der Dogmengeschichte, поражаясь высотою содержанія писаній апостола Іоанна (въ томъ числѣ и его евангелія), выражается съ меньшимъ ригоризмомъ (A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. S. 85). А въ своемъ изслѣдованіи Die Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. (Zweiter Theil. Die Chronologie. Erster Band. Leipzig. 1897. S. 680) происхожденіе указаннаго евангелія относитъ къ періоду, предшествующему 110 году, т. е къ такому періоду, когда намѣренная тенденціозность евангелиста Іоанна не могла бы остаться не замѣченной, такъ какъ жизнь и дѣятельность Іисуса Христа была извѣстна христіанамъ изъ первыхъ трехъ Евангелій, по мнѣнію проф. А Гарнака, изображающихъ дѣйствительнаго историческаго Христа. Не можетъ говорить противъ подлинности евангелія Іоанна и второй изъ указываемыхъ проф. Гарнакомъ фактовъ, т. е. тотъ фактъ, что авторъ этого евангелія изображаетъ жизнь и дѣятельность Іисуса Христа въ Іерусалимѣ въ противуположность первымъ тремъ евангеліямъ, говорящимъ о дѣятельности Его въ Галилеѣ. Фактъ этотъ объясняется очень просто тѣмъ, что четвертый евангелистъ хотѣлъ восполнить первыхъ трехъ,

какъ не только тенденціозно окрасилъ жизнь и дѣятельность Іисуса Христа, но, можно сказать, придалъ и первой и второй смыслъ совершенно нехристіанскій. Въ свою очередь, по мнѣнію А. Гарнака, произошло это оттого, что ап. Павелъ, поставивъ актъ оправданія человѣка въ зависимость отъ Іисуса Христа, какъ премірнаго Существа, внесъ спекулятивный элементъ въ евангеліе и черезъ это ослабилъ простоту (Schlichtheit) и высоту его [1]). Насколько состоятеленъ

изобразивъ дѣятельность Іисуса Христа въ Іерусалимѣ, о которой у другихъ евангелистовъ находимъ лишь упоминаніе. Какого либо существеннаго противорѣчія между первыми евангелистами и послѣднимъ въ данномъ случаѣ нельзя видѣть уже потому, что и первые три евангелиста, вопреки утвержденіямъ проф. А. Гарнака, изображаютъ Іисуса Христа дѣйствующимъ въ Іерусалимѣ и его окрестностяхъ (Виѳаніи) (Мѳ. 21, 17; 23, 37; Марк. 11, 1; 14, 3; Лук. 10, 38). Равнымъ образомъ и евангелистъ Іоаннъ предполагаетъ дѣятельность Спасителя въ Галилеѣ (1, 43; 2, 1. 12; 4, 46; 6, 1; 7, 1 и др.). Ничего не говоритъ противъ достовѣрности евангелія Іоанна, какъ историческаго документа, наконецъ, и тотъ фактъ, что по этому евангелію жизнь и дѣятельность Іисуса Христа представляются возбуждающими интересъ и среди грековъ. Страннаго въ данномъ случаѣ ничего нѣтъ, такъ какъ, по собственнымъ же словамъ проф. А. Гарнака, „Галилея во время жизни и дѣятельности Іисуса Христа была переполнена греками“ (A. Harnack. Das Wesen des Christenthums. S. 22). Вполнѣ естественно поэтому предполагать, что среди этой массы могли найтись и нашлись люди, которыхъ заинтересовала личность Богочеловѣка.

[1]) Помимо сказаннаго проф. А. Гарнакъ упрекаетъ ап. Павла за его „объективное“ пониманіе акта оправданія, потому что это пониманіе, по его мнѣнію, „вызвало въ церковной исторіи не мало тяжкихъ искушеній (Versuchungen) и для всѣхъ поколѣній затемняло истинное значеніе христіанства“..., и что все это происходитъ оттого, что указаннымъ ученіемъ „опускалась изъ вниманія сфера личнаго переживанія и внутренняго преобразованія“. За тѣмъ упрекаетъ проф. А. Гарнакъ ап. Павла и за то, что онъ, хотя и отмѣнилъ значеніе ветхозавѣтнаго закона въ дѣлѣ оправданія и черезъ это утвердилъ идею вселенскаго христіанства, однако въ тоже время

этотъ упрекъ, направляемый проф. Гарнакомъ противъ ап. Павла, мы уже видѣли отчасти. Мы уже видѣли то, что необходимость существованія спекулятивнаго

всетаки сохранилъ консервативное отношеніе къ откровенію ветхозавѣтному, какъ откровенію богодухновенному, а черезъ это въ свою очередь содѣйствовалъ сохраненію въ христіанствѣ чуждыхъ послѣднему „низшихъ элементовъ религіи и нравственности"; и наконецъ упрекаетъ проф. А. Гарнакъ ап. Павла и за то, что онъ, утверждая идею церкви, какъ внѣшней величины, подвергъ послѣдующее поколѣніе постоянной опасности смѣшенія духа съ формой (A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 111—118). Обращаясь прежде всего къ первому изъ указанныхъ обвиненій, слѣдуетъ отмѣтить отсутствіе въ немъ всякой реальной основы. Дѣло въ томъ, что вредъ, причиняемый ученіемъ объ объективномъ оправданіи, не настолько великъ, какъ изображаетъ берлинскій профессоръ, и во всякомъ случаѣ ничтоженъ въ сравненіи со вредомъ отъ ученія объ оправданіи самого Гарнака — въ смыслѣ „внутренняго преобразованія". Въ то время какъ объективное оправданіе, пробуждая и поддерживая въ человѣкѣ сознаніе грѣховности и клятвы законной, вмѣстѣ съ тѣмъ пробуждаетъ и поддерживаетъ въ немъ вѣру въ Іисуса Христа, какъ единственнаго нашего Ходатая и Избавителя; оправданіе въ смыслѣ проф. Гарнака всегда связано съ опасностью мнимый внутренній процессъ смѣшать съ процессомъ дѣйствительнымъ, мнимое оправданіе съ оправданіемъ истиннымъ. Что касается второго изъ указанныхъ обвиненій, возводимыхъ проф. А. Гарнакомъ на ап. Павла, то все значеніе его зиждется на рѣшеніи вопроса о томъ, необходимо-ли вообще ветхозавѣтное откровеніе для откровенія новозавѣтнаго и въ особенности необходимо-ли оно съ точки зрѣнія ап. Павла, противъ котораго ратуетъ проф. А. Гарнакъ? Положительное рѣшеніе этого вопроса, по вполнѣ справедливому замѣчанію проф. Вальтера, является вполнѣ естественнымъ, если принять во вниманіе характеръ дѣятельности ап. Павла. Съ своею проповѣдью этотъ апостолъ, какъ извѣстно, обращается къ язычникамъ. Утверждая среди нихъ идею искупленія человѣчества Іисусомъ Христомъ отъ грѣха, проклятія и смерти, какъ послѣдствій первороднаго грѣха, ап. Павелъ несомнѣнно могъ надѣяться на успѣхъ этой проповѣди лишь въ томъ случаѣ, если бы среди язычниковъ существовало сознаніе грѣха, какъ глубокаго оскорбленія Бога, и сознаніе святости Божественной, какъ наказующей людей за

элемента въ христіанской религіи не можетъ не признать и самъ проф. Гарнакъ, даже и при его чисто

грѣхи. Извѣстно, что подобное ученіе о грѣхѣ и о Божественной святости и проходитъ чрезъ Ветхій Завѣтъ и потому сохраненіе ветхозавѣтнаго откровенія для проповѣди апостола Павла (а также и для всего новозавѣтнаго откровенія) было фактомъ глубокой необходимости (Walther. Ad. Harnacks Wesen des Christentums. Leipzig. 1901. S. 138—140). Указанное отрицательное отношеніе проф. А. Гарнака къ ветхозавѣтному откровенію является тѣмъ болѣе неумѣстнымъ, что онъ самъ не можетъ удержаться отъ восторженнаго преклоненія предъ нимъ. Говоря о ветхозавѣтномъ откровеніи, онъ пишетъ: „какъ много благословенія принесла эта книга для церкви! Какъ книга созидающая, какъ книга утѣшенія, мудрости и совѣта, какъ книга исторіи, она имѣла несравненное значеніе для жизни и апологетики! Какая изъ религій, съ которыми христіанство столкнулось на греко-римской почвѣ, можетъ похвалиться подобнаго рода обладаніемъ"!... (A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 116). Въ доказательство справедливости третьяго изъ указанныхъ обвиненій на ап. Павла, проф. А. Гарнакъ ссылается на то, будто самъ Іисусъ Христосъ „не создавалъ церкви въ смыслѣ единаго организованнаго богослужебнаго общества" (A. Harnack. Das Wesen des Christentums. 113—115. 85). Утверждая подобнаго рода мысль, проф. Гарнакъ однакожъ забываетъ то, что І. Христосъ обѣщаетъ „создать церковь на исповѣданіи Петра" (Матѳ. 16, 18; 18, 17), и что Онъ въ предсмертной Своей молитвѣ взываетъ къ Небесному Отцу о томъ, чтобы вѣрующіе въ Него составляли „единое" (Іоан. 17, 17), т. е. единое и по вѣрѣ и по ученію, а слѣдовательно и по внѣшнему отправленію религіозной жизни. Нельзя конечно отрицать того факта, что при этомъ пониманіи церкви могутъ происходить случаи усвоенія внѣшней формѣ исключительнаго значенія, какъ указываетъ проф. Гарнакъ. Но во всякомъ случаѣ эта опасность отъ пониманія церкви въ смыслѣ внѣшняго организма ничто въ сравненіи съ тою опасностью, какая угрожаетъ церкви отъ Гарнаковскаго пониманія послѣдней, исключающаго все внѣшнее изъ церкви и утверждающаго полный субъективизмъ. При этомъ пониманіи подъ именемъ религіозныхъ вѣрованій въ церковь, какъ показываетъ исторія, проникаютъ не только антихристіанскія, но и вообще антирелигіозныя и даже антиморальныя идеи (Walther. Op. cit. S. 141—143).

практическомъ пониманіи христіанства. Вся суть дѣла поэтому сводится къ рѣшенію вопроса не о томъ, необходимъ ли спекулятивный элементъ въ христіанствѣ, а о томъ, какимъ образомъ этотъ элементъ привнесенъ въ содержаніе христіанства.

Представители ричліанства, какъ мы уже видѣли, отвѣчаютъ на этотъ вопросъ очень просто: по ихъ мнѣнію, привнесеніе спекулятивнаго элемента въ содержаніе христіанской религіи совершено (ап. Павломъ, ап. Іоанномъ и другими) при посредствѣ еврейства, какъ палестинскаго, такъ главнымъ образомъ еврейства разсѣянія, ко времени пришествія Іисуса Христа подпавшаго подъ вліяніе эллинизма, настолько сильное, что будто бы вся религія евреевъ разсѣянія снизошла на степень естественной религіи стоиковъ, превратившись въ этику и космологію. Спрашивается, насколько справедливо это утвержденіе представителей ричліанства? Намъ кажется, оно является крайне преувеличеннымъ и мало обоснованнымъ прежде всего по отношенію къ евреямъ разсѣянія, особенно восточнымъ, т. е. жившимъ въ Сиріи, Вавилоніи и сосѣднихъ странахъ, потому что эти евреи, составляя въ указанныхъ странахъ весьма большой процентъ населенія и пользуясь полной свободой, какъ по чистотѣ своего происхожденія, такъ и по вѣрности ветхозавѣтному закону, превосходили даже палестинскихъ евреевъ. Не даромъ Ездра, очистившій палестинское еврейство отъ чуждыхъ ему элементовъ, былъ вавилонянинъ. Не даромъ изъ Вавилона же вышли и другіе ревнители ветхозавѣтнаго закона: Гиллелъ, раввинъ Хійя [1]) и пр. Бо́льшую долю вліянія эллинизма испытали на себѣ западные евреи разсѣянія, по той простой причинѣ, что, будучи по преимуществу ремесленниками, они не составляли изъ себя такого сло-

---

[1]) См. объ этомъ болѣе подробно въ изслѣдованіи Эдершейма: Жизнь и время Іисуса Мессіи — въ переводѣ свящ. Мих. Ѳивейскаго. Т. I. Москва. Стр. 3—19.

ченнаго общества, каковое составляли восточные ихъ собратья. Вліяніе эллинизма среди этихъ евреевъ сказалось отчасти въ возникновеніи и развитіи апокрифической литературы, отчасти въ аллегорическомъ истолкованія Библіи. При всемъ томъ нельзя однакожъ и о западныхъ евреяхъ разсѣянія утверждать того, будто у нихъ ко времени пришествія Спасителя религія снизошла на степень естественной религіи стоиковъ. По прежнему ветхозавѣтный законъ составлялъ для нихъ основу религіи. Отъ него строго отличалась вся апокрифическая литература, какъ небогодухновенная. Самый аллегоризмъ въ истолкованіи Библіи употреблялся главнымъ образомъ лишь для гомелитическихъ цѣлей и отнюдь не уничтожалъ собою буквальнаго смысла Писанія. И наконецъ совсѣмъ невѣроятной является утверждаемая ричлистами зависимость религіозныхъ вѣрованій палестинскаго еврейства отъ язычества. Проф. Лоофсъ въ доказательство этой зависимости указываетъ на ученіе объ ангелахъ, грѣхѣ и Мессіи, забывая при этомъ тотъ простой фактъ, что ученіе объ ангелахъ, о Мессіи и грѣхѣ проходитъ красною нитью черезъ всю Библію, начиная съ первыхъ страницъ ея, такъ что слѣдовательно для палестинскаго еврейства при раскрытіи указаннаго ученія отнюдь не представлялось необходимости подпадать подъ вліяніе эллинизма.

Всѣмъ сказаннымъ отчасти уже самъ собою рѣшается вопросъ о томъ, насколько существеннымъ было вліяніе эллинизма и на христіанство при посредствѣ эллинизированнаго еврейства. Если, какъ мы уже видѣли, на эллинизацію еврейства предъ пришествіемъ Іисуса Христа отнюдь нельзя смотрѣть какъ на полное воспріятіе еврействомъ началъ язычества, въ частности началъ греческой философіи, то слѣдовательно и на христіанство, какъ возросшее на почвѣ еврейства, нельзя смотрѣть какъ на порожденіе язычества, въ особенности же какъ на порожденіе греческой философіи. Утверждая послѣдняго рода мысль, представители

ричліанства, какъ мы уже видѣли, въ доказательство справедливости ея ссылаются на догматическую сторону христіанской религіи. По ихъ мнѣнію, христіанскій догматъ есть всецѣло созданіе греческаго духа, потому что яко-бы отличительной особенностью послѣдняго слѣдуетъ считать господство интеллектуализма, въ частности въ религіозной области выражающагося въ созданіи догматико-метафизическихъ истинъ. Само собою понятно, если бы это предположеніе ричлистовъ было правильно, т. е. если-бы отличительной особенностью греческаго духа былъ интеллектуализмъ, обязательно выражающійся въ религіозной области въ выработкѣ догматико-метафизической стороны, то подобная черта греческой націи сказалась-бы прежде всего на греческой (языческой) религіи. Т. е. греческая религія прежде всего должна была бы выработать цѣлую систему догматовъ. Ничего подобнаго однакожъ здѣсь не находимъ. Строго говоря, греческая религія никогда не представляла изъ себя какой либо точно заключенной величины. Въ ней никогда не было ни опредѣленнаго авторитета іерархическаго, ни единства религіознаго, ни опредѣленной вѣроисповѣдной системы. Вмѣсто этого всегда существовало свободное, произвольное, индивидуальное развитіе религіозной жизни, какъ внѣшне-культовой, такъ и внутренне-учительной. Что касается первой, то не говоря уже про начальный періодъ жизни греческаго народа, когда каждый глава семьи и племени былъ вмѣстѣ и жрецомъ, даже и послѣ того, какъ греческій народъ началъ жить вполнѣ организованной государственной жизнью, и послѣ того у него долгое время не было опредѣленнаго института священнослужителей. Въ Аѳинахъ напр. долгое время часть функцій священнослужительскихъ исправляли простые приготовители жертвъ и охранители священныхъ храмовъ. Это и есть первоначальное и дѣйствительное значеніе слова ἱερεύς, по мнѣнію французскаго ученаго Буа [1]). Рядомъ съ ними

[1]) Henri Bois. Le dogme grec. Paris. 1893. Pg. 19—20.

существовали такъ называемые ἀοιδοί (поэты или пѣвцы), истолкователи языческой миѳологіи, и μάντεις (пророки), объяснители знаменій небесныхъ. Но и эти служенія опять таки не связывались съ какимъ-либо опредѣленнымъ сословіемъ или съ какими-либо опредѣленными лицами. Тотъ, кто чувствовалъ въ себѣ поэтическій талантъ, слагалъ гимны; кто чувствовалъ въ себѣ даръ пророческій, объяснялъ божественныя изреченія, рискуя конечно потерять всякое довѣріе толпы, если событія не оправдывали предсказаній. Вмѣстѣ съ этимъ отсутствіемъ опредѣленной внѣшне-культовой организаціи не было у грековъ и строго-опредѣленной догматической системы. „Политеизмъ греческій, пишетъ Буа, былъ религіей безъ догматовъ, какъ и безъ клира. Единства религіознаго не существовало такъ же, какъ не существовало единства и въ политикѣ. Не было ересей, потому что не было ни православія, ни церкви. Религія не была системой ни полной, ни прочной.... Въ началѣ каждое общество, каждая семья имѣли свои идеи и преданія. Эти преданія смѣшивались съ элементами совершенно различными и слагались подъ вліяніемъ элементовъ совершенно неодинаковыхъ. Въ результатѣ получалась смѣсь различныхъ мѣстныхъ преданій и сказаній. Затѣмъ мало по малу начала образовываться болѣе или менѣе общая для всѣхъ грековъ вѣроисповѣдная система.... и въ ней однакожъ не было ни единства, ни прочности, ни законченности. Въ смѣси различныхъ элементовъ главнымъ примирителемъ было искусство и по преимуществу поэзія. Этимъ и объясняется то обстоятельство, что у грековъ вмѣсто доктрины религіозной была собственно миѳологія“ [1]).

Если съ такимъ характеромъ является греко-языческая религія, рука объ руку съ которой шла греческая философія, то, спрашивается, почему же съ инымъ характеромъ является христіанство, по отношенію къ которому греческая философія является какъ сторон-

[1]) Bois. Op. cit. Pg. 21—22.

няя сила? Другими словами, почему греческая философія содѣйствовала выработкѣ догматико-метафизической стороны въ христіанствѣ и въ тоже время не повліяла на выработку той же стороны въ язычествѣ? Представители ричліанства не только не рѣшаютъ, но и совсѣмъ не задаются рѣшеніемъ этихъ вопросовъ, несомнѣнно потому, что правильное рѣшеніе ихъ связано съ рѣшительнымъ отрицаніемъ созданной ими гипотезы о полной зависимости догматической стороны христіанства отъ язычества, въ частности отъ греческой философіи. Было бы впрочемъ несправедливымъ полное отрицаніе какого-либо вліянія эллинизма на христіанскую религію. Эллинизмъ долженъ былъ оказать и оказалъ вліяніе на христіанство, но только не въ той мѣрѣ, въ какой представляютъ ричлисты.

При опредѣленіи сущности этого вліянія перваго на второе, не нужно опускать изъ вниманія того факта, что христіанская религія, имѣя сверхъестественную сторону, должна въ тоже время имѣть и имѣетъ и сторону естественную. Иначе бы христіанство потеряло смыслъ и значеніе, какъ нѣчто совершенно непостижимое для человѣка и непроводимое въ жизни. Чтобы явиться сознанію человѣка, христіанство должно быть историческимъ, т. е. должно совершать свою миссію при посредствѣ явленій естественныхъ. Это дѣйствительно и находимъ въ христіанствѣ. Уже самое пришествіе Христа Спасителя и вся жизнь Его на землѣ, какъ извѣстно, были съ одной стороны явленіемъ сверхъестественнымъ, съ другой естественнымъ. „Въ Христѣ Спасителѣ, пишетъ французскій богословъ Буа, соединилось сверхъестественное и естественное, Божеское и человѣческое, вѣчное и историческо-человѣческое. Онъ родился какъ человѣкъ, воспитывался среди людей, жилъ какъ человѣкъ; и въ тоже время рожденіе Его было чудесно, сверхъестественно, каковымъ было и все Его духовное развитіе. Онъ былъ историческая личность, такъ какъ родился въ опредѣленное время, въ опредѣленномъ мѣстѣ, главныя со-

бытія Его жизни извѣстны изъ документовъ историческихъ и потому—достояніе исторіи. И въ тоже время Его личность вѣчна, потому что Онъ Превѣчный Сынъ Божій, вѣчно пребывающій у Бога и съ Богомъ, и сошелъ на землю лишь для того, чтобы открыть славу Божію и снова затѣмъ возвратиться къ Богу“.... [1]). Около этой единой личности Богочеловѣка концентрируется вся жизнь христіанства; изъ нея, какъ изъ источника, вытекаютъ воды благодатнаго воздѣйствія. Для людей это воздѣйствіе Христа, само собою понятно, возможно и осуществимо лишь при посредствѣ фактовъ и истолкованія этихъ фактовъ или идей. То и другое входитъ въ содержаніе христіанства. Факты христіанства, относящіеся къ жизни Основателя его, извѣстны: Онъ родился въ опредѣленное время, въ опредѣленномъ мѣстѣ, Онъ проповѣдывалъ, страдалъ, умеръ на крестѣ, вознесся на небо и проч. Толкованіе этихъ фактовъ или идеи христіанства также извѣстны: Онъ былъ Сынъ Божій, Онъ пришелъ во плоти, чтобы искупить человѣчество отъ грѣха, проклятія и смерти и проч. Само собою понятно, воспитательное значеніе, воспитательное воздѣйствіе на насъ всѣхъ этихъ фактовъ и идей должно быть инымъ, чѣмъ на современниковъ Христа Спасителя. Тѣ видѣли эти факты собственными глазами, слышали эти идеи собственными ушами. Для насъ ни то, ни другое невозможно, потому что І. Христа уже болѣе нѣтъ на землѣ. Для насъ факты и идеи изъ жизни І. Христа дошли и могутъ быть восприняты только черезъ преданное письмени Откровеніе. Спрашивается теперь, какой же характеръ должны носить и имѣть эти факты и эти идеи въ откровеніи? Должны-ли они стоять внѣ всякой человѣческой мудрости естественной, или наоборотъ должны имѣть нѣкоторое отношеніе къ ней? Само собою понятно, на этотъ вопросъ никакого отвѣта,

---

[1]) Bois. Op. cit. Pg. 106—107.

кромѣ положительнаго, не можетъ быть. Т. е. содержащіеся въ откровеніи факты и идеи не должны существовать внѣ всякой связи съ мудростью человѣческой. Послѣдняя должна быть возвышена и стать на степень сверхъестественнаго вѣдѣнія. Намъ кажется, цивилизація греческой націи, какъ самой образованной націи дохристіанскаго человѣчества, должна была вступить въ близкія отношенія къ сверхъестественному христіанскому вѣдѣнію, служа для него какъ бы своего рода подготовительной почвой. Христіанство должно было воспользоваться этой цивилизаціей, какъ средствомъ для проведенія въ жизнь своего сверхъестественнаго содержанія [1]). Спрашивается, что же дала греческая цивилизація христіанству? Дала-ли она содержаніе послѣднему, или только форму? Представители ричліанства, какъ мы уже видѣли, приходятъ къ тому заключенію, что греческая цивилизація привнесла въ христіанство не только внѣшнюю форму, но и самое содержаніе—христіанскій догматъ, и въ этомъ находятъ основаніе къ отрицанію всякаго значенія за догматической стороной христіанской религіи. Въ дѣйствительности однакожъ ничего подобнаго не было. Христіанство, имѣя сверхъестественное происхожденіе, имѣетъ и сверхъестественное содержаніе; но будучи въ тоже время и явленіемъ естественнымъ, какъ существующее для человѣчества, оно, чтобы быть таковымъ, должно было облечься въ естественную форму, и въ этомъ случаѣ греческая цивилизація вообще, греческая философія въ частности, оказала существенную услугу. Эту точку зрѣнія и нужно имѣть въ виду при разсмотрѣніи исторіи христіанскихъ догматовъ. Догматы имѣютъ для себя основаніе въ христіанскомъ откровеніи, какъ сверхъестественномъ дарѣ Божіемъ, но они раскрываются посредствомъ человѣческой мудрости

---

[1]) Bois Op. cit. S. 107—124. Сравн. Frank. Geschichte und Kritik der neueren Theologie, insbesondere der systematischen, seit Schleiermacher. Erlangen und Leipzig. 1895. S. 328—331.

и исторія ихъ есть не что иное, какъ исторія этого раскрытія.

Изъ всего сказаннаго становится понятнымъ то, какое значеніе въ исторіи христіанскихъ догматовъ имѣютъ гностики, апологеты и представители школы александрійской. Съ точки зрѣнія ричлистовъ и первые, и вторые, и третьи въ существѣ дѣла имѣютъ одинаковое значеніе. Гностики, по ихъ взгляду, были первыми христіанскими богословами-догматистами, стремившимися примирить истины откровенія съ результатами греческой цивилизаціи. Что̀ не было сдѣлано ими, было сдѣлано апологетами, а то, что̀ не было сдѣлано апологетами, было сдѣлано представителями школы александрійской. Все различіе между первыми, вторыми и третьими такимъ образомъ заключается лишь въ различной степени усвоенія результатовъ греческой цивилизаціи и въ умѣньи пользоваться этими результатами при раскрытіи христіанской догматики. Утверждая указанный фактъ, представители ричліанства однакожъ опускаютъ изъ вниманія то, что гностицизмъ съ одной стороны и школа христіанскихъ апологетовъ съ другой въ христіанскомъ сознаніи всегда являлись и являются съ совершенно различными характерами. Гностицизмъ является какъ „порожденіе демоновъ“, по сознанію Іустина Мученика, какъ возстановленіе языческихъ идей Пиѳагора, Платона, Аристотеля, Зенона, по сознанію Иринея, Тертулліана и Ипполита [1]). Напротивъ, богословская дѣятельность апологетовъ, по общему сознанію, является одной изъ самыхъ свѣтлыхъ страницъ въ исторіи христіанской церкви. Спрашивается, отчего произошло такое различіе въ оцѣнкѣ совершенно однородныхъ въ существѣ дѣла, по взгляду представителей ричліанства, религіозныхъ дѣятелей? Какъ ни странно, правильный отвѣтъ на этотъ вопросъ отчасти дается однимъ изъ представителей ричліанства

---

[1]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. S. 205.

проф. А. Гарнакомъ. Рѣшая вопросъ о томъ, почему христіанская церковь установила совершенно противуположныя отношенія къ гностикамъ и апологетамъ, онъ основаніе этой противуположности видитъ въ томъ, что гностики были „либералы“ въ религіи, апологеты „консерваторы“. Первые мало того, что „старались сдѣлать кодексъ религіозныхъ истинъ понятнымъ для всѣхъ“, но сверхъ того при этомъ стремленіи включали въ христіанское откровеніе все то, что́ считали возвышеннымъ и святымъ и исключали все то, что́ казалось имъ низменнымъ, т. е. обращались съ христіанскимъ откровеніемъ, какъ откровеніемъ естественнымъ. Въ особенности съ большимъ произволомъ относились гностики къ ветхозавѣтному откровенію, выбрасывая изъ него все то, что́, по ихъ мнѣнію, не согласовалось съ новозавѣтнымъ откровеніемъ, и толкуя его сообразно ихъ собственнымъ якобы возвышеннымъ идеямъ. Инымъ характеромъ, по А. Гарнаку, отличалась богословская дѣятельность апологетовъ. Они смотрѣли на христіанское откровеніе какъ на несомнѣнную (сверхъестественную) истину и лишь стремились выразить Евангеліе въ формулахъ, которыя соотвѣтствовали бы common sense всѣхъ серьезно мыслящихъ, включая сюда и исторію жизни Іисуса Христа, для обоснованія которой въ сознаніи вѣрующихъ они нашли надежное выраженіе [1]). Въ частности на Ветхій Завѣтъ аполо-

---

[1]) Какъ и во многихъ другихъ случаяхъ, и въ данномъ, т. е. въ сужденіяхъ проф. А. Гарнака объ апологетахъ впрочемъ замѣчается крайняя спутанность. Въ своемъ изслѣдованіи Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. S. 414 Гарнакъ пишетъ: «Das Geheimniss des epochemachendes Erfolges der apologetischen Theologie liegt in der Thatsache, dass diese christlichen Philosophen das Evangelium inhaltlich auf eine Formel gebracht haben, welche dem common sense aller ernst Denkenden und Vernünftigen des Zeitalters entsprach»... Черезъ одну страницу ниже (стр. 416) однако тотъ же проф. пишетъ: «Beiden (т. е. и гностикамъ и апологетамъ) stand zunächts der Complex der christlichen Ueberlieferung, in welchem sie vieles anziehen musste, fremd gegenüber»...

геты смотрѣли какъ на первичный источникъ божественнаго откровенія и потому относились къ нему съ большимъ уваженіемъ. Кратко говоря, по сознанію самого проф. Гарнака, положительное значеніе апологетовъ для христіанской церкви основывается на томъ, что они не внесли ничего новаго (противорѣчащаго общему церковному преданію) въ содержаніе Евангелія, такъ какъ христіанскій догматъ, по ихъ взгляду, есть не что иное, какъ откровенная истина, научно-философски обоснованная; отрицательное значеніе гностиковъ напротивъ основывается на томъ, что они внесли въ христіанское откровеніе нѣчто новое, потому что христіанскій догматъ, съ ихъ точки зрѣнія, есть результатъ соединенія откровенной истины съ языческой мудростью. Первые лишь стремились къ научно-философской обработкѣ христіанскаго откровенія, вторые — къ обогащенію его новыми истинами. Чтобы убѣдиться въ полной справедливости этихъ сужденій проф. А. Гарнака, достаточно самаго бѣглаго взгляда на апологетическую литературу съ одной стороны и гностическую съ другой. Апологеты дѣйствительно, стремясь научно-философски раскрыть христіанское вѣроученіе, въ основу своихъ воззрѣній полагаютъ истины откровенія, Евангелія, апостольскихъ посланій и пр. Если они поэтому и вносятъ научно-философскій элементъ, то этотъ элементъ у нихъ находится въ подчиненіи у откровенія. Совсѣмъ не то у гностиковъ. Здѣсь главное—языческія религіозныя и философскія вѣрованія. Христіанское откровеніе (ветхозавѣтное и новозавѣтное) лишь служитъ пособіемъ къ разработкѣ этихъ вѣрованій, и потому получаетъ совсѣмъ не хри-

---

Черезъ нѣсколько строкъ ниже (на той же страницѣ) тотъ же проф. пишетъ: «Die Apologeten strebten nach einer Begründung der religiösen Aufklärung und Moral, nach der Befestigung einer Weltanschauung, in der sie des ewigen Lebens gewiss waren, wenn sie befestigt war, und sie haben dieselbe in dem überlieferten Christentum gefunden»....

стіанскій смыслъ. Какъ же можно послѣ этого ставить христіанскихъ апологетовъ на одинъ уровень съ гностиками и какъ можно приходить къ тому выводу, къ какому, противорѣча себѣ, приходитъ проф. Гарнакъ, т. е., будто христіанскій догматъ, нашедшій для себя выраженіе въ богословской дѣятельности апологетовъ, возросъ на почвѣ языческой (эллинской) мудрости и что будто-бы онъ есть не что иное, какъ соединеніе откровенной истины съ элементами язычества?

Тоже начало лежитъ въ основѣ христіанской догматики и при дальнѣйшемъ ея развитіи, въ частности какъ это развитіе нашло для себя выраженіе въ богословской дѣятельности представителей александрійской школы: у Климента Александрійскаго и Оригена. Они раскрываютъ истины христіанскаго откровенія, пользуясь пріемами античной философіи. И даже мало того: дѣлаютъ попытки создать настоящія системы христіанскаго вѣроученія. Было-бы однакожъ вмѣстѣ съ А. Гарнакомъ ошибочно предполагать, будто представители александрійской школы продолжаютъ гностиковъ и апологетовъ въ смыслѣ созиданія христіанской догматики на почвѣ античной философіи. Опять таки главное для нихъ — христіанское откровеніе; а философія — второстепенное. Съ этой точки зрѣнія христіанская церковь и оцѣниваетъ богословскую дѣятельность Климента Александрійскаго и Оригена. Видно это изъ того, что таже христіанская церковь всегда относилась и относится скептически къ нѣкоторымъ взглядамъ даже великаго Оригена и именно къ тѣмъ его взглядамъ, которые не имѣютъ для себя прямыхъ основаній въ христіанскомъ откровеніи. Могло-ли это быть, если бы представители александрійской школы лишь довершали дѣло, начатое гностиками, т. е. довершали зданіе христіанской догматики въ смыслѣ величины антихристіанской, какъ увѣряютъ А. Гарнакъ и другіе ричлисты?

Повидимому однакожъ въ христіанской догматикѣ можно указать одинъ пунктъ, который ставитъ хри-

стіанское откровеніе въ близкое соприкосновеніе съ античной философіей. Это—ученіе о Логосѣ. Представители ричліанства дѣйствительно обращаютъ вниманіе на этотъ пунктъ въ системѣ христіанскаго вѣроученія, при чемъ нѣкоторые изъ нихъ (проф. Кафтанъ и Лоофсъ) пытаются отыскать основаніе для ученія о Логосѣ даже въ языческой древности. Всѣ эти попытки однакожъ оказываются малообоснованными: въ дѣйствительности параллель между ученіемъ греческихъ философовъ о Логосѣ и христіанскимъ ученіемъ по тому же вопросу слишкомъ шатка. Греческіе философы въ своемъ ученіи о Логосѣ обычно не выходятъ за предѣлы физическаго міра, потому что самое это ученіе ихъ есть не что иное, какъ результатъ пробудившагося стремленія понять окружающій міръ. Исходя изъ подобнаго рода стремленія, Гераклитъ находилъ, въ противуположность своимъ предшественникамъ, что основою міра является живой процессъ или разумный законъ природы, приводящій все въ гармонію, каковой законъ природы и есть Логосъ. Само собою понятно, находить какую-либо близкую связь между этимъ ученіемъ Гераклита о Логосѣ и христіанскимъ ученіемъ по тому же вопросу болѣе, чѣмъ странно, потому что Логосъ Гераклита совсѣмъ не живая личность [1]). Не нужно при этомъ опускать изъ вниманія и того обстоятельства, что сужденія Гераклита по данному вопросу отличаются спутанностью: иногда разумный законъ природы у него отождествляется съ физической стихіей (огнемъ). Указанный разумный законъ природы Гераклита у извѣстнаго греческаго философа Платона за симъ превращается въ міровую душу, какъ совокупность отдѣльныхъ идей, первообразовъ всѣхъ вещей. И это Платоновское ученіе о міровой душѣ или Логосѣ, какъ можно видѣть, слишкомъ отдаленно отъ христіанскаго ученія по тому же вопросу, чтобы

---

[1]) С. Трубецкой. Ученіе о Логосѣ въ его исторіи. Москва. 1900. Стр. 16.

можно было говорить о зависимости послѣдняго отъ перваго. И Логосъ Платона есть не что иное, какъ пантеистическій законъ природы Гераклита. Нельзя установить болѣе или менѣе тѣсную зависимость христіанскаго ученія о Логосѣ и отъ стоическаго ученія о Божественномъ разумѣ, который, составляя изъ себя законъ всѣхъ вещей, постепенно, по стоическому ученію, реализируется въ нихъ. Дѣло въ томъ, что и стоическій Божественный разумъ или Логосъ есть не что иное, какъ міровая идея Платона, постепенно развивающаяся и реализирующаяся въ мірѣ и потому неотдѣлимая отъ міра. И Логосъ стоиковъ такимъ образомъ есть не что иное, какъ пантеистическій законъ природы, въ противуположность христіанскому Логосу, не только отдѣлимому отъ міра, но и превосходящему послѣдній.

Бо́льшую близость можно установить между христіанскимъ ученіемъ о Логосѣ и ученіемъ Филона по тому же вопросу, потому что Логосъ у Филона, какъ и въ христіанствѣ, повидимому является отдѣльной личностью, когда именуется единороднымъ Сыномъ Божіимъ, образомъ, въ которомъ и для котораго все создано, посредникомъ между Богомъ и человѣкомъ, и даже Богомъ. Но не отвергая нѣкоторой близости христіанскаго ученія о Логосѣ къ ученію Филона о Логосѣ, не нужно однакожъ опускать изъ вниманія того факта, что Филонъ въ своей богословско-философской дѣятельности стоитъ на почвѣ ветхозавѣтнаго откровенія. Онъ самъ заявляетъ, что лучшія мысли его принадлежатъ Моисею, что этотъ послѣдній излагаетъ истинную философію и истинное Божественное Откровеніе во всей его чистотѣ и полнотѣ. При этой основной точкѣ зрѣнія греческая философія является для Филона лишь средствомъ къ умозрительно-философскому обоснованію ученія Моисея. Вполнѣ естественно поэтому предполагать, что и въ данномъ вопросѣ, т. е. въ ученіи о Логосѣ, Филонъ стоитъ не столько на почвѣ греческой философіи, сколько на

почвѣ ветхозавѣтнаго откровенія. Поэтому говорить о зависимости христіанскаго ученія о Логосѣ отъ ученія Филона по тому же вопросу, какъ ученія чисто-эллинскаго, слишкомъ рискованно. Съ другой стороны не нужно опускать изъ вниманія и того обстоятельства, что ученіе Филона о Логосѣ не настолько близко въ дѣйствительности къ христіанскому ученію по тому же вопросу, какъ это представляется на первый взглядъ. Дѣло въ томъ, что Филонъ, именуя Логосъ Богомъ, Сыномъ Божіимъ, Посредникомъ между Богомъ и человѣкомъ, т. е. конкретною личностью, въ тоже время именуетъ и считаетъ его нерѣдко простой энергіей, силой, способностью, тѣнью, отображеніемъ Божества, отображеніемъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ міръ является отображеніемъ Бога. Вообще же Логосъ Филона, по мнѣнію проф. А. Эдершейма, „туманенъ, недѣйствителенъ, безличенъ“ [1]). Спрашивается, можно-ли при такого рода характерѣ ученія Филона о Логосѣ говорить объ этомъ ученіи какъ объ ученіи, послужившемъ основою для христіанскаго ученія о Логосѣ? Замѣчательно то, что нѣкоторые даже изъ представителей ричліанства отвѣчаютъ на этотъ вопросъ въ отрицательномъ смыслѣ. Проф. А. Гарнакъ пишетъ напр. по этому поводу слѣдующее: „можно легко доказать то, что евангеліе Іоанна не могло быть написано безъ вліянія эллинизма, какъ не могло быть написано сочиненіе Лютера: О свободѣ христіанина безъ вліянія нѣмецкой теологіи. Но указанія на Филона и эллинизмъ всетаки недостаточно для объясненія происхожденія ученія Іоанна о Логосѣ, потому что имъ не объясняется удовлетворительно даже внѣшняя сторона проблемы. Греческое богословіе не оказало существеннаго вліянія на богословіе Іоанново въ данномъ вопросѣ, потому что Логосъ Іоанна кромѣ имени не имѣетъ ничего общаго съ Логосомъ Филона..... Ученіе Іоанна о Логосѣ воз-

[1]) А. Эдершеймъ. Жизнь и время Іисуса Мессіи, въ переводѣ свящ. Мих. Ѳивейскаго. Т. I. Москва. 1900 г. стр. 58—63.

никло на почвѣ древней вѣры пророковъ и псалмистовъ.... и потому, не смотря на антіудейское направленіе, писатель евангелія Іоанна долженъ быть все-таки природнымъ евреемъ“ [1])... Эти слова берлинскаго профессора содержатъ въ себѣ двѣ мысли: — а) что христіанское ученіе о Логосѣ не имѣетъ для себя основы ни въ ученіи Филона по тому же вопросу, ни вообще въ эллинизмѣ,—б) что основаніе его въ ветхозавѣтномъ откровеніи. Насколько справедлива первая изъ указанныхъ мыслей, настолько глубока и вторая. Для христіанскихъ писателей при ихъ раскрытіи ученія о Логосѣ дѣйствительно не было никакой нужды обращаться къ эллинизму, когда основанія для этого ученія они ближе всего могли найти въ ветхозавѣтномъ откровеніи, напр. въ ветхозавѣтномъ ученіи объ ангелѣ, именуемомъ Іеговою, хотя и отличномъ отъ Него (Суд. 6, 12—16), черезъ котораго Іегова говоритъ и является (Быт. 21, 18; 16, 13; 31, 11, 13), или въ ученіи о Словѣ Божіемъ, сотворившемъ и держащемъ небо и землю, которое говоритъ черезъ пророковъ (4 Цар. 3, 12), которымъ Богъ „оживляетъ“ людей (Пс. 118, 50) и „наказуетъ“ ихъ (Ис. 9, 8; Ос. 6, 5) [2]), или въ ученіи о Премудрости Божественной, которая есть „начало путей Божіихъ, первенецъ Его твореній, которая, переходя изъ рода въ родъ, приготовляетъ друзей Божіихъ и пророковъ“ (Прит. 8; Іов. 28; Прем. Солом. 7, 27), или наконецъ въ ученіи объ „отпрыскѣ изъ корня Іессеева“ (Ис. 11, 1, 10), который иначе именуется Сыномъ Давида, происшедшимъ изъ Виѳлеема (Мих. 5, 2), долженствующимъ воцариться на престолѣ отца Своего, избавить Израиля, сдѣлать всю землю достояніемъ его, дабы затѣмъ водворить миръ на всей землѣ и такимъ образомъ осуществить Царство Божіе (2 Цар. 7, 12—13;

---

[1]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. S. 85.

[2]) Трубецкой. Ученіе о Логосѣ въ его исторіи. Москва. 1900. Т. I. Стр. 251. 258—259. Сравн. Lemme. Das Wesen des Christentums und die Zukunftsreligion. Berlin. 1901. S 134—135.

Ис. 54, 1–17; 35; 11; Іерем. 31, 31–40) [1]). На этой-то именно почвѣ ветхозавѣтнаго откровенія и явилось новозавѣтное ученіе о Логосѣ. Оно представляетъ изъ себя суммированіе, приведеніе въ единое цѣлое тѣхъ единичныхъ чертъ, которыя отдѣльными ветхозавѣтными писателями пріурочивались къ личности Мессіи. Излагая ученіе о Логосѣ, христіанскіе писатели описываютъ при этомъ лишь то, что̀ было предречено еще въ Ветхомъ Завѣтѣ и исполненіе чего на І. Христѣ они видѣли собственными очами и ощущали собственными руками. Греческая же цивилизація оказала въ данномъ случаѣ христіанскимъ писателямъ лишь ту услугу, что представила въ ихъ распоряженіе точную и опредѣленную терминологію и иногда, можетъ быть, болѣе или менѣе подходящія представленія для выраженія величайшихъ идей. И въ этомъ конечно заключается очень важная заслуга эллинизма въ дѣлѣ выработки христіанскаго ученія о Логосѣ.

Не менѣе сильныя возраженія вызываютъ противъ себя воззрѣнія представителей ричліанства и на исторію вселенскихъ соборовъ. Такъ какъ періодъ этихъ соборовъ, по ихъ мнѣнію, есть не что иное, какъ продолженіе перваго періода, то исторія его есть вмѣстѣ съ тѣмъ исторія продолжающагося въ христіанской церкви эллинизма. Въ частности, по мнѣнію одного изъ представителей ричліанства, проф. А. Гарнака, весь періодъ вселенскихъ соборовъ характеризуется борьбою двухъ философскихъ школъ Греціи — платоновской и аристотелевской, изъ коихъ первая одержала верхъ надъ второй. Представителями философскихъ началъ Платона, по мнѣнію проф. А. Гарнака, являются православные, представителями философскихъ началъ Аристотеля — еретики. На этой основной точкѣ зрѣнія построена проф. А. Гарнакомъ вся исторія вселенскихъ соборовъ, построена на первый взглядъ естественно и логично. При внимательномъ разсмотрѣ-

[1]) Ibid.

ніи однакожъ эта естественность и логичность, сопровождающія богословскія построенія проф. А. Гарнака, исчезаютъ совершенно, потому что наталкиваются на такіе факты изъ исторіи христіанской церкви, которые прямо противорѣчатъ взглядамъ берлинскаго профессора. При указанномъ построеніи исторіи вселенскихъ соборовъ, при стремленіи всю эту исторію свести къ борьбѣ двухъ греческихъ философскихъ школъ— платоновской и аристотелевской, является непонятнымъ прежде всего то, почему платоновская школа должна была побѣдить и побѣдила школу аристотелевскую. Болѣе или менѣе обстоятельнаго объясненія этого, во всякомъ случаѣ очень важнаго факта, не находимъ у берлинскаго профессора. Онъ дѣлаетъ только нѣкоторыя попытки къ этому объясненію, попытки, въ существѣ дѣла ничего не объясняющія. Онъ именно старается фактъ торжества православія надъ еретическими ученіями объяснить исключительно случайными обстоятельствами и главнымъ образомъ отношеніемъ свѣтской власти къ церковнымъ вопросамъ. Объясненіе это оказывается невѣроятнымъ уже по одному тому, что представители свѣтской власти, какъ извѣстно, одинаково находились и на сторонѣ православныхъ и на сторонѣ еретиковъ, и потому то́ или иное отношеніе ихъ къ церковнымъ вопросамъ не могло существенно вліять на рѣшеніе этихъ вопросовъ. Мало всего этого. Проф. А. Гарнакъ не только не можетъ объяснить указаннаго факта, являющагося существеннымъ въ его теоріи, но даже не можетъ болѣе или менѣе строго провести своей теоріи. Представители православія у него не всегда являются проводниками началъ философіи Платона, представители ересей не всегда проводниками началъ философіи Аристотеля. Излагая напр. исторію аріанскихъ споровъ, проф. А. Гарнакъ утверждаетъ объ Аѳанасіѣ Великомъ и Григоріѣ Нисскомъ, что „все ученіе ихъ возможно только на почвѣ платонизма“... [1]) и въ тоже время

[1]) Grundriss der theol. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 174: «So klar wie Athanasius hat kein grie-

объ Аѳанасіѣ Великомъ замѣчаетъ, что онъ „въ основѣ (своихъ богословскихъ взглядовъ) имѣетъ не ученіе о Логосѣ, а Христологію“ [1]), чѣмъ прямо отрицается вліяніе Платона на Аѳанасія. Равнымъ образомъ о предвозвѣстникѣ аріанства Лукіанѣ антіохійскомъ берлинскій профессоръ утверждаетъ, что онъ „работалъ, пользуясь средствами критической и діалектической философіи Аристотеля“ [2]), и въ тоже время о томъ же Лукіанѣ Гарнакъ замѣчаетъ, что „его ученіе о Богѣ было платоновское, а ученіе о Логосѣ не имѣетъ ничего общаго съ ученіемъ Аристотеля (Der Gottesbegriff der platonische war und die Logoslehre mit der Lehre des Aristoteles nichts gemein hatte)“... [3]).

---

chischer Vater mehr die Frage, warum Gott Mensch geworden, beantwortet. Am nächsten kommt ihm der Platoniker Gregor v. Nyssa, wie überhaupt die ganze Lehrauffassung nur auf dem Boden des Platonismus möglich ist».... Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschicte. B. II. S. 163.

[1]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 182.

[2]) «Welcher Philosophie Lucian gehuldigt hat, kann nicht zweifelhaft sein. Mit den Mitteln der kritischen und dialectischen Philosophie des Aristoteles hat er gearbeitet... Von seinen Schülern haben die Gegner audrückliche berichtet, dass sie die aristotelische Philosophie verwerthet hätten»... A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. S. 186.

[3]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. S. 186. Немного ниже на стр. 195 того же изслѣдованія проф. Гарнакъ пишетъ: «Bei der Gotteslehre zeigen Arius und seine Freunde eine gewisse Wärme... Dabei erwärmen sie sich für die negativen Prädicate der Gottheit wie die überzeugtesten Neuplatoniker»... Сравн. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. S. 187: «Es ist unrichtig, den ganzen Gegensatz der Ortodoxen und Arianer auf den Gegensatz des Platonismus und Aristotelismus zurückzuführen—unrichtig schon desshalb, weil in dem, was sie gemeinsam besassen (Gottes und Logoslehre), ein starkes platonisches Element enthalten war».... Почти тоже самое высказано А. Гарнакомъ и въ Dogmengeschichte. S. 184. Сравн. Проф. Лебедева. Собраніе церковно-историческихъ сочиненій. Москва. 1898. Т. I. Стр. 458—459.

Крайне сбивчивыми являются разсужденія берлинскаго профессора и касательно споровъ, поднятыхъ Македоніемъ, т. е. споровъ о Божествѣ Третьяго Лица Св. Троицы Св. Духа. Объясняя историческую основу этихъ споровъ, А. Гарнакъ пишетъ: „Съ древнихъ временъ въ христіанскомъ мірѣ вмѣстѣ съ Отцемъ и Сыномъ признавался и Св. Духъ. Что однакожъ представлялъ изъ себя Св. Духъ и какое значеніе Онъ имѣлъ..., не было яснымъ. Научная теологія апологетовъ не занималась этимъ вопросомъ, и еще въ III-мъ вѣкѣ большинство (богослововъ) считало Св. Духа за простую силу. Между тѣмъ уже (?) Ириней и Тертулліанъ пытались возвести Третье Лице Св. Троицы въ достоинство Божественной Ипостаси.... Затѣмъ (?) и неоплатоновская спекуляція признала ученіе о трехъ Божественныхъ Ипостасяхъ за необходимое (въ системѣ христіанскаго вѣроученія)“ [1])..... Удовлетворяя вотъ этой-то потребности греческой спекуляціи, второй вселенскій соборъ, по А. Гарнаку, и утвердилъ божество Св. Духа въ противуположность аристотелизму, который требовалъ субординаціонизма въ отношеніяхъ Св. Духа къ первымъ лицамъ Св. Троицы. Въ этихъ разсужденіяхъ берлинскаго профессора все непонятно. Непонятно прежде всего то, почему Ириней и Тертулліанъ неожиданно безъ всякой причины начали учить о божествѣ Св. Духа, когда, по словамъ берлинскаго профессора, въ первичномъ христіанствѣ не было этого ученія. Непонятно далѣе и то, для чего греческой неоплатоновской спекуляціи потребовалось возведеніе Св. Духа на степень Божества, иначе говоря, для чего ей потребовалась Св. Троица. Непонятно, наконецъ и то, почему побѣдилъ неоплатонизмъ, а не аристотелизмъ, требовавшій субординаціонизма въ отношеніяхъ лицъ Св. Троицы.

---

[1]) Grundriss d. theolog. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 194—195.

Не чужды нѣкоторыхъ странностей сужденія проф. А. Гарнака и относительно несторіанскихъ споровъ. О Кириллѣ Александрійскомъ — главѣ православныхъ проф. А. Гарнакъ пишетъ, что „онъ боролся за идеи греческаго благочестія и имѣлъ за собой преданіе“ [1]). По мнѣнію профессора это благочестіе требовало только „твердаго и точнаго выраженія тайны, но не требовало яснаго изложенія этой тайны“ (?), такъ какъ, по Гарнаку, „Кириллу грозила опасность перешагнуть границы своей вѣры, если бы онъ пожелалъ сдѣлать тайну ясной“ (?). Потому-то и „терминологія Кирилла, по А. Гарнаку, отличается неустойчивостью“ [2]). Не говоря уже о томъ, что эти слова берлинскаго профессора заключаютъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, они кромѣ того плохо вяжутся и съ его же сужденіями объ Аполинаріѣ Лаодикійскомъ, христологическія воззрѣнія котораго существенно отличаются отъ ученія св. Кирилла и о которыхъ проф. А. Гарнакъ также выражается, будто они „соотвѣтствовали духу греческаго благочестія“ [3]). По А. Гарнаку такимъ образомъ

---

[1]) «Dennoch hat er (т. е. Кириллъ Александрійскій) den Glaubensgedanken der griechischen Frömmigkeit vertheidigt».... A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. S. 334. Сравн. Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 207.

[2]) «Diese Frömmigkeit verlangte nur eine starke und sichere Aussprache des Geheimnisses, nicht mehr. Die thetische Darlegung des Glaubens hat Cyrill nie viele Worte gekostet; aber er ist sofort in Gefahr gewesen, die Grenzen seines Glaubensgedankens zu überschreiten, wenn er das Geheimniss klar machen wollte, und seine Terminologie war unsicher»... Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 206.

[3]) «Diese Lehre ist gemessen an den Voraussetzungen und Zielen der griechischen Auffassung vom Christenthum als Religion vollkommen. Appollinaris hat das unübertrefflich dargelegt, energisch ausgeführt und in zahlreichen Schriften unermüdlich und im Pathos der innersten Ueberzeugung wiederholt, was im Grunde alle frommen Griechen glaubten und bekannten. Jede Correctur, die man an seiner Christologie anbringt, stellt den Grund oder doch die Leben-

выходитъ, что христологическія воззрѣнія двухъ далеко не схожихъ богослововъ — одинаково соотвѣтствовали духу греческаго благочестія [1]).

Полное опроверженіе для себя основная точка зрѣнія проф. Гарнака на исторію вселенскихъ соборовъ должна была найти въ осужденіи восточной церковью монофизитства, потому что монофизитство, какъ стремившееся къ обоготворенію человѣческой природы въ Іисусѣ Христѣ, съ точки зрѣнія А. Гарнака, должно соотвѣтствовать духу греческаго благочестія или духу платонизма. Гарнакъ не могъ не понять этого факта. Берлинскій профессоръ однакожъ стремится найти благополучный исходъ для себя изъ указаннаго затрудненія въ томъ соображеніи, будто халкидонскій соборъ, осудившій монофизитство, утвердилъ ученіе, „противное греческому благочестію“ [2]) и будто это утвержденіе произошло случайно: благодаря тому обстоятельству, что во главѣ монофизитовъ стоялъ Діоскоръ, александрійскій епископъ, который возмечталъ создать изъ Александріи второй Римъ, независимый не только отъ духовной, но и отъ свѣтской власти Константинополя. Эти-то властолюбивыя притязанія и были, по Гарнаку, главной причиной осужденія Діоскора. Что же касается монофизитства, то осужденіе его было лишь поводомъ къ униженію александрійскаго патріарха [3]).

Настаивая однакожъ на томъ положеніи, будто монофизитскіе споры были вызваны исключительно властолюбивыми стремленіями Діоскора александрій-

---

digkeit der griechischen Frömmigkeit in Frage».... A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. S. 317.

[1]) Собраніе церковно-историческихъ сочиненій проф. А. Лебедева. Москва. 1898. Т. I. Стр. 472—473.

[2]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. S. 353—354.

[3]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. S. 348—353 u. w.

скаго, проф. Гарнакъ не приводитъ фактовъ, на основаніи которыхъ можно было-бы заключать о подобнаго рода стремленіяхъ Діоскора. Съ другой стороны если бы эти стремленія существовали въ дѣйствительности, то они конечно могли бы быть подавлены не вселенскими соборами, а гораздо проще: исключительно полицейскими мѣрами. Напрасны указанія проф. А. Гарнака и на пятый вселенскій соборъ. Развивая то положеніе, что халкидонскій соборъ утвердилъ ученіе, противное духу восточной церкви, и что это утвержденіе было случайно, а потому и не могло имѣть прочности, берлинскій профессоръ въ доказательство этого ссылается на пятый вселенскій соборъ, потому что этотъ соборъ осужденіемъ „трехъ главъ“, по его мнѣнію, ослабилъ значеніе опредѣленій собора халкидонскаго и черезъ это возстановилъ ученіе восточной церкви „по духу этой церкви“ [1]). Создавая подобнаго рода аргументацію, проф. А. Гарнакъ однакожъ опускаетъ изъ вниманія тотъ фактъ, что императоръ Юстиніанъ, по настоянію котораго, по его мнѣнію, состоялись указанныя опредѣленія пятаго вселенскаго собора, принялъ также мѣры къ осужденію ученія Оригена, по христологическимъ вопросамъ весьма близкаго къ монофизитству [2]). Отсюда самъ собою слѣдуетъ тотъ выводъ, что Юстиніанъ въ дѣйствительности не имѣлъ никакого намѣренія „возстановлять ученіе восточной церкви по духу этой церкви“, какъ думаетъ проф. А. Гарнакъ. Рѣшительно говоритъ наконецъ противъ проф. А. Гарнака и шестой вселенскій соборъ, потому что и этотъ соборъ своимъ осужденіемъ моноѳелитства очевидно высказался, вопреки „греческому благочестію“, противъ всецѣлаго поглощенія въ Іисусѣ Христѣ человѣческой природы Божествомъ. Проф. А. Гарнакъ однакожъ и здѣсь стремится найти исходъ для себя въ томъ по-

---

[1]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. S. 396.

[2]) Проф. А. П. Лебедевъ. Собраніе церковно-историческихъ сочиненій. Т. I. Москва. 1898. Стр. 484—485.

ложеніи, будто восточная церковь всегда придерживалась моноѳелитства и если она оффиціально утвердила діоѳелитство, то это произошло опять случайно, главнымъ образомъ благодаря происканъ римскихъ епископовъ, которые, навязывая греческой церкви, или, лучше сказать, греческому императору діоѳелитство, хотѣли этимъ „во-первыхъ показать послѣднему власть надъ нимъ римскаго епископа, во-вторыхъ лишить его (т. е. греческаго императора) въ глазахъ всего востока православія и въ-третьихъ поставить православіе восточной церкви въ зависимость отъ преемниковъ св. Петра“ [1])... И это предположеніе проф. А. Гарнака однакожъ опровергается уже тѣмъ однимъ фактомъ, что сами же греческіе императоры ратовали противъ моноѳелитства. Константинъ Пагонатъ напр. лично настоялъ на созваніи вселенскаго собора съ этою цѣлью и впослѣдствіи уступалъ даже абсолютистическимъ притязаніямъ папы (Агаѳона), желая только найти въ немъ союзника при искорененіи моноѳелитства. И самъ Гарнакъ отказывается уяснить подобное поведеніе Константина Пагоната, называя его „непонятнымъ“ [2]). Не нужно при этомъ опускать изъ вниманія и того факта, что нѣ-

---

[1]) «Allein Rom war weit entfernt, diese Abschlagszahlung für voll zu nehmen. Es hatte ganz andere Pläne. Die Situation schien günstig, um dem Kaiser die Macht apostolischen Stuhles zu zeigen, ihm die ganze Ortodoxie des Orients zu entfremden und sie dem Nachfolger Petri zu verbinden»... A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. S. 406.

[2]) «Der nun folgende Umschwung in Konstantinopol ist nicht volkommen verständlich trotz der naheliegenden Erklärung, dass die monophysitischen Provinzen verloren waren und man somit keinen Grund mehr hatte, sich für den Monotheletismus zu erwärmen oder der Festellung des Diotheletismus zu widerstreben».... A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. S. 407. Сравн. Grundriss d. theolog. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 220. Равнымъ образомъ говоря объ уступчивости императора папѣ, А. Гарнакъ пишетъ: «von jetzt ab ist der Kaiser entschlossen gewesen, dem Papst in allem zu willfahren (warum?)»... A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. S. 408.

которые изъ папъ (напр. Гонорій) дѣйствовали какъ монофелиты и слѣдовательно вопреки предположенію проф. А. Гарнака [1]). Напрасно наконецъ проф. А. Гарнакъ ссылается и на седьмой вселенскій соборъ. По его взгляду, этотъ соборъ своей санкціей ученія объ иконопочитаніи выразилъ основную идею греческаго благочестія—идею обоготворенія не только всего человѣческаго, но и всего существующаго въ мірѣ, результатомъ чего, по А. Гарнаку, было низведеніе христіанства на степень настоящаго язычества. Но утверждая подобное значеніе за опредѣленіями седьмого вселенскаго собора, берлинскій профессоръ какъ будто не знаетъ того простого факта, что указанными опредѣленіями иконы сами по себѣ отнюдь не считаются божествами, а только напоминающими о Богѣ, такъ что до обоготворенія всего чувственно-существующаго и слѣдовательно до язычества въ данномъ случаѣ очень далеко. Вообще основная идея, положенная проф. А. Гарнакомъ въ основу развитія церковнаго сознанія въ періодъ вселенскихъ соборовъ, не мирится со многими фактами изъ этой исторіи и потому повлекла за собою превратное истолкованіе этихъ фактовъ.

Большей реальностью отличается общая характеристика восточной и западной церкви, дѣлаемая представителями ричліанства, при которой указанная идея отступаетъ на задній планъ, хотя впрочемъ и здѣсь многія изъ сужденій представителей ричліанства требуютъ существенныхъ оговорокъ. Можно напр. согласиться съ сдѣланнымъ проф. А. Гарнакомъ опредѣленіемъ восточной церкви, какъ „церкви преданія“, потому что эта церковь въ основу своей жизни дѣйствительно полагаетъ, какъ наиболѣе дѣйствительный принципъ, принципъ сохраненія драгоцѣннаго наслѣдія, вложеннаго въ нее Спасителемъ и Его учениками.

---

[1]) На эти несообразности указано у проф. А. П. Лебедева въ его Собраніи церковно-историческихъ сочиненій т. I. Стр. 486—488.

Вполнѣ несправедливо однакожъ въ опредѣленіи проф. А. Гарнака то положеніе, будто самое „существенное“ въ преданіи, по взгляду восточной церкви, заключается въ „пунктуальномъ соблюденіи всѣхъ ритуальныхъ предписаній“. Неужели берлинскій профессоръ не знаетъ того, что это и есть несущественное въ церковномъ преданіи, по взгляду восточной церкви, и что на этомъ и зиждется полемическое отношеніе напр. русской церкви къ такъ называемому старообрядчеству.—Можно, пожалуй, отчасти согласиться и съ тѣмъ положеніемъ проф. А. Гарнака, что отличительной чертой восточной церкви является интеллектуализмъ, потому что восточная церковь дѣйствительно, сравнительно съ церковью западной, попреимуществу работала надъ раскрытіемъ догматической стороны христіанской религіи. Но въ высшей степени страннымъ является увѣреніе проф. А. Гарнака, будто христіанская религія, по взгляду восточной церкви, „отличается отъ естественной философіи лишь тѣмъ, что включаетъ въ себя догматъ богочеловѣчества“. Самъ берлинскій профессоръ видимо сознаетъ нелѣпость подобнаго утвержденія, потому что къ указанному догмату въ содержаніе вѣроученія восточной церкви вноситъ (въ скобочныхъ замѣчаніяхъ) еще догматы Троичности и творенія міра [1]). Но если съ другой стороны христіанство включаетъ въ себѣ три указанныхъ догмата, то какъ же можно говорить, будто-бы христіанская религія, по взгляду восточной церкви, есть не что иное, какъ естественная философія? Вѣдь тремя указанными догматами исчерпывается почти все содержаніе христіанства, рѣзко отличающее

---

[1]) Подлинныя слова проф. А. Гарнака слѣдующія: «Die Teologen der griechischen Kirche sind davon überzeugt, dass christliche Glaubenslehre und natürliche Philosophie sich eigentlich nur dadurch unterscheiden, dass jene die Lehre von der Gottmenschheit (und der Trinitat) umfasst. Höchstens der Schöpfungs-gedanke kann daneben noch in Betracht kommen».... A. Harnack. Das Wesen des Christenthums. S. 143—144.

послѣднее не только отъ естественной философіи, но и отъ другихъ религій!—Можно наконецъ только порадоваться тому заявленію берлинскаго профессора, что отличительной чертой восточной церкви является ея „національнизмъ“, выражающійся между прочимъ въ тѣсной связи между клиромъ и народомъ. Но, къ сожалѣнію, это заявленіе проф. А. Гарнака противорѣчитъ постояннымъ увѣреніямъ представителей ричліанства, что интеллектуализмъ въ церкви ведетъ къ рѣзкому раздѣленію вѣрующихъ на два класса—духовенство и мірянъ [1])..... Значитъ, которая нибудь половина сужденій ричлистовъ несостоятельна [2])....

[1]) «Mit dem Dogma ist in der Kirche der Gedanke aufgekommen, dass es für den einfachen Christen gar nicht notwendig sei, alle diese Sätze zu erkennen, zu ergründen und ihnen mit bewusster Einsicht zuzustimmen. Sind doch die Hauptsätze desselben ursprünglich gar nicht für alle gemeint gewesen. Im Kreise der Eingeweihten entstanden, sollten sie eine diesen zugängliche höhere Einsicht ausdrücken».... Kaftan. Glaube und Dogma. Leipzig. 1889. S. 13.

[2]) Помимо всего сказаннаго у проф. А. Гарнака можно найти и другія противорѣчія при его характеристикѣ восточной церкви. Съ одной стороны онъ наприм. пишетъ: «diese Kirche mit ihrem Kultus, der Fülle ihrer Zeremonien, ihren Reliquien, Bildern... nicht als eine christliche Schöpfung mit griechischen Einschlag, sondern als eine griechische Schöpfung mit christlichem Einschlag erscheine...» (Das Wesen d. christl. Religion. S. 137). Т. е. проф. признаетъ восточное христіанство почти настоящимъ язычествомъ. Съ другой стороны въ томъ же сочиненіи (стр. 151) онъ пишетъ совершенно противоположное: «Das Wertvollste ist, dass diese Kirche, wenn auch in bescheidenem Masse, die Kenntniss des Evangeliums aufrecht erhält. Das Wort Jesu... steht auch in dieser Kirche an obesten Stelle, und die stille Mission, die es übt, wird nicht unterdrückt. Neben dem ganzen Zauberapparate und der Ueberschwenglichkeit stehen die Sprüche Jesu, sie werden gelesen und vorgelesen und die Superstition vermag ihre Kraft nicht auszutilgen.... Ich kann auch aus mancher eigenen Anschauung... bestätigen, wie sich selbst beim russischen Bauern oder niederen Priester trotz Bilder- und Heiligendienst doch auch eine Kraft des schlichten Gottvertauens, eine Zartheit der sittlichen Emfindung und eine thatkräftige Bruderliebe findet, die ihren Ursprung aus dem Evangelium nicht verleugnet»... Т. е. проф. Гарнакъ признаетъ восточное христіанство почти истиннымъ христіанствомъ.

Не лишена нѣкоторой доли справедливости и дѣлаемая представителями ричліанства характеристика римско-католической церкви. Такъ, справедливо прежде всего опредѣленіе этой церкви, какъ церкви съ практическимъ направленіемъ, потому что римско-католическая церковь дѣйствительно, въ противуположность церкви восточной, главнымъ образомъ разработывала вопросы практическаго характера, напр. о благодати, о церкви и проч. Справедливо далѣе и то, что отличительной чертой этой церкви признается присущій ей „латинскій духъ“, выражающійся въ установленіи чисто-юридическихъ отношеній между Богомъ и человѣкомъ. Но эта характерная черта римскаго католицизма, выставляемая проф. А. Гарнакомъ, никакъ не мирится съ выставляемой имъ же другой чертой католицизма—„августинизмомъ“, выражающимся, по его мнѣнію, въ „живомъ благочестіи“. Можетъ-ли быть на самомъ дѣлѣ живое благочестіе тамъ, гдѣ существуютъ чисто юридическія отношенія между Богомъ и человѣкомъ? Напротивъ, полное отсутствіе этого живого благочестія и должно быть признано характерной чертой римскаго католицизма. Объ этомъ свидѣтельствуютъ: и пониманіе церкви въ смыслѣ гражданскаго института, дѣйствующаго исключительно внѣшне-юридически на вѣрующихъ, и ученіе объ индульгенціяхъ, предполагающее исключительно юридическія отношенія между Богомъ и человѣкомъ, и ученіе объ opus operatum, убивающее всякую живую вѣру въ человѣкѣ, и совершеніе богослуженія на мертвомъ латинскомъ языкѣ, и запрещеніе мірянамъ читать Библію на народныхъ языкахъ....

Можно, конечно, не удивляться всѣмъ тѣмъ похваламъ, которыя представители ричліанства расточаютъ по отношенію къ реформаціи, яко-бы возстановившей и истинное понятіе о церкви, и истинный взглядъ на Слово Божіе, и истинное воззрѣніе на христіанское богослуженіе. Другое дѣло, насколько справедливы всѣ эти похвалы. Что онѣ во всякомъ случаѣ преувеличены, видно уже изъ одного того, что само протестантство

отступило отъ началъ, выставленныхъ реформаціей, и отступило несомнѣнно не почему либо другому, а потому, что эти начала настолько крайни, что о проведеніи ихъ въ жизнь невозможно и говорить. Въ самомъ дѣлѣ, что такое невидимая церковь протестантовъ, и возможно-ли говорить о жизни ея въ видимомъ обществѣ? Что такое Св. Писаніе „какъ внутреннее слово Божіе“, независимое отъ слова писаннаго, и возможно-ли говорить о воздѣйствіи его на живыхъ, чувственныхъ людей? Что такое христіанское богослуженіе „въ духѣ и истинѣ“ безъ всего внѣшняго, и возможно-ли существованіе его въ церкви, какъ видимомъ организмѣ? Что такое оправданіе вѣрою безъ добрыхъ дѣлъ и возможно-ли оно для человѣка, какъ нравственнаго существа? Протестантство отказалось отъ строгаго проведенія въ жизнь всѣхъ этихъ началъ не потому, что не могло отрѣшиться отъ наслѣдій римскаго католицизма, какъ увѣряютъ представители ричліанства, а потому, что строгаго проведенія въ жизнь этихъ началъ не можетъ быть, а слѣдовательно не можетъ быть и христіанства съ этими началами.

Въ заключеніе нѣсколько словъ о „новомъ догматѣ“ представителей ричліанства. Недовольные старымъ догматомъ, ричлисты желаютъ „новаго догмата“. Конечно противъ этого желанія ихъ ничего нельзя было-бы возразить, если бы „новый догматъ“, предлагаемый ричлистами, былъ лучше „стараго догмата“. Но такъ-ли это въ дѣйствительности? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ можетъ служить отчасти опредѣленіе „новаго догмата“, дѣлаемое представителями ричліанства, въ отличіе отъ „догмата стараго“. Что же представляетъ изъ себя этотъ догматъ въ отличіе отъ догмата стараго? Новый догматъ, отвѣчаютъ представители ричліанства, есть „свободное исповѣданіе вѣры“, въ противуположность „старому“ догмату, который есть „выраженіе вѣры въ строго опредѣленныхъ разсудочныхъ формулахъ“. Но спрашивается, какъ же можетъ существовать исповѣданіе вѣры безъ разсу-

дочныхъ формулъ? Вѣдь исповѣданіе вѣры безъ этихъ формулъ — простой абсурдъ. Новый догматъ, разсуждаютъ далѣе представители ричліанства, есть „выраженіе упованія“, а между тѣмъ „старый догматъ“ есть „выраженіе богопознанія, міропознанія и вѣропознанія“. Но опять спрашивается, какъ же можетъ существовать „упованіе“ безъ богопознанія, міропознанія и вѣропознанія? Вѣдь упованіе должно быть упованіемъ на кого нибудь и слѣдовательно безъ объекта упованіе — простой абсурдъ. Итакъ, что же такое новый догматъ, которымъ представители ричліанства стремятся замѣнить старый догматъ? Это величина безъ всякаго содержанія, предметъ безъ всякаго опредѣленія, иначе говоря, пустой призракъ, и этотъ призракъ ричліанство предлагаетъ христіанскому міру.

Глава V.

Воззрѣнія представителей ричліанства на христіанское откровеніе и его историческіе памятники.

Отрицаніе представителями ричліанства богодухновеннаго значенія за христіанскимъ откровеніемъ. Признаніе А. Ричлемъ авторитетнаго значенія за христіанскимъ откровеніемъ какъ вѣрнымъ отображеніемъ начальной эпохи христіанства. Признаніе А. Ричлемъ тѣсной связи между священнымъ Писаніемъ и церковнымъ Преданіемъ. Воззрѣнія на христіанское откровеніе проф. Германа и Кафтана. Отрицаніе ими богодухновеннаго значенія за Св. Писаніемъ. Критическое отношеніе представителей ричліанства къ содержанію христіанскаго откровенія. Поставленіе христіанской вѣры внѣ какой-либо связи съ исторіей жизни Іисуса Христа. Отрицательное отношеніе ричлистовъ къ символическимъ книгамъ и такъ называемому апостольскому символу. Противорѣчія въ сужденіяхъ представителей ричліанства касательно христіанскаго откровенія и его историческихъ памятниковъ. Колебаніе ричлистовъ между крайнимъ объективизмомъ и крайнимъ субъективизмомъ. Библейское ученіе о христіанскимъ откровеніи. Возраженія представителей ричліанства противъ апостольскаго символа и ихъ дѣйствительное значеніе.

Отвергнувъ сверхъестественное происхожденіе христіанской религіи, какъ возникшей на почвѣ древняго язычества, въ частности греческой философіи, ричліанство вмѣстѣ съ этимъ должно было отвергнуть и богодухновенное значеніе за христіанскимъ откровеніемъ, въ которомъ христіанская религія нашла для себя выраженіе.

Это дѣйствительно и находимъ въ ричліанствѣ. Уже самъ А. Ричль высказываетъ такого рода воззрѣнія относительно богодухновенности свящ. книгъ, которыя никакъ не мирятся съ общехристіанскимъ взглядомъ по данному вопросу. Онъ именно отрицаетъ мнѣніе о богодухновенности, какъ особомъ, исключительномъ дарѣ, свойственномъ только нѣкоторымъ лицамъ. „Слѣдуетъ считать не доказаннымъ, пишетъ онъ, то предположеніе Иринея, будто апостолы были изобильно надѣлены дарами Св. Духа, въ противуположность другимъ христіанамъ, которые обладали и обладаютъ дарами Св. Духа только отчасти. Не говоря уже про то, что указаннымъ воззрѣніемъ отнюдь не утверждается (историческая) прочность (Bestand) новозавѣтныхъ писаній, оно кромѣ того, по мнѣнію А. Ричля, не можетъ быть принято во-первыхъ потому, что опровергается фактомъ существованія такихъ новозавѣтныхъ писаній, какъ посланія ап. Іакова и къ Евреямъ, которыя, не смотря на происхожденіе отъ временъ апостольскихъ, не имѣютъ высокаго достоинства, во-вторыхъ потому, что большее число апостоловъ не оставило никакихъ писаній, чего конечно не было бы, если бы апостолы дѣйствительно надѣлены были особымъ даромъ боговдохновенія [1]). Вообще же правильное рѣшеніе вопроса о высокомъ достоинствѣ христіанскаго откровенія, по А. Ричлю, можетъ быть установлено лишь въ томъ случаѣ, если это откровеніе не изолируется отъ христіанской жизни и письменности, а напротивъ поставляется въ близкую связь съ первою и второю. Въ данномъ случаѣ, по его мнѣнію, приближается къ истинѣ проф. Гофманъ, который безусловно авторитетное значеніе за писаніями Новаго Завѣта признаетъ въ томъ смыслѣ, что они содержатъ въ себѣ настолько всестороннее отображеніе начальнаго христіанства, что этимъ отображеніемъ должна опредѣ-

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bonn. 1889. B. II. S. 10—11.

ляться христіанская жизнь всѣхъ позднѣйшихъ эпохъ и при томъ во всѣхъ отношеніяхъ какъ общихъ, такъ даже и частныхъ [1]). И это воззрѣніе проф. Гофмана впрочемъ, по мнѣнію А. Ричля, не можетъ быть принято во всемъ его объемѣ, потому что оно слишкомъ расширяетъ значеніе христіанскаго откровенія. Послѣднее не можетъ отображать христіанскую жизнь во всѣхъ ея болѣе или менѣе частныхъ проявленіяхъ и во всѣ эпохи, потому что возникновеніе и существованіе частныхъ проявленій христіанской жизни въ извѣстную эпоху обусловливается случайными обстоятельствами, имѣющими значеніе лишь для данной эпохи [2]). Чтобы утвердить дѣйствительное значеніе за христіанскимъ откровеніемъ, нужно поэтому, по взгляду А. Ричля, съузить его значеніе и именно признать его безусловный авторитетъ не по отношенію къ христіанской жизни всѣхъ временъ и во всѣхъ ея проявленіяхъ, а лишь по отношенію къ основнымъ нормамъ (obersten Normen) христіанской жизни и притомъ по преимуществу начальной эпохи христіанства [3]). Понимаемый въ этомъ смыслѣ, высокій авторитетъ новозавѣтныхъ писаній означаетъ собою только то, что они являются наиболѣе точнымъ отображеніемъ начальной эпохи христіанства, обнимающей собой во-первыхъ жизнь и дѣятельность Іисуса Христа, во-вторыхъ жизнь и дѣятельность самой первичной христіанской общины [4]). Въ данномъ отношеніи за новозавѣтными писаніями можетъ быть утвержденъ безусловный авторитетъ, главнымъ образомъ по сравненію съ апокрифической языческой и еврейской литературой первыхъ вѣковъ христіанства, которая также старалась утвердить за собой значеніе вѣрной отобразительницы начальной эпохи христіанства, но за которой не можетъ

---

[1]) A. Ritschl. Op. cit. B. II. S. 11.

[2]) A. Ritschl. Op. cit. B. II. S. 11—12.

[3]) A. Ritschl. Op. cit. B. II. S. 12.

[4]) A. Ritschl. Op. cit. B. II. S. 13 u. andr.

быть усвоено подобное значеніе уже по одному тому, что она была не въ состояніи уяснить себѣ правильныхъ отношеній къ Ветхому Завѣту ученія Христа [1]). Въ противоположность этой апокрифической литературѣ писанія апостоловъ, составляющія изъ себя христіанское откровеніе, отличаются такимъ глубокимъ пониманіемъ ветхозавѣтнаго откровенія въ его отношеніи къ откровенію новозавѣтному, выше котораго не можетъ быть иного пониманія [2]).

Признавая такимъ образомъ христіанское откровеніе за внѣшне-историческій документъ, А. Ричль вмѣстѣ съ тѣмъ долженъ былъ признать и фактъ существованія видимаго общества, какъ охранителя откровенія. Это дѣйствительно и находимъ у А. Ричля. Полное значеніе исторической дѣятельности Іисуса Христа, по его мнѣнію, можетъ быть понято не только изъ Его дѣятельности, записанной въ свящ. Писаніи, но и изъ вѣры христіанской общины. „Бога, грѣхъ, оправданіе, вѣчную жизнь въ смыслѣ христіанскомъ, пишетъ Ричль, можно познать лишь постольку, поскольку эти понятія входятъ въ сознаніе общины“ [3]). И наоборотъ, мы не можемъ составить дѣйствительнаго понятія о воззрѣніяхъ Спасителя, не можемъ судить о достоинствѣ и значеніи Его, если не обратимся за уясненіемъ всего этого къ христіанской общинѣ [4]). Стоя на подобнаго рода почвѣ, А. Ричль даже находитъ, что при оцѣнкѣ жизни и дѣятельности Іисуса Христа нѣтъ никакого смысла отрывочнымъ изреченіямъ Спасителя „отдавать предпочтеніе предъ воззрѣніями начальной (апостольской) общины“ [5]). Вмѣстѣ съ этимъ А. Ричль признаетъ конечно необходимымъ историче-

---

[1]) A. Ritschl. Op. cit. B. II. S. 14.

[2]) A. Ritschl. Op. cit. B. II. S. 16.

[3]) A. Ritschl. Op. cit. B. III. S. 1—4. Сравн. A. Ritschl. Teologie und Metaphysik. Bonn. 1887. S. 6—7.

[4]) A. Ritschl. Op. cit. B. III. S. 2. 5—6.

[5]) A. Ritschl. Op. cit. B. III. S. 3.

ское изученіе личности І. Христа. По его мнѣнію, чѣмъ всестороннѣе это изученіе, чѣмъ полнѣе утверждается историческая личность Іисуса Христа, тѣмъ сильнѣе вѣросознаніе въ человѣкѣ, тѣмъ тверже его вѣра. И наоборотъ. Съ ослабленіемъ увѣренности въ существованіи исторической личности І. Христа, слабѣетъ и самая вѣра въ человѣкѣ, слабѣетъ и его религіозный энтузіазмъ [1]). Въ концѣ всего А. Ричль слѣдовательно приходитъ къ тому заключенію, что „христіанская религія проявляетъ свое существованіе въ двухъ формахъ — во-первыхъ въ первопамятникахъ, составляющихъ изъ себя такъ называемый Новый Завѣтъ, и во-вторыхъ въ вѣросознаніи первичной христіанской общины; другими словами — въ свящ. Писаніи и церк. Преданіи.

Но если такимъ образомъ источникомъ при созиданіи христіанской религіи А. Ричль признаетъ не только свящ. Писаніе, но и церк. Преданіе, то, значитъ, и матеріалъ для христіанской догматики онъ повидимому долженъ заимствовать не только изъ свящ. Писанія, но и изъ церк. Преданія. Какъ ни напрашивается этотъ выводъ изъ указанныхъ воззрѣній А. Ричля на взаимоотношеніе между свящ. Писаніемъ и церк. Преданіемъ, геттингенгскій богословъ однакожъ уклоняется отъ него. По его взгляду, источниками для христіанской догматики должны и могутъ служить исключительно книги Новаго Завѣта, но никоимъ образомъ не церковное Преданіе [2]). И даже мало того: исходя изъ подобнаго рода точки зрѣнія, А. Ричль возстаетъ противъ разнаго рода теорій, которыми въ качествѣ источника христіанскаго вѣдѣнія вмѣстѣ съ свящ. Писаніемъ признается вѣросознаніе христіанской общины [3]).

---

[1]) A. Ritschl. Op. cit. B. III. S. 2.

[2]) A. Ritschl. Unterricht in der christlichen Religion. Bonn. 1895. S. 2.

[3]) Онъ напр. вооружается противъ Шлейермахера и Роте, которые учатъ, будто матеріалъ для догматики слѣдуетъ на-

Указанный взглядъ А. Ричля на христіанское откровеніе легъ въ основу воззрѣній всѣхъ учениковъ геттингенгскаго богослова. Находимъ его прежде всего у проф. Германа. И Германъ повидимому признаетъ христіанское откровеніе внѣшней величиной. По его мнѣнію, „не только въ христіанствѣ, но и во всякой вообще религіи носители откровенія, въ извѣстный моментъ своей жизни пришедшіе къ тому сознанію, что Богъ черезъ нихъ дѣйствуетъ на другихъ людей, отличаютъ это явленіе ихъ жизни отъ самихъ себя". И для нихъ слѣдовательно откровеніе является какъ нѣчто отличное отъ ихъ существа, какъ „внѣшній фактъ". Тѣмъ болѣе это слѣдуетъ сказать, по Герману, о простыхъ вѣрующихъ. Для нихъ откровеніе есть внѣшній и формальный документъ, на основаніи котораго они приходятъ къ вѣрѣ въ Бога. Исходя изъ подобнаго рода точки зрѣнія, Германъ, подобно своему учителю, вооружается противъ проф. Липсіуса и другихъ ученыхъ, которые, въ цѣляхъ якобы одухотворенія христіанства и освобожденія его отъ всего внѣшняго, понимаютъ откровеніе въ смыслѣ „субъективныхъ про-

---

ходить въ церковномъ ученіи своего времени. По мнѣнію А. Ричля, этотъ методъ при созданіи христіанской догматики несостоятеленъ во-первыхъ потому, что поставляетъ послѣднюю въ зависимость отъ церковно-юридической нормы, во-вторыхъ потому, что низводитъ ее на степень исторической дисциплины, и въ-третьихъ наконецъ потому, что не создаетъ изъ нея строго законченной системы. Исходя изъ указанной точки зрѣнія, А. Ричль не соглашается далѣе ни съ проф. Липсіусомъ, который въ качествѣ метода при построеніи догматики выставляетъ общее внутреннее вѣросознаніе, конечно скрѣпленное свидѣтельствомъ Свящ. Писанія, ни тѣмъ болѣе съ проф. Томасіусомъ и Гофманомъ, которые содержаніе догматики выводятъ изъ индивидуальнаго субъективнаго вѣросознанія, хотя бы это вѣросознаніе теолога опять провѣрялось ученіемъ Свящ. Писанія,—не соглашается потому, что оба эти метода страдаютъ отсутствіемъ прочной объективной общепризнанной нормы. A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 2—9.

цессовъ религіознаго возвышенія (Erhebung) человѣка“ [1]), хотя въ концѣ концевъ и самъ приходитъ къ такому же выводу касательно христіанскаго откровенія.

И у Германа далѣе признаніе свящ. Писанія въ качествѣ источника христіанскаго откровенія отнюдь не связано съ признаніемъ богодухновеннаго значенія за нимъ [2]). И даже мало того: Германъ настаиваетъ на томъ положеніи, будто отрицаніе богодухновеннаго значенія за свящ. Писаніемъ вызывается нуждами громадной массы вѣрующихъ, для которыхъ свящ. Писаніе потеряло всякое жизненное значеніе. Задаваясь рѣшеніемъ вопроса о томъ, какимъ путемъ достижимо возстановленіе указаннаго значенія за св. Писаніемъ, проф. Германъ находитъ, что оно достижимо двоякимъ путемъ. Или, по его мнѣнію, небходимо возстановить прежній взглядъ на христіанское откровеніе, который считался до сихъ поръ абсолютно необходимымъ для бытія христіанства, т. е. возстановить взглядъ на христіанское откровеніе какъ непогрѣшимое, Божественное слово и слѣдовательно значеніе откровенія обосновать на его внѣшнемъ безусловномъ авторитетѣ или совершенно наоборотъ — слѣдуетъ признать христіанское откровеніе обыкновеннымъ словомъ человѣческимъ и слѣдовательно значеніе его обосновать на внутреннемъ воздѣйствіи на вѣрующихъ. Послѣдній путь, какъ наиболѣе благотворный и наиболѣе доступный для всѣхъ, по Герману, путь наилучшій, а потому онъ и долженъ быть принятъ [3]). Значеніе христіанскаго откровенія, съ точки зрѣнія Германа, поэтому почти тоже самое,

---

[1]) Herrmann. Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. S. 365. 375. 380—384 u. w.

[2]) Herrmann. Die Bedeutung der Inspirationslehre für die evangel. Kirche. Halle. 1882. S. 20 u. w. Сравн. Gennrich. Der Kampf um die Schrift in der deutsch-evangelischen Kirche des neunzehnten Jahrhunderts. Berlin. 1898. S. 88.

[3]) Herrmann. Der Verkehr des Christen mit Gott. S. 2 u. andr. Сравн. Lamm. Christi Person und Werk mit Bezug auf die Christologie Ritschl's und dessen Schule. Frankfurt a. M. 1896. S. 91—92.

что и съ точки зрѣнія Ричля. Оно важно потому, что содержитъ въ себѣ кругъ представленій, въ которыхъ жилъ и живетъ искупленный человѣкъ [1]). Вся сила откровенія христіанскаго заключается лишь въ возбужденіи въ человѣкѣ этихъ представленій и связаннаго съ ними внутренняго настроенія, сопровождающагося внутреннимъ, духовнымъ перерожденіемъ природы человѣческой [2]). Безъ этого настроенія простое признаніе историческихъ фактовъ въ откровеніи равносильно невѣрію. Обычно употребляемая формула: „такъ говоритъ Писаніе“ поэтому, по взгляду проф. Германа, еще не служитъ несомнѣннымъ доказательствомъ существованія вѣры въ человѣкѣ [3]).

Тоже самое находимъ и у другого, также весьма виднаго представителя школы Ричля, проф. Кафтана. И онъ точно также повидимому усвояетъ христіанскому откровенію значеніе внѣшне-историческаго документа, какъ содержащаго въ себѣ сообщеніе (Kundmachung) Бога объ Его отношеніи къ человѣку, въ частности сообщеніе Бога о высшемъ благѣ человѣка, которое находитъ для себя выраженіе въ идеѣ Царства Божія и которое было реализировано Іисусомъ Христомъ, являющимся въ силу того откровеніемъ Бога въ исторіи [4]). И онъ далѣе въ силу того возстаетъ противъ мистическаго пониманія христіанской религіи [5]). И по мнѣнію Кафтана, обычное представ-

---

[1]) Herrmann. Warum handelt es sich in dem Streit um das Apostolikum? Hefte zur «Christlichen Welt». № 4. S. 6. Сравн. Lamm. Op. cit. S. 93.

[2]) Herrmann. Warum handelt es sich in dem Streit um das Apostolikum? Hefte zur «Christlichen Welt». № 4. S. 14. Сравн. Lamm. Op. cit. S. 93.

[3]) Herrmann. Warum handelt es sich in dem Streit um das Apostolikum? Hefte zur «Christlichen Welt». № 4. S. 6—8. Сравн. Lamm. Op. cit. S. 93.

[4]) Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. S. 194—198. 327 u. andr.

[5]) Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. S. 321—322.

леніе о богодухновенности новозавѣтныхъ писателей, какъ лицъ одаренныхъ сравнительно съ другими вѣрующими особыми благодатными дарами, противно „христіанской откровенной вѣрѣ“, „гибельно для христіанскаго благочестія“, „ложно въ своемъ существѣ (verhängnisvoller Irrtum)“ [1]). Правда, по мнѣнію проф. Кафтана, подобнаго рода взглядъ на христіанское откровеніе существовалъ въ Ветхомъ Завѣтѣ, но существовалъ какъ остатокъ языческихъ представленій объ оракулахъ. Въ Новомъ же Завѣтѣ находимъ совершенно иное. Самъ Іисусъ Христосъ не усвоялъ подобнаго значенія Своей проповѣди. И новозавѣтные писатели правда заявляютъ о томъ, что обладаютъ Духомъ Божіимъ; но при этомъ заявленіи имѣютъ въ виду христіанскую общину, т. е. говорятъ о духѣ общины. Поэтому-то и ап. Павелъ въ доказательство своего авторитета Галатамъ указываетъ только на свое апостольство, а не на озареніе свыше, и вообще не признаетъ какого либо значенія за христіанскимъ откровеніемъ, какъ имѣющимъ въ основѣ своей обычный взглядъ на богодухновенность [2]). А что Ветхій Завѣтъ въ рѣшеніи вопроса о богодухновенности не долженъ быть поставляемъ въ близкую связь съ Новымъ Завѣтомъ, видно, по Кафтану, изъ того, что само свящ. Писаніе утверждаетъ рѣзкое различіе между тѣмъ и другимъ. По откровенному христіанскому ученію, въ Ветхомъ Завѣтѣ только отдѣльныя личности и именно пророки выступали носителями Духа Божія и въ этомъ отношеніи отличались отъ всего своего народа; между тѣмъ въ Новомъ Завѣтѣ говорится о всѣхъ вѣрующихъ, что они чрезъ вѣру получаютъ Св. Духа и что апостолы въ данномъ отношеніи не имѣютъ никакихъ

---

[1]) Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. S. 452—453. 455.

[2]) Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. S. 452—453. Сравн. Grundriss der theolog. Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 44—45.

преимуществъ передъ другими вѣрующими [1]). Тоже отрицаніе богодухновенно-непогрѣшимаго значенія за христіанскимъ откровеніемъ находимъ и у другихъ представителей ричліанства [2]).

Но если такимъ образомъ христіанское откровеніе въ его происхожденіи не можетъ быть признано результатомъ сверхъестественнаго воздѣйствія на авторовъ его Духа Святого, если оно представляетъ изъ себя ни болѣе, ни менѣе, какъ собраніе перводокументовъ естественнаго историческаго богооткровенія, то, значитъ, оно и въ своемъ происхожденіи, и по своему содержанію, и по своему достоинству, не должно и не можетъ быть поставлено на исключительную высоту по сравненію съ перводокументами естественныхъ религій. Какъ ни унизителенъ для христіанскаго откровенія подобнаго рода выводъ, представители рич-

---

[1]) Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. S. 342—343.

[2]) Такихъ взглядовъ напр. придерживается Раде: «Aber gleichwohl halten, пишетъ онъ, viele mit unendlicher Zähigkeit an der wörtlichen Inspiration und Unfehlbarkeit der Bibel fest, und wir müssen da ehrlich sagen: dieser Lehre uns zu beugen, ist uns aus wissenschaftlichen Gründen, aus menschlich verständigen Erwägungen der wirklichen empirischen Gestalt der Bibel unmöglich. Ich gebe mich sonst der guten Zuversicht hin, dass, je älter ich werde, desto reifer und reicher auch mein Glaube und meine Erkenntnis werden wird, dass ich über den theologischen Standpunkt, den ich jetzt einnehme, durch Lebenserfahrung und Schriftstudium unter Gottes Beistand je länger je mehr hinauswachsen werde... Aber auch der einfältige Glaube, auf dem wir stehen, will von solch einem komplizirten Glaubensatz, wie die wörtliche Inspiration und Unfehlbarkeit der Bibel es ist, nichts wissen. Nicht damit wir glauben, muss die Bibel so und so sein, sondern weil wir glauben, nehmen wir die Bibel, wie sie ist».... Rade. Der rechte evangelische Glaube. Hefte zur «Christlichen Welt». № 1. S. 21—26. Тоже самое конечно утверждается и проф. А. Гарнакомъ. По его мнѣнію, усвоеніе христіанскому откровенію богодухновенности было вызвано случайными обстоятельствами—борьбою съ ересями и пр. и, само собою разумѣется, въ основѣ не имѣетъ ничего реальнаго. См. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. S. 309. 317. 567 u. w... Тоже находимъ и у Келера. Kähler. Die Wissenschaft der christlichen Lehre. Leipzig. 1893. S. 189 u. andr.

ліанства не останавливаются и передъ нимъ. Уже проф. Кафтанъ признаетъ то, что между каноническими писаніями Новаго Завѣта и произведеніями обыкновенныхъ (не богодухновенныхъ) христіанскихъ писателей не можетъ быть проведена абсолютная грань, что грань между ними только относительная. „Мы не въ состояніи, пишетъ онъ, отдѣлить каноническія писанія отъ современныхъ и родственныхъ писаній абсолютною гранью (durch eine absolute Scheidelinie)... Въ дѣйствительности грань между ними только условная (eine fliessende)“ [1]). Иначе, по Кафтану, и быть не можетъ, потому что каноническія писанія Новаго Завѣта, будучи перводокументами историческаго развитія человѣчества, должны стоять и стоятъ въ близкой и тѣсной связи съ современными и родственными по характеру произведеніями христіанской письменности. Еще далѣе по тому же пути идетъ Бендеръ. Онъ не находитъ рѣзкой, существенной грани даже между христіанскимъ откровеніемъ и откровеніемъ языческихъ религій. Поставляя христіанское откровеніе, какъ и христіанскую религію, въ полную зависимость отъ культурнаго состоянія общества, Бендеръ находитъ между христіанскимъ откровеніемъ и откровеніемъ языческихъ религій лишь такое различіе, какое существуетъ между высшей и низшей культурой. Высшая культура, какъ извѣстно, возрасла путемъ постепенныхъ градацій на почвѣ культуры низшей. Тоже, по мнѣнію Бендера, произошло и съ христіанскимъ откровеніемъ. И оно путемъ постепеннаго возвышенія возрасло на почвѣ языческихъ откровеній. Между высшей и низшей культурой не существуетъ абсолютной грани. Тоже слѣдуетъ сказать и о христіанскомъ откровеніи въ его отношеніи къ откровенію языческому. И между ними существуетъ грань только относительная, но не абсолютная [2]).

---

[1]) Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. S. 450—451.

[2]) Въ частности происхожденіе христіанскаго откровенія проф. Бендеръ выводитъ такимъ путемъ изъ откровенія язы-

Но если такимъ образомъ христіанское откровеніе не можетъ быть отдѣлено существенною гранью

ческихъ религій. Сущность всякой религіи, разсуждаетъ онъ, составляетъ вѣра въ идеалъ и его осуществимость, не смотря на всѣ препятствія, которыя тормозятъ осуществленіе идеала. Эту субъективную вѣру въ идеалъ человѣкъ обычно возвышаетъ надъ окружающей его дѣйствительностью путемъ утвержденія ея въ исключительныхъ событіяхъ, личностяхъ и явленіяхъ. Созданный такимъ путемъ идеальный міръ, отдѣленный рѣзкой гранью отъ эмпирической дѣйствительности и олицетворенный соотвѣтственно преслѣдуемымъ человѣкомъ жизненнымъ цѣлямъ, и является источникомъ религіи. Вся религіозная жизнь устрояется сообразно этому идеальному міру и путемъ взаимообщенія съ нимъ, какъ съ божествомъ, въ которое вѣруютъ, которому молятся, которому приносятъ жертвы, чтобы съ помощью его въ этомъ дѣйствительномъ мірѣ отстоять личный жизненный идеалъ въ борьбѣ съ грѣхомъ и зломъ. Все, что споспѣшествуетъ человѣку при этомъ осуществленіи идеала, является откровеніемъ высшаго міра. И такъ какъ всякій идеалъ слагается и развивается соотвѣтственно тому или иному культурному состоянію общества, то слѣдовательно, по Бендеру, и откровеніе слагается въ соотвѣтствіе съ этимъ культурнымъ состояніемъ общества, въ соотвѣтствіи съ „чувственными, національными, духовными и нравственными интересами, которые человѣкъ преслѣдуетъ въ своей жизни“. Такъ, на самой низшей ступени культурнаго состоянія общества характеръ религіи опредѣляется тѣмъ, что въ ней, соотвѣтственно борьбѣ за физическое существованіе, преслѣдуется осуществленіе индивидуальнаго, чувственнаго блага. Сообразно съ этимъ и откровеніемъ въ естественной религіи признаются споспѣшествующія внѣшнему благополучію человѣка естественныя явленія окружающаго міра. На болѣе высшей ступени культурнаго развитія идеаломъ народной жизни является благо не физическое только, но и моральное, хотя моральный идеалъ носитъ характеръ узко-національный. Соотвѣтственно этому мѣняется и понятіе объ откровеніи. Естественныя явленія болѣе не признаются исключительными носителями и вѣстниками божества. Возлѣ нихъ поставляются человѣческія личности, которыя возвѣщаютъ людямъ волю божества и по волѣ божества являются представителями божественнаго управленія на землѣ. И наконецъ на высшей ступени культурнаго развитія и жизненный идеалъ возвышается. Его моральное содержаніе осво-

отъ откровенія естественнаго, то значитъ и въ немъ, какъ и во всякомъ откровеніи естественномъ, существуютъ погрѣшности. Представители ричліанства не уклоняются и отъ этого вывода. Съ особенной рѣшительностью онъ сдѣланъ однимъ изъ наиболѣе послѣдовательныхъ учениковъ А. Ричля, проф. Шульцемъ. Шульцъ прежде всего отрицаетъ непогрѣшимое значеніе за ветхозавѣтнымъ откровеніемъ. „Ветхій Завѣтъ, по его мнѣнію, отнюдь не можетъ быть признанъ непогрѣшимой книгой религіи прежде всего со стороны

бождается отъ всего низменнаго, узко-національнаго, чувственнаго. Соотвѣтственно этому возвышается и понятіе о религіозномъ откровеніи. Послѣднее также своимъ предметомъ имѣетъ благо моральное, освобожденное отъ всего условнаго и конечнаго. Откровеніемъ съ подобнаго рода содержаніемъ, по Бендеру, и является христіанское откровеніе. Характеръ его какъ откровенія высшаго исключительно практическій. Оно не создало никакой новой научной теоріи, не расширило нашего знанія, ничего не сказало новаго ни о Богѣ, ни о высшемъ мірѣ, но за то прочнѣе обосновало нравственный міропорядокъ; оно не улучшило нашихъ физическихъ силъ: по прежнему мы остаемся добычею болѣзней и смерти, но за то развило въ насъ религіозныя силы кротости и упованія на Бога, при помощи которыхъ мы побѣждаемъ существующее въ мірѣ зло, и черезъ это укрѣпило въ насъ убѣжденіе въ несокрушимости идеальной личности человѣка. Оно не уничтожило ни грѣха, ни вины..., но за то въ лицѣ Основателя христіанства ввело въ исторію силу, съ помощію которой осуществляются нравственныя стремленія человѣка. Правда, и въ христіанскомъ откровеніи, по Бендеру, существуютъ элементы, противорѣчащіе истинной сущности его. Таково напр. ученіе христіанскаго откровенія о божествѣ Іисуса Христа, о Его сверхъестественномъ рожденіи и проч. Но это отнюдь не зерно христіанства, такъ какъ христіанское откровеніе цѣнно для насъ не постольку, поскольку средоточнымъ пунктомъ его является личность Христа, обладающаго божеской природой, восходящаго на небеса, но поскольку оно—средство для осуществленія жизненнаго идеала, поскольку оно средство къ осуществленію этическаго царства Божія. Bender. Das Wesen der Religion und die Grundgesetze Kirchenbildung. Bonn. 1888. S. 243—246. 204—208 u. w. 220—228 u. andr.

исторической. Въ этомъ отношеніи онъ—обычное человѣческое произведеніе. На самомъ дѣлѣ, разсуждаетъ Шульцъ, то, что̀ мы называемъ пятью книгами Моисея, есть не что иное, какъ большой сборникъ документовъ, по крайней мѣрѣ за пять столѣтій, различнаго характера и цѣнности, принадлежащихъ священникамъ и писателямъ періода вплоть до построенія второго храма. Наши пророческія книги представляютъ изъ себя простое собраніе священныхъ рѣчей, принадлежащихъ лицамъ различныхъ столѣтій, въ которыхъ выражаются различныя, не рѣдко взаимно исключающія другъ друга, народныя надежды. Такъ называемыя книги Паралипоменонъ излагаютъ исторію (народа еврейскаго) съ точки зрѣнія позднѣйшихъ представленій и потому не обладаютъ правильнымъ пониманіемъ древности. Даже и тамъ, гдѣ ветхозавѣтныя книги написаны по древнимъ источникамъ: государственнымъ анналамъ и древнимъ записямъ, и тамъ исторія, излагаемая въ нихъ, грѣшитъ неточностями, какъ объ этомъ можно судить по подлиннымъ документамъ современныхъ ассирійскихъ монарховъ“.... „Кто поэтому, по Шульцу, желаетъ пользоваться ветхозавѣтнымъ откровеніемъ какъ перводокументомъ, тотъ не долженъ смотрѣть на него, подобно ученымъ Іерусалима и Александріи, какъ на непогрѣшимое слово Божіе, а долженъ понимать его исторически, долженъ съ научной безпристрастностью историка задаваться вопросомъ о томъ, къ какому времени принадлежитъ каждая изъ ветхозавѣтныхъ книгъ, что̀ авторъ ея хочетъ сказать для своего времени и поскольку онъ смогъ сдѣлать это. И ничто да не воспрепятствуетъ ему въ ветхозавѣтномъ откровеніи сагу называть сагой, заблужденіе заблужденіемъ, античное міровоззрѣніе античнымъ міровоззрѣніемъ. Только въ такомъ случаѣ ветхозавѣтныя книги будутъ для него дѣйствительно перводокументами исторіи и откровенія.... Только въ такомъ случаѣ ветхозавѣтное откровеніе будетъ для него свящ. Писаніемъ, которое должно питать его религіозную

жизнь и опредѣлять его познаніе“ [1])... Мало всего этого. И Новый Завѣтъ, по мнѣнію Шульца, отнюдь не можетъ быть признанъ непогрѣшимымъ историческимъ источникомъ. И его возникновеніе вызвано чисто человѣческими цѣлями. И по отношенію къ нему мы поэтому не имѣемъ никакого права устранять изысканія филологіи и исторической критики... Напротивъ, мы имѣемъ право и обязанность испытать каждый разсказъ Новаго Завѣта: содержитъ-ли онъ въ себѣ истинную исторію или нѣтъ. Вообще же, по Шульцу, мы не должны связывать наше христіанство какимъ либо предвзятымъ взглядомъ. „Мы должны какъ невыносимое принужденіе совѣсти отвергнуть то, если въ качествѣ необходимаго условія принадлежности къ христіанству выставляется безусловное принятіе всего того, что̀ содержится въ новозавѣтномъ откровеніи“ [2]).

Подобнаго рода точка зрѣнія на христіанское откровеніе, можно сказать безъ преувеличеній, нашла и находитъ для себя осуществленіе въ ричліанствѣ. Вся исторія его характеризуется критическимъ отношеніемъ къ христіанскому откровенію. Уже самъ А. Ричль доходитъ до того, что даже изреченія Спасителя дѣлитъ на два класса: на такія, которыя выражаютъ собственное убѣжденіе Іисуса Христа, и на такія, въ которыхъ Іисусъ Христосъ только принаравливается (accomodiert) къ современникамъ. Къ изреченіямъ послѣдняго рода, по А. Ричлю, можно отнести напр. слова Спасителя по случаю исцѣленія разслабленнаго: „чадо! прощаются тебѣ грѣхи твои“ (Марк. 2, 3—12). Здѣсь, по мнѣнію геттингенгскаго богослова, Іисусъ Христосъ стоитъ на почвѣ Ветхаго Завѣта, такъ какъ устраненіе земныхъ несчастій, по ветхозавѣтному ученію, есть не что иное, какъ выраженіе возстановленія божественнаго благо-

---

[1]) Schultz. Das Alte Testament und die evangelische Gemeine. Hefte zur «Christlichen Welt». № 7. S. 21—25. 10—12 u. andr.

[2]) Schultz. Das Alte Testament und die evangeliche Gemeine. Hefte zur «Christlichen Welt». № 7. S. 25—27.

воленія къ людямъ [1]). Съ еще большимъ критицизмомъ относится А. Ричль къ апостольскимъ писаніямъ. Онъ признаетъ ихъ за произведенія людей, сужденія которыхъ объ Іисусѣ Христѣ имѣютъ не большее достоинство, чѣмъ сужденія профессоровъ теологіи. Въ частности, ап. Іакова, Іоанна и писателя посланія къ Евреямъ А. Ричль упрекаетъ за то, что они опускаютъ изъ вниманія нравственную сторону въ идеѣ царства Божія и поэтому съуживаютъ этическій кругозоръ Іисуса Христа [2]). Критически относится А. Ричль и къ посланіямъ ап. Павла. По его мнѣнію, апостолъ языковъ съ своимъ міровоззрѣніемъ дѣлаетъ шагъ назадъ „отъ воззрѣній начальной христіанской общины“ [3]). Въ частности мало убѣдительнымъ и лишь „школьнымъ“ ученіемъ признаетъ геттингенгскій богословъ ученіе апостола Павла о первородномъ грѣхѣ, о самоуничиженіи І. Христа [4]), о Моисеевомъ законѣ и проч. [5]).

На той-же точкѣ зрѣнія въ отношеніи къ христіанскому откровенію стоитъ далѣе и проф. А. Гарнакъ. Все значеніе Іисуса Христа—создателя новозавѣтнаго откровенія, по его мнѣнію, зиждется лишь на томъ, что Онъ занялъ вполнѣ опредѣленное мѣсто къ Ветхому Завѣту или религіозному преданію того народа, къ которому принадлежалъ, и благодаря этому Его проповѣдь, получивъ „прочность“, „не испарилась въ пылу религіознаго энтузіазма и не разсѣялась въ мечтахъ античнаго міровоззрѣнія“ [6]). Т. е. по вполнѣ

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 507. B. II. S. 60.

[2]) A. Ritschl. Op. cit. B. II. S. 301—302.

[3]) A. Ritschl. Op. cit. B. II. S. 216.

[4]) A. Ritschl. Unterricht in der christlichen Religion. S. 25. 21—22.

[5]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtf. u. Versöhn. B. II. S. 308—309. 316. 268—269.

[6]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. S. 40—41.

справедливому замѣчанію Ламма, Іисусъ Христосъ, съ точки зрѣнія Гарнака, является ни болѣе, ни менѣе, какъ искуснымъ аккомодаторомъ [1]). Хорошо зная Ветхій Завѣтъ и вмѣстѣ съ этимъ сущность чаяній своего народа, Онъ успѣлъ и съумѣлъ на почвѣ еврейства создать религію болѣе совершенную. Извѣстно далѣе отношеніе проф. А. Гарнака къ различнымъ книгамъ свящ. Писанія. Признавая историческое значеніе только за тремя первыми евангеліями, онъ отрицаетъ всякое значеніе за посланіями ап. Павла и писаніями ап. Іоанна Богослова, какъ содержащими въ себѣ много несогласнаго съ сущностію христіанской религіи. Съ этой точки зрѣнія Гарнака, само собою понятно, не только о божественномъ происхожденіи, но и вообще о какомъ либо особенномъ достоинствѣ свящ. Писанія говорить нельзя. Это дѣйствительно и находимъ у А. Гарнака. Какъ мы уже знаемъ, многое изъ находящагося въ свящ. Писаніи онъ признаетъ за излишнее, чуждое христіанству, имѣющее языческое происхожденіе. Тоже самое находимъ и у проф. Кафтана. И онъ, подобно А. Гарнаку, прилагая къ христіанскому откровенію историко-критическій методъ, находитъ въ немъ погрѣшности, ставитъ однѣ изъ книгъ выше другихъ и проч. [2]). Мало всего этого. Представители ричліанства относятся не только критически къ христіанскому откровенію, но, можно сказать, уничтожаютъ за нимъ, какъ внѣшне-историческимъ документомъ, всякое значеніе. Дѣло въ томъ, что въ религіозномъ отношеніи они признаютъ за христіанскимъ откровеніемъ значеніе лишь постольку, поскольку данными этого откровенія, касающимися личности Іисуса Христа, возбуждается и поддерживается вѣра въ Него какъ нашего Спасителя и Примирителя съ Богомъ. Безъ этого христіанское откровеніе, съ ихъ точки зрѣнія, совершенно без-

---

[1]) Lamm. Op. cit. S. 88—89.

[2]) Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. S. 227—228. 260—262. 247—248 u. andr.

полезная книга. Замѣчательно то, что подобнаго взгляда придерживается и самъ А. Ричль, не смотря на всѣ его стремленія отстоять существованіе христіанскаго откровенія какъ внѣшне-историческаго документа, противъ разнаго рода субъективныхъ теорій. Касаясь историческаго изученія личности Іисуса Христа, А. Ричль пишетъ: „не случайнымъ конечно является то обстоятельство, что разрушеніе религіозной цѣнности Іисуса Христа было предпринято (Штраусомъ) въ формѣ біографіи, такъ какъ это предпріятіе зиждется на отрицаніи того убѣжденія, что Іисусъ Христосъ, какъ основатель совершеннѣйшей моральной религіи, превосходитъ всѣхъ людей“ [1])... Т. е. историческое изученіе личности Іисуса Христа не только не содѣйствуетъ, съ точки зрѣнія А. Ричля, укрѣпленію въ человѣкѣ религіознаго значенія за Іисусомъ Христомъ, но напротивъ ослабляетъ и (даже иногда) уничтожаетъ совершенно это значеніе. А такъ какъ историческое изученіе личности Іисуса Христа, по сознанію самого же А. Ричля, возможно на основаніи только откровенія, то значитъ это послѣднее, какъ историческій документъ, теряетъ всякое значеніе въ дѣлѣ укрѣпленія въ человѣкѣ вѣры въ Іисуса Христа.

Еще яснѣе это уничтоженіе всякаго значенія за христіанскимъ откровеніемъ, съ точки зрѣнія субъективной вѣры, замѣчается у учениковъ А. Ричля. Проф. Германъ напр., исходя изъ того положенія, что „христіанская вѣра, какъ актъ исключительно внутренняго настроенія человѣка, совсѣмъ не зависитъ отъ результатовъ историческаго изслѣдованія“, исходя изъ этого положенія, уничтожаетъ почти всякое историческое значеніе за христіанскимъ откровеніемъ. „Изъ всѣхъ, сообщаемыхъ въ св. Писаніи историческихъ фактовъ, только одинъ, по Герману, имѣетъ для хри-

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 3. Сравн. Wendland. Albrecht Ritschl und seine Schüler. Berlin. 1899. S. 86—87.

стіанина существенное значеніе—это фактъ историческаго явленія Іисуса Христа какъ реальной личности“ [1]). Все же остальное—несущественно. „Истинно вѣрующій поэтому, по Герману, можетъ спокойно признавать и утверждать то, что въ Библіи существуетъ многое такое, что́ никогда не можетъ быть его духовнымъ обладаніемъ“ [2])....

Къ тѣмъ же выводамъ касательно христіанскаго откровенія, какъ историческаго документа, приходятъ и другіе ученики А. Ричля. Проф. Раде напр., исходя изъ того положенія, что христіанская вѣра есть „простой (несложный) духовный процессъ“ (ein schlichter, einfaltiger Vorgang), находитъ, что для возникновенія этого процесса не требуются какія либо историческія изысканія, а требуется только то, чтобы мы были „препобѣждены практически-жизненнымъ воздѣйствіемъ на насъ Божества, поскольку это Божество проявилось и существуетъ для насъ въ лицѣ Іисуса Христа“; необходимо при этомъ только, чтобы это воздѣйствіе на насъ Божества было настолько сильнымъ, чтобы мы болѣе уже не принадлежали себѣ, не служили нашему „своенравію“, но постоянно предъ нашими очами „имѣли Господа Бога“ [3])....

---

[1]) Herrmann. Der Verkehr des Christen mit Gott. S. 47—53. Сравн. Lamm. Op. cit. S. 95—96.

[2]) Herrmann. Der evangelische Glaube und die Theologie A. Ritschl. S. 23. Сравн. Herrmann. Warum handelt es sich in dem Streit um das Apostolikum? Hefte zur «Christlichen Welt». № 4. S. 14—17.

[3]) Въ доказательство возможности существованія такого рода вѣры тотъ же Раде приводитъ два примѣра: во-первыхъ примѣръ темничнаго стража, о которомъ книга Дѣяній Апостольскихъ (16, 27—36) повѣствуетъ, что онъ не имѣлъ никакого понятія объ Іисусѣ Христѣ, и который однакожъ мгновенно увѣровалъ въ Него, пораженный поведеніемъ Его учениковъ (Павла и Силы), заключенныхъ въ тюрьмѣ. Еще разительнѣе, по мнѣнію Раде, примѣръ благоразумнаго разбойника. При видѣ невинно страдавшаго Христа у него внезапно

Основываясь на подобнаго же рода пониманіи вѣры, проф. Максъ Рейшле точно также признаетъ возможность существованія вѣры независимо отъ тѣхъ или иныхъ изысканій касательно личности Іисуса Христа, т. е. и съ его точки зрѣнія для существованія вѣры совершенно безразлично то, реальною ли личностью является Іисусъ Христосъ въ историческихъ изысканіяхъ или простымъ миѳомъ [1]). Тоже самое находимъ и у другихъ представителей ричліанства [2]).

исчезло всякое самомнѣніе и вмѣсто того возникло сочувствіе къ Нему и даже вѣра въ Него какъ Бога, результатомъ чего и было вырвавшееся изъ устъ разбойника исповѣданіе: „помяни меня, Господи, когда пріидешь въ царствіе Твое“... Rade. Der rechte evangelische Glaube. Hefte zur «Christlichen Welt». № 1. S. 14—18.

[1]) Въ данномъ случаѣ, по Рейшле, можно привести слѣдующій примѣръ изъ обыденной жизни. Допустимъ, какой нибудь сынъ путемъ долголѣтняго жизненнаго опыта отлично изучилъ своего отца и составилъ о немъ опредѣленное представленіе и что какой нибудь ученый человѣкъ послѣ смерти отца скажетъ сыну: „твой отецъ былъ не таковъ, какимъ ты его представляешь: біографическія изысканія убѣдили меня въ этомъ“. Спрашивается, что̀ можетъ отвѣтить сынъ подобному біографу? Онъ можетъ сказать ему: „ты, можетъ быть, открылъ что-нибудь новое въ моемъ отцѣ, но въ своемъ внутреннемъ существѣ я знаю своего отца болѣе, чѣмъ ты съ твоими изысканіями, такъ какъ его духовная природа часть моей природы, а это болѣе, чѣмъ простая біографія!“ Тоже самое, заключаетъ Рейшле, и вѣра по отношенію къ историческимъ изысканіямъ. Она есть „спасительная всѣмъ людямъ благодать, которая во Христѣ явилась и которая не зависитъ отъ исторіи“. Reischle. Der Glaube an Jesus Christus und die geschichtliche Erforschung seines Lebens. Hefte zur «Christlichen Welt». № 11. S. 24—25. Сравн. Reischle. Der Streit über die Begründung des Glaubens auf den geschichtlichen Christus (Zeitschrift fur Theologie und Kirche. 1897. S. 171 u. w.) Сравн. Wendland. Op. cit. S. 87.

[2]) Можно указать напр. на Гаупта, который между прочимъ пишетъ слѣдующее: «Der Satz, die Bibel sei Urkunde vergangener göttlicher Offenbarungen, genügt in keiner Weise, sondern wenn sie eine wirkliche religiöse Autorität fur mich sein soll, so

Если такимъ образомъ, стоя на почвѣ грубаго субъективизма, представители ричліанства почти совершенно отрицаютъ какое либо значеніе за христіанскимъ откровеніемъ, какъ историческимъ документомъ, то тѣмъ болѣе, стоя на почвѣ того же субъективизма, они не могутъ не отнестись критически къ разнаго рода историческимъ памятникамъ, въ которыхъ христіанское откровеніе нашло для себя болѣе или менѣе точное выраженіе. Во всякомъ исповѣданіи, какъ извѣстно, подобное значеніе имѣютъ съ одной стороны символическія книги, съ другой символы, сохранившіеся въ христіанствѣ отъ глубокой древности. И православіе, и римскій католицизмъ, и даже протестантство имѣютъ подобнаго рода историческіе памятники, при чемъ всѣ эти исповѣданія относятся къ нимъ съ бо́льшимъ или

---

muss sie Trägerin gegenwärtiger Offenbarungen an mich sein. Ohne solche gegenwärtige Offenbarung giebt es überhaupt kein Christentum.... das Bibelwort mir nicht darum Gottes Wort, weil es von diesem oder jenem, von Paulus und Johannes herstammt, so dass ich diesen Personen Glauben schenke, sondern es ist mir Wort Gottes, weil es diese Personen meinen Augen völlig entrückt und mich seinen Inhalt als eine Kundgebung meines Gottes an mich würdigen lässt. Die heilige Schrift ist dem Menschen eine religiöse Autorität nur, insofern ihr Inhalt ihm persönliches Erlebnis, d. h. ihm zu einem an ihn speziell sich wendenden Wort Gottes geworden ist, in welchem sein Gott mit ihm in Verkehr getreten ist. Nicht darum ist es das Wort Gottes für mich, weil es von dem redet, was Gott einst in Jesus geoffenbart und gethan hat, sondern weil es eine gegenwärtige That Gottes an mir ist. Dies und dies allein ist der wirklich religiöse Weg, dass das Evangelium mir eine Auktorität wird».. Haupt. Bedeutung der heiligen Schrift für den evangelischen Christen. 1891. Сравн. Flügel. A. Ritschl philosophische und theologische Ansichten. Langensalza. 1895. S 80—81. Тоже самое находимъ далѣе у проф. Готтшика (Gottschick. Verhältniss des christlichen Glaubens zum modernen Geistesleben. S. 12 u. 25. Сравн. Flügel. A. Ritschl philosophische und theologische Ansichten. Langensalza. 1895. S. 78. 79), Кёлера (Kähler. Der sog. historische Christus. 1896. Сравн. Wendland. Albrecht Ritschl und seine Schüler. Berlin. 1899. S. 87), Шульца (Schultz. Die evangelische Theologie in ihrem Verhältniss zur Wissenschaft und Frömmigkeit. 1890. S. 14 u. w. Сравн. Flügel. Op. cit. S. 80).

меньшимъ уваженіемъ. Совсѣмъ не то находимъ въ ричліанствѣ. Ригоризмъ его представителей направляется прежде всего противъ символическихъ книгъ самого протестантства, къ которому они причисляютъ себя. Особенно обращаютъ на себя вниманіе въ данномъ случаѣ разсужденія проф. Кафтана. Онъ видитъ въ символическихъ книгахъ протестантства „историческіе перводокументы", „живыя свидѣтельства (Lebenszeugnisse)" и „вѣроисповѣдныя формы" того времени, въ которое возникла евангелическая церковь, какъ „особенный церковный типъ западнаго христіанства" [1]). Казалось-бы, такимъ образомъ, символическія книги протестантства должны имѣть болѣе или менѣе существенное значеніе съ точки зрѣнія Кафтана, какъ представляющія изъ себя норму для правильнаго пониманія этого исповѣданія. Ничего подобнаго однакожъ не находимъ. Кафтанъ напротивъ рѣшительно отрицаетъ какое-либо обязательное значеніе за символическими книгами. „Мы, заявляетъ онъ, не связаны и не можемъ быть связанными богословіемъ символическихъ книгъ" [2]). Основаніе для подобнаго отношенія къ символическимъ книгамъ проф. Кафтанъ находитъ въ строго лютеранскомъ пониманіи вѣры. „Вѣра, разсуждаетъ онъ, не есть какое либо ученіе: она есть внутренняя жизнь въ истинѣ... или Богѣ.... Безъ этого внутренняго проникновенія (Verflochtensein) въ Богѣ вѣра — ни что, простое мнѣніе, которое не въ силахъ устоять противъ невзгодъ жизни" [3]). Понимаемая въ такомъ смыслѣ вѣра, по Кафтану, есть нѣчто совершенно „свободное отъ внѣшнихъ формальныхъ опредѣленій и ограниченій". Совсѣмъ иною, по Кафтану, является вѣра въ симво-

---

[1]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 84—85.

[2]) Kaftan. Die Verpflichtung auf das Bekenntnis in der evangelischen Kirche. Hefte zur «Christlichen Welt». № 6. S. 14.

[3]) Kaftan. Die Verpflichtung auf das Bekenntniss in der evangelischen Kirche. Hefte zur «Christlichen Welt». № 6. S. 6—7.

лическихъ книгахъ. „Она имѣетъ здѣсь опредѣленный богословскій покровъ (Gewand)“ и слѣдовательно лишена жизненности и подвижности [1]). Съ этой точки зрѣнія символическія книги, по взгляду проф. Кафтана, не только не полезны, но прямо вредны. Не могутъ далѣе имѣть существеннаго значенія для христіанина символическія книги, по его мнѣнію, и потому, что въ содержаніе ихъ, какъ необходимый элементъ, входитъ догматъ, и даже мало того, въ нихъ утверждается мысль, будто догматъ созданъ на основаніи Писанія, будто въ немъ нашло для себя выраженіе ученіе объ оправдывающей вѣрѣ. Эти воззрѣнія, по взгляду берлинскаго профессора, не могутъ имѣть для насъ серьезнаго значенія, такъ какъ „мы знаемъ въ настоящее время то, что догматъ заимствованъ не изъ Писанія, что онъ противорѣчитъ принципамъ нѣмецкой реформаціи“ [2]). И наконецъ символическія книги, по взгляду проф. Кафтана, не могутъ имѣть существеннаго значенія и потому, что въ нихъ утверждается пониманіе Св. Писанія, не соотвѣтствующее современному пониманію его. „Наше познаніе Писанія, пишетъ проф. Кафтанъ, послѣ того, какъ отцы нашей церкви дали толчекъ къ тщательному изученію его, болѣе совершенно сравнительно съ тѣмъ, какое находимъ въ символическихъ книгахъ. Намъ слѣдовательно невозможно остановиться на томъ пониманіи Писанія, которое утверждается этими книгами“ [3])... Поэтому, по взгляду Кафтана, должно быть что нибудь одно изъ двухъ... „Или свободное отношеніе къ содержащейся въ символическихъ книгахъ теологіи, или безусловное подчиненіе символическимъ книгамъ и вмѣстѣ съ этимъ без-

---

[1]) Kaftan. Die Verpflichtung auf das Bekenntniss in der evangelischen Kirche. Hefte zur «Christlichen Welt». № 6. S. 14.

[2]) Kaftan. Die Verpflichtung auf das Bekenntnis in der evangelischen Kirche. Hefte zur «Christlichen Welt». № 6. S. 15.

[3]) Kaftan. Die Verpflichtung auf das Bekenntnis in der evangelischen Kirche. Hefte zur «Christlichen Welt». № 6. S. 14—15.

условное подчиненіе церкви и авторитету. Соединеніе обоихъ этихъ принциповъ: свободнаго убѣжденія и безусловнаго усвоенія данной (въ символическихъ книгахъ) истины — внутренняя невозможность, фикція, о которой мечтаютъ нѣкоторые благочестивые юристы и консервативные журналисты“ [1]). Если, по Кафтану, и возможно принимать символическія книги, то лишь какъ „цѣлое“ (въ цѣломъ). Что же касается отдѣльныхъ положеній, находящихся въ символическихъ книгахъ протестантства, то они могутъ быть отвергаемы, и отверженіе это не должно быть разсматриваемо, какъ уклоненіе отъ чистоты лютеранскаго вѣроученія и, въ силу того, какъ преступленіе [2]). Къ тѣмъ же отрицательнымъ результатамъ по отношенію къ символическимъ книгамъ протестантства приходятъ и другіе представители ричліанства. Таковъ напр. проф. Вендтъ. Все различіе между нимъ и проф. Кафтаномъ заключается только въ нѣкоторомъ отличіи исходной точки зрѣнія при оцѣнки значенія символическихъ книгъ въ протестантствѣ. Проф. Вендтъ отрицаетъ всякое нормирующее значеніе за символическими книгами по двумъ причинамъ: во первыхъ потому, что сами онѣ не представляютъ изъ себя чего-либо цѣлостнаго и законченнаго, во-вторыхъ потому, что подчиненіе имъ противорѣчитъ духу реформаціи [3]).

---

[1]) Ibid. S. 17.

[2]) Kaftan. Glaube und Dogma., Bielefeld und Leipzig. 1889. S. 31—33 u. w.

[3]) „Чтобы устранить субъективизмъ изъ религіозной жизни, пишетъ Вендтъ, и утвердить для церковнаго общества принципіальное согласіе въ воззрѣніяхъ, многимъ евангелическимъ христіанамъ представляется необходимымъ въ качествѣ высшей нормы признаніе символической книги или многихъ символическихъ книгъ. Богословы, раздѣляющіе подобнаго рода убѣжденіе, забываютъ однакожъ то, что сами символическія книги не представляютъ изъ себя непосредственно ясной и цѣлостной нормы, потому что невозможно свести къ единому цѣлому содержаніе многихъ, въ различное время, различными

Въ особенности представители ричліанства вооружаются противъ обязательнаго значенія символическихъ книгъ для евангелическихъ пасторовъ. По ихъ взгляду, евангелическимъ пасторамъ по преимуществу необходима вѣра, какъ свободно-субъективный актъ, потому что

писателями, по различнымъ поводамъ составленныхъ символическихъ книгъ". Даже такая важная символическая книга, какъ Аугсбургское Исповѣданіе, „не смотря на особенность историческихъ условій, при которыхъ она возникла, не имѣетъ цѣлостнаго содержанія"... Только поверхностный наблюдатель поэтому, по взгляду Вендта, можетъ думать, будто „евангелическія исповѣданія отличаются внутренней гармоніей; понимающій же человѣкъ не можетъ не признать отсутствіе этой гармоніи, и потому задается вопросомъ о томъ, какая норма должна существовать для самыхъ исповѣданій". Не даромъ, по мнѣнію Вендта, въ настоящее время невозможно найти ни одного „сторонника конфессіональнаго принципа, который бы подписалъ реформаціонныя исповѣданія во всемъ ихъ объемѣ и черезъ это безусловно призналъ экзегетическую и историческую основу ихъ". Съ другой стороны защитники конфессіональнаго принципа въ протестантствѣ, по Вендту, забываютъ то, что „основной идеей реформаторовъ въ ихъ борьбѣ съ римской церковью было то положеніе, что только Божественное Откровеніе, содержащееся въ свящ. Писаніи, обладаетъ безусловнымъ авторитетомъ для христіанской вѣры и что этимъ первоначальнымъ и совершеннымъ откровеніемъ должно быть провѣряемо всякое ученіе, возникшее въ христіанской церкви и въ послѣдующее время"... „Если поэтому, разсуждаетъ проф. Вендтъ, евангелическіе христіане въ качествѣ нормы, по которой должо быть понимаемо свящ. Писаніе, выставляютъ опредѣленное церковное исповѣданіе, возникшее или въ древней церкви или въ періодъ реформаціи, то они въ сущности вступаютъ на почву римскаго католицизма, противъ котораго ратовали реформаторы". Вообще же, по взгляду проф. Вендта, символическія книги никоимъ образомъ не могутъ быть нормою для опредѣленія истинно христіанскаго ученія. Значеніе ихъ лишь то, во-первыхъ, чтобы служить средствомъ для утвержденія конфессіональной обособленности извѣстныхъ церковныхъ обществъ и во-вторыхъ служить средствомъ для поддержанія общенія между отдѣльными вѣрующими извѣстнаго исповѣданія. Wendt. Die Norm des echten Christentums. Hefte zur «Christlichen Welt». № 5. S. 19—22.

только въ такомъ случаѣ ихъ служеніе будетъ живымъ и дѣятельнымъ. Въ противномъ же случаѣ, т. е. если вѣра будущихъ пасторовъ поставляется въ зависимость отъ разнаго рода богословскихъ теоретическихъ формулъ, то ни ихъ вѣра не будетъ живой, ни ихъ служеніе дѣятельнымъ и благотворнымъ. „Если поэтому, пишетъ проф. Германъ, теологамъ говорятъ, будто они прежде допущенія къ пастырскому служенію должны усвоить опредѣленную сумму положеній, въ которыхъ выражается вѣра другихъ христіанъ, то этимъ въ будущихъ пасторахъ унижается то, что̀ для нихъ должно быть самымъ дорогимъ—и ихъ вѣра, и ихъ пастырское служеніе“... Вѣдь всякій получающій вѣру чрезъ непосредственное воздѣйствіе Спасителя, знаетъ, что онъ „долженъ хранить этотъ божественный даръ, какъ начало собственнаго субъективнаго блаженства. Онъ долженъ ее укрѣплять въ себѣ и пользоваться ею такимъ образомъ, чтобы она утверждала въ немъ господство надъ его мышленіемъ, чувствомъ и волею“ [1])... А этого то, по Герману, и не можетъ быть, если вѣра, а слѣдовательно и пастырское служеніе поставляются въ зависимость отъ символическихъ книгъ, какъ обязательныхъ нормъ христіанскаго ученія.

Отвергнувъ существенное религіозное значеніе за символическими книгами, представители ричліанской школы вмѣстѣ съ этимъ должны были отвергнуть болѣе или менѣе существенное значеніе и за древне-христіанскими символами, существующими въ христіанской церкви какъ наслѣдіе отъ первыхъ вѣковъ христіанства, потому что и символы, съ ихъ точки зрѣнія, должны стѣснять свободу религіозныхъ убѣжденій. Въ особенности отрицательное отношеніе ричлистовъ направляется противъ такъ называемаго апостольскаго символа, перешедшаго въ протестантство изъ римскаго католицизма. Уже самъ родоначальникъ ричліанства по

---

[1]) Herrmann. Warum handelt es sich in dem Streit um das Apostolicum? Hefte zur «Christlichen Welt». № 4. S. 29—35.

разсматриваемому нами вопросу высказываетъ взгляды, во всякомъ случаѣ подрывающіе авторитетъ апостольскаго исповѣданія. Въ письмѣ къ одному пастору Цюнделю изъ Бишофсцелля онъ заявляетъ, что „отмѣна обязательности апостольскаго символа при богослуженіи отнюдь не можетъ быть признана грѣхомъ противъ Духа Св., потому что символъ этотъ не можетъ быть считаемъ ни молитвой, ни даже вѣроизложеніемъ (Glaubensbekenntniss) въ собственномъ смыслѣ этого слова, такъ какъ въ немъ нѣтъ двухъ главныхъ пунктовъ христіанскаго вѣроизложенія—ученія о царствѣ Божіемъ и ученія о богосыновствѣ (Gotteskindschaft)“. Если поэтому А. Ричль и возстаетъ рѣшительно противъ отмѣны апостольскаго символа при богослуженіи, то не потому, что считаетъ его вполнѣ точной нормой христіанскаго вѣроученія, а потому, что этотъ символъ принадлежитъ къ числу „церемоніальныхъ законовъ, безъ которыхъ не могутъ существовать богослуженіе, а слѣдовательно и церковь“ [1]).

[1]) Подлинныя слова А. Ричля таковы: «Was nun Ihr Votum in Sachen des Apostolicums betrifft, so würde ich in Ihrer Lage ebenfalls für dasselbe eintreten. Wahrscheinlich mit andern Gründen. Nehmen sie mir nicht übel, wenn ich Ihnen meinen Standpunkt in der Sache andeute. Sie achten die Formel als Lehrnorm und als betendes Glaubensbekenntnis. Die letzere Qualität ist mir ein Zeichen davon, dass sie auf der rechten Spur des Gedankens sind, dass ein Bekenntnis unseres Glaubens nur als Gebet seinem Begriff entspricht. Deshalb ist das Vaterunser unser glueklicherweise in seiner Oekumenicität nicht angetastetes Glaubensbekenntnis nach Hebr. 13, 15. Aber deshalb ist das Apostolicum nicht Glaubensbekenntnis, denn es ist nicht Gebet. Aber es ist auch als Lehrnorm nicht vollständig und deshalb nicht genügend. Es steht manches gleichgültige drin, und es fehlt die Hauptsache, die Lehre vom Gottesreich und von der Gotteskindschaft. Das sind die Spitzen der christlichen Weltanschauung und Selbstbeurtheilung, die freilich auch in den symbolischen Büchern beider evangelischen Kirchen fehlen, ohne welche sie aber überhaupt nicht wissen können, was sie am Christentum haben. Aber das Reich Gottes ist das Hauptobject im Vaterunser, und dies Gebet selbst ist unsere Praxis der Gotteskindschaft. Wenn also Ihre Zeitstimmengesellen das Vaterunser nicht antasten, so begehen sie mit

Уже А. Ричль такимъ образомъ отрицаетъ важное религіозное значеніе за апостольскимъ символомъ. Отсюда очевидно былъ только одинъ шагъ до отрицанія догматическаго значенія за указаннымъ символомъ. Шагъ этотъ, какъ мы уже знаемъ, и сдѣланъ былъ дѣйствительно однимъ изъ самыхъ видныхъ представителей ричліанства, профессоромъ Гарнакомъ, который въ спеціальномъ изслѣдованіи: Das apostolische Glaubensbekenntnis [1]) пришелъ къ тому заключенію, что символъ, извѣстный на западѣ подъ именемъ апостольскаго, не можетъ быть считаемъ таковымъ ни по происхожденію, ни по содержанію своему. Касаясь вопроса о происхожденіи апостольскаго символа, проф. А. Гарнакъ находитъ, что въ основѣ его лежитъ другой символъ, болѣе сокращенный, который, по свидѣтельству Руфина и Амвросія, восходя своимъ происхожденіемъ ко временамъ апостольскимъ, былъ въ употребленіи въ римской церкви между 250—460 годами. Крайній предѣлъ происхожденія этого символа можно относить къ половинѣ II-го вѣка [2]). Какъ символъ главнѣйшей на западѣ церкви, символъ этотъ легъ въ основу символовъ другихъ помѣстныхъ церквей западныхъ: карѳагенскаго, равеннскаго, миланскаго, аквилейскаго, испанскаго,

---

der Abschaffung des Apostolicums keine Sünde gegen den heiligen Geist. Aber dasselbe gehört für uns zum Ceremonialgesetz, wie alle statarischen Bestandtheile der Liturgie, und ohne Ceremonialgesetz besteht keine Gestalt der Kirche. Das Ceremonialgesetz sind die mitunter etwas drückenden, spanisch vorcommenden Stiefel, in welchen eine Kirche in ihrer Geschichte steht und sich mit den fluetuirenden Elementen ihres eigenen Daseins, im Gleichgewicht hält»... A. Ritschl. Albrecht Ritschl Leben. Band II. Freiburg i. B. 1896. S. 251—252.

[1]) См. также: а) A. Harnack. Antwort auf die Streitsschrift D. Cremers: zum Kampf um das Apostolicum. Hefte zur «Christlichen Welt». 1892. № 3 б) Herzog. Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Band I. Apostolisches Symbolum. S. 565—574.

[2]) A. Harnack. Das Apostolische Glaubensbekenntniss. Berlin. 1892. S. 9—10.

галльскаго и др. Послѣ появленія символа никео-цареградскаго всѣ указанные символы должны были уступить мѣсто этому послѣднему. Въ концѣ V или началѣ VI вѣка въ частности произошло это и съ символомъ древне-римскимъ въ самой римской церкви; и въ этой церкви символъ никео-цареградскій долженъ былъ замѣнить собою символъ собственно римскій, потому что этого требовало съ одной стороны тогдашнее состояніе церковныхъ дѣлъ въ упомянутой церкви—борьба съ аріанствомъ, противъ чего и былъ направленъ символъ никео-цареградскій, съ другой политическая зависимость римскаго епископа отъ греческаго императора. Такъ продолжалось приблизительно около двухъ столѣтій. Со второй половины восьмого вѣка зависимость римской церкви отъ Константинополя начинаетъ ослабѣвать. Аріанство въ это время было уже на пути къ совершенной погибели. Опасность съ этой стороны поэтому не могла связывать римскую каѳедру съ Константинополемъ, поэтому и дорожить никео-цареградскимъ символомъ для римской церкви не было особенной необходимости. Вмѣсто того съ указаннаго времени начинается зависимость римской церкви отъ франкскаго королевства и слѣдовательно и тѣсныя отношенія съ галльской церковью, повлекшія за собой перенесеніе въ римскую церковь изъ церкви галльской религіозно-богослужебныхъ формъ послѣдней. Въ частности взятъ былъ изъ церкви галльской церковью римской ея же собственный символъ, около шестого вѣка замѣненный никео-цареградскимъ символомъ, взятъ былъ конечно уже значительно видоизмѣненнымъ. Этотъ-то вотъ символъ галльской церкви, представляющій изъ себя дополненный древне-римскій символъ [1]), и

[1]) Сравнительно съ древне-римскимъ символомъ въ этотъ символъ, по Гарнаку, вошли слѣдующія добавленія: 1) creatorem coeli et terrae 2) natus ex Maria virgine 3) passus sub Pontio Pilato 4) mortuus 5) descendit ad interna 6) catholicam 7) sanctorum communionem 8) vitam aeternam. A. Harnack. Das apostolische Glaubensbekenntniss. Berlin. 1892. S. 11—12.

извѣстенъ, по мнѣнію Гарнака, подъ именемъ апостольскаго символа или апостольскаго исповѣданія. Изъ всего этого, по А. Гарнаку, слѣдуетъ тотъ выводъ, что происхожденіе какъ древне-римскаго, такъ тѣмъ болѣе ново-римскаго символа относится къ позднему сравнительно времени. Содержаніе апостольскаго символа, по мнѣнію берлинскаго профессора, вполнѣ подтверждаетъ этотъ выводъ. Даже и въ древне-римскомъ символѣ, по его мнѣнію, есть многое такое, что́ не можетъ быть признано ученіемъ древняго христіанства, что́ принадлежитъ позднѣйшему христіанству. Сюда напр. прежде всего принадлежатъ слова: *τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου* (рожденнаго отъ Св. Духа и Маріи Дѣвы). Этихъ словъ не достаетъ, по мнѣнію Гарнака, 1) въ генеалогіи І. Христа, приводимой евангелистами, которой происхожденіе І. Христа возводится къ Іосифу, а не къ Маріи; 2) ихъ нѣтъ въ посланіяхъ Павла и вообще во всѣхъ посланіяхъ Новаго Завѣта; 3) ихъ нѣтъ въ евангеліи Марка и Іоанна; 4) ихъ нѣтъ въ общихъ первоисточникахъ евангелій Матѳея и Луки. Вообще, по Гарнаку, всѣ четыре евангелія, два непосредственно, два посредственно, доказываютъ то, что ученіе о рожденіи Іисуса Христа отъ Св. Духа и Маріи Дѣвы отсутствовало въ первичномъ апостольскомъ христіанствѣ. Древніе христіане признавали Іисуса Христа сыномъ „Давида по плоти, сыномъ Бога по духу“ [1]). Тоже самое слѣдуетъ сказать, по мнѣнію Гарнака, и относительно словъ апостольскаго символа: *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός*.. (воскресшаго въ тре-

---

[1]) A. Harnack. Das Apostolische Glaubensbekenntniss. S. 23—24. Сравн. A. Harnack. Antwort auf die Streitschrift D. Cremers: «Zum Kampf um das Apostolikum». Hefte zur «Christlichen Welt». 1892. № 3. S. 17—19. Сравн. Schultz. Das alte Testament und die evangelische Gemeine. Hefte zur «Christlichen Welt». 1893. № 7. S. 26—27. Сравн. Achelis. Zur Symbolfrage. Berlin. 1892. S. 32—38.

тій день, возшедшаго на небеса и сѣдящаго одесную Отца)". И эти слова также позднѣйшаго происхожденія. Видно это изъ спутанности древнихъ свидѣтельствъ объ упомянутыхъ моментахъ изъ жизни Іисуса Христа. Указанія напр. на вознесеніе Іисуса Христа нельзя находить въ первыхъ трехъ евангеліяхъ, въ первомъ посланіи ап. Павла къ Коринѳянамъ, въ писаніяхъ Климента, Игнатія, Поликарпа, въ Пастырѣ Ермы. Въ нѣкоторыхъ изъ древнѣйшихъ свидѣтельствъ воскресеніе Іисуса Христа отождествлено съ сѣдѣніемъ одесную Бога Отца безъ упоминанія о вознесеніи на небеса; въ посланіи Варнавы воскресеніе и вознесеніе пріурочены къ одному дню; другія историческія свидѣтельства повѣствуютъ еще иначе. Вся эта спутанность въ свидѣтельствахъ, по Гарнаку, указываетъ на то, что въ древнемъ христіанствѣ не было строгаго разграниченія всѣхъ указанныхъ моментовъ въ жизни Іисуса Христа, что они служили обозначеніемъ лишь одного момента [1]). Не имѣющими апостольскаго происхожденія нужно далѣе считать, по Гарнаку, слова апостольскаго символа: „σαρκὸς ἀνάστασιν" (вѣрую въ воскресеніе плоти). Ученіе, выражаемое этими словами, по мнѣнію берлинскаго профессора, не можетъ быть признано ни Павловымъ, ни Іоанновымъ, ибо и тотъ и другой апостолы понимаютъ воскресеніе плоти въ этическомъ смыслѣ. Апостолъ Павелъ говоритъ напр.: „плоть и кровь не могутъ наслѣдовать царствія Божія и тлѣніе не наслѣдуетъ нетлѣнія" (1 Коринѳ. 15, 50), а евангелистъ Іоаннъ заявляетъ: „духъ животворитъ; плоть не пользуетъ ни мало" (Іоан. 6, 63).... Вообще же, по Гарнаку, нельзя сомнѣваться въ томъ, что нѣкоторые изъ древнихъ христіанъ вѣровали въ воскресеніе

---

[1]) A. Harnack. Das Apostolische Glaubensbekenntnis. S. 25. Сравн. A. Harnack. Antwort auf die Streitschrift D. Cremers: «Zum Kampf um das Apostolicum». Hefte zur «Christlichen Welt». 1892. № 3. S. 15—17. Сравн. Hahn. Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln. Breslau. 1897. S. 380—383.

плоти, но чтобы подобное ученіе было всеобщимъ ученіемъ, этого невозможно признать [1]).

Не требуется особеннаго критическаго таланта, чтобы видѣть то, что сужденія ричлистовъ касательно христіанскаго откровенія и историческихъ памятниковъ, выражающихъ послѣднее, страдаютъ прежде всего внутренними противорѣчіями.

Исходя изъ того положенія, что религіозная жизнь какъ вообще, такъ въ частности и въ христіанствѣ, должна быть съ какимъ либо содержаніемъ, а слѣдовательно и съ какимъ нибудь выраженіемъ, представители ричліанства это выраженіе религіозной жизни въ христіанствѣ находятъ въ Св. Писаніи, какъ внѣшне-историческомъ документѣ. Стоя на подобнаго рода почвѣ, самъ А. Ричль, какъ мы уже видѣли, не только признаетъ Св. Писаніе внѣшне-историческимъ документомъ, но даже вооружается противъ нѣкоторыхъ теорій, стремящихся построить систему христіанскаго вѣроученія на основаніи субъективнаго вѣросознанія, какъ индивидуальнаго, такъ даже и общаго. По тому же пути идутъ и ученики А. Ричля. Проф. Германъ напр. рѣшительно признаетъ то, что какъ для самихъ основателей религіи, такъ тѣмъ болѣе для простыхъ вѣрующихъ, въ частности и въ христіанствѣ, откровеніе является внѣшнимъ фактомъ, отличнымъ отъ внутренняго религіознаго настроенія человѣка. Таже точка зрѣнія утверждается далѣе и профессоромъ Кафтаномъ. Видно это напр. изъ того, что онъ сравни-

---

[1]) A. Harnack. Das Apostolische Glaubensbekenntniss. S. 27—28. Изъ всѣхъ членовъ апостольскаго символа только слова: „καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον (и въ Духа Святаго) проф. Гарнакъ относитъ къ апостольскому времени. Св. Духъ въ апостольскомъ символѣ, по его мнѣнію, является не личностью, а простой силой, а таковымъ по нему и было именно ученіе церкви о Св. Духѣ до половины IV вѣка. A. Harnack. Das Apostolische Glaubensbekenntiss. S. 26—27. Сравн. A. Harnack. Antwort auf die Streitschrift D. Cremers: «Zum Kampf um das Apostolicum». Hefte zur «Christlichen Welt». 1892. № 3. S. 10—11.

ваетъ новозавѣтное откровеніе съ откровеніемъ ветхозавѣтнымъ, отдаетъ предпочтеніе первому предъ послѣднимъ, однимъ словомъ обращается съ нимъ, какъ съ внѣшней величиной. Согласно такого рода точкѣ зрѣнія религіозная жизнь, по взгляду ричлистовъ, должна была-бы повидимому слагаться и развиваться въ зависимости отъ христіанскаго откровенія какъ внѣшней величины. Между тѣмъ этого то и не видимъ въ ричліанствѣ и даже, мало того, видимъ совершенно противуположное. Утверждая указанное значеніе за христіанскимъ откровеніемъ, представители ричліанства вспомнили о томъ, что религіозное знаніе должно быть сведено къ Werturtheilen, т. е. къ непосредственному практическому переживанію человѣкомъ настроенія, наполняющаго собой религіозную жизнь. Съ этой точки зрѣнія все внѣшне-существующее, въ частности и христіанское откровеніе, какъ внѣшне-писанный документъ, очевидно должно стѣснять свободу религіозной жизни въ ея проявленіи и въ ея развитіи и, какъ таковое, должно потерять всякое значеніе. Отсюда у представителей ричліанства, въ полное противорѣчіе высказаннымъ ими взглядамъ, находимъ рѣшительное отрицаніе какого-либо существеннаго значенія за христіанскимъ откровеніемъ, какъ внѣшне-писаннымъ документомъ. Подобнаго рода самоотрицаніе, какъ мы уже видѣли, можно замѣтить уже у самого А. Ричля. Признавая фактъ существованія откровенія какъ внѣшней величины, онъ настаиваетъ на томъ положеніи, что „наша религіозная вѣра не противорѣчитъ историческимъ воззрѣніямъ на Іисуса Христа, и даже мало того, если въ извѣстномъ человѣкѣ теряется сознаніе исторической цѣнности Іисуса Христа, то вмѣстѣ съ этимъ теряется сознаніе и Его цѣнности религіозной“ [1]). Т. е. религіозное значеніе Іисуса Христа, по

[1]) Мысль эта выражена А. Ричлемъ нѣсколько неясно: «Dieser religiöse Glaube ist nicht eine widergeschichtliche Ansicht von Jesus, und die geschichtliche Würdigung Jesu begint nicht erst,

взгляду А. Ричля, бываетъ прочнымъ лишь въ томъ случаѣ, если Его жизнь и дѣятельность утверждены исторически, и слѣдовательно историческое изученіе личности Іисуса Христа и окружавшей Его среды является необходимой основой вѣры въ Спасителя. Рядомъ съ этими конечно вполнѣ справедливыми сужденіями у того же А. Ричля, какъ мы уже видѣли, встрѣчаются сужденія совершенно противоположнаго характера. Онъ отрицаетъ всякія историческія изысканія касательно личности Іисуса Христа, потому что эти изысканія якобы ослабляютъ и даже совсѣмъ уничтожаютъ „религіозную цѣнность“ за Богочеловѣкомъ, и вмѣстѣ съ этимъ слѣдовательно отрицаетъ всякое значеніе за христіанскимъ откровеніемъ, на основаніи котораго главнымъ образомъ созидается историческая личность Богочеловѣка [1]). Еще рельефнѣе указанное противорѣчіе проскальзываетъ въ воззрѣніяхъ учениковъ А. Ричля. Проф. Германъ напр. постоянно настаиваетъ на томъ, что единственнымъ основаніемъ нашей вѣры является „историческій Христосъ“. Настаивая на этомъ положеніи, онъ въ тоже время однако не менѣе настойчиво напоминаетъ и о томъ, что историческій Христосъ не только не можетъ быть предметомъ историческаго изученія, но даже и не долженъ быть таковымъ. Причину этого проф. Германъ видитъ, какъ мы уже знаемъ, въ томъ, что историческое изученіе личности Іисуса Христа будто-бы ослабляетъ вѣру въ человѣкѣ, ибо „христіанская вѣра, какъ актъ исключительно внутренняго настроенія человѣка, совсѣмъ не зависитъ отъ результатовъ историческаго изслѣдованія“. Не менѣе рѣшительно тоже

---

wenn man sich dieses Glaubens, dieser religiösen Schatzung seiner Person entledigt hat»... A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 2. Сравн. Wendland. A. Ritschl und seine Schüler. S. 86—87.

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 3.

отрицаніе историческаго значенія за личностью Іисуса Христа встрѣчается, какъ мы уже видѣли, и у другихъ учениковъ А. Ричля, напр. у проф. Раде, по мнѣнію котораго наша вѣра вызывается и поддерживается практически - жизненнымъ воздѣйствіемъ на насъ Божества, независимо отъ нашихъ теоретическихъ познаній, у проф. Макса Рейшле, Готтшика, Шульца и другихъ. Въ концѣ всего представители ричліанства такимъ образомъ отрицаютъ то внѣшне-историческое значеніе за христіанскимъ откровеніемъ, которое ими же самими утверждается какъ необходимое условіе для правильнаго пониманія христіанства. Чего либо неожиданнаго и необъяснимаго эти противорѣчія въ сужденіяхъ представителей ричліанства впрочемъ не представляютъ изъ себя. Они столь же естественны и понятны въ данномъ вопросѣ, сколько понятны и естественны противорѣчія въ гносеологическихъ воззрѣніяхъ ричлистовъ. Дѣло въ томъ, что, сведя сущность какъ религіознаго знанія, такъ и вообще религіозной жизни исключительно къ внутренно-субъективному настроенію (Werturtheilen), представители ричліанства встали на грубо-субъективную почву. Такъ какъ, стоя на этой почвѣ, невозможно въ дѣйствительности устроять ни религіознаго знанія, ни религіозной жизни, то они, сами того не замѣчая, при первомъ же случаѣ оставляютъ излюбленную ими почву и переходятъ на почву грубаго реализма и такимъ образомъ постоянно вращаются въ какомъ-то заколдованномъ кругу.

Не могутъ выйти изъ указаннаго заколдованнаго круга представители ричліанства и въ томъ случаѣ, когда разсуждаютъ о свящ. Преданіи, какъ источникѣ христіанскаго вѣроученія. Признавъ за христіанскимъ откровеніемъ значеніе внѣшней величины и найдя его выраженіе въ св. Писаніи, ричлисты не могли не сознать того, что св. Писаніе, какъ внѣшне-историческій документъ, нельзя изолировать отъ церковнаго сознанія той эпохи, къ которой относится его происхожде-

ніе, что, другими словами, рядомъ съ свящ. Писаніемъ въ качествѣ источника христіанскаго вѣдѣнія должно служить также церковное преданіе. Это дѣйствительно находимъ у ричлистовъ. Уже самъ А. Ричль, какъ мы видѣли, утверждаетъ и защищаетъ то положеніе, что „полное значеніе исторической дѣятельности Іисуса Христа можетъ быть понято не на основаніи одного только св. Писанія, но вмѣстѣ съ этимъ и на основніи вѣры христіанской общины", т. е. на основаніи церковнаго Преданія. Мы видѣли также, что А. Ричль усвояетъ этому послѣднему настолько существенное значеніе, что запрещаетъ даже отдавать передъ нимъ какое либо преимущество ученію Самого Спасителя. Но если такимъ образомъ А. Ричль призналъ церковное преданіе столь же существеннымъ памятникомъ христіанскаго откровенія, какъ и св. Писаніе, то онъ, очевидно, вмѣстѣ съ этимъ обязанъ былъ признать и то, что христіанское вѣроученіе должно созидаться не на основаніи одного только св. Писанія, но и церковнаго Преданія. Какъ ни странно, у геттингенгскаго богослова однакожъ не находимъ этого. Напротивъ, задаваясь вопросомъ о томъ, на основаніи чего должно быть созидаемо христіанское вѣроученіе, онъ приходитъ къ тому заключенію, что единственнымъ подобнымъ источникомъ должно быть признаваемо лишь св. Писаніе. Что же касается церковнаго преданія, то значеніе его въ данномъ отношеніи должно быть безусловно отвергнуто, отчасти потому, что признаніе его въ качествѣ источника христіанскаго вѣроученія якобы поставляетъ это послѣднее въ зависимость отъ внѣшнеюридической нормы, отчасти потому, будто бы въ одномъ только св. Писаніи содержатся абсолютно достовѣрныя извѣстія объ Іисусѣ Христѣ и совершенномъ Имъ дѣлѣ искупленія. Т. е. и въ данномъ вопросѣ находимъ у А. Ричля грубое противорѣчіе самому себѣ. И здѣсь причина несомнѣнно таже самая — колебаніе между субъективизмомъ и объективизмомъ. И здѣсь слѣдовательно заколдованный кругъ для представителей ричліанства.

Помимо внутреннихъ противорѣчій, воззрѣнія представителей ричліанства на христіанское откровеніе несостоятельны и по самому существу своему. Ричлисты, какъ мы уже видѣли, если и признаютъ нѣкоторе значеніе за христіанскимъ откровеніемъ, то лишь въ томъ смыслѣ, что оно является наиболѣе точнымъ отображеніемъ начальной эпохи христіанства. Вмѣстѣ съ этимъ представители ричліанства рѣшительно отрицаютъ за свящ. Писаніемъ значеніе непогрѣшимо-авторитетнаго, богодухновеннаго источника. И даже мало того: нѣкоторые изъ нихъ считаютъ христіанское откровеніе результатомъ естественнаго развитія человѣчества, и потому ничѣмъ существеннымъ не отдѣляютъ его отъ откровенія естественнаго, доступнаго всякому человѣку, въ силу лишь дарованныхъ ему естественныхъ силъ. Утверждая указанное значеніе за христіанскимъ откроніемъ, представители ричліанства убѣждены въ томъ, что они стоятъ на истинно-христіанской и истинно-библейской почвѣ [1]). Что это убѣжденіе ихъ однакожъ ни на чемъ не основано, что они въ дѣйствительности

---

[1]) Это главный и, можно сказать, единственный аргументъ, приводимый ричлистами при ихъ отрицаніи богодухновеннаго значенія за христіанскимъ откровеніемъ. Другіе аргументы имѣютъ второстепенное значеніе. Изъ нихъ можно указать только развѣ на аргументацію А. Ричля. Геттингенскій богословъ отвергаетъ богодухновенное значеніе за христіанскимъ откровеніемъ между прочимъ потому, что отъ большинства апостоловъ не осталось писаній и что подъ именемъ апостольскихъ до насъ дошли такія писанія, какъ посланія ап. Іакова и къ Евреямъ. И то и другое, по А. Ричлю, было бы невозможно, если бы апостолы обладали даромъ боговдохновенія. Какъ можно видѣть, оба эти аргумента носятъ узко-протестантскій характеръ и потому не имѣютъ существеннаго значенія. Противъ перваго положенія А. Ричля слѣдуетъ замѣтить то, что богодухновенность апостоловъ отнюдь нельзя измѣрять количествомъ писаній, оставшихся послѣ нихъ, такъ какъ главною дѣятельностью апостоловъ была устная проповѣдь. Что же касается второго положенія, то все значеніе его зиждется на узко-протестантской оцѣнкѣ посланій Іакова и къ Евреямъ.

стоятъ не на библейской почвѣ, можно видѣть весьма легко изъ самой же Библіи. Она самымъ очевиднымъ образомъ свидѣтельствуетъ о томъ, что св. книги какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта возникли не естественнымъ путемъ, а подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ Св. Духа на ихъ писателей. Съ такимъ характеромъ является прежде всего ветхозавѣтное откровеніе. Извѣстно, что основу этого послѣдняго составляетъ Законъ Моисеевъ, который, по свидѣтельству Библіи, не человѣческаго, а божескаго происхожденія, ибо Самъ Богъ изрекъ первоначально десять заповѣдей, служащихъ средоточіемъ ветхозавѣтнаго Закона (Исх. 20), а затѣмъ и другія постановленія, касающіяся внутренней, общественной, церковной и семейной жизни народа еврейскаго (Исх. 21—23; 25—31; 34).

Таже точка зрѣнія утверждается ветхозавѣтнымъ откровеніемъ и по отношенію къ другой изъ ветхозавѣтныхъ книгъ — книгѣ псалмовъ. И здѣсь точно также Самъ Богъ представляется говорящимъ къ народу израильскому. „Слушай, народъ мой, восклицаетъ Господь, Я буду говорить, Израиль! Я буду свидѣтельствовать противъ тебя. Я Богъ твой“ (Пс. 59, 7. Сравн. Пс. 80, 9—11). Потому то царь Давидъ, именемъ котораго надписываются многіе псалмы, говоритъ просебя: „Духъ Господень говоритъ во мнѣ и слово Его на языкѣ у меня“ (2 Цар. 23, 2).... Въ особенности же ясныя свидѣтельства въ пользу богодухновенности ветхозавѣтнаго откровенія находимъ у пророковъ. Уже самыя еврейскія наименованія пророковъ נָבִיא (человѣкъ, говорящій по неудержимому внутреннему влеченію), רֹאֶה (человѣкъ, обладающій даромъ провидѣнія) ясно свидѣтельствуютъ о томъ, что пророки въ сознаніи еврейскаго народа были органами божественныхъ рѣшеній, что то, о чемъ они возвѣщали, отнюдь не было продуктомъ ихъ собственныхъ духовныхъ силъ, а было дано имъ свыше, Самимъ Богомъ. Въ книгахъ пророческихъ дѣйствительно находимъ многочисленныя подтвержденія подобнаго взгляда на пророковъ. Въ

нихъ говорится, что пророки были орудіемъ Бога, поставленные на ихъ служеніе Самимъ Богомъ (Ис. 6: Іон. 1, 2), исполненными Духа Св. (Ис. 59, 21; Іезек. 11, 5; Мих. 3, 8), провидцами тайнъ и рѣшеній Божественныхъ (Ам. 3, 7—8), получавшими откровеніе отъ Бога, отчасти чрезъ видѣнія, иногда символическія (Ис. 1, 1; 2, 1; Дан. 1, 17; Іер. 1, 11; 24, 1; Ам. 7, 7; 8, 1—2; Зах. 3—4), главнымъ же образомъ черезъ непосредственное обращеніе съ Богомъ. Отсюда постоянныя выраженія пророковъ: „Господь говорилъ ко мнѣ“ (Ис. 8, 1, 5, 11), или „и было слово Господне ко мнѣ“ (Іерем. 1, 4; 2, 1; 3, 6; 7, 1; Іезек. 6, 1; 7, 1; 13, 1; Іон. 1, 1; 3, 1; Зах. 1, 1, 7; 4, 8; 8, 1), или: „Богъ влагалъ въ уста пророковъ слова Свои“ (Ис. 59, 21; 51, 16; Іер. 1, 9; 5, 14), или: „Богъ повелѣлъ пророку: напиши слова Мои въ книгу, въ скрижаляхъ“ (Ис. 8, 1; 30, 8; Іерем. 30, 2; 36, 2; Дан. 12, 4; Авк. 2, 2 и пр.). Всѣ эти и под. свидѣтельства съ такой очевидностью говорятъ въ пользу богодухновеннаго происхожденія ветхозавѣтнаго откровенія, что и сами представители ричліанства не могутъ отвергать этого. Нѣкоторые изъ нихъ стремятся однакожъ ослабить значеніе всѣхъ указанныхъ свидѣтельствъ тѣмъ, что считаютъ ихъ остаткомъ языческихъ представленій объ оракулахъ, и потому утверждаемое ветхозавѣтнымъ откровеніемъ ученіе о богодухновенности свящ. писателей считаютъ чуждымъ истинному христіанству. Въ виду того, что истинное христіанство, по воззрѣнію представителей ричліанства, находитъ для себя выраженіе только въ новозавѣтномъ откровеніи, вся суть дѣла слѣдовательно сводится къ рѣшенію вопроса о томъ, отрицаетъ ли новозавѣтное откровеніе ветхозавѣтное ученіе о богодухновенности свящ. писателей или напротивъ утверждаетъ это ученіе. Обращаясь къ новозавѣтному откровенію, мы находимъ въ немъ совсѣмъ не то, что̀ надѣются найти представители ричліанства. Оно не отрицаетъ, а наоборотъ рѣшительно утверждаетъ ветхозавѣтное ученіе о богодухновенности свящ. писате-

лей и такимъ образомъ не менѣе ветхозавѣтнаго откровенія говоритъ противъ представителей разсматриваемой нами школы. Видно это изъ отношеній и Самого Іисуса Христа и Его апостоловъ къ ветхозавѣтному откровенію. Само собою понятно, если-бы послѣднее не имѣло богодухновеннаго происхожденія, то ни Самъ Спаситель, ни Его ученики не ссылались-бы на него въ доказательство истинности своихъ воззрѣній. А между тѣмъ видимъ совершенно обратное. Самъ Христосъ Спаситель невѣрующимъ фарисеямъ и саддукеямъ задаетъ вопросъ: „развѣ вы не читали въ Писаніи?“ (Мѳ. 21, 42). Въ другой разъ Онъ бросаетъ имъ упрекъ: „вы заблуждаетесь, не зная ни Писанія, ни силы Божіей“ (Мѳ. 22, 29). Іудеевъ Онъ увѣщеваетъ изслѣдовать Писаніе, чтобы убѣдиться въ истинности Его мессіанства (Іоан. 5, 39); Петру, который въ саду Геѳсиманскомъ извлекъ мечъ, Спаситель замѣчаетъ: „такъ подобаетъ исполниться Писанію“ (Мѳ. 26, 54). Ученикамъ, шедшимъ въ Эммаусъ, Онъ открываетъ истинный смыслъ Писанія, начавши отъ Моисея и всѣхъ пророковъ (Лк. 24, 27). Что эти указанія Христа Спасителя на ветхозавѣтное откровеніе отнюдь не носили характера ссылокъ на простые историческіе документы, видно изъ рѣшительнаго заявленія Іисуса Христа о томъ, что Онъ пришелъ не нарушить законъ и пророковъ, но исполнить (Мѳ. 5, 17), что надлежитъ исполниться всему тому, о чемъ написано о Немъ въ законѣ Моисея, у пророковъ и въ псалмахъ (Лк. 24, 44; 18, 31; 22, 37), что „ни одна іота, ни одна черта не прейдетъ изъ закона“ (Мѳ. 5, 18).

Съ не меньшей рѣшительностью богодухновенное значеніе за ветхозавѣтнымъ откровеніемъ утверждается и апостолами. Въ особенности большое значеніе въ данномъ случаѣ имѣютъ свидѣтельства двухъ апостоловъ: ап. Павла и ап. Петра. Первый изъ нихъ во 2-мъ посланіи къ Тимоѳею пишетъ: „ты изъ дѣтства знаешь свящ. писанія, которыя могутъ умудрить тебя во спасеніе вѣрою въ Христа Іисуса“, ибо „все пи-

саніе богодухновенно (*πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος*) и полезно для наученія, для обличенія, для наставленія въ праведности"... (2 Тим. 3, 15–16). Смыслъ этихъ словъ тотъ, что вся вообще совокупность ветхозавѣтныхъ писаній, извѣстныхъ Тимоѳею съ молодости, имѣетъ свое происхожденіе отъ Бога, какъ результатъ Божественнаго наитія на авторовъ ихъ. Равнымъ образомъ и ап. Петръ во 2-мъ посланіи своемъ, побуждая вѣрующихъ держаться и руководиться пророческимъ словомъ, основаніе къ этому видитъ въ томъ, что „никогда пророчество не было произносимо по волѣ человѣческой, но изрекали его святые Божіи человѣки, будучи движимы Духомъ Святымъ (*ὑπὸ Πνεύματος ἁγίου φερόμενοι*)" (2 Петр. 1, 19–21). Т. е., по мысли ап. Петра, ветхозавѣтныя пророчества являются результатомъ не обыкновеннаго человѣческаго мышленія, даже въ высшемъ его проявленіи, а результатомъ непосредственной дѣятельности Св. Духа. Обращаютъ при этомъ на себя вниманіе слова апостола: „святые Божіи человѣки" были не водимы только, но „носимы Духомъ Святымъ", каковыми словами указывается на особенно сильное воздѣйствіе Св. Духа. И наконецъ тотъ же апостолъ Петръ въ первомъ посланіи своемъ, говоря о спасеніи, принесенномъ намъ Іисусомъ Христомъ, замѣчаетъ: „къ сему-то спасенію относились изысканія и изслѣдованія пророковъ, которые предсказывали о назначенной вамъ благодати, изслѣдывая, на которое и на какое время указывалъ сущій въ нихъ Духъ Христовъ.... Имъ открыто было, что не имъ самимъ, а намъ служило то, что̀ нынѣ проповѣдано вамъ благовѣствовавшимъ Духомъ святымъ, посланнымъ съ небесъ".... (1 Петр. 1, 10–12). Т. е. Духъ Святый, по апостолу, свидѣтельствовалъ черезъ пророковъ о томъ, что̀ они должны были предсказать касательно страданій и славы Іисуса Христа. Это внутреннее свидѣтельство Духа Святаго, являющееся намъ въ ветхозавѣтныхъ пророчествахъ, по апостолу, слѣдуетъ отличать отъ собственной самодѣятельности пророковъ,

отъ ихъ собственныхъ изысканій и разсужденій. Пророки правда со всякимъ стараніемъ изыскивали и изслѣдовали то, когда наступитъ спасеніе человѣчества, но всѣ эти изысканія ихъ не имѣли результатовъ; по данному вопросу они узнали ни болѣе, ни менѣе того, что́ имъ открылъ Духъ Святый [1]). Не даромъ поэтому въ проповѣди апостоловъ слова ветхозавѣтнаго откровенія не рѣдко отождествляются съ словами Самого Бога, и такимъ образомъ вмѣсто выраженія: „писаніе говоритъ“ встрѣчаемъ выраженіе: „Богъ говоритъ“ (2 Кор. 6, 16; Евр. 1, 1; 8, 8 и др.), или: „Богъ сказалъ устами святыхъ Своихъ“ (Лк. 1, 70; Дѣян. 4, 25; 3, 18, 21 и др.), „Богъ говоритъ черезъ пророковъ“ (Мѳ. 1, 22; 2, 15), „Духъ Св. говоритъ черезъ пророковъ“ (Дѣян. 1, 16; 28, 25; 2 Петр. 1, 21; 1 Петр. 1, 10—12) и проч. [2]). Мало всего этого. И Самъ Христосъ Спаситель и Его апостолы, утверждая богодухновенное значеніе за ветхозавѣтнымъ откровеніемъ, тоже зна-

---

[1]) Rohnert. Die Inspiration der heiligen Schrift und ihre Bestreiter. Leipzig. 1889. S. 28—44. Сравн. Rohnert. Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Braunschweig und Leipzig. 1902. S. 57—63.

[2]) Въ виду того, что и Самъ Христосъ Спаситель и Его апостолы усвояли ветхозавѣтному откровенію такой же богодухновенный характеръ, какъ и своей проповѣди, слѣдуетъ признать то, что христіанская церковь считаетъ всѣ книги св. Писанія одинаково произведеніемъ Св. Духа и въ данномъ отношеніи не дѣлаетъ различія между Ветхимъ и Новымъ Завѣтомъ, вопреки увѣреніямъ проф. Кафтана и въ особенности Бендера. Въ жизни конечно бываетъ иногда то, что отдѣльный вѣрующій отдаетъ предпочтеніе одной библейской книгѣ передъ другою, напр. евангелію Іоанна передъ евангеліемъ Матѳея, посланіямъ апостола Павла предъ посланіями ап Петра, но это допустимо лишь въ смыслѣ субъективно-практическаго соотвѣтствія извѣстной книги духовному складу отдѣльнаго вѣрующаго, но не въ смыслѣ усвоенія одной библейской книгѣ бо́льшей доли богодухновенности, чѣмъ другой. По библейскому ученію, напротивъ, какъ мы уже видѣли, „все Писаніе богодухновенно“, т. е. всѣ книги свящ. Писанія одинаково произведеніе Св. Духа.

ченіе усвояли и своей собственной проповѣди. Поэтому утвержденіе проф. Кафтана, будто ни Іисусъ Христосъ, ни Его ученики не смотрѣли на свою проповѣдь, какъ на богодухновенную, болѣе чѣмъ произвольно. Извѣстно напротивъ то, что Іисусъ Христосъ Свою мессіанскую дѣятельность началъ съ рѣшительнаго заявленія: „Духъ Господень на мнѣ“ (Лк. 4, 18), которымъ свое служеніе призналъ результатомъ воздѣйствія свыше, т. е. Духа Святаго. Видѣть поэтому въ Христѣ Спасителѣ простаго лишь аккомодатора, т. е. человѣка, только съумѣвшаго приноровиться къ народнымъ вѣрованіямъ, предразсудкамъ, и сообщившаго этимъ вѣрованіямъ прочность и законченность, какъ утверждаетъ Гарнакъ, значитъ совершенно не понимать отношенія Христа Спасителя къ окружающему обществу. Вся дѣятельность Іисуса Христа напротивъ является рѣшительнымъ отрицаніемъ большинства вѣрованій и взглядовъ окружающаго общества. На этомъ и основывается антагонизмъ между Нимъ и этимъ обществомъ, начавшійся съ самыхъ же первыхъ моментовъ дѣятельности Христа Спасителя, продолжавшійся въ теченіи всей Его жизни и закончившійся Его смертью.

Богодухновенный же характеръ долженъ быть усвоенъ и за проповѣдью апостоловъ. Видно это изъ того, что, посылая апостоловъ на проповѣдь, Іисусъ Христосъ обѣщаетъ имъ Духа Утѣшителя—Духа истины, который, пребывая въ нихъ и съ ними (Іоан. 14, 16–18), вспомянетъ и научитъ ихъ всему, что́ Онъ имъ говорилъ (Іоан. 14, 26), который будетъ руководить ими во всякой истинѣ и будущее возвѣститъ имъ (Іоанн. 16, 13–15), который сдѣлаетъ ихъ вѣрными свидѣтелями объ І. Христѣ (Іоан. 15, 26–27; Дѣян. 1, 8). Имѣя въ виду это высшее озареніе отъ Св. Духа, Самъ Христосъ Спаситель отождествляетъ проповѣдь апостоловъ съ Своею проповѣдью: „слушающій васъ, говоритъ Онъ, Меня слушаетъ“ (Лк. 10, 16). Эти обѣтованія Спасителя вполнѣ осуществились на

апостолахъ. По крайней мѣрѣ сами апостолы, вопреки заявленіямъ представителей ричліанства, вѣрили въ исполненіе данныхъ имъ обѣтованій. Апостолъ Петръ напримѣръ рѣшительно заявляетъ, что проповѣдуемое имъ и его соработниками евангеліе есть „вѣчное“, живое Божественное слово (1 Петр. 1, 23—25). Равнымъ образомъ и ап. Павелъ, напоминая Ефесянамъ (3, 3—5) объ Евангеліи, которое онъ имъ проповѣдовалъ, замѣчаетъ при этомъ, что его проповѣдь отъ Господа и потому есть Божественное откровеніе (Сравн. Гал. 1, 11—12; 1 Кор. 2, 7 и 16). Недаромъ поэтому апостолъ всякое противленіе его проповѣди подвергаетъ анаѳемѣ. „Если человѣкъ или ангелъ, пишетъ онъ, сталъ бы проповѣдывать другое евангеліе, да будетъ анаѳема“ [1]) (Гал. 1, 8).

Всѣмъ сказаннымъ уже отчасти самъ собою рѣшается вопросъ о томъ, можно-ли и должно-ли сверхъестественное христіанское откровеніе отождествлять съ откровеніемъ естественнымъ? Представители ричліанства, какъ извѣстно, отвѣчаютъ на этотъ вопросъ въ утвердительномъ смыслѣ. По ихъ мнѣнію, христіанское откровеніе, подобно откровенію другихъ религій, есть результатъ естественнаго развитія человѣчества и, какъ таковое, не чуждо обычныхъ человѣческихъ погрѣшностей, неточностей и проч. Обращаясь къ новозавѣтному откровенію, мы однакожъ опять находимъ полное опроверженіе указаннаго взгляда. Мы видимъ именно то, что сами апостолы рѣзко различаютъ съ одной стороны откровеніе естественное—(revelatio generalis или naturalis), съ другой сверхъестественное—revelatio specialis или supernaturalis). Полагая основаніе для перваго изъ указанныхъ откровеній въ присущемъ человѣку образѣ Божественномъ, они утвер-

---

[1]) Rohnert. Die Inspiration der heiligen Schrift und ihre Bestreiter. Leipzig. 1889. S. 20—28. Сравн. Rohnert. Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Braunschweig und Leipzig. 1902. S. 53—57.

ждаютъ возможность существованія его для всѣхъ людей. Имѣя въ виду это откровеніе, апостолъ языковъ въ аѳинскомъ ареопагѣ проповѣдуетъ язычникамъ Бога, которому они, не вѣдая, совершаютъ богослуженіе, Бога, который создалъ все существующее въ мірѣ, въ томъ числѣ и людей, чтобы они искали Его и чувствовали, что Онъ недалеко отъ каждаго изъ нихъ (Дѣян. 17, 22—31). Имѣя въ виду это откровеніе, тотъ же ап. Павелъ далѣе въ посланіи къ Римлянамъ признаетъ возможность познанія Бога для всѣхъ людей чрезъ наблюденіе твореній Божіихъ, свидѣтельствующихъ о невидимой силѣ Божественной (Римл. 1, 19—21). Имѣя въ виду наконецъ естественное откровеніе, апостолъ же Павелъ въ Листрѣ заявляетъ, что хотя Богъ предалъ язычниковъ ихъ путямъ, однакожъ и для нихъ Онъ не оставилъ Себя не „несвидѣтельствованнымъ“, такъ какъ Онъ посылаетъ съ небесъ и дождь и плодоносныя времена (Дѣян. 14, 15—17). По смыслу этихъ свидѣтельствъ ап. Павла, естественное познаніе о Богѣ такимъ образомъ совершается путемъ обычныхъ теоретическихъ умозаключеній, отъ проявленій Божественной силы въ внѣшнемъ мірѣ доходящихъ до признанія бытія Самого Бога. Если теперь обратимся отъ апостольскаго ученія объ естественномъ откровеніи къ воззрѣніямъ апостоловъ на ихъ собственную проповѣдь, то увидимъ то, что они рѣзко отличаютъ свою проповѣдь отъ естественной человѣческой мудрости или естественнаго откровенія. Апостолъ Павелъ въ посланіи къ Ѳессалоникійцамъ о своей проповѣди напр. замѣчаетъ, что она не человѣческое, а Божеское слово (1 Ѳессал. 2, 13), что поэтому и сущность ея заключается „не въ убѣдительныхъ словахъ человѣческой мудрости, но въ явленіи духа и силы“ (1 Кор. 2, 4), т. е. значеніе проповѣди апостольской основывается не на правильности логическихъ построеній и не на внѣшней убѣдительности ихъ, а на внутренно-чудесномъ воздѣйствіи на человѣка. Слѣдовательно не только отождествлять, но даже и сближать апостольскую про-

повѣдь и вмѣстѣ съ нею и все вообще христіанское откровеніе съ откровеніемъ естественнымъ, какъ это дѣлаютъ ричлисты, съ точки зрѣнія апостола, совершенно невозможно, потому что и происхожденіе и способы воздѣйствія на человѣка у сверхъестественнаго и естественнаго откровеній существенно различны. Въ концѣ всего такимъ образомъ слѣдуетъ придти къ тому выводу, что представители ричліанства въ своихъ воззрѣніяхъ на христіанское откровеніе въ дѣйствительности стоятъ на почвѣ совсѣмъ не библейской, что вопреки ихъ заявленіямъ избранная ими почва совершенно чужда христіанству.

Къ печальному также выводу придемъ мы, если станемъ разсматривать сужденія представителей ричліанства и касательно историческихъ памятниковъ христіанскаго откровенія — символическихъ книгъ и въ частности такъ называемаго апостольскаго символа. И въ данномъ случаѣ сужденія ричлистовъ страдаютъ прежде всего внутренней непослѣдовательностью. Признаніе церкви какъ внѣшне-исторической величины, само собою понятно, должно влечь и влечетъ за собою признаніе существованія внѣшне-историческихъ памятниковъ, въ которыхъ церковь должна выражать болѣе или менѣе точно свое пониманіе христіанскаго откровенія и которые, въ силу ихъ точности, должны имѣть болѣе или менѣе нормирующее значеніе для отдѣльнаго вѣрующаго при изученіи имъ христіанскаго откровенія. Это дѣйствительно и находимъ и въ православіи, и въ римскомъ католицизмѣ, и въ самомъ протестантствѣ, для которыхъ подобное значеніе имѣютъ съ одной стороны символическія книги, представляющія изъ себя подробное изложеніе христіанскаго откровенія, съ другой сохранившіеся отъ глубокой древности символы: никеоцареградскій, символъ Григорія Чудотворца и для западной церкви такъ называемый апостольскій символъ. И ричліанство слѣдовательно, признавая существованіе церкви, какъ внѣшне-исторической величины, слѣдуя логикѣ, должно было признать

существованіе символическихъ книгъ и символовъ, какъ болѣе или менѣе обязательныхъ нормъ при изученіи и изложеніи христіанскаго вѣроученія. Ничего подобнаго, какъ мы уже знаемъ, не находимъ въ ричліанствѣ. Оно напротивъ, исходя изъ своего основнаго взгляда на религію, въ частности христіанскую, рѣшительно отрицаетъ какое-либо значеніе за символическими книгами протестантизма. Для представителей ричліанства при этомъ ригористическомъ отношеніи къ протестантскимъ символическимъ книгамъ впрочемъ существуетъ одно довольно вѣское оправданіе. Символическія книги протестантизма дѣйствительно, какъ вполнѣ справедливо разсуждаютъ ричлисты, не могутъ служить прочною нормою при опредѣленіи христіанскаго ученія. Дѣло въ томъ, что на эти книги нельзя смотрѣть какъ на выраженіе голоса не только вселенской церкви, но и даже голоса всего протестантскаго общества за извѣстный періодъ, а слѣдуетъ смотрѣть на нихъ, какъ на выраженіе односторонней и крайней полемики, наполнявшей внутреннюю жизнь протестантскаго общества въ XVI—XVII вѣкахъ. Нѣкоторыя изъ нихъ написаны въ полемическихъ цѣляхъ противъ римскаго католицизма, другія въ цѣляхъ опроверженія фляціанства, майоризма, озіандеризма и проч., иныя въ цѣляхъ примиренія этихъ различныхъ до противуположности партій. Неудивительно, что протестантскія символическія книги страдаютъ, какъ вполнѣ справедливо указываетъ проф. Вендтъ, крайностями, двусмысленостями и даже положительными противорѣчіями. Фактъ этотъ однакожъ лишь свидѣтельствуетъ о томъ, что протестантство не „дѣло рукъ Божіихъ“, а дѣло рукъ человѣческихъ, и потому самъ по себѣ еще не можетъ говорить противъ возможности существованія истинныхъ нормъ при опредѣленіи христіанскаго ученія.

Есть доля справедливости и въ сужденіяхъ представителей ричліанства касательно такъ называемаго апостольскаго символа римской церкви. И православная церковь держится того убѣжденія, что апостолы

не оставили христіанскому міру символа, ими самими составленнаго, потому что въ противномъ случаѣ до насъ сохранились бы объ этомъ какія нибудь извѣстія въ христіанскомъ откровеніи. Но отрицая мнѣніе о непосредственномъ апостольскомъ происхожденіи какого-либо изъ древне-христіанскихъ символовъ, православная церковь однакожъ признаетъ, что древніе символы разныхъ христіанскихъ церквей выражаютъ ученіе апостольское и своимъ происхожденіемъ восходятъ ко временамъ древнѣйшимъ. Въ частности тоже самое она признаетъ и за апостольскимъ символомъ римской церкви, такъ какъ и онъ по существу не отличается отъ другихъ древнихъ символовъ, и потому къ нему, какъ и другимъ символамъ, относится съ уваженіемъ [1]). Совсѣмъ не то находимъ у представителей ричліанства. Они, и особенно проф. А. Гарнакъ, отрицаютъ за апостольскимъ символомъ (а слѣдовательно и за другими древними символами) всякое значеніе, отчасти потому, что этотъ символъ содержитъ въ себѣ ученіе, якобы несогласное съ ученіемъ свящ. Писанія, отчасти потому, что самое происхожденіе его относится ко времени сравнительно позднему. Въ первомъ отношеніи проф. А. Гарнакъ прежде всего ссылается на слова апостольскаго символа: „*τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου*“. По мнѣнію проф. А. Гарнака, ученіе, содержащееся въ указанномъ выраженіи, не имѣло мѣста въ древнѣйшей проповѣди Іисуса Христа и Его апостоловъ, такъ какъ твердымъ ученіемъ церковнаго преданія оно стало лишь въ половинѣ второго вѣка. Доказывая это положеніе, проф. А. Гарнакъ ссылается главнымъ образомъ на то, что генеалогіи Іисуса Христа, приводимыя евангелистами Матѳеемъ и Лукою, восходятъ (führen auf) къ Іосифу, а не къ Маріи и такимъ образомъ утверждаютъ естественное рожденіе Іисуса Христа отъ Іосифа и Маріи,

---

[1]) Проф. Чельцовъ. Древнія формы символа вѣры православной церкви. С.-Петербургъ. 1869. Стр. 1—30.

а не сверхъестественное отъ Маріи и Св. Духа. Не смотря на всю рѣшительность, съ которой это положеніе утверждается проф. А. Гарнакомъ, оно въ дѣйствительности не имѣетъ подъ собою реальной почвы. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно простой справки съ повѣствованіемъ евангелистовъ. У евангелиста Матѳея читаемъ: „Іаковъ родилъ Іосифа, мужа Маріи, отъ которой родился Іисусъ, называемый Христосъ“ (Мѳ. 1, 16). Евангелистъ Матѳей, какъ можно видѣть, самымъ положительнымъ образомъ рожденіе Іисуса Христа поставляетъ въ зависимость отъ одной Маріи, но не отъ Іосифа вмѣстѣ. Тоже самое находимъ и у евангелиста Луки. У него читаемъ: „Іисусъ, начиная свое служеніе, былъ лѣтъ тридцати, и былъ, какъ думали, сынъ Іосифовъ“ (Лк. 3, 23). Т. е. евангелистъ Лука рѣшительно отрицаетъ естественное рожденіе Іисуса Христа, потому что сыновство Его отъ Іосифа считаетъ мнимымъ („какъ думали“) [1]). Сообщаемыя обоими евангелистами — Матѳеемъ и Лукою обстоятельства рожденія Іисуса Христа вполнѣ подтверждаютъ указанный взглядъ ихъ на сверхъестественность этого рожденія. Оба евангелиста (Мѳ. 1; Лк. 1) описываютъ рожденіе І. Христа безъ всякихъ прикрасъ: они не говорятъ, что рожденіе Іисуса Христа было чудесно, не убѣждаютъ въ этомъ насильственно своихъ читателей, а простымъ описаніемъ обстоятельствъ рожденія Спасителя даютъ понять, что оно было чудесно— отъ Св. Духа и Дѣвы Маріи. Совсѣмъ неосновательно

---

[1]) Очень знаменателенъ при этомъ тотъ фактъ, что непосредственно предъ указаннымъ свидѣтельствомъ о мнимомъ сыновствѣ Іисуса Христа отъ Іосифа евангелистъ Лука, говоря о снисшествіи Св. Духа на Іисуса Христа во время крещенія, сообщаетъ о бывшемъ при этомъ голосѣ съ небесъ: „Ты Сынъ Мой возлюбленный; въ Тебѣ Мое благоволеніе“ (Лк. 3, 22). Очевидно, этимъ свидѣтельствомъ евангелистъ Лука хотѣлъ рельефнѣе оттѣнить дѣйствительное сыновство Іисуса Христа отъ Бога мнимому сыновству Его отъ Іосифа.

ной является ссылка проф. А. Гарнака и на другихъ евангелистовъ—Іоанна и Марка. Что касается перваго изъ нихъ, то онъ излагаетъ ученіе о божескомъ происхожденіи Іисуса Христа самымъ опредѣленнымъ образомъ. Извѣстно, что свое евангеліе Іоаннъ начинаетъ съ ученія о Логосѣ, который сталъ плотію и уподобился обыкновеннымъ людямъ. Воспринявъ на себя плоть, Логосъ однакожъ, по Іоанну, является Сыномъ Божіимъ отъ рожденія, Сыномъ Божіимъ истиннымъ, единороднымъ. Въ этомъ, по Іоанну, и лежитъ основаніе къ отличенію Іисуса Христа отъ обыкновенныхъ людей, которые чада Божіи лишь въ силу дарованныхъ имъ отъ Христа духовныхъ благъ (Іоан. 1, 1—18). Тоже самое находимъ и у евангелиста Марка. Изъ отрывочныхъ замѣчаній, которыми этотъ евангелистъ сопровождаетъ нѣкоторые моменты изъ жизни Богочеловѣка, весьма легко можно замѣтить то, что онъ считаетъ Іисуса Христа Сыномъ Божіимъ. Сюда напр. относятся приводимыя этимъ евангелистомъ слова, слышанныя во время преображенія Господня (Мрк. 9, 7) или собственное свидѣтельство Іисуса Христа о Себѣ (Мрк. 8, 38), или наконецъ свидѣтельства бѣсноватыхъ объ Іисусѣ Христѣ (Мрк. 5, 7; 3, 11) и проч. Можно наконецъ усумниться и въ справедливости ссылокъ проф. А. Гарнака на ап. Павла. Изъ всѣхъ писателей новозавѣтныхъ этотъ апостолъ менѣе другихъ останавливается на обстоятельствахъ внѣшней исторіи жизни Іисуса Христа, въ частности Его происхожденія. И ап. Павелъ однакожъ въ единственномъ мѣстѣ, касающемся происхожденія Іисуса Христа, свидѣтельствуетъ объ исключительности этого происхожденія. Въ посланіи къ Галатамъ онъ именно это происхожденіе поставляетъ въ зависимость отъ Бога съ одной стороны и „жены“ съ другой, устраняя такимъ образомъ участіе мужа (Гал. 4, 4) [1]).

---

[1]) Обращаетъ при этомъ на себя вниманіе тотъ фактъ, что ап. Павелъ говоритъ о рожденіи Іисуса Христа отъ жены,

Съ весьма существенными оговорками можетъ быть принята ссылка проф. А. Гарнака и на древне-отеческую литературу. Берлинскій профессоръ увѣряетъ, будто древніе учители христіанства, утверждая рожденіе Іисуса Христа отъ Дѣвы Маріи, не поставляли этого рожденія въ зависимость отъ Св. Духа. „Іустинъ, пишетъ А. Гарнакъ, въ приводимыхъ имъ часто выраженіяхъ, касающихся рождества Іисуса Христа, не упоминаетъ о Св. Духѣ. Тоже находимъ и у Иринея.... Во всякомъ случаѣ, по Гарнаку, формула, которая утверждаетъ рожденіе Іисуса безъ упоминанія о Св. Духѣ, древнѣйшая“ [1]). Въ этомъ аргументѣ проф. А. Гарнака прежде всего страннымъ является указаніе на Іустина Философа, какъ на такого учителя, у котораго якобы нельзя найти ученія о происхожденіи Іисуса Христа отъ Св. Духа. Подобное утвержденіе А. Гарнака противорѣчитъ всей вообще дѣятельности Іустина Мученика. Извѣстно, что этотъ учитель церкви задачей своей литературной дѣятельности ставитъ доказательство того, что Богъ имѣетъ „Сына“, что этотъ Сынъ есть Логосъ, *πρωτότοκος* Бога, божескаго естества и что будучи таковымъ, Онъ однакожъ снизошелъ на землю, принявъ на Себя плоть человѣческую. Соотвѣтственно этому и изъ Апологій Іустина Мученика, и изъ его Діалоговъ можно видѣть то, что онъ признаетъ рожденіе Іисуса Христа отъ Св. Духа, или прямо приводя это выраженіе, или же говоря о рожденіи Іисуса Христа отъ Дѣвы [2]). Не имѣетъ суще-

---

а не отъ Дѣвы, такъ какъ хочетъ указать этимъ на равенство Іисуса Христа по человѣческой природѣ со всѣми другими людьми, повинными закону, дабы Іисусъ Христосъ, подчинившись закону, могъ искупить „подзаконныхъ“.

[1]) Hahn. Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche. Mit einem Anhang von D—r A. Harnack. Breslau. 1897. S. 374—375.

[2]) Migne. Patrol. curs. compl. Tom VI. ser. gr. 1857. Justini Philosophi Apol. I. Cap. 33. Pg. 381: «*καὶ ὁ ἀποστολεὶς δὲ πρὸς*

ственнаго значенія указаніе проф. А. Гарнака и на св. Иринея. Что этотъ св. отецъ признавалъ сверхъестественное рожденіе Іисуса Христа, видно во первыхъ изъ того, что онъ не рѣдко цитируетъ относящіяся къ этому рожденію свидѣтельства евангелистовъ Матѳея (1, 18) и Луки (1, 35) [1]), во вторыхъ изъ того, что онъ говоритъ о рожденіи Іисуса Христа отъ Дѣвы, исключая такимъ образомъ участіе въ этомъ рожденіи мужа [2]) и въ третьихъ изъ того, что онъ признаетъ Іисуса Христа Сыномъ Божіимъ „единороднымъ“ Отцу [3]).

αὐτὴν τὴν παρθένον κατ' ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ ἄγγελος Θεοῦ, ἐβηγγελίσατο αὐτὴν εἰπών· Ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ ἐκ Πνεύματος ἁγίου, καὶ τέξῃ Υἱὸν καὶ Υἱὸς Ὑψίστου κληθήσεται· καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.... Сравн. Migne. Patrol. curs. compl. Tom. VI. ser. gr. 1857. Just. Phil. Apol. I. Cap. XXXI. Pg. 377: «*ἐν δὴ ταῖς τῶν προφητῶν βίβλοις εὕρομεν προκηρυσσόμενον παραγινόμενον, γεινώμενον διὰ παρθένου....* Сравн. Apol. I. Cap. XXII. Pg. 380: «*οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γενήσεσθαι... ἀλλ' ἐκ δυνάμεως τοῦ Θεοῦ*»... Ibid.: «*διὰ γὰρ παρθένου, τῆς ἀπὸ τοῦ σπέρματος Ἰακὼβ... διὰ δυνάμεως Θεοῦ ἀπεκυήθη*»... Сравн. Cap. 46. Pg. 397: «*διὰ δυνάμεως τοῦ Λόγου... διὰ παρφένου ἄνθρωπος ἀπεκυήθη*»....

[1]) Migne. Patrol. curs. compl. Tom. VII. 1857. ser. gr. Iren. Contr. haeres. Lib. III. Cap. XVI. Pg. 921: «Dehinc ut liberaret mentem nostram a suspicione, quae est circa Joseph ait: Christi autem generatio sic erat: Cum esset desponsata mater ejus Joseph, prius quam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu Sancto. Dehinc cum Joseph cogitaret dimittere Mariam.... assistentem ei angelum Dei, dicentem: ne timueris assumere Mariam conjugem tuam: quod enim habet in utero, de Spiritu Sancto est»... Сравн. lib. V. Cap. I. Pg. 1122: «Spiritus Sanctus advenit in Mariam, et virtus Altissimi obumbravit eam»....

[2]) Migne. Patrol. curs. compl. ser. gr. Tom. VII. 1857. Iren. Contr. haeres. Lib. III. Cap. XVI. Pg. 921: «Ecce virgo accipiet in utero, et pariet filium et vocabunt nomen ejus Emmanuel...; manifeste significans, et eam promissionem, quae fuerat ad patres, impletam, ex virgine natum filium Dei»... Сравн. Cap. XIX. Pg. 940: «praeclara autem funatus est et ea, quae est ex virgine, generatione»...

[3]) Migne. Patrol. curs. compl. ser. gr. Tom. VII. 1857. Iren. Contr. haeres. Lib. III. Cap. XVI. Pg. 929: «Ipse enim vere salva-

Ничего не доказываетъ и второй аргументъ, на которомъ проф. Гарнакъ обосновываетъ свое отрицаніе апостольскаго символа. Берлинскій профессоръ ссылается на выраженіе: „τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, какъ на доказательство того, что указанный символъ содержитъ ученіе не апостольское, такъ какъ во первыхъ, по его мнѣнію, словъ „вознесшагося на небеса“ не находимъ въ первыхъ трехъ евангеліяхъ, такъ какъ во вторыхъ ихъ нельзя найти у древнихъ учителей церкви, напр. Климента, Игнатія, Поликарпа и въ Пастырѣ Ермы, и такъ какъ въ третьихъ въ древне-христіанскомъ ученіи три указанные момента „воскресеніе, вознесеніе и сѣдѣніе одесную Отца“ не имѣютъ строго опредѣленной формулировки. Изъ этихъ сужденій проф. А. Гарнака несостоятельно прежде всего первое, т. е. будто о вознесеніи Іисуса Христа совсѣмъ умалчиваютъ три первые евангелисты. Въ дѣйствительности это замѣчаніе можетъ относиться только къ евангелію Матѳея; что же касается Марка и Луки, то у нихъ находимъ указанія на вознесеніе Іисуса Христа (Мрк. 16, 19. Лк. 24, 51). Правда, указанія эти отличаются краткостью, но и при всей краткости ихъ фактъ вознесенія Іисуса Христа, удостовѣряемый ими, является несомнѣннымъ, тѣмъ болѣе, что помимо Марка и Луки вполнѣ ясныя и опредѣленныя свидѣтельства о вознесеніи Господа находимъ у четвертаго евангелиста — Іоанна (Іоан. 6, 62; 20, 17), у ап. Павла (1 Тим. 3, 16; Ефес. 4, 8–10) и въ книгѣ Дѣяній (Дѣян. 2, 33–34). Нельзя отрицать и того факта, утверждаемаго проф. А. Гарнакомъ, что какъ въ библейской, такъ и въ древне-отеческой лите-

---

vit: ipse est Verbum Dei, ipse Unigenitus a Patre, Christus Jesus Dominus noster».... Сравн. Pg. 925: «nescientes quoniam hujus verbum unigenitus, qui semper humano generi adest, unitus et consparsus suo plasmati secundum placitum Patris.... ipse est Jesus Christus Dominus noster»...

ратурѣ три момента изъ жизни Іисуса Христа—воскресеніе, вознесеніе и сѣдѣніе одесную Бога Отца иногда строго не разграничиваются. Происходитъ это однакожъ не отъ того, будто актъ вознесенія въ ученіи древней церкви не считался отдѣльнымъ актомъ, а просто потому, что всѣ три упомянутые момента изъ жизни Спасителя въ сознаніи первоначальнаго христіанскаго общества составляли единое славное состояніе Христа. Если поэтому апостоламъ и древнимъ христіанскимъ учителямъ приходилось вообще, т. е. не наблюдая исторической послѣдовательности, свидѣтельствовать о славномъ состояніи Христа, они могли дѣлать и дѣлали это, упоминая о какомъ-либо одномъ или двухъ изъ указанныхъ моментовъ въ жизни Іисуса Христа, минуя напр. воскресеніе или вознесеніе [1]). Доля истины есть и въ томъ утвержденіи проф. А. Гарнака, что въ первоначальномъ христіанствѣ существовало нѣкоторое разногласіе въ опредѣленіи промежутка между актами воскресенія и вознесенія, что у нѣкоторыхъ изъ древнихъ писателей оба эти акта пріурочивались

---

[1]) А что въ сознаніи первоначальнаго христіанскаго общества указанные моменты изъ жизни І. Христа, напр., воскресеніе и воснесеніе были самостоятельными моментами, видно и изъ свидѣтельствъ Самого Христа (Іоан. 20, 17), Который во время одного изъ своихъ явленій ученикамъ послѣ воскресенія предувѣдомилъ ихъ объ имѣющемъ вскорѣ быть Его вознесеніи, и изъ свидѣтельствъ апостольской общины, по сознанію которой Христосъ Спаситель въ промежутокъ времени между воскресеніемъ и вознесеніемъ неоднократно являлся ученикамъ и бесѣдовалъ съ ними (1 Кор. 15, 5—7; Мѳ. 28, 9; Іоан. 20, 26; 21, 1; Дѣян. 1, 3; 10, 41; 13, 31). Обращаетъ на себя вниманіе при этомъ тотъ фактъ, что самое послѣднее прощаніе Іисуса Христа съ учениками, происшедшее при Его вознесеніи на небеса, рѣзко отличается отъ прежнихъ Его прощаній съ ними. Своимъ постепеннымъ исчезновеніемъ въ облакахъ изъ глазъ учениковъ Христосъ давалъ понять послѣднимъ, что теперь наступило время, когда Онъ не будетъ болѣе обращаться съ ними на землѣ какъ учитель и пророкъ, но какъ царь и первосвященникъ будетъ управлять ими и дѣйствовать для нихъ.

къ одному дню (напр. у Варнавы), другіе же напротивъ полагали промежутокъ между ними въ 18 мѣсяцевъ. Не нужно однакожъ опускать изъ вниманія того факта, что оба указанныя мнѣнія были лишь единичными исключеніями изъ общихъ вѣрованій. При чемъ первое изъ нихъ ясно опровергается уже тѣмъ однимъ обстоятельствомъ, что съ самыхъ древнихъ временъ праздникъ воскресенія никогда не былъ отождествляемъ съ праздникомъ вознесенія. Второе же мнѣніе не можетъ говорить противъ апостольскаго ученія о вознесеніи уже по одному тому, что оно сложилось и существовало лишь въ сектѣ офитовъ—валентіанъ [1]).

Что касается наконецъ послѣдняго выраженія, приводимаго проф. А. Гарнакомъ въ доказательство позднѣйшаго происхожденія апостольскаго символа: *σαρκὸς ἀνάστασιν*, то и оно не можетъ служить въ пользу А. Гарнака. Берлинскій профессоръ доказываетъ, будто ученіе о „воскресеніи плоти“ не было общехристіанскимъ ученіемъ, потому что якобы у ап. Павла (1 Коринѳ. 15, 50) и у Іоанна (6, 63) *σάρξ* — плоть имѣетъ смыслъ, совсѣмъ не вяжущійся съ указаннымъ

---

[1]) Ничего не доказываетъ наконецъ тотъ фактъ, приводимый проф. А. Гарнакомъ, что о вознесеніи Іисуса Христа не находимъ указаній у Климента, Игнатія, Поликарпа и Ермы. Всѣ эти учители древней церкви могли умалчивать о вознесеніи Іисуса Христа вовсе не потому, что они не вѣровали въ это ученіе, а просто потому, что не имѣли достаточно поводовъ распространяться о вознесеніи Іисуса Христа. Умолчаніе указанныхъ учителей имѣло бы силу лишь въ томъ случаѣ, если бы упомянутыми отцами исчерпывался голосъ всей древней церкви по данному вопросу. Но вѣдь этого нѣтъ въ дѣйствительности. Въ глубокой древности находимъ христіанскихъ писателей, которые съ опредѣленностью свидѣтельствуютъ о вознесеніи Господа. Таковы напр. Іустинъ Философъ (Migne. Patrol. curs. compl. ser. gr. Tom. VI. Justini Phil. Dialogus cum Tryph. Judaeo. Cap. 85. Pg. 676—677. Срав. Cap. 132. Pg. 781—784), Варнава (Migne. Patrol. curs. compl. ser. gr. Tom. II. Barnabae Epist. cathol. Cap. 15. Pg. 772), Мелитонъ Сардійскій, Аристидъ (Kattenbusch. Das Apostolische Symbol. B. II. S. 302—303) и другіе.

выраженіемъ апостольскаго символа. Утверждая это положеніе, проф. А. Гарнакъ однако опускаетъ изъ вниманія то обстоятельство, что приводимыя имъ мѣста св. Писанія, какъ имѣющія смыслъ исключительно этическій, не могутъ говорить противъ апостольскаго происхожденія ученія о воскресеніи плоти. А что это ученіе существовало весьма прочно въ древне-христіанскомъ сознаніи, видно какъ изъ свидѣтельствъ св. Писанія (1 Кор. 15, 20; Лк. 24, 39; Дѣян. 2, 26—33), такъ и изъ свидѣтельствъ древнихъ отцевъ и учителей церкви [1]). Вообще же такимъ образомъ во всемъ апостольскомъ символѣ невозможно найти ни одного выраженія, которое бы противорѣчило ученію древне-христіанской церкви.

Болѣе затрудненій представляетъ изъ себя вопросъ о времени происхожденія апостольскаго символа. Что это происхожденіе восходитъ во всякомъ случаѣ къ весьма древнему времени, можно считать несомнѣннымъ. Правда, первыя болѣе или менѣе достовѣрныя извѣстія касательно апостольскаго символа относятся ко времени сравнительно позднему — ко второй половинѣ 4 вѣка. Принадлежатъ они пресвитеру Руфину [2]) и собственно касаются символа аквилейской церкви, въ которой Руфинъ получилъ крещеніе около 370 г. Говоря о символѣ аквилейской церкви, Руфинъ упоминаетъ также о символахъ другихъ церквей, въ томъ числѣ и церкви

---

[1]) Patrol. curs. compl. ser. gr. Tom. V. Ignatii epist. ad Smirnaeos. Cap. III. Pg. 841: „Ἐγὼ δὲ οὐκ ἐν τῷ γεννᾶσθαι καὶ σταυροῦσθαι γινώσκω αὐτὸν ἐν σώματι γεγονέναι μόνον, ἀλλὰ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα... Сравн. Patrol. curs. compl. ser. gr. Tom. VI. Justini Philosophi. Dial. cum Tryph. Jud. 80. Pg. 668: „Ἐγὼ δὲ, καὶ εἴ τινές εἰσιν ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα χριστιανοί, καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν γενήσεσθαι ἐπιστάμεθα“... Наконецъ у Аѳинагора есть цѣлый трактатъ: *Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν*, въ которомъ очень обстоятельно раскрывается ученіе о воскресеніи. См. Patrol. curs. compl. ser. gr. Tom. VI. Pg. 973—1024.

[2]) Migne. Patrol. curs. compl. ser. lat. Tom. XXI. Pg. 335—386.

римской, при чемъ, какъ бы мимоходомъ, восхваляетъ римскую церковь за то, что она не допустила никакихъ измѣненій въ преданномъ ей отъ древности исповѣданіи. Эти восхваленія символа римской церкви однакожъ не воспрепятствовали Руфину приводить символъ аквилейской церкви съ нѣкоторыми добавленіями сравнительно съ символомъ римской церкви, каковыя добавленія онъ старается оправдать, отчасти необходимостію защитить истинное христіанское ученіе отъ ложныхъ ученій, отчасти педагогическими цѣлями. Фактъ этотъ ясно свидѣтельствуетъ не только о томъ, что во время жизни Руфина символъ, какъ опредѣленная величина, уже существовалъ на западѣ, но и о томъ, что онъ въ различныхъ церквахъ запада употреблялся съ различными видоизмѣненіями.

Подобнымъ же свидѣтельствомъ только болѣе раннимъ является далѣе свидѣтельство Маркелла Анкирскаго, который во время аріанскихъ споровъ, лишенный каѳедры, удалился въ Римъ и прожилъ здѣсь 340—341 годы. Уѣзжая изъ Рима, Маркеллъ оставилъ тамошнему епископу Юлію изложеніе своей вѣры, основою котораго для него служитъ символъ, отличный отъ никейскаго и несомнѣнно апостольскій символъ церкви галатійской (анкирской) [1]). Подобно аквилейскому символу, приводимому Руфиномъ, и символъ Маркелла отличается однакожъ отъ апостольскаго символа римской церкви, каковое обстоятельство видимо не смущало Маркелла, какъ оно не смущало нѣсколько позднѣе и Руфина. Свидѣтельства Руфина и Маркелла касательно апостольскаго символа являются наиболѣе полными. Они говорятъ намъ о томъ, что въ 4-мъ вѣкѣ указанный символъ существовалъ въ различныхъ церк-

---

[1]) Zahn. Das Apostolische Symbolum. Erlangen und Leipzig. 1893. S. 14. Ганъ пребываніе Маркелла въ Римѣ относитъ къ болѣе раннему времени и потому происхожденіе его символа также считаетъ болѣе раннимъ (337 г.). Hahn. Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln. Breslau. 1897. S. 22.

вахъ какъ величина, уже вполнѣ опредѣленная. Болѣе раннихъ свидѣтельствъ съ такого рода характеромъ древность не сохранила. Это однакожъ не означаетъ того, будто въ болѣе раннюю эпоху совсѣмъ нельзя найти указаній на существованіе апостольскаго символа въ различныхъ церквахъ. Напротивъ эти указанія, хотя и не столь полныя и опредѣленныя, восходятъ не только къ 3-му, но даже и ко 2-му вѣку. Къ концу 2-го вѣка напр. относятся свидѣтельства Тертулліана, пресвитера карѳагенскаго. Въ одномъ изъ своихъ сочиненій (Liber de praescriptionibus adversus haereticos) Тертулліанъ задается рѣшеніемъ вопроса о томъ, сохранили ли и сохраняютъ ли различныя помѣстныя церкви христіанскаго міра истинно-апостольское ученіе. Отвѣчая на этотъ вопросъ въ положительномъ смыслѣ, карѳагенскій пресвитеръ основаніе для подобнаго рѣшенія находитъ въ томъ обстоятельствѣ, что помѣстныя христіанскія церкви не прерываютъ связи съ такими церквами христіанства, которыя свое происхожденіе возводятъ непосредственно къ самимъ апостоламъ. Для Ахаіи такой церковью напр., по Тертулліану, является церковь коринѳская, для Македоніи филиппійская и ѳессалоникійская, для Азіи ефесская, для Италіи римская. Переходя затѣмъ къ отечественной церкви, т. е. церкви карѳагенской, Тетулліанъ находитъ, что и эта церковь сохранила истинное ученіе І. Христа и апостоловъ, сохранила благодаря тому, что находится во внутренней связи съ церковью римской, какъ церковью истинно апостольской. Въ свою очередь связь эта, по его мнѣнію, очевидна изъ того, что церковь карѳагенская имѣетъ одинаковый съ римской церковью символъ (tesseram) [1]. Въ виду того, что латинское слово tessera соотвѣтствуетъ греческому

---

[1]) Patrol. curs. compl. 1844. ser. gr. Tom. II. Tertulliani Liber de praescriptionibus. Cap. XX. Pg. 31—32. Cap. XXVI. Pg. 48—50. Сравн. Kattenbusch. Op. cit. B. II. S. 53—94. B. I. S. 134—135.

σύμβολον можно съ увѣренностью сказать то, что Тертулліанъ въ данномъ случаѣ говоритъ о какомъ-то вѣроизложеніи, и такъ какъ никео-цареградскаго символа въ разсматриваемое время еще не существовало, то можно думать, что онъ разумѣетъ какой-то другой символъ. Можетъ быть, этотъ же символъ разумѣетъ Тертулліанъ, когда говоритъ о томъ, что вѣрующіе при крещеніи исповѣдуютъ „таинство вѣры“, „законъ вѣры“ и этимъ отрицаются отъ діавола и заповѣдей его [1]). Почти современнымъ Тертулліану свидѣтелемъ въ пользу существованія апостольскаго символа въ ліонской церкви является Иринеи Ліонскій. Въ сочиненіи Contra haer., предостерегая вѣрующихъ отъ увлеченія еретическими ученіями, св. Иринеи въ качествѣ средства противъ этого увлеченія рекомендуетъ сохраненіе „канона истины“, полученнаго вѣрующими при таинствѣ крещенія [2]). По единогласному свидѣтельству ученыхъ, въ томъ числѣ принадлежащихъ даже и къ школѣ ричліанскаго богословія [3]), подъ „канономъ истины“, о которомъ упоминаетъ св. Иринеи, слѣдуетъ разумѣть символъ вѣры, такъ какъ „канонъ истины“, по словамъ св. Иринея, произносится при совершеніи таинства крещенія, т. е. принадлежитъ къ числу исповѣданій, болѣе или менѣе сокращенныхъ. Указанное предположеніе является тѣмъ болѣе достовѣрнымъ, что въ сочиненіяхъ Иринея Ліонскаго можно встрѣтить не мало выраженій, по своему построенію рѣчи прямо указывающихъ на близкое знакомство ліонскаго пастыря съ символомъ, какъ строго формулированной ве-

---

[1]) Kattenbusch. Op. cit. B. II. 60—61.

[2]) Migne. Patrol. curs. compl. ser. gr. Tom. VII. Irenaei Contr. haeres. Lib. I. Cap. IX. § 4. Pg. 545—548: «*Οὕτω δὲ καὶ ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ ἐν ἑαυτῷ κατέχων, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε τὰ μὲν ἐκ τῶν γραφῶν ὀνόματα, καὶ τὰς λέξεις.... ἐπιγνώσεται, τὴν δὲ βλάσφημον ὑπόθεσιν (αὐτῶν) οὐκ ἐπιγνώσεται*»....

[3]) Kattenbusch. Op. cit. B. II. S. 26—27.

личиной. Говоря напр. о *κανὼν τῆς ἀληθείας*, онъ заявляетъ, что церковь, согласно этому канону, вѣруетъ въ единаго Бога Отца Вседержителя (*εἰς ἕνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα*) и въ единаго Іисуса Христа, Сына Божія, воплотившагося для нашего спасенія (*καὶ εἰς ἕνα Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας*), и въ Духа Святаго, черезъ пророковъ возвѣстившаго спасеніе (*καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, τὸ διὰ τῶν προφητῶν κεκηρυχὸς τὰς οἰκονομίας*) [1]). Мало всего этого. У того же Иринея ліонскаго мы находимъ ясное свидѣтельство о томъ, что въ его время символъ имѣлъ широкое распространеніе. Видно это изъ его свидѣтельства о томъ, что „церковь, разсѣянная до послѣднихъ предѣловъ земли, исповѣдуетъ вѣру въ Бога Отца, Вседержителя“ и проч. [2]). Въ виду того, что литературная дѣятельность

---

[1]) Migne. Patrol. curs. compl. ser. gr. Tom. VII. Iren. Contr. haeres. Lib. I. Cap. X. § 1. Pg. 549. Сравн. Migne. Patrol. curs. compl. ser. gr. Iren. Contr. haeres. Lib. I. Cap. IX. § 2. Pg. 540: «*τοῦ γὰρ Ἰωάννου ἕνα Θεὸν παντοκράτορα, καὶ ἕνα μονογενῆ Χριστὸν Ἰησοῦν κηρύσσοντος, δι' οὗ τὰ πάντα γεγονέναι λέγει, τοῦτον Υἱὸν Θεοῦ, τοῦτον μονογενῆ*.... Сравн. Lib. II. Cap. 32. § 4. Pg. 829: „*οὐκ ἔστιν ἀριθμὸν εἰπεῖν τῶν χαρισμάτων, ὧν κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου ἡ ἐκκλησία παρὰ Θεοῦ λαβοῦσα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου*“.... Сравн. Lib. IV. Cap. XXXIII. § 7. Pg. 1076—1077. Сравн. Kattenbusch. Op. cit. B. II. S. 49—51. Ср. Hahn. Op. cit. P. 5. 6—8.

[2]) Migne. Patrol. curs. compl. ser. gr. Tom VII. Iren. Contr. haeres. Lib. I. Cap. X. § 1. Pg. 549: „*ἡ μὲν γὰρ ἐκκλησία, καίπερ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως, περάτως τῆς γῆς διεσπαρμένη, παρὰ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβοῦσα τὴν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα πίστις*“.... Сравн. Migne. Patrol. curs. compl. ser. gr. Tom VII Iren. Contr. haeres. Cap. X. § 2. Pg. 552: *Τοῦτο τὸ κήρυγμα παρειληφυῖα, καὶ ταύτην τὴν πίστιν.... ἡ ἐκκλησία, καίπερ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ διεσπαρμένη, ἐπιμελῶς φυλάσσει, ὡς ἕνα οἶκον οἰκοῦσα· καὶ ὁμοίως πιστεύει, τούτοις, ὡς μίαν ψυχὴν καὶ τὴν αὐτὴν ἔχουσι καρδίαν, καὶ συμφώνως διδάσκει καὶ παραδέδωσιν, ὡς ἓν στόμα κεκτημένη. Καὶ γὰρ αἱ κατὰ τὸν κόσμον διάλεκτοι ἀνόμοιαι, ἀλλ' ἡ δύναμις τῆς παραδόσεως μία καὶ ἡ αὐτή. Καὶ οὔτε αἱ ἐν Γερμανίαις ἱδρυμέναι ἐκκλησίαι ἄλλως*

Тертулліана и Иринея относится ко второй половинѣ 2-го вѣка, можно думать, что въ разсматриваемое время карѳагенская и галльская церкви обладали уже символомъ.

У того же Тертулліана впрочемъ находимъ, хотя и косвенное, свидѣтельство о существованіи апостольскаго символа въ еще болѣе раннее время. Въ своемъ сочиненіи Contra Marcionem (сравн. De carne Christi) Тертулліанъ сообщаетъ о Маркіонѣ, что онъ, послѣ отлученія въ Понтѣ, пришелъ въ Римъ и здѣсь подалъ римскому клиру письменное объясненіе, въ которомъ, по словамъ Тертулліана, „исповѣдалъ преданную (отъ отцевъ) вѣру, съ принятіемъ которой онъ сталъ христіаниномъ". Подъ этимъ исповѣданіемъ, по взгляду всѣхъ вообще изслѣдователей, слѣдуетъ разумѣть символъ римской церкви. Изслѣдователи только расходятся въ томъ, когда прибылъ Маркіонъ въ Римъ и когда передалъ римскому клиру свое исповѣданіе. По мнѣнію Каттенбуша, это произошло послѣ 130 года [1]), по мнѣнію Цана, въ 145 году [2]). Если признать правильнымъ мнѣніе послѣдняго изъ указанныхъ ученыхъ, какъ основывающагося на свидѣтельствѣ самого Тертулліана, то слѣдуетъ признать то, что уже въ первой половинѣ 2-го вѣка апостольскій символъ существовалъ по крайней мѣрѣ въ римской церкви. Помимо упомянутой церкви подобное предположеніе очень правдоподобно и по отношенію къ церкви ефесской. Видно это особенно изъ свидѣтельства Іустина философа. Въ своихъ сочиненіяхъ (Апологіи 1-я и 2-я и Разговоръ съ Трифономъ іудеемъ) св. Іустинъ приводитъ выра-

---

πεπιστεύκασιν, ἢ ἄλλως παραδιδόασιν οὔτε ἐν ταῖς Ἰβηρίαις, οὔτε ἐν Κέλτοις, οὔτε κατὰ τὰς ἀνατολὰς, οὔτε ἐν Αἰγύπτῳ, οὔτε ἐν Λυβύῃ, οὔτε αἱ κατὰ μέσα τοῦ κόσμου ἱδρυμέναι· αλλ' ὥσπερ ὁ ἥλιος, τὸ κτίσμα τοῦ θεοῦ, ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ εἷς καὶ ὁ αὐτὸς· οὕτω καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας πανταχῆ φαίνει"....

[1]) Kattenbusch. Op. cit. B. II. S. 325.

[2]) Zahn. Op. cit. S. 31.

женія, прямо указывающія на символъ апостольскій. Въ нихъ упоминается о Богѣ, Творцѣ всего, о Св. Духѣ, говорившемъ черезъ пророковъ, и объ Іисусѣ Христѣ, Сынѣ Божіемъ, распятомъ, воскресшемъ, вознесшемся на небеса и имѣющемъ снова придти для суда надъ всѣми людьми до Адама [1]). Можетъ быть, поэтому, Іустинъ мученикъ имѣетъ въ виду апостольскій символъ, когда высказываетъ замѣчаніе, что въ его время существовала формула крещенія. „Крестящіеся, заявляетъ онъ, бываютъ крещаемы во имя Отца и Сына и Св. Духа (Migne. Patrol. curs. compl. ser. gr. Tom. VI. Apol. I. Cap. 61. Pg. 420—421) [2]).

---

[1]) Migne. Patrol. curs. compl. ser. gr. Tom. VI. Just. Phil. Dial. cum Tryph. jud. cap. 88. Pg. 676—677: „*Κατὰ γὰρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ τούτου τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως, καὶ διὰ παρθένου γεννηθέντος καὶ παθητοῦ γενομένου ἀνθρώπου, καὶ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ὑπὸ τοῦ λαοῦ ὑμῶν καὶ ἀποθανόντος, καὶ ἀναστάντος ἐκ νεκρῶν καὶ ἀναβάντος εἰς τὸν οὐρανόν, πᾶν δαιμόνιον ἐξορκιζόμενον νικᾶται καὶ ὑποστάσεται*“.... Сравн. Migne. Patrol. curs. compl. ser. gr. Tom. VI. Just. Phil. Apol I. Cap. 61. Pg. 420—421: „*Ἐπ᾽ ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ πνεύματος ἁγίου, τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται... ἐν τῷ ὕδατι ἐπονομάζεται... τὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ ὄνομα... καὶ ἐπ᾽ ὀνόματος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου*... Сравн. Migne. Patrol. curs. compl. ser. gr. Tom. VI. Justini Philos. Apol. I. Cap. XXI. Pg. 360: „*γεγεννῆσθαι Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν διδάσκαλον ἡμῶν, καὶ τοῦτον σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα καὶ ἀναστάντα ἀνεληλυθέναι εἰς τὸν οὐρανόν*“..... Другія не менѣе ясныя свидѣтельства см. у Hahn'a. Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln. S. 4—5. Сравн. Kattenbusch. Op. cit. B. II. S. 277—298.

[2]) Это свидѣтельство Іустина Мученика о формулѣ крещенія интересно сопоставить съ его же свидѣтельствомъ о формулѣ заклинанія. Въ своихъ сочиненіяхъ Іустинъ нѣсколько разъ (по Цану 3 раза) заявляетъ, что въ его время „христіане въ Римѣ и во всемъ мірѣ исцѣляютъ одержимыхъ злыми духами черезъ заклинаніе во имя Іисуса Христа, при Понтіѣ Пилатѣ распятаго“ (Patrol. curs. compl. Justini Phil. Dialog. cum Tryph. Jud. Cap. 30. Pg. 540. Сравн. Cap. 76. Pg. 653. Сравн. Apol. II. Cap. 6. Pg. 453). Если допустить, что

И извѣстія св. Іустина философа объ апостольскомъ символѣ нельзя однакожъ считать самыми ранними. Можно съ вѣроятностью утверждать то, что символъ этотъ, какъ болѣе или менѣе опредѣленная формула вѣроизложенія, существовалъ уже въ первомъ вѣкѣ. Видно это изъ свидѣтельствъ св. Игнатія Богоносца, умершаго, какъ извѣстно, въ 107 году. Отъ него сохранилось нѣсколько посланій, изъ которыхъ въ одномъ—въ посланіи къ Траллійцамъ св. Игнатій, предупреждая вѣрующихъ хранить себя отъ ереси докетовъ, высказываетъ при этомъ истинную вѣру во Христа,—„потомка Давида, истинно родившагося отъ Маріи, страдавшаго при Понтіѣ Пилатѣ, распятаго, умершаго и воскресшаго изъ мертвыхъ“ [1]). Тѣже выраженія, только съ незначительнымъ измѣненіемъ, находимъ въ посланіи св. Игнатія къ Смирнянамъ [2]),

---

слова заклинанія заимствованы изъ формулы крещенія или изъ апостольскаго символа, произносимаго при крещеніи, то слѣдуетъ признать то, что этотъ символъ при Іустинѣ былъ уже извѣстенъ „въ Римѣ и во всемъ мірѣ“, по выраженію перваго христіанскаго философа. Во всякомъ случаѣ можно считать несомнѣннымъ то, что онъ возникъ ранѣе 130-го года, года крещенія св. Іустина, потому что этотъ послѣдній говоритъ о формулѣ крещенія, какъ уже бывшей при крещеніи.

[1]) Migne. Patrol. curs. compl. Tom. V. 1857. Ignatii epist. ad Trall. Cap. IX. Pg. 788—789: „*Κωφώθητε οὖν, ὅταν ὑμῖν χωρὶς Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλῇ τις, τοῦ γενομένου ἐκ Δαβὶδ, τοῦ ἐκ Μαρίας; ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη καὶ ἐκ Θεοῦ καὶ ἐκ παρθένου..., ἔφαγε καὶ ἔπιεν ἀληθῶς· ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου· ἀληθῶς δὲ, καὶ οὐ δοκήσει ἐσταυρώθη, καὶ ἀπέθανεν βλεπόντων οὐρανίων, καὶ ἐπιγείων, καὶ καταχθονίων.... καὶ ἀνέστη διὰ τριῶν ἡμερῶν, ἐγείροντος αὐτὸν τοῦ Πατρός· καὶ τεσσαράκοντα ἡμέρας συνδιατρίψας τοῖς ἀποστόλοις, ἀνελήφθη πρὸς τὸν πατέρα· καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ*“...

[2]) Migne. Patrol. curs. compl. Tom V. Ignat. epist. ad Smyrn. Cap. I. Pg. 840—841: „*Ἐνόησα... ὑμᾶς κατηρτισμένους ἐν ἀκινήτῳ πίστει ὥσπερ καθηλωμένους ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ Κυρίου... Ἰησοῦ Χριστοῦ.... πεπληροφορημένους.... εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν... ὄντα δὲ ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου· βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ...*,

Ефесянамъ [1]) и Магнезіанамъ [2]). Близость этихъ выраженій къ выраженіямъ символьнымъ ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что св. Игнатій зналъ о какомъ-то болѣе или менѣе опредѣленномъ вѣроизложеніи. Можетъ быть, св. Игнатій и имѣетъ въ виду это вѣроизложеніе, когда въ посланіи къ Ефесянамъ говоритъ объ *εὐαγγέλια* [3]), потому что, какъ вполнѣ справедливо замѣчаетъ Цанъ, это слово впослѣдствіи употреблялось для обозначенія „вѣроисповѣданія, произносимаго при крещеніи“ [4]). Принимая во вниманіе то обстоятельство, что св. Игнатій былъ епископомъ антіохійскимъ, можно думать, что апостольскій символъ или вообще вѣроизложеніе, напоминавшее послѣдній, по крайней мѣрѣ во время жизни и епископства св. Игнатія былъ уже въ употребленіи въ упомянутой церкви. А такъ какъ

ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ Ἡρῴδου τοῦ τετράρχου, καθηλωμένου ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκὶ ἀληθῶς. Ἀφ' οὗ καὶ ἡμεῖς ἐσμεν, ἀπὸ τοῦ θεομακαρίστου αὐτοῦ πάθους, ἵνα ἄρῃ σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας, διὰ τῆς ἀναστάσεως, εἰς τοὺς ἁγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ, εἴτε ἐν Ἰουδαίοις, εἴτε ἐν ἔθνεσιν, ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ“...

[1]) Migne. Patrol. curs. compl. ser. gr. Tom V. Ignatii epist. ad Ephes. Cap. XVIII. Pg. 752: „*Ὁ γὰρ τοῦ Θεοῦ Υἱὸς... ἐκυοφορήθη ἐκ Μαρίας, κατ' οἰκονομίαν Θεοῦ, ἐκ σπέρματος μεν Δαβὶδ, διὰ πνεύματος δὲ ἁγίου.... ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη*“....

[2]) Migne. Patrol. curs. compl. ser. gr. Tom. V. Ign. epist. ad Magnes. Cap. XI. Pg. 672: „*θέλω.... ὑμᾶς.... πεπληροφορῆσθαι ἐν τῇ γεννήσει καὶ τῷ πάθει καὶ τῇ ἀναστάσει, τῇ γενομένῃ ἐν καιρῷ τῆς ἡγεμονίας Ποντίου Πιλάτου*“.....

[3]) Migne. Patrol. curs. compl. ser. gr. Tom V. Ign. epist. ad Ephesios. Pg. 748: „*Οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελόμενος ὀφείλει ἁμαρτάνειν· οὐδὲ ἀγάπην κεκτημένος, μισεῖν τὸν ἀδελφόν.... οἱ ἐπαγγελόμενοι Χριστοῦ εἶναι, οὐκ ἐξ ὧν λέγουσι μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὧν πράττουσι γνωρίζονται. Ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται...*

[4]) Не даромъ поэтому даже проф. Каттенбушъ, самъ принадлежащій къ школѣ А. Ричля, приходитъ также къ тому выводу, что нельзя доказать того, что св. Игнатій (въ своемъ вѣроученіи) не былъ „независимъ ни отъ какой оффиціальной формулы“. Kattenbusch. Op. cit. B. II. S. 319.

Антіохію посѣщалъ ап. Павелъ во время своихъ миссіонерскихъ путешествій, то можно далѣе допустить и то, что вѣроизложеніе, которое имѣлъ въ виду св. Игнатій, было наслѣдіемъ св. апостола. Послѣднее предположеніе является тѣмъ болѣе вѣроятнымъ, что нѣкоторыя указанія подобнаго характера встрѣчаются и въ посланіяхъ апостольскихъ. Тотъ же Павелъ напримѣръ въ своемъ посланіи къ Тимоѳею (1 Тим. 6, 12) пишетъ между прочимъ: „подвизайся добрымъ подвигомъ вѣры, держись вѣчной жизни, къ которой ты и призванъ, и исповѣдалъ доброе исповѣданіе предъ многими свидѣтелями". Изъ того факта, что апостолъ, увѣщевая въ этихъ словахъ Тимоѳея твердо держаться исповѣданія, въ тоже время поставляетъ это исповѣданіе въ связь съ призваніемъ его къ вѣчной жизни, т. е. со временемъ вступленія его въ христіанство, изъ этого факта можно дѣлать то заключеніе, что въ упомянутыхъ словахъ ап. Павелъ говоритъ объ исповѣданіи, которое въ присутствіи многихъ свидѣтелей произносилось приступавшими къ крещенію. Можетъ быть, далѣе, ап. Павелъ имѣетъ въ виду опять это исповѣданіе, когда во второмъ посланіи своемъ къ тому же Тимоѳею увѣщеваетъ его укрѣпляться въ томъ, что̀ онъ слышалъ отъ него при многихъ свидѣтеляхъ (2 Тим. 2, 2), въ частности о Господѣ Іисусѣ, происшедшемъ изъ сѣмени Давидова, воскрешемъ изъ мертвыхъ (2 Тим. 2, 8). Послѣднія слова, по мнѣнію проф. Цана, являются неожиданными въ наставленіи апостола, если не допустимъ, что они составляютъ отрывочныя выраженія изъ исповѣданія, извѣстнаго и ап. Павлу и его ученику [1]). Если слова апостола дѣйствительно имѣютъ указанный смыслъ, въ такомъ случаѣ слѣдуетъ допустить то, что уже при апостолахъ актъ крещенія сопровождался проповѣдью, въ которой напоминались важнѣйшіе моменты изъ жизни и дѣятельности Христа Спасителя. Апостолы

[1]) Zahn. Das apostolische Symbolum. S. 40.

въ данномъ случаѣ лишь исполняли заповѣдь Спасителя, который, повелѣвъ имъ обходить страны и крестить, заповѣдалъ въ тоже время, чтобы актъ крещенія сопровождался „наученіемъ“ (Мѳ. 28, 20). Изъ этого то наученія могла образоваться болѣе или менѣе опредѣленная формула исповѣданія, которая и легла въ основу позднѣйшихъ такъ называемыхъ апостольскихъ символовъ іерусалимской, кесаріе-палестинской, антіохійской, римской и другихъ церквей.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Глава VI.

Ученіе представителей ричліанства о Богѣ.

Исходная точка зрѣнія въ ученіи представителей ричліанства о Богѣ. Рѣшительное отрицаніе возможности познанія Бога въ Его существѣ. Сужденія по данному вопросу А. Ричля, Шульца и Кафтана. Правильное опредѣленіе Бога съ точки зрѣнія представителей ричліанства. Богъ есть любовь. Значеніе этого опредѣленія для оцѣнки другихъ Божескихъ свойствъ. Отрицаніе догмата Св. Троицы въ церковномъ его пониманіи. Ричліанское толкованіе этого догмата. Отрицаніе опредѣленія Бога какъ абсолютнаго. Своеобразное пониманіе ричлистами Божественной праведности, святости, вѣчности, всемогущества и другихъ Божескихъ свойствъ. Неправильная постановка ричланскаго ученія о Богѣ. Невозможность сведенія существа Божественнаго къ любви. Истинное понятіе о Божескомъ существѣ. Богъ есть абсолютная духовная личность. Неправильность отрицанія церковнаго пониманія догмата Св. Троицы. Основанія этого догмата въ ветхозавѣтномъ и новозавѣтномъ откровеніи. Неправильность отрицанія церковнаго пониманія Божественной праведности, всемогущества и другихъ Божескихъ свойствъ.

Своеобразная точка зрѣнія, изъ которой исходятъ представители ричліанства въ своихъ воззрѣніяхъ на сущность религіи вообще, христіанской религіи въ частности, должна влечь и дѣйствительно влечетъ за собой своеобразное также раскрытіе ими отдѣльныхъ пунктовъ изъ системы христіанскаго вѣроуче-

нія. Низведя сущность всякаго знанія и въ особенности религіознаго къ практической сторонѣ человѣческаго духа, изгнавъ изъ него все отвлеченно-метафизическое, представители ричліанства этими двумя основоположеніями опредѣляютъ въ частности и свое ученіе о Богѣ. Всякую вещь, разсуждаютъ они, мы познаемъ лишь постольку, поскольку она дѣйствуетъ на насъ практически, познаемъ ее въ воздѣйствующихъ на насъ признакахъ. И вмѣстѣ съ этимъ мы совсѣмъ не знаемъ о томъ, что̀ представляетъ изъ себя вещь сама по себѣ, независимо отъ ея воздѣйствій на насъ. Вещь, не имѣющая никакого отношенія къ намъ и другимъ предметамъ, вещь, заключенная въ себя, лишена всякаго содержанія. Таже точка зрѣнія, по А. Ричлю, должна лежать въ основѣ и нашего ученія о Богѣ. Богъ, заключенный въ Себя Самого, Богъ какъ In=Durch=Fürsichselbstsein, есть чисто метафизическое понятіе безъ всякаго содержанія [1]). Мы познаемъ Бога лишь постольку, поскольку Онъ практически воздѣйствуетъ на насъ, утверждая наше положеніе среди разнаго рода препятствій окружающаго міра [2]). Вмѣстѣ съ этимъ мы не можемъ знать и не знаемъ о Богѣ внѣ практическаго отношенія къ намъ, о Богѣ въ Себѣ Самомъ, въ Его сущности, независимой отъ внѣшнихъ проявленій. Стоя на подобнаго рода почвѣ, А. Ричль рѣшительно вооружается противъ Франка и Лютарда, которые пытаются понять Бога въ Его существѣ, независимо отъ воздѣйствія на міръ и человѣка [3]).

Таже точка зрѣнія въ ученіи о Богѣ утверждается и учениками А. Ричля. Г. Шульцъ напр., исходя изъ

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 225—226 u. andr. Сравн. A. Ritschl. Theologie und Metaphysik. 1887. S. 19—20 u. w.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. 1895. S. 201—202 u. w.

[3]) A. Ritschl. Theologie und Metaphysik. S. 15—23 u. andr.

того положенія, что мы познаемъ вещи только по силѣ воздѣйствія ихъ на насъ, также признаетъ вмѣстѣ съ А. Ричлемъ, что мы не можемъ познавать Бога въ Его сокровенной глубинѣ, Бога какъ абсолютную субстанцію, заключенную въ себѣ, но можемъ познавать Бога лишь въ Его воздѣйствіяхъ на человѣка, какъ Бога, Который для насъ существуетъ [1]). Равнымъ образомъ и проф. Кафтанъ, настаивая на томъ положеніи, что въ основѣ религіознаго знанія лежитъ личный интересъ человѣка, что въ этомъ знаніи идетъ дѣло о благополучіи послѣдняго, вмѣстѣ съ этимъ, подобно А. Ричлю и Шульцу, признаетъ, что религіозная жизнь выражается (kommt zu Stand) не въ объективномъ знаніи Бога, а въ знаніи субъективномъ исключительно, т. е. и съ точки зрѣнія Кафтана, религіозное знаніе говоритъ не о Богѣ въ Его сокровенной сущности, а лишь о Богѣ въ Его проявленіяхъ, поскольку этими проявленіями Божественнаго существа утверждается благо человѣка [2]). Кратко го-

---

[1]) Schultz. Die Lehre von der Gottheit Christi. Gotta. 1881. S. 580—587. Говоря о религіозномъ знаніи, Шульцъ пишетъ (S. 587): «es handelt sich um die in Gottes Wesen begründeten Weisen seines Wirkens. Wir fragen nicht, wie sich der eine persönliche Gott in seinem eigenen Dasein von der Welt unterscheidet. Denn wir haben in Christus Gott als den seinen Zweck an uns verwirklichenden, also als den in der Welt sich offenbarenden und wirkenden Gott, nicht als ein transcendentes verborgenes göttliches Leben zu betrachten. Und da wir in Christus das Wirken Gottes in einer innerweltlichen Persönlichkeit anschauen sollen, so ist von vornherein klar, dass die Gottheit Christi nicht in einer Weise gemeint sein kann, nach welcher sie für ein innerweltliches Wesen an sich unmöglich ist»....

[2]) Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. Basel. 1888. S. 130—139 u. andr. besonders S. 135: «Religiöse Erkenntniss ist nur da, wo Gefühl oder Wille erregt ist, etwas in dieser Weise erkennen heisst immer auch: es zu der eignen Person und ihrem Leben in Beziehung setzen. Dies persönliche Interessirtsein also, welches sonst so leicht die Erkenntniss trübt, ist hier der Boden, auf dem allein solche Erkenntniss entstehen kann»....

воря, по взгляду представителей ричліанства, Богъ, какъ существо съ извѣстнымъ содержаніемъ, является нашему сознанію только въ томъ случаѣ, если „христіанская мысль о Богѣ непосредственно связуется съ представленіемъ о мірѣ и человѣкѣ въ мірѣ, съ представленіемъ объ опредѣленномъ отношеніи Бога къ міру и въ особенности къ человѣку, каковымъ отношеніемъ опредѣляется конечная цѣль Бога въ мірѣ“... [1]). Въ данномъ случаѣ представители ричліанства стоятъ вполнѣ на почвѣ воззрѣній родоначальниковъ реформаціи и затѣмъ на почвѣ воззрѣній Канта, Шлейермахера и представителей такъ называемой ново-кантіанской философіи, которые, какъ мы уже видѣли, точно также признаютъ Бога познаваемымъ лишь постольку, поскольку Онъ выражаетъ Свое содержаніе въ практическомъ отношеніи къ міру и человѣку.

Спрашивается далѣе, въ какой же формѣ должно мыслиться правильное отношеніе Бога къ міру и человѣку? Христіанское богословіе, по А. Ричлю, отвѣчаетъ на этотъ вопросъ двумя теоріями. По одной теоріи, раздѣляемой средневѣковыми схоластиками и затѣмъ социніанами и арминіанами, отношеніе Бога къ міру покоится на полномъ произволѣ (dominium absolutum), въ силу коего Богъ является безусловнымъ господиномъ надъ всѣми тварями, надъ людьми и даже надъ самимъ нравственнымъ закономъ, потому что Онъ могъ создать нравственный законъ съ инымъ совершенно содержаніемъ. Теорія эта, по А. Ричлю, должна быть безусловно отвергнута во 1) потому, что Богъ по этой теоріи является полнѣйшимъ деспотомъ, во 2) потому, что этой теоріей между Богомъ и человѣкомъ утверждаются исключительно юридическія отношенія и въ 3) потому, что нравственный законъ, устанавливаемый этою теоріею, лишенъ въ су-

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 227.

щности моральнаго содержанія [1]). По второй теоріи, раздѣляемой лютеранскими и реформатскими богословами, отношенія между Богомъ и человѣкомъ носятъ болѣе возвышенный характеръ. По этой теоріи человѣкъ долженъ исполнять требованія нравственнаго закона какъ необходимую юридическую плату за свое спасеніе, въ свою очередь юридически пріобрѣтенное для него Христомъ Спасителемъ. И эта теорія, хотя должна быть поставлена выше предшествовавшей, не можетъ быть признана однакожъ, по А. Ричлю, состоятельной во 1) потому, что утверждаемая ею праведность есть нѣчто высшее сравнительно съ самимъ Богомъ, во 2) потому, что въ основѣ ея лежитъ смѣшеніе права съ нравственностью, въ 3) потому, что ею не устанавливается соотвѣтственное отношеніе между грѣхомъ и наказаніемъ и въ 4) потому, что ею извращается истинное понятіе о праведности Божественной [2]).

Правильныя отношенія Бога къ міру и человѣку должны, по А. Ричлю, выражаться въ иной формѣ: въ той формѣ, въ какой выражаются отношенія Бога къ Сыну Его. А такъ какъ апостолы, говоря объ этихъ отношеніяхъ перваго къ второму, именуютъ Бога Отцемъ, то слѣдовательно этимъ именемъ должны характеризоваться отношенія Бога также и къ христіанской общинѣ. Такъ какъ далѣе отношенія между Богомъ Отцемъ и Богомъ Сыномъ основываются на любви, то слѣдовательно и отношенія Бога къ христіанской общинѣ являются отношеніями любви. Этимъ, по А. Ричлю, утверждается главнѣйшее опредѣленіе христіанскаго Бога: Онъ прежде всего и главнѣе всего есть любовь. Христіанское представленіе, что Богъ есть любовь, что послѣдняя есть главный мотивъ откровенія, „обосновывающаго существованіе

---

[1]) A. Ritschl. Die christl. Lehre von d. Rechtf. und Versöhn. B. III. S. 227—233.

[2]) A. Ritschl. Die christl. Lehre von d. Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 233—250.

христіанской религіи, это представленіе, по взгляду нашего богослова, должно быть въ богословіи принято за исходный пунктъ". Предикатъ любви въ понятіи Божества является, по взгляду Ричля, настолько существеннымъ, что безъ него теряетъ смыслъ и значеніе даже понятіе о личности Божества. „Признаніе личности въ Богѣ безъ предиката любви, по его мнѣнію, не имѣетъ самостоятельнаго значенія, но образуетъ изъ себя только форму для предиката любви"... Нельзя поэтому, съ точки зрѣнія А. Ричля, предполагать, будто „Богъ можетъ быть опредѣленъ съ одной стороны какъ личность, съ другой какъ любвеобильная воля (Liebeswille)" [1]). Оба эти понятія совпадаютъ другъ съ другомъ, образуя единое цѣлое [2]).

На той же точкѣ зрѣнія при опредѣленіи существа Божественнаго стоитъ и проф. Кафтанъ. Въ своихъ воззрѣніяхъ на Божество человѣкъ, по его мнѣнію, главнымъ образомъ заинтересованъ рѣшеніемъ вопроса о томъ, желаетъ ли Богъ помочь ему въ его стремленіяхъ къ блаженству, другими словами, желаетъ ли Онъ допустить человѣка къ участію въ Его Божественной жизни. А такъ какъ осуществленіе этого желанія возможно лишь съ признаніемъ въ Богѣ любви къ человѣку, то, слѣдовательно, изъ всѣхъ свойствъ, опредѣляющихъ существо Божественное, любовь является главнѣйшимъ. Она, какъ выражается Кафтанъ, имѣетъ „величайшее значеніе (die höhere Bedeutung)", потому что характеризуетъ Бога въ Его „вѣчномъ существѣ (in seinem ewigen Wesen)" [3]). Можно даже,

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 260—261. Сравн. Frank. Zur Theologie A. Ritschl's. Dritte Auflage. Erlangen und Leipzig. 1891. S. 62—63.

[2]) A. Ritschl. Die christl. Lehre von d. Rechtf. und Versöhn. B. III. S. 262—264.

[3]) Grundriss der theol. Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 179—182. Сравн. Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. S. 406—408.

по Кафтану, сказать еще болѣе, что въ познаніи Бога какъ любви выражается познаніе Бога какъ духовной личности. Оба эти опредѣленія не могутъ существовать другъ безъ друга, такъ какъ если мы опредѣляемъ Бога какъ духовную личность, то вмѣстѣ съ этимъ опредѣляемъ Его какъ волю и такимъ образомъ говоримъ о направленіи и содержаніи ея, которое и составляетъ любовь [1]). Признавая такимъ образомъ, подобно А. Ричлю, весьма важное значеніе за любовію какъ предикатомъ Божескаго существа, проф. Кафтанъ однакожъ отличается отъ своего учителя въ томъ отношеніи, что не считаетъ этотъ предикатъ вполнѣ исчерпывающимъ существо Божественное. Этого не можетъ быть, по его взгляду, уже по одному тому, что любовь есть только „самосообщеніе (Selbstmittheilung)“ личности, проявленіе ея существа и, какъ таковая, предполагаетъ это существо, какъ нѣчто самостоятельное и независимо отъ нея существующее. Въ противномъ случаѣ, по Кафтану, мы вращались бы въ безконечномъ кругу, если бы на вопросъ о томъ, что̀ представляетъ изъ себя существо Божественное, проявляющееся въ любви, мы отвѣтили бы въ томъ смыслѣ, что это существо есть не что иное, какъ любовь [2]).

Вмѣстѣ съ Кафтаномъ и другой ученикъ А. Ричля Шульцъ признаетъ также то положеніе, что „сущностью личной Божественной жизни, поскольку эта сущность открыта Сыномъ Божіимъ и поскольку она является для сознанія христіанской общины“, слѣдуетъ считать всемогущую любовь. Она, по Шульцу, существуетъ въ Богѣ не какъ „равнозначащій мотивъ рядомъ съ другими мотивами, а какъ единственный мотивъ, включающій въ себѣ другіе мотивы“. Это по-

---

[1]) Grundriss der theol. Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 181.

[2]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 181—182.

ниманіе существа Божественнаго, по взгляду Шульца, очевидно изъ того, что Богъ въ Новомъ Завѣтѣ называется отцемъ, входящимъ съ общиной въ внутреннее общеніе, при посредствѣ котораго Богъ утверждаетъ блаженство тварей какъ собственное блаженство, каковое пониманіе отношеній Бога къ міру, въ частности къ человѣчеству, по Шульцу, возможно лишь въ томъ случаѣ, если Богъ мыслится какъ любовь. Съ другой стороны если бы мы, по Шульцу, не опредѣляли Бога какъ любовь, то Онъ не существовалъ бы для насъ какъ высшее моральное существо, потому что Богъ, живущій только Своей внутренней жизнью, былъ бы Богомъ, всецѣло сосредоточеннымъ на Самомъ Себѣ, любящимъ только Себя, т. е. былъ бы существомъ далеко не совершеннымъ [1]). И при этомъ низведеніи Божественнаго существа

---

[1]) Schultz. Op. cit. S. 564—565. 579. 553. 588. Таже точка зрѣнія при установленіи понятія о Богѣ утверждается и другими представителями ричліанства: проф. Келеромъ и проф. Германомъ. Цѣлью Божественныхъ дѣйствій, по мнѣнію перваго изъ нихъ, является созданіе царства Божія, въ которомъ выражаются съ одной стороны отношенія отдѣльныхъ личностей другъ къ другу, съ другой отношенія ихъ къ Богу. Основой, на которой зиждутся эти отношенія и слѣдовательно осуществляется установленная Богомъ цѣль — созданіе царства Божія, по христіанскому ученію, есть любовь. Отсюда любовь, по Келеру, является основой дѣятельности (die Grundbethätigung) живого Бога. Отсюда Богъ долженъ быть опредѣляемъ какъ любовь. (Kähler. Die Wissenschaft der christlichen Lehre. Leipzig. 1893. S. 223—225). Равнымъ образомъ, по взгляду и проф. Германа, главнымъ Божественнымъ именемъ, которымъ выражается наше родство съ Богомъ, а слѣдовательно и наше познаніе Бога, является наименованіе Бога Отцемъ. Т. е. по взгляду и проф. Германа, любовь есть главнѣйшее свойство, опредѣляющее существо Божественное въ Его отношеніи къ людямъ. На этомъ чисто практическомъ опредѣленіи Божества Германъ и основываетъ то обстоятельство, что мы познаемъ Бога не умомъ, а сердцемъ, такъ какъ сердце есть органъ болѣе, чѣмъ умъ и воля, способный къ воспріятію любви Божественной. (Hermann. Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle. 1879. S. 325. 210—211 u. andr.).

исключительно къ любви представители ричліанства очевидно близко примыкаютъ къ воззрѣніямъ родоначальниковъ реформаціи и ихъ наиболѣе послѣдовательныхъ учениковъ (въ прежнее время — Шлейермахера, въ новѣйшее Газекампа), низводящихъ существо Божественное исключительно къ любви.

Но если такимъ образомъ изъ всѣхъ Божественныхъ свойствъ—любовь является не только главнѣйшимъ, но даже, можно сказать, единственно опредѣляющимъ существо Божественное свойствомъ, то очевидно всѣ остальныя Божественныя свойства, съ точки зрѣнія ричлистовъ, должны или совсѣмъ потерять какое либо значеніе или, если и сохранить нѣкоторое значеніе, то только въ большемъ или меньшемъ соотвѣтствіи съ указаннымъ Божественнымъ предикатомъ. Эта точка зрѣнія въ ученіи о Божественномъ существѣ дѣйствительно утверждается представителями ричліанства, прежде всего отражаясь на сужденіяхъ ихъ относительно центральнаго догмата христіанства, догмата св. Троицы. Подобно родоначальникамъ реформаціи и нѣкоторымъ изъ ихъ учениковъ (Шлейермахеру) ричлисты относятся къ этому догмату съ особеннымъ скептицизмомъ, потому что онъ болѣе, чѣмъ какой-либо другой догматъ въ христіанствѣ, выражаетъ внутреннюю природу Божества, сокрытую въ себѣ. Правда, самъ А. Ричль прямо не отрицаетъ этого догмата, но устанавливая ученіе о каждой изъ Божескихъ Vпостасей, онъ сообщаетъ этому ученію такого рода характеръ, который въ корнѣ подрываетъ болѣе или менѣе существенное значеніе за главнѣйшимъ изъ христіанскихъ догматовъ. Извѣстно, что въ содержаніе догматическаго ученія о Св. Троицѣ какъ основной и необходимый элементъ входитъ ученіе о предвѣчномъ существованіи не только Бога Отца, но и Бога Сына и Бога Духа Святого, какъ отдѣльныхъ самостоятельныхъ Божескихъ Vпостасей. Совсѣмъ не то находимъ у геттингенскаго богослова. Онъ прежде всего рѣшительно отрицаетъ предвѣчное су-

ществованіе Бога Слова какъ самостоятельной Божеской Ипостаси. По его мнѣнію, приводимыя въ подтвержденіе этого ученія мѣста свящ. Писанія совсѣмъ не говорятъ въ пользу его. Не говорятъ напр. въ пользу предвѣчнаго существованія Сына Божія, по мнѣнію А. Ричля, прежде всего извѣстныя слова изъ посл. къ Колоссаямъ: „Онъ (Іисусъ Христосъ) есть образъ Бога невидимаго, рожденный прежде всякой твари“ (Колос. 1, 15 и д.), потому что при этомъ пониманіи они выражали бы объ Іисусѣ Христѣ мысль, совсѣмъ не свидѣтельствующую о высокомъ достоинствѣ Его. Вѣдь превосходство Іисуса Христа предъ міромъ, поясняетъ А. Ричль указанное положеніе, можно обосновать не на томъ фактѣ, что Онъ существовалъ прежде созданія послѣдняго, а на той цѣнности (Werthes), которую Онъ имѣетъ для міра, какъ первообразъ Божій и глава царства Божія. Слова: „рожденный прежде всякой твари (*πρωτότοκος πάσης κτίσεως*)“ поэтому, по А. Ричлю, слѣдуетъ понимать не въ смыслѣ „существовавшій прежде созданія міра“, а въ смыслѣ: „преимущественный (der Bevorzugte) по сравненію со всей тварью“, „превосходящій все тварное“. Понимаемыя въ этомъ смыслѣ указанныя слова, съ точки зрѣнія А. Ричля, могутъ имѣть для себя параллель въ посланіи къ Римл. 8, 29 и Апок. 1, 5 [1]). Не говорятъ въ пользу предвѣчнаго существованія Сына Божія, по мнѣнію А. Ричля, и слова изъ посланія къ Ефесеямъ: „Онъ (Богъ) избралъ насъ въ Немъ (Іисусѣ Христѣ) прежде созданія міра, чтобы мы были святы“... (Ефес. 1, 4). Смыслъ этихъ словъ, по его мнѣнію, таковъ: Іисусъ Христосъ есть тотъ, благодаря которому пріобрѣтено Божественное благоволеніе (Segen) для церкви. Какъ таковый, Онъ еще прежде созданія міра въ сознаніи Бога (in der Ansicht Gottes) существовалъ какъ основа міра и какъ

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 379—380.

глава общины, „долженствующей благодаря Ему быть святой и непорочной“ (1, 4). При этомъ пониманіи указанныя слова изъ посланія къ Ефес., по А. Ричлю, имѣютъ для себя близкую параллель въ словахъ посланія къ Евреямъ 1, 1–3 [1]).

Еще менѣе возможно говорить, по А. Ричлю, о Св. Духѣ какъ отдѣльной Ѵпостаси во св. Троицѣ. Духъ Св., по его мнѣнію, въ Новомъ Завѣтѣ признается Духомъ Божіимъ лишь постольку, поскольку является основою богопознанія и вмѣстѣ съ этимъ основою особенной религіозно-нравственной жизни въ христіанской общинѣ, конечной цѣлью своей имѣющей осуществленіе царства Божія на землѣ. Слѣдовательно, заключаетъ А. Ричль, Духъ Божій въ Своемъ существѣ можетъ быть отождествленъ съ духомъ общины христіанской, поскольку эта община своею цѣлью полагаетъ осуществленіе царства Божія. И такъ какъ царство Божіе, проявляющееся въ любви Бога къ христіанской общинѣ и въ любви членовъ послѣдней другъ къ другу, въ сознаніи Бога существовало отъ вѣчности, то слѣдовательно и Духъ Божій, какъ духъ общины христіанской, въ этомъ смыслѣ существовалъ отъ вѣчности. Отсюда христіанское ученіе о предвѣчномъ исхожденіи Св. Духа отъ Бога Отца [2]). Въ строгомъ смыслѣ слова такимъ образомъ, по А. Ричлю, можно говорить только о дарахъ Св. Духа или вѣрнѣе о жизни въ Св. Духѣ, о моральномъ поведеніи человѣка, проявляющемся въ любви, кротости (Гал. 5, 22), поведеніи, обезпечивающемъ стройное теченіе церковной жизни, но никоимъ образомъ нельзя говорить о Св. Духѣ какъ отдѣльной Божеской личности или Божеской Ѵпостаси [3]).

[1]) A. Ritschl. Die christl. Lehre von d. Rechtf. und Versöhn. B. III. S. 381.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 444.

[3]) Отсюда и актъ оправданія человѣка, по взгляду А. Ричля, нельзя поставлять въ тѣсную зависимость отъ Св.

Еще болѣе рѣшительное отрицаніе догмата св. Троицы находимъ у учениковъ А. Ричля и прежде всего у Шульца. Основной точкой зрѣнія, изъ которой исходитъ этотъ ученый въ своемъ отрицаніи Св. Троицы, является строгій монотеизмъ: „Богъ нашъ Отецъ, разсуждаетъ Шульцъ, есть единый, истинный, личный Богъ, возлѣ котораго не можетъ быть никакого другого Божества, никакой другой Божественной личности“ [1]). „Этотъ Богъ не долженъ быть мыслимъ ни въ формѣ деистической, т. е. какъ существо, обнаруживающее міру только свои силы, ни въ формѣ дуалистической, т. е. какъ внутренно противуположное міру начало, ни въ формѣ пантеистической, т. е. какъ всецѣло существующій въ мірѣ и всецѣло открывающій Себя міру“ [2]). Богъ мыслимъ лишь какъ великая моральная сила (любовь), какъ существо, истинно и существенно обнаруживающее Себя людямъ въ цѣляхъ созиданія великаго нравственнаго царства Божія. Обнаруженіе это полнѣе всего совершилось

Духа какъ силы, пересоздающей человѣка. Обычно приводимыя въ подтвержденіе такого взгляда на оправданіе мѣста св. Писанія (Іоан. 3, 5; Тит. 3, 5) отнюдь не доказываютъ этого: оба эти мѣста указываютъ не на таинство крещенія въ его отношеніи къ отдѣльному вѣрующему, но на моральный подъемъ общественно-религіозной жизни среди вѣрующихъ, о каковомъ подъемѣ предвозвѣщалъ еще пророкъ Іезекіиль (36, 25 и д.). Поэтому съ строго-христіанской точки зрѣнія должно быть отвергнуто, по взгляду А. Ричля, представленіе, будто каждый отдѣльный вѣрующій можетъ утвердить свои отношенія къ Св. Духу изолированно въ такъ называемомъ экстатическомъ состояніи. И хотя сами апостолы (Римл. 8; 1 Кор. 14) утверждаютъ возможностъ подобнаго рода экстатическихъ явленій, ихъ воззрѣнія подобнаго рода не могутъ имѣть для христіанъ существеннаго значенія, потому что этими воззрѣніями утверждается механичность въ религіозной жизни вѣрующаго. A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 569—573.

[1]) Schultz. Die Lehre von der Gottheit Christi. S. 607.

[2]) Schultz. Op. cit. S. 610.

при посредствѣ Сына Божія (Іисуса Христа) для основанной Имъ общины, состоящей изъ совокупности членовъ, проникнутыхъ единствомъ морально-религіозныхъ мотивовъ. Съ этой точки зрѣнія, по Шульцу, и должно быть раскрываемо ученіе о Божественной Троицѣ. Въ виду того, что Богъ единъ въ Своемъ существѣ, а „Сынъ Божій лишь откровеніе Божества, значитъ Онъ не есть самостоятельная, возлѣ Бога Отца существующая личность“ [1]). Въ самомъ дѣлѣ, разсуждаетъ Шульцъ, Божественная сущность, открывшаяся въ Сынѣ Божіемъ, должна быть разсматриваема какъ сущность съ абсолютно самобытной волей, т. е. волей, желающей и дѣйствующей независимо отъ стороннихъ мотивовъ. Отсюда слѣдовательно, и въ Іисусѣ Христѣ Божественная воля явилась какъ воля самостоятельная, независимая отъ содержанія Его духовной жизни. И даже мало того: Божественная воля въ самомъ І. Христѣ наполнила все содержаніе Его духовной жизни. И слѣдовательно Сынъ Божій является возлѣ Бога не какъ Божеская личность съ самостоятельнымъ содержаніемъ Своей природы, а какъ личность, получившая это содержаніе отъ Бога, т. е. является какъ личность всецѣло зависимая отъ Бога. Вмѣстѣ съ этимъ нельзя, по Шульцу, приписать Сыну Божію и предвѣчнаго существованія, какъ особой Божеской Ипостаси или личности. На самомъ, дѣлѣ, если Сынъ Божій есть Божественное откровеніе и если Онъ есть откровеніе не a se, а откровеніе Бога, какъ самостоятельнаго существа, значитъ существовалъ опредѣленный моментъ, когда не было Сына Божія, какъ носителя божественнаго откровенія, значитъ Его личность не есть личность вѣчная, а личность бываемая [2]). Впрочемъ, по мнѣнію Шульца, Сыну Божію можно приписать вѣчность, но только въ зависимости отъ той цѣли, къ осуществленію ко-

[1]) Schultz. Op. cit. S. 607.

[2]) Schultz. Op. cit. S. 607—608.

торой онъ призванъ. Извѣстно, что въ Новомъ Завѣтѣ Божественной цѣлью является царство Божіе, для котораго созданъ и самый міръ. Извѣстно далѣе и то, что Сынъ Божій является главою этого царства въ томъ смыслѣ, что Онъ съ наибольшей полнотой раскрылъ Божественную цѣль, легшую въ основу царства Божественнаго. И такъ какъ царство Божіе, какъ Божественная цѣль, отъ вѣчности существовало въ Божественной мысли, то слѣдовательно и Сынъ Божій (Іисусъ Христосъ), какъ открывшій и осуществившій царство Божіе, отъ вѣчности существовалъ въ Божественной мысли, т. е. существовалъ не какъ самостоятельная Божеская личность, а какъ Божеское намѣреніе. При такомъ пониманіи можно сказать, по Шульцу, что Сынъ Божій есть міросоздатель и что Онъ существовалъ прежде Адама и Авраама [1]).

Еще менѣе можно говорить, по мнѣнію Шульца, о бытіи Св. Духа какъ самостоятельной Божеской Ѵпостаси. Духомъ Св., по его взгляду, называются въ христіанскомъ откровеніи тѣ Божественные мотивы, осуществленіе которыхъ является цѣлью царства Божія. И такъ какъ эти мотивы вмѣстѣ съ тѣмъ являются мотивами, которые призвана осуществлять христіанская община, предназначенная реализировать царство Божіе, то значитъ Духъ Св. есть ни болѣе, ни менѣе, какъ духъ общины Христовой. Такъ какъ далѣе мотивы и цѣли, составляющіе содержаніе царства Божія, являются таковыми лишь постольку, поскольку они возвѣщены и осуществлены Іисусомъ Христомъ, то значитъ Духъ Святый есть Духъ не только Божій, но и Духъ Христовъ. Отсюда, по Шульцу, ученіе западной церкви объ исхожденіи Третьяго Лица Св. Троицы не только отъ Бога Отца, но и отъ Бога Сына [2]).

---

[1]) Schultz. Op. cit. S. 614—618.

[2]) Schultz. Op. cit. S. 611—612.

Не менѣе рѣшительное отрицаніе догмата Св. Троицы находимъ и у другого, также весьма виднаго представителя ричліанства, проф. Кафтана. Подобно Шульцу онъ въ своемъ ученіи о Св. Троицѣ исходитъ изъ двухъ основныхъ положеній, что во-первыхъ Богъ единъ и что во-вторыхъ мы знаемъ Бога только въ Его обнаруженіи. Изъ этихъ двухъ положеній, по Кафтану, вытекаютъ въ свою очередь два слѣдующія положенія, что съ одной стороны, если мы говоримъ о Божествѣ Сына, въ которомъ Богъ намъ открывается, и о Божествѣ Св. Духа, чрезъ котораго намъ Богъ сообщается, то бытіе того и другого отнюдь не должно нарушать строгаго монотеизма и что съ другой стороны Сынъ и Духъ Святый отнюдь не составляютъ изъ себя двухъ Ипостасей, самостоятельно существующихъ наравнѣ съ Богомъ Отцемъ. Если поэтому, по взгляду проф. Кафтана, и можетъ быть удержано ученіе о Св. Троицѣ, то лишь въ томъ смыслѣ, что единый вѣчный Богъ въ опредѣленный моментъ открылъ Себя въ Іисусѣ Христѣ и что тѣмъ, которые приняли и принимаютъ это откровеніе, Онъ сообщаетъ Своего Духа [1]). Вмѣстѣ съ этимъ пониманіемъ Св. Троицы проф. Кафтанъ, само собою разумѣется, рѣшительно отрицаетъ предвѣчное существованіе Сына Божія въ общецерковномъ смыслѣ. Если это ученіе и можетъ быть удержано, по его взгляду, то лишь въ томъ смыслѣ, что Богъ, создавшій міръ, чтобы сообщить Себя людямъ и сдѣлать ихъ участниками Его жизни, отъ вѣчности установилъ совершить осуществленіе указанной цѣли съ помощію Іисуса Христа. Т. е. съ точки зрѣнія Кафтана, какъ и другихъ ричлистовъ, Сынъ Божій имѣетъ вѣчное бытіе какъ Божественное намѣреніе [2]). Въ соотвѣтствіе съ основона-

[1]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 211—225. Сравн. Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. S. 412—415.

[2]) Grundriss der theol. Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 437—443. 381—383.

чалами ричліанства понимаетъ проф. Кафтанъ и ученіе о Св. Духѣ. Обладаніе Духомъ Св. въ Новомъ Завѣтѣ, по его мнѣнію, обозначаетъ собою то, что вѣрующій долженъ быть „пріобщенъ къ жизненной связи съ прославленнымъ Іисусомъ Христомъ“. И такъ какъ къ жизни Христовой можетъ быть пріобщенъ лишь тотъ, кто ведетъ добродѣтельную жизнь въ мірѣ среди своихъ собратій, то слѣдовательно, по Кафтану, какъ и по А. Ричлю, Духъ Божій обозначаетъ собою не отдѣльную Божескую личность и даже не сообщеніе какихъ-либо особыхъ даровъ, а лишь общее направленіе, которымъ живетъ христіанская община [1]).

Тоже самое находимъ и у другихъ представителей ричліанства, напр. Келера, Германа, А. Гарнака [2]) и проч.

---

[1]) Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. S. 258—259. Сравн. Grundriss der theol. Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 592—593. u. andr.

[2]) M. Kähler. Die Wissenschaft der christlichen Lehre. S. 312—319: «Die Erkenntnis Gottes als des dreifaltigen fliesst ausschliesslich aus der Heilsoffenbarung, und ihre wissenschaftliche Ausprägung muss sich daher streng innerhalb dieser Beziehung halten. Einzig aus der Thatsächlichkeit und Art der Gottheit Christi erkennt man mithin die Dreifaltigkeit der mitteilenden oder Wesensoffenbarung, und aus dieser weiterhin die Dreifaltigkeit des persönlichen Lebens, welche Gott eigen ist».... Поясняя указанную мысль подробнѣе, Келеръ пишетъ: «Die Selbstbekundung Gottes erscheint in dem Mittler des Heiles als Selbstdarstellung oder Selbstdarbietung und in seinem Geiste als Selbstmitteilung; denn die Gottheit des verklärten Christus schliesst die gleichartige Gottheit des Geistes ein, insofern er das Werkzeug der Fortwirkung des erhöhten Christus ist..... Wie die Heiligkeit Gottes jede Wirkung desselben ausschliesst, welche nicht eine Beweisung heiliger Liebe wäre, wenn dieselbe auch durch ihre jedesmaligen Gegenstände in ihrer Erweisung bedingt wird, so schliesst die Einheitlichkeit Gottes zwar nicht eine Unterschiedenheit, wohl aber eine Geschiedenheit seiner personlichen Erweisung aus. Demzufolge werden die beiden Vermittler der göttlichen Wirkung, der in Christo erschienene Schöpfungsmittler oder der Sohn und der Geist Gottes, als Selbstunterscheidungen des persönlichen Wirkens Gottes anzusehen sein, durch die er nicht nur das Verhältnis der Menschheit zu sich,

Вмѣстѣ съ этимъ своеобразнымъ истолкованіемъ догмата Св. Троицы представители ричліанства рѣшительно отрицаютъ существованіе какихъ-либо указаній

---

vielmehr auch durchweg sein Verhältniss zu der Menschheit verschiedenartig gestaltet. Ist nämlich seine Selbstunterscheidung, die in dem Heilsmittler erscheint, für das schaffende Handeln zu denken, und folglich auch die fernere im Geiste, so gilt das Gleiche für die Dauer der Welt überhaupt, sofern ja der Heilsrat der Schöpfungsplan ist».... Тоже самое находимъ и у проф. Германа: «Wir meinen, пишетъ онъ, dass dieser Glaube (т. е. вѣра въ св. Троицу) ...den wunderbaren Schein über die Welt ausgiesst, durch den sie für uns das Werk unseres Vaters wird. Dass sich daraus die Beziehungen der Trinitätslehre erheben, unterliegt keinem Zweifel».... Hermann. Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit.... S. 433. Исходя изъ подобнаго рода точки зрѣнія, Германъ отрицаетъ предвѣчное существованіе Сына Божія въ общехристіанскомъ пониманіи. «Es ist, пишетъ онъ, doch offenbar die Person des erhöhten Herrn, deren Werth für die Gemeinde und für das Gottesreich auf den Ausdruck gebracht wird, dass sie nicht innerhalb irdischer Bedingungen geworden ist, wie wir, sondern unabhängig von der Welt, die das völlig abhängige Gebiet ihrer Herrschaft darstellt, ist. Dieser Gedanke findet in der Vorstellung einer persönlicher Präexisteng des Herrn... Ausdruck».... Hermann. Op. cit. S. 438—439. Отрицаетъ проф. Германъ и упостасное существованіе Св. Духа. «Ein heiliger Geist, пишетъ онъ, der nichts weiter wäre, als das geistige Leben der Gemeinde, wäre sicherlich nicht der heilige Geist des Neuen Testaments. Diesen heiligen Geist hat der Glaubige nicht vor Augen, wenn er sich nur eine irdische Grösse vergegenwärtigt. Der Christ, der des heiligen Geistes inne wird, steht unter dem Eindruck einer Gewalt, die über irdisches Vermögen völlig erhaben ist»... Ecke. Die theologische Schule A. Ritschl und die evangelische Kirche der Gegenwart. Berlin. 1897. B. I. S. 295. Тоже самое ученіе о Св. Троицѣ находимъ конечно и у проф. А. Гарнака. Исходя изъ того положенія, что первоначальное христіанство, какъ и еврейство, признавало единаго Бога, онъ вмѣстѣ съ этимъ христіанское ученіе о св. Троицѣ считаетъ порожденіемъ неоплатонической спекуляціи и притомъ возникшей въ христіанствѣ сравнительно въ позднее время (A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. S. 143 u. andr.). Въ частности рѣшительно отвергаетъ проф. А. Гарнакъ ученіе о предвѣчномъ существованіи Сына Божія, считая это ученіе результатомъ отчасти еврейскихъ, отчасти языческихъ (платоновскихъ) философскихъ воззрѣній. По его

на этотъ догматъ какъ въ ветхозавѣтномъ, такъ даже и въ новозавѣтномъ откровеніи... „Прежніе евангелическіе богословы, разсуждаетъ проф. Кафтанъ, думали, что церковное ученіе о Св. Троицѣ можетъ быть извлечено изъ писаній Ветхаго и Новаго Завѣта. Въ современной догматикѣ однакожъ признается почти несомнѣннымъ то, что подобное предположеніе несостоятельно. Въ особенности слѣдуетъ сказать это относительно Завѣта Ветхаго: въ немъ можно находить только мнимые слѣды ученія о Св. Троицѣ, напр. въ ученіи о живомъ творческомъ словѣ Божіемъ, въ ученіи объ Ангелѣ Божіемъ, являвшемся людямъ, въ ученіи о премудрости Божественной и проч. Въ дѣйствительности однакожъ всѣ подобныя ветхозавѣтныя мѣста по своему историческому смыслу не имѣютъ никакого отношенія къ ученію о Св. Троицѣ [1]).

Болѣе основаній для себя находитъ ученіе о Св. Троицѣ въ Новомъ Завѣтѣ, по мнѣнію проф. Кафтана. Сюда напр. слѣдуетъ относить отчасти многочисленныя мѣста о предвѣчномъ существованіи (Präexistenz) Второго Лица Св. Троицы, отчасти тѣ мѣста,

---

мнѣнію, ап. Павелъ первый выразилъ это ученіе болѣе или менѣе опредѣленно, объединивъ еврейско-апокалипсическія и языческо-платоновскія воззрѣнія по данному вопросу въ единое цѣлое (A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. S. 89 u. w. 710—719). Отрицаетъ, наконецъ, проф. А. Гарнакъ и упостасно-самостоятельное существованіе Св. Духа. По его мнѣнію, въ первичномъ христіанскомъ сознаніи Духъ Св. являлся какъ сила, но не какъ личность, представленіе же о Св. Духѣ, какъ Божественной личности, явилось въ позднее сравнительно время, какъ результатъ неоплатонизма (A. Harnack. Das apostolische Glaubensbekentniss. S. 26—27. Сравн A. Harnack. Antwort auf die Streitschrift D. Cremers. Zum Kampf um das Apostolicum. Hefte zur «Christlichen Welt». № 3. S. 10—11. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. S. 498—499 u. andr. Сравн. Grundriss der theol. Wissenschaften. Abth. III. A. Harnack. Dogmengeschichte. S. 194—195).

[1]) Grundriss der theol. Wissenschaften. Abth. XI. A. Kaftan. Dogmatik. S. 190—192. 211.

въ коихъ Духъ Св. ясно (deutlich) отличается отъ Самого Бога, отчасти, наконецъ, тѣ мѣста, въ коихъ всѣ три лица Св. Троицы поставляются во взаимную связь. При всемъ томъ и въ Новомъ Завѣтѣ, по взгляду берлинскаго профессора, нельзя находить прямыхъ указаній на ученіе о Св. Троицѣ: и въ немъ нельзя найти „готовыхъ формулъ (die fertigen Formeln) церковнаго ученія по этому вопросу, такъ какъ эти формулы — продуктъ позднѣйшей церковной работы". Говорятъ однакожъ, замѣчаетъ проф. Кафтанъ, будто-бы указанное ученіе можно вывести изъ новозавѣтнаго откровенія косвеннымъ путемъ (indirect), путемъ сопоставленія отдѣльныхъ отрывочныхъ мѣстъ послѣдняго. Но подобнаго рода методъ обоснованія ученія о Св. Троицѣ не можетъ быть признанъ состоятельнымъ уже по одному тому, что онъ не вяжется съ основоначалами протестантизма. Указаннымъ методомъ за Свящ. Писаніемъ утверждается значеніе одного изъ звеньевъ въ цѣпи церковно-преданнаго ученія (Lehrtradition), а между тѣмъ по основоначаламъ реформаціи Св. Писаніе есть единственный и вполнѣ достаточный источникъ для христіанской теологіи и какъ таковое не должно быть поставляемо въ какую либо связь съ церковнымъ преданіемъ [1]).

Признавая такимъ образомъ ученіе о Св. Троицѣ ложнымъ ученіемъ, представители ричліанства вмѣстѣ съ этимъ и происхожденіе этого ученія, само собою понятно, выводятъ изъ началъ не христіанскихъ. По выраженію проф. Кафтана, догматъ Св. Троицы болѣе, чѣмъ какой либо другой догматъ, есть порожденіе греческаго духа, въ частности порожденіе греческаго ученія о спасеніи. Спасеніе, по истинно христіанскому воззрѣнію, съ точки зрѣнія проф. Кафтана, должно пониматься исключительно въ этическомъ смыслѣ—въ смыслѣ нравственнаго обновленія человѣка.

---

[1]) Grundriss der theolog. Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 190—193.

Греческіе богословы, начиная приблизительно съ св. Иринея, пошли однакожъ другимъ путемъ въ рѣшеніи даннаго вопроса. Они подъ вліяніемъ языческо-греческихъ представленій стали понимать спасеніе въ смыслѣ обоготворенія личности человѣка. Въ свою очередь это пониманіе акта спасенія своимъ послѣдствіемъ имѣло то, что на мѣсто Іисуса Христа, какъ личности, долженствующей произвести моральное измѣненіе въ своихъ послѣдователяхъ, является Логосъ Божественный, ставшій человѣкомъ, дабы физически пересоздать нашу природу, обоготворить ее. Такъ возникло, по Кафтану, ученіе о Второмъ Лицѣ Св. Троицы — Сынѣ Божіемъ [1]). Ученіе о Третьемъ Лицѣ — о Св. Духѣ является какъ естественное дополненіе этого ученія: Духъ Св. является особою Ипостасью, дабы довершать дѣятельность Логоса послѣ отшествія Его на небеса [2]).

Помимо догмата Св. Троицы и другія опредѣленія Божескаго существа, съ точки зрѣнія представителей рицліанства, или совершенно теряютъ всякое значеніе, или если и сохраняютъ нѣкоторое значеніе,

---

[1]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 197—200.

[2]) Раскрытое въ первый разъ Иринеемъ, это ученіе о св. Троицѣ, по Кафтану, болѣе подробное раскрытіе получило у христіанскихъ апологетовъ, затѣмъ у Тертулліана, Оригена, у св. Аѳанасія. Благодаря блаж. Августину перенесено было это ученіе и въ западную церковь первоначально римско-католическую, а потомъ и въ протестантскую, хотя въ реформаціи положено основаніе къ построенію новаго ученія о спасеніи. И въ протестантствѣ догматъ св. Троицы имѣлъ однакожъ существенное значеніе по крайней мѣрѣ до тѣхъ поръ, пока, перейдя въ область философіи, онъ въ трудахъ представителей новѣйшаго раціонализма вмѣстѣ съ другими догматическими положеніями не былъ признанъ за истину недоступную человѣческому разуму и потому несостоятельную. Grundriss der theolog. Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 200—211. Сравн. Kaftan. Glaube und Dogma. S. 34—35.

то въ строгомъ соотвѣтствіи съ основными воззрѣніями ричлистовъ на сущность религіознаго знанія. Съ особенной энергіей самъ А. Ричль вооружается противъ опредѣленія Бога какъ абсолютнаго существа. По его мнѣнію, изъ всѣхъ предикатовъ, прилагаемыхъ къ Богу, этотъ предикатъ наиболѣе противорѣчитъ природѣ Божества. „Абсолютное, восклицаетъ Ричль, какъ возвышенно звучитъ это слово! Помню, оно занимало меня еще въ юности, когда гегеліанская философія грозила увлечь меня въ свою пучину. Но уже давно это слово потеряло для меня всякій смыслъ“... Объясняя за симъ причину подобнаго отношенія къ указанному предикату Бога, А. Ричль находитъ, что абсолютное обозначаетъ собою то, что „существуетъ изолированно (abgelost ist), что находится внѣ какого-либо отношенія къ чему-либо другому. Но то, что мыслится внѣ всякихъ отношеній, какъ простое Fürsich-sein, то не можетъ существовать какъ реальность“.... Съ точки зрѣнія Ричля, абсолютное поэтому не есть „продуктъ религіозной рефлексіи, но чисто метафизическое, формальное понятіе безъ содержанія, которое чуждо христіанству и свойственно только браманизму, мистицизму, исламу и проч.“ [1]).

Менѣе ригористично къ указанному опредѣленію Божескаго существа относятся ученики геттингенскаго богослова и среди нихъ прежде всего проф. Кафтанъ. И онъ, правда, находитъ, что разсматриваемое исключительно съ разсудочно-теоретической стороны указанное опредѣленіе Божескаго существа неясно (unbestimmt) и безсодержательно (leer). Если поэтому опредѣленіе Бога какъ абсолютнаго, по Кафтану, и имѣетъ нѣкоторое значеніе, то лишь въ томъ случаѣ, если этимъ опредѣленіемъ устанавливается отношеніе Бога не къ нашему мышленію, а къ нашей волѣ [2]), если

---

[1]) A. Ritschl. Theologie und Metaphysik. Bonn. 1887. S. 18—19.

[2]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 161—163.

оно имѣетъ практическую цѣнность. Въ данномъ случаѣ пониманіе Бога какъ абсолютнаго существа, по мнѣнію берлинскаго профессора, вызывается двоякою необходимостью. Съ одной стороны оно вызывается конечною цѣлью стремленій человѣка — его желаніемъ достигнуть высшаго блага. Такъ какъ осуществленія этого желанія человѣкъ не находитъ въ себѣ, то ищетъ его въ безграничномъ существѣ какъ высшемъ благѣ. Отсюда абсолютное есть то, въ чемъ лишенная покоя воля (der ruhelose Wille) человѣка находитъ наконецъ для себя блаженное успокоеніе, притомъ успокоеніе настолько полное, что никакихъ исканій въ человѣкѣ послѣ того не возникаетъ. Съ другой стороны пониманіе Бога какъ абсолютнаго существа, по Кафтану, вызывается присущимъ человѣку сознаніемъ безпомощности. Въ своихъ стремленіяхъ къ высшему благу человѣкъ постоянно наталкивается на препятствія и въ силу этого невольно создаетъ надъ собою силу непобѣдимую, предъ которою падаютъ всякія препятствія, иначе говоря, абсолютную. Отсюда Богъ, какъ абсолютное, обозначаетъ собою также безусловную власть надъ міромъ. Въ идеѣ абсолютнаго такимъ образомъ, по мнѣнію Кафтана, совмѣщаются два понятія: понятіе о благѣ, цѣннѣе котораго ничего не можетъ быть, и понятіе о власти, безусловно возвышающейся надъ всѣмъ существующимъ. При такомъ пониманіи абсолютное, по Кафтану, не есть только пустая, неясная, величина, которая можетъ быть охарактеризована только въ отрицательныхъ предикатахъ, но есть содержательная для каждаго человѣка идея [1]).

Тотъ же взглядъ на опредѣленіе Бога какъ абсолютнаго существа находимъ и у другого ученика А. Ричля проф. Келера. И по его мнѣнію, это опредѣленіе Бога является съ одной стороны какъ результатъ стремленія (die Sehnsucht) человѣка къ свободѣ отъ

---

[1]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. Ibid.

міра, съ другой какъ результатъ недовольства человѣка всѣмъ конечнымъ и смѣняющимся въ мірѣ. Подъ вліяніемъ этого въ человѣкѣ возникаетъ предчувствіе (Ahnung) неизмѣняемаго Божества, которое постоянно дѣйствуетъ на нашу духовную природу. И такъ какъ полная неизмѣняемость является въ сознаніи человѣка какъ результатъ полной независимости отъ всего конечнаго, то опредѣленіе Бога какъ неизмѣняемаго требуетъ отрицанія всего конечнаго и условнаго. Это и есть абсолютное [1]).

Той же основной точкой зрѣнія опредѣляются сужденія представителей ричліанства и касательно другихъ Божественныхъ свойствъ. Утверждая то положеніе, что Богъ долженъ быть мыслимъ какъ любовь, ричлисты конечно не могли не понять того, что это опредѣленіе Бога никакъ не согласуется съ усвоеніемъ Богу праведности, понимаемой въ смыслѣ юридическомъ, т. е. какъ наказующей и награждающей людей согласно ихъ моральному поведенію. Отсюда рѣшительное отрицаніе ричлистами Божественнаго предиката праведности въ обычномъ церковномъ пониманіи. По взгляду А. Ричля, обычное пониманіе праведности Божественной, т. е. въ смыслѣ юридическомъ, въ смыслѣ воздаянія людямъ по заслугамъ, не находитъ для себя твердой почвы прежде всего въ ветхозавѣтномъ откровеніи. Видно это изъ того, что между свойствами, которыя Богъ открылъ Моисею, упоми-

---

[1]) Процессъ, благодаря которому человѣкъ приходитъ къ этому опредѣленію Божества, по Келеру, напоминаетъ собою логическое заключеніе къ общему, получаемое какъ результатъ отрицанія всѣхъ конкретныхъ опредѣленій. Это общее обычно понимается какъ основа всякаго частнаго бытія и потому является какъ бытіе безусловное, опредѣляющее всякое другое бытіе и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ бытіе высшее, по отношенію къ которому всякое другое бытіе является низшимъ. Таковымъ является также и абсолютное. Kähler. Die Wissenschaft der christlichen Lehre. Leipzig. 1893. S. 162—163.

наются милость и долготерпѣніе, благость и вѣрность; праведность же не упоминается. Въ книгахъ пророческихъ и въ псалмахъ, правда, встрѣчаются указанія на Божественную праведность, но эта праведность имѣетъ здѣсь, по А. Ричлю, ближайшую аналогію съ Божественной вѣрностью: она обозначаетъ лишь непреложность Божественнаго рѣшенія, касающагося спасенія народа еврейскаго среди другихъ народовъ [1]).

Съ этой точки зрѣнія А. Ричль толкуетъ встрѣчающіяся нерѣдко въ псалмахъ (7, 9; 9, 9; 27, 3–5; 33, 16–23; 34, 23–24; 64, 6; 57, 11–12; 66, 5; 93, 11–12; 94, 1–11; 142, 11) и у пророковъ (Ос. 2, 18–21; Зах. 8, 8; Ис. 10, 23; 5, 15. 16) выраженія, въ родѣ „Богъ любитъ творить судъ и правду“, „Богъ судія міра“, „Богъ поступаетъ съ людьми по заслугамъ ихъ“, „Богъ награждаетъ праведныхъ и наказуетъ злыхъ“ и пр. Лишь въ немногихъ книгахъ Ветхаго Завѣта, преимущественно явившихся послѣ плѣна вавилонскаго (Неем. 9, 33; Дан. 9, 14; 2 Паралип. 12, 5–6), по А. Ричлю, можно находить пониманіе праведности Божественной въ смыслѣ строго юридическомъ, каковое пониманіе затѣмъ перешло и въ еврейскую апокрифическую литературу; но само собою понятно, книги эти, по его мнѣнію, не могутъ имѣть рѣшающаго значенія въ данномъ вопросѣ [2]). Тоже самое находитъ А. Ричль и въ новозавѣтномъ откровеніи. И здѣсь Божественная праведность, по его взгляду, понимается или въ узкомъ смыслѣ — въ смыслѣ Божественной вѣрности, непреложности Божественнаго рѣшенія при осуществленіи спасенія народа Божія (Римл. 3, 3–7. Евр. 6, 10; 1 Θесс. 5, 24–25; 2 Θесс. 3, 3; 1 Кор. 1, 8–9), или въ смыслѣ болѣе обширномъ—въ смыслѣ

---

[1]) A. Ritschl. Die christl. Lehre von d. Rechtf. u. Versöhn. B. II. S. 107. 111—112. Сравн. A. Ritschl. Unterricht in der christlichen Religion. § 16.

[2]) A. Ritschl. Die christl. Lehre von d. Rechtf. u. Versöhn. B. II. S. 104—105.

вообще „Божественнаго поведенія“ (Verfahren), обезпечивающаго благочестивымъ ихъ спасеніе (2 Θесс. 1, 4–7; Рим. 2, 5–8; отчасти 1 Петр. 2, 23; 2 Тим. 4, 8; Апок. 15, 2–4) [1]).

Правда по свидѣтельству большинства цитированныхъ мѣстъ новозавѣтнаго откровенія, какъ и откровенія ветхозавѣтнаго, въ содержаніе праведности Божественной въ качествѣ составнаго элемента входятъ наказанія нечестивыхъ, но этотъ фактъ, по мнѣнію А. Ричля, отнюдь еще не служитъ доказательствомъ того, что какъ въ томъ, такъ и въ другомъ откровеніи Божественная праведность имѣетъ юридическое значеніе, потому что и въ Новомъ Завѣтѣ, какъ и въ Завѣтѣ Ветхомъ, наказанія нечестивыхъ имѣютъ значеніе не юридической платы за беззаконія ихъ, а имѣютъ значеніе исключительно какъ средство спасенія праведныхъ вообще, народа Божія въ частности. Изъ всѣхъ новозавѣтныхъ писаній только въ Апокалипсисѣ въ двухъ мѣстахъ (16, 5–7; 19, 2. 11), по взгляду А. Ричля, утверждается юридическое пониманіе Божественной праведности. Оба эти мѣста однакожъ, по его мнѣнію, не могутъ имѣть какого-либо значенія для рѣшенія разсматриваемаго нами вопроса, ибо Апокалипсисъ, какъ включающій въ себя слѣды языческихъ воззрѣній, не можетъ служить нормою при опредѣленіи христіанскаго вѣроученія [2]). Вмѣстѣ съ праведностью теряетъ въ воззрѣніяхъ представителей ричліанства болѣе или менѣе существенное значеніе и другой Божескій предикатъ — святость. Самъ А. Ричль, ка-

---

[1]) A. Ritschl. Die christl. Lehre von d. Rechtf. u. Versöhn. B. II. S. 113—119.

[1]) Подобное же пониманіе Божественной праведности находимъ и у учениковъ А. Ричля: Шульца, Келера, А. Гарнака и другихъ. По взгляду перваго изъ нихъ, при пониманіи указаннаго Божественнаго предиката слѣдуетъ имѣть въ виду то обстоятельство, что все существуетъ въ Богѣ и для Бога. Онъ совершаетъ Свои цѣли съ всемогущимъ разумомъ и

саясь этого Божескаго предиката, замѣчаетъ, что онъ прилагается къ Богу главнымъ образомъ въ ветхозавѣтномъ откровеніи, да и здѣсь онъ имѣетъ различный смыслъ, указывая то на Божественное могущество и величіе, то на неприступность Бога для людей и Его самозаключенность, то на отвращеніе Бога отъ всего нечистаго, то наконецъ на Божественное милосердіе, снисхожденіе и долготерпѣніе [1]).

свободою, не требуя никакихъ внѣ Его существующихъ средствъ и не зная никакихъ предѣловъ для Своей дѣятельности. При этомъ пониманіи существа Божественнаго праведность Божественная, по Шульцу, обозначаетъ „непреклонное сохраненіе Богомъ нравственнаго порядка въ мірѣ. Иначе говоря, она означаетъ непреложность исполненія Божественныхъ цѣлей въ мірѣ. Поэтому Божественная праведность, по Шульцу, обнаруживается во всѣхъ міровыхъ явленіяхъ, свидѣтельствующихъ о Божественной волѣ". Что же касается пониманія праведности Божественной въ смыслѣ воздаянія по заслугамъ человѣка, то это пониманіе, по Шульцу, имѣетъ второстепенное значеніе, это только одна сторона праведности (Schultz. Op. cit. S. 596—598). Равнымъ образомъ и Келеръ признаетъ, что праведность Божественная означаетъ Божественное руководительство міромъ (die Weltlenkung) въ соотвѣтствіи съ Божественными цѣлями и сообразно установленной Богомъ нормѣ. Это Божественное руководительство въ исторіи человѣчества проявилось въ избраніи особаго народа (еврейскаго) и въ установленіи съ нимъ близкихъ отношеній (Bundesverhältnisse). Въ кругу преимущественно этихъ представленій, по Келеру, и можетъ быть понимаема Божественная праведность (Kähler. Op. cit. S. 300). Что же касается воззрѣній на Божественную праведность проф. А. Гарнака, то они лучше всего характеризуются его утвержденіемъ, будто этотъ предикатъ въ христіанскомъ откровеніи явился какъ результатъ вліянія античныхъ воззрѣній, въ особенности воззрѣній греческихъ философовъ. Изъ этого утвержденія проф. А. Гарнака самъ собою слѣдуетъ тотъ выводъ, что съ точки зрѣнія этого богослова усвоеніе Богу праведности въ обычномъ пониманіи противорѣчитъ истинно-христіанскому ученію. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. S. 142. B. II. S. 120—121.

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 90—96.

Меньшее приложеніе къ Богу предикатъ святости имѣетъ, по взгляду А. Ричля, въ новозавѣтномъ откровеніи. Въ виду того, что всѣ отношенія между Богомъ и человѣкомъ въ этомъ откровеніи зиждутся исключительно на любви, предикатъ святости Божественной въ новозавѣтномъ ученіи долженъ потерять всякое значеніе, въ особенности какъ предикатъ самостоятельный, независимый отъ предиката Божественной любви. Не даромъ, по А. Ричлю, и случаи упоминанія о Божественной святости очень рѣдки въ новозавѣтномъ откровеніи и вообще значеніе этого предиката въ этомъ откровеніи трудно уловить [1]).

Тотъ-же взглядъ на Божественную святость утверждается и учениками А. Ричля [2]).

Въ строгомъ соотвѣтствіи съ главнѣйшимъ изъ Божественныхъ свойствъ (любовію) понимаются ричлистами и другія Божественныя свойства. Божественная вѣчность напр., по взгляду А. Ричля, можетъ быть правильно понята лишь въ томъ случаѣ, если утверждается существованіе воли Божественной, какъ постоянно направляемой къ осуществленію конечной цѣли Божественной—къ осуществленію царства Божія. Разсматриваемая съ этой точки зрѣнія, Божественная вѣчность означаетъ собою только то, что для Бога не существуетъ времени при осуществленіи царства

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 96—102.

[2]) Профессоръ Кафтанъ напр. признаетъ, что святость Божественная въ новозавѣтномъ откровеніи понимается „въ строго этическомъ смыслѣ. Она означаетъ только или то, что Богъ есть этически-совершенное существо (?), или то, что Онъ есть абсолютная благость“. Что же касается Ветхаго Завѣта, то въ немъ, по мнѣнію проф. Кафтана, какъ и по мнѣнію А. Ричля, Божественная святость имѣетъ смыслъ, чуждый истинно-христіанскому пониманію этого предиката: святость понимается здѣсь въ смыслѣ возвышенности (die Erhabenheit) Бога надъ всѣмъ тварнымъ. Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 185—187. Тоже самое находимъ и у Шульца. См. Schultz. Op. cit. S. 596.

Божія—не существуетъ во-первыхъ въ томъ смыслѣ, что созданіе тварныхъ существъ, долженствующихъ войти въ царство Божіе, и самое осуществленіе Божественной цѣли, т. е. реализація царства Божія въ планахъ Божественнаго домостроительства совпадаютъ другъ съ другомъ, во-вторыхъ въ томъ смыслѣ, что всякое индивидуальное осуществленіе царства Божія въ самочувствіи Бога утверждается какъ осуществленіе цѣлаго [1]). Тоже самое находимъ и у учениковъ А. Ричля [2]).

Подобно Божественной вѣчности и Божественное всемогущество, по взгляду представителей ричліанства, имѣетъ лишь тотъ смыслъ, что Божественное попеченіе (Fürsorge) о людяхъ потому является несомнѣннымъ фактомъ, что сотворившая міръ и пекущаяся о немъ воля Божія всегда направлена къ благу людей. Т. е., нося строго этическій характеръ, и этотъ предикатъ Божественный не имѣетъ непосредственнаго отношенія къ естественному состоянію вещей. Тоже самое утверждается ричлистами и по отношенію къ другимъ божественнымъ предикатамъ напр. вездѣприсутствію и пр. [3]).

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 281—288. Сравн. A. Ritschl. Unterricht in der christlichen Religion. S. 12.

[2]) По взгляду напр. проф. Кафтана, представленіе о вѣчности Божественной должно быть поставлено въ связь съ назначеніемъ человѣка. Человѣкъ призванъ къ вѣчной жизни или къ царству Божію, которое отличается отъ жизни въ мірѣ по внутреннимъ признакамъ и, какъ таковое, совсѣмъ не зависитъ отъ времени. И Богъ слѣдовательно является вѣчнымъ не потому только, что Онъ выше всего тварнаго, условнаго, но и потому, что Онъ—глава такого царства, которое не ограничивается и не зависитъ отъ чего-либо условнаго. Grundriss der theolog. Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 173—175. Сравн. Kähler. Op. cit. S. 234—236. 253—254. Сравн. Schultz. Op. cit. 590—591.

[3]) A. Ritschl. Unterricht in der christl. Religion. S. 13. Сравн. Grundriss der theol. Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik.

Ученіе А. Ричля о Богѣ, какъ уже было замѣчено, является прямымъ логическимъ выводомъ изъ его теоріи познанія, въ частности изъ его ученія о сущности вещи. Вещь въ себѣ, по опредѣленію А. Ричля, есть не что иное, какъ совокупность явленій, переживаемыхъ исключительно нами и возводимыхъ нашимъ же сознаніемъ въ единое цѣлое. Мы уже видѣли, что это ученіе о вещи скрываетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, такъ какъ явленіе можетъ быть явленіемъ чего-нибудь и совокупность явленій, образующихъ вещь, предполагаетъ слѣдовательно являемую вещь, существующую независимо отъ явленій. Тѣмъ же внутреннимъ противорѣчіемъ страдаетъ ученіе А. Ричля и о Богѣ. Исходя изъ того положенія, что вещь существуетъ и познается нами только въ явленіи, геттингенскій богословъ а вмѣстѣ съ нимъ и его ученики въ ученіи о Богѣ приходятъ къ тому заключенію, что Богъ существуетъ и познается нами лишь постольку, поскольку является въ своихъ отношеніяхъ къ намъ. Но вѣдь отношенія къ намъ всякаго объекта, въ томъ числѣ и Бога, безъ того, что̀ возбуждаетъ и производитъ эти отношенія, не могутъ существовать: они слѣдовательно предполагаютъ бытіе Бога какъ причины, производящей эти отношенія. Въ противномъ случаѣ отношенія Бога къ намъ были бы отношеніями, существующими только въ нашемъ сознаніи, были бы отношеніями нашего сознанія. Параллель между ричліанскимъ ученіемъ о вещи въ себѣ и ричліанскимъ же ученіемъ о Богѣ простирается и еще далѣе. Мы уже видѣли, что ученіе А. Ричля о вещи въ существѣ дѣла влечетъ за собою уничтоженіе бытія вещи, потому что, если бы вещь представляла изъ себя только совокупность явленій, присходящихъ въ нашемъ сознаніи, въ такомъ случаѣ она не существовала бы независимо отъ нашего сознанія, значитъ сама по себѣ

S. 187—189. Сравн. Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. S. 406—407. Сравн. Schultz. Op. cit. S. 591.

она не имѣла бы ничего реальнаго. Тоже самое слѣдуетъ сказать и относительно ричліанскаго ученія о Богѣ: и оно въ сущности скрываетъ въ себѣ полное уничтоженіе бытія реальнаго Бога. На самомъ дѣлѣ, говоря объ отношеніяхъ Бога къ человѣчеству, А. Ричль и его ученики находятъ, что эти отношенія могутъ быть лишь отношеніями любви. Отсюда Богъ, по мнѣнію ричлистовъ, можетъ быть опредѣленъ только какъ любовь. И человѣчество поэтому, по взгляду А. Ричля, создано Богомъ и существуетъ для того, чтобы на себѣ обнаруживать любовь Божественную и этимъ путемъ свидѣтельствовать о существѣ Его. Но если, какъ учатъ ричлисты, Богъ, дабы быть тѣмъ, что Онъ есть, т. е. любовію, долженъ полагать внѣ себя нѣчто какъ независимо отъ Него существующее, если Онъ для обнаруженія Своего существа долженъ утверждать бытіе, отличное отъ Его бытія, значитъ Онъ связанъ міромъ, какъ необходимымъ средствомъ для проявленія Своего существа, значитъ Онъ безъ міра не только не былъ бы вседовольнымъ и всесовершеннымъ существомъ, но и вообще не существовалъ бы, какъ самостоятельно-реальная личность. Очевидно, ричліанскій Богъ есть Богъ пантеизма. Христіанство знаетъ иного, „живаго“ Бога, сущность котораго не опредѣляется чѣмъ-либо сторонним, напр. твореніемъ міра, человѣка и пр., но который былъ и могъ быть живымъ Богомъ безъ того и другого [1]). Отсюда самъ собою вытекаетъ тотъ выводъ, что полагать существо Божіе исключительно въ любви, считать любовь вполнѣ исчерпывающею содержаніе Божескаго существа, какъ полагаютъ А. Ричль и его ученики, невозможно. Въ свящ. Писаніи правда въ двухъ мѣстахъ Богъ име-

---

[1]) Frank. Geschichte und Kritik der neueren Theologie. Erlangen und Leipzig. 1895. S. 311. Сравн. Frank. Zur Theologie A. Ritschl's. Erlangen und Leipzig. 1891. S. 74—75. Сравн. Pfennigsdorf. Vergleich der dogmatischen Systeme von Lipsius und Ritschl. Gotta. 1896. S. 130—131.

нуется любовію: *Θεὸς ἀγάπη ἐστὶν* (1 Іоан. 4, 8. 16), но это наименованіе Бога по его значенію должно быть поставлено въ параллель съ другими наименованіями, также встрѣчающимися въ свящ. Писаніи: *θεὸς φῶς ἐστὶν* (1 Іоан. 1, 5) или *πνεῦμα ἐστὶν ὁ θεός* (Іоан. 4, 24). Всѣ эти наименованія Бога употребляются въ свящ. Писаніи не съ цѣлью „всецѣло опредѣлить существо Божественное, объяснить связь между Богомъ и міромъ и разрѣшить проблемму существованія міра“, какъ увѣряетъ А. Ричль, а лишь съ цѣлію выдвинуть въ Божескомъ существѣ какую нибудь одну сторону, преимущественно ту, отсутствіе которой замѣчается въ людяхъ. Имѣя въ виду въ людяхъ отсутствіе любви, нравственной чистоты и проч., апостолъ и говоритъ о Богѣ, что Онъ есть любовь, что Онъ свѣтъ есть и тьмы въ Немъ нѣтъ и проч. [1]) Правда, прилагая къ Богу наименованіе любви, апостолъ Іоаннъ поставляетъ это наименованіе въ близкую связь съ важнѣйшимъ моментомъ въ исторіи домостроительства человѣческаго спасенія—съ посланіемъ на землю единороднаго Сына Божія. Правда далѣе и то, что это посланничество на землю Сына Божія, представляющее изъ себя высшее проявленіе Божественной любви, связуется у апостола съ „проблеммой существованія міра“, но эта связь не настолько существенна и непосредственна, чтобы понятіе о Богѣ какъ о любви было вполнѣ достаточно для опредѣленія Божественной сущности во всей ея глубинѣ. Обращаетъ на себя вниманіе при этомъ тотъ фактъ, что и А. Ричль, самъ не замѣчая того, не можетъ вполнѣ удовольствоваться лишь указаннымъ опредѣленіемъ Божественной сущности. Исходя изъ того положенія, что любовь охватываетъ собою все существо Божества, онъ доказываетъ вмѣстѣ съ этимъ, что самое признаніе въ Богѣ личности не означаетъ

---

[1]) Frank. Zur Theologie Ritschl's. S. 63—65. Сравн. Frank. Geschichte der neueren Teologie. S. 308—309.

собою чего-либо особеннаго въ Божественномъ существѣ, независимаго отъ опредѣленія Бога какъ любви, но представляетъ изъ себя лишь форму для этого опредѣленія [1]). Но уже изъ одного того, что А. Ричль постоянно говоритъ о самоцѣли (Selbstzweck) Божества, можно вывести то заключеніе, что личность въ Богѣ, съ его точки зрѣнія, имѣетъ болѣе существенное значеніе. „Самоцѣль, какъ вполнѣ справедливо выражается проф. Пфлейдереръ, есть отношеніе воли къ себѣ самой и потому предполагаетъ существо, которое является бытіемъ для себя самого, которое не расплывается до изчезновенія въ любви (nicht aufgeht in der Liebe) не теряется въ своемъ бытіи для другого, но утверждается въ этомъ бытіи какъ въ себѣ и для себя существующій субъектъ“ [2]). И А. Ричль поэтому если говоритъ о самоцѣли Божества, то подъ Божествомъ разумѣетъ такое существо, которое имѣетъ бытіе само по себѣ, независимо какъ отъ проявленій Его въ мірѣ, такъ и отъ Его отдѣльныхъ качествъ — любви, премудрости и проч. Другими словами, говоря о самоцѣли Божества, А. Ричль мыслитъ Бога не только какъ любовь, но и какъ живую духовную личность [3]). Въ особенности это пониманіе Божества замѣчается у А. Ричля въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ онъ понятіе о Богѣ защищаетъ противъ Штрауса, по мнѣнію котораго къ Богу якобы неприложимо понятіе личности, а приложимо понятіе абсолютнаго, потому что личность есть бытіе, утверждающее „самость (Selbstheit)“ противъ другого бытія и потому въ нѣкоторомъ смыслѣ ограниченное; абсолютное же есть бытіе всеобъемлющее,

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 260.

[2]) Pfleiderer. Die Ritschlsche Theologie, kritisch beleuchtet. Braunschweig. 1891. S. 8.

[3]) A. Ritschl. Unterricht in der christlichen Religion. S. 9.

неограниченное [1])... Возражая противъ этого пониманія Божества у Штрауса, А. Ричль доказываетъ ту мысль, что всякое существо тѣмъ выше, чѣмъ менѣе оно изолируетъ себя отъ другихъ существъ, чѣмъ болѣе точекъ соприкосновенія (je aufgeschlossener) имѣетъ оно съ другими существами, чѣмъ болѣе оно воздѣйствуетъ на эти существа. Все это, по Ричлю, такія качества, которыя приложимы къ Богу болѣе, чѣмъ къ какому либо другому существу. „Какъ причина всего существующаго, Богъ, пишетъ А. Ричль, переживаетъ въ Себѣ лишь такія возбужденія (wird Gott nur durch solche Reize afficirt), которыми Онъ Самъ надѣляетъ Свои созданія и которыя тѣмъ не менѣе разсматриваются Имъ какъ дѣйствія Его же воли. Поэтому все то, что́ воздѣйствуетъ на Божественный духъ отвнѣ, нельзя считать чуждымъ Богу, т. е. такимъ, что́ усвояетъ Себѣ Богъ, дабы быть самостоятельнымъ; напротивъ весь міръ, поскольку онъ для Бога существуетъ, въ основаніи своемъ есть выраженіе Его высшей самодѣятельности, такъ что всякое воздѣйствіе сторонней вещи сознается Богомъ какъ воздѣйствіе, исходящее отъ Него же Самого и возможное только благодаря Его же волѣ“.... Отсюда-то и возникаетъ, по А. Ричлю, понятіе о Божественной вѣчности. „Въ виду того, что все, происходящее въ мірѣ, Богъ воспринимаетъ въ единство Своего сознанія, въ каковомъ сознаніи невозможенъ какой-либо перерывъ (Bruch), такъ какъ немыслимо какое-либо впечатлѣніе (Eindruck) вещей и представленій, которое не было-бы воспринято въ единство Божественнаго сознанія и воли, въ виду всего этого, заключаетъ А. Ричль, мы и признаемъ, что Богъ вѣченъ“ [2]). Какъ можно видѣть, эти сужденія геттингенскаго богослова представляютъ изъ

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 220.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 224—225.

себя полное отрицаніе опредѣленія Бога въ смыслѣ исключительно любви [1]). А. Ричль старается этими сужденіями поставить понятіе о Божественной личности въ связь со все обусловливающей причиной. Все совершающееся въ мірѣ, по его взгляду, не разрушаетъ единства Божественнаго самосознанія, Божественной самодѣятельности, потому что все совершающееся въ мірѣ уже заранѣе предувѣдано Богомъ и возведено Имъ въ единство Его же самосознанія. Ясно, что Богъ, съ точки зрѣнія нашего богослова, является не простою только любовью [2]), что существо Божественное никоимъ образомъ не можетъ быть исчерпано лишь Его отношеніями къ человѣку, что, напротивъ, за этими отношеніями Богъ существуетъ какъ заключенная въ Себя личность. Съ точки зрѣнія самого А. Ричля, Богъ слѣдовательно долженъ быть опредѣленъ не какъ любовь, а какъ живая личность.

---

[1]) На это указываютъ Ричлю многіе изслѣдователи, напр. Pfennigsdorf. Vergleich der dogmatischen Systeme von Lipsius und Ritschl. Gotta. 1896. S. 128—130. Сравн. Traub. Ritschls Erkenntniss-theorie... S. 118.

[2]) Другой вопросъ, конечно, насколько состоятельно указанное опредѣленіе Ричлемъ Божественной личности. Траубъ, касаясь вышеприведенныхъ сужденій А. Ричля, находитъ, что ими уничтожается понятіе личности въ Богѣ. „Разумно ли, спрашиваетъ онъ, говорить о волѣ въ Божествѣ, если всякое различіе цѣлей въ мысляхъ и проведеніе ихъ въ дѣйствительности у Бога уничтожено, если желанія, рѣшенія, исполненіе — все исчезаетъ въ единствѣ Божественнаго сознанія, если міровое теченіе для насъ—конечныхъ существъ состоящее изъ раздѣленныхъ временемъ явленій, для Бога—только единый актъ, въ которомъ всякое различіе исчезаетъ? Имѣемъ ли мы право при такихъ обстоятельствахъ говорить о движеніи вещей, которыя на Самого Бога воздѣйствуютъ, о круговомъ вращеніи дѣйствительности, приводимой въ исполненіе Самимъ же Богомъ, о возбужденіяхъ, черезъ которыя Богъ аффицируетъ? Не будетъ ли тогда все неподвижнымъ покоемъ, безразличнымъ единствомъ?!“... Traub. Ritschl's Erkentnisstheorie... S. 119—120. Сравн. Pfennigsdorf. Op. cit. S. 129.

И усвоеніе Богу личности однакожъ далеко еще не опредѣляетъ Божественнаго существа. Дѣло въ томъ, что помимо Бога и человѣкъ, какъ обладающій свободою, представляетъ также изъ себя личность. Слѣдовательно усвоеніе Богу личности не полагаетъ еще существеннаго различія между Богомъ и человѣкомъ. Дабы установить это различіе, нужно слѣдовательно установить то, чѣмъ отличается Богъ какъ личность отъ человѣка какъ личности. Касаясь этого вопроса, философія обыкновенно отвѣчаетъ на него въ томъ смыслѣ, что Богъ есть личность абсолютная, что Онъ есть абсолютное. А. Ричль, какъ мы уже видѣли, рѣшительно отрицаетъ это опредѣленіе Божескаго существа. Богъ, по его взгляду, опредѣляемый какъ абсолютное, есть „метафизическій божокъ“, „идолъ“. Съ его точки зрѣнія понятіе, соединяемое съ абсолютнымъ, никакъ не можетъ мириться съ христіанскимъ понятіемъ о Божествѣ. Основаніе этого Ричль полагаетъ въ томъ обстоятельствѣ, что Богъ, съ христіанской точки зрѣнія, долженъ непремѣнно находиться въ ближайшей связи съ міромъ, а между тѣмъ абсолютное, какъ показываетъ и самое слово, есть существо отдѣленное (abgelöst) отъ міра, стоящее внѣ какихъ-либо близкихъ отношеній къ нему. „Абсолютное, пишетъ Ричль, обозначаетъ собою безкачественную вещь, стоящую внѣ отношенія ко всему прочему“ [1]). Но противъ подобнаго рода утвержденія Ричля было уже неоднократно заявлено, что оно основано на недоразумѣніи. Слово „absolvere“ конечно значитъ—„отвязать“, „оторвать“; но философско-техническое значеніе part. pass. этого слова — absolutus имѣетъ смыслъ иной: оно значитъ: „ни отъ чего другого не зависимый, существующій для себя самого“, „никакого сторонняго опредѣленія не требующій“,

---

[1]) A. Ritschl. Theologie und Metaphysik. S. 17—21. Сравн. A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 225—227.

„безусловный“, „совершенный“ [1]). Самъ Ричль употребляетъ слово „абсолютный“ въ такомъ значеніи. Онъ называетъ напр. христіанскую религію „абсолютно — нравственной религіей“. Касаясь нравственной стороны этой религіи, А. Ричль замѣчаетъ, что нравственный характеръ свойствененъ христіанской религіи въ „абсолютномъ смыслѣ“ по сравненію съ другими религіями, которымъ приличествуетъ наименованіе нравственными только въ смыслѣ относительномъ [2]).

И опредѣленіе Бога личностью абсолютною однакожъ далеко не исчерпываетъ всего содержанія христіанскаго ученія о Богѣ. Опредѣляя Бога какъ абсолютную личность христіанское откровеніе въ тоже время показываетъ и то, въ чемъ состоитъ внутренняя природа этой личности. Касаясь этой внутренней природы Божественной личности, христіанское откровеніе, какъ извѣстно, прежде всего опредѣляетъ Бога какъ Троицу въ единицѣ. Богъ, учитъ оно, единъ, но троиченъ въ лицахъ. Мы видѣли уже, что ричлисты съ своей точки зрѣнія съ особенной энергіей вооружаются противъ этого общехристіанскаго ученія о Богѣ, основываясь при этомъ на томъ фактѣ, будто это ученіе есть продуктъ греческаго духа, греческой философіи. Мы уже отчасти знаемъ, насколько правиленъ этотъ взглядъ [3]). Несомнѣнно конечно то, что философскій, человѣческій элементъ входитъ въ содержаніе христіанской религіи. Но это вполнѣ понятное явленіе. Евангеліе, имѣя сверхъестественное происхож-

---

[1]) Scheibe. Die Bedeutung der Werturtheile für das religiöse Erkennen. Halle. 1893. S. 71—72. Сравн. Pfennigsdorf. Vergleich der dogmatischen Systeme von Lipsius und Ritschl.. S. 125—127. Сравн. Wendland. Albrecht Ritschl und seine Schule... S. 99—100. Сравн. Stählin. Kant, Lotze, Albrecht Ritschl... S. 162—163. Сравн. Pfleiderer. Die Ritschlsche Theologie... S. 7—8. Сравн. Frank. Zur Theologie A. Ritschl... S. 79—80 u. andr.

[2]) Stählin. Kant, Lotze, Albr. Ritschl. S. 162—163.

[3]) См. гл. IV. Стр. 286—288.

деніе, возрасло на почвѣ грѣшно-естественнаго міра и имѣетъ задачей своей возрожденіе этого міра. Вполнѣ естественно поэтому то, что и въ христіанское откровеніе долженъ входить, какъ составной элементъ, элементъ человѣческій. Не нужно однакожъ забывать того, что этотъ человѣческій элементъ составляетъ изъ себя только форму, въ которую облечено содержаніе христіанской религіи. Тотъ и другой элементы не должны быть отождествлены. Первый можетъ мѣняться, какъ и все человѣческое, второй неизмѣненъ, какъ и все Божественно-сверхъестественное. Тоже самое въ частности слѣдуетъ сказать и относительно догмата св. Троицы. Положеніе, что Сынъ Божій и Духъ Святый какъ двѣ особыя, отличныя отъ Бога Отца Ѵпостаси, существовали отъ вѣчности, это положеніе не имѣетъ никакого отношенія къ греческой философіи, не зависитъ отъ тѣхъ или иныхъ философскихъ спекуляцій. Этимъ и объясняется то обстоятельство, что церковь вѣровала въ истину св. Троицы прежде, чѣмъ философія приступила къ обработкѣ упомянутой истины. И святые отцы и учители, касавшіеся догмата св. Троицы, стремясь научно, философски обосновать и разъяснить указанный догматъ, всегда однакожъ отличали эту философскую сторону въ христіанскомъ вѣроученіи отъ самого существа этого ученія. Въ особенности это можно наблюдать на сужденіяхъ извѣстнаго западнаго теолога блаж. Августина, наиболѣе изъ западныхъ писателей потрудившагося надъ разработкой ученія о св. Троицѣ. Блаж. Августинъ первый, какъ извѣстно, раскрылъ филіоквистическое представленіе объ исхожденіи Св. Духа. Но раскрывая подобное представленіе, онъ однакожъ заявляетъ, что это его ученіе есть только философское предположеніе, а не откровенная истина [1]). Да и вообще вся борьба церкви противъ аріанства

[1]) Migne. Patrol. curs. compl. ser. lat. tom. 42. De trinit. Lib. XV. Cap. XXV. Pg. 1091—1092.

и противъ другихъ ересей въ первые вѣка христіанства была собственно борьбой противъ внесенія въ христіанское вѣроученіе человѣческаго элемента, человѣческой мудрости. Отвергать поэтому ученіе о св. Троицѣ потому только, что это ученіе есть результатъ якобы древне-греческой философіи, несправедливо. Несправедливо далѣе и второе положеніе, на которомъ ричлисты утверждаютъ свое отрицаніе догмата св. Троицы, т. е. будто этотъ догматъ не имѣетъ прочныхъ основъ въ христіанскомъ откровеніи. Нельзя конечно отрицать того факта, что Ветхій Завѣтъ содержитъ въ себѣ мало данныхъ въ пользу ученія о св. Троицѣ. Въ этомъ обстоятельствѣ однакожъ нѣтъ ничего страннаго и непонятнаго: оно вполнѣ соотвѣтствуетъ сущности христіанскаго откровенія. Не нужно опускать изъ вниманія того факта, что это откровеніе, не смотря на свое Божественное сверхъестественное происхожденіе, такъ сказать, переживало и переживаетъ историческій процессъ, отдѣльные моменты котораго осуществляются въ исторіи человѣчества по мѣрѣ того, какъ „исполняется время“. Въ Ветхомъ Завѣтѣ такого времени еще не наступило, потому что ветхозавѣтный народъ еврейскій жилъ въ періодъ господства языческаго политеизма. Божественному Провидѣнію надлежало поэтому охранить указанный народъ отъ этого политеизма. Вполнѣ естественно поэтому то, что въ ветхозавѣтный періодъ была выдвинута попреимуществу истина единства бытія Божія и наоборотъ истина троичности Божескихъ Vпостасей была отодвинута на задній планъ, потому что болѣе или менѣе подробное раскрытіе этой истины могло повлечь за собой увлеченіе среди евреевъ политеизмомъ. При всемъ томъ нельзя утверждать того, будто-бы въ ветхозавѣтномъ откровеніи совсѣмъ отсутствуютъ данныя въ пользу ученія о св. Троицѣ. Вполнѣ справедливо видятъ указаніе на это ученіе напр. въ множественной формулѣ наименованія Бога—Elohim, Adonim (Быт. 1, 26; 3, 22; 11, 6–7 и пр.). Еще древняя

еврейская теологія (напр. Филонъ) указаніе на троичность Божескихъ лицъ видѣла далѣе въ явленіи Аврааму трехъ ангеловъ (Быт. 18). И наконецъ извѣстная формула благословенія Аарона, изреченная Самимъ Богомъ (Числ. 6, 24–26), при сопоставленіи ея съ апостольскимъ благословеніемъ (2 Кор. 13, 13), по мнѣнію ученыхъ, содержитъ въ себѣ пророческое предреченіе тріединаго Бога. Болѣе ясныя указанія въ ветхозавѣтномъ откровеніи можно находить относительно Божескихъ Лицъ въ отдѣльности. Въ кн. Бытія (3, 15) напр. высказано пророчество о томъ, что тѣсныя отношенія между Богомъ и человѣкомъ, нарушенныя первымъ грѣхомъ, будутъ возстановлены сѣменемъ жены, подъ коимъ, какъ видно изъ новозавѣтныхъ свидѣтельствъ (1 Іоан. 3, 8; Римл. 16, 20; Гал. 4, 4), слѣдуетъ разумѣть Вторую Ѵпостась св. Троицы. Самъ І. Христосъ далѣе, какъ извѣстно, прилагаетъ къ Себѣ слова псалмопѣвца: „рече Господь Господу Моему“ (Матѳ. 20, 44. Срав. Пс. 109, 1. Срав. Пс. 44, 71 и пр.) и этимъ указываетъ на то, что истина о Его бытіи была предречена еще въ Ветхомъ Завѣтѣ. Равнымъ образомъ и ап. Павелъ не менѣе рѣшительно и опредѣленно заявляетъ, что руководительство народомъ еврейскимъ въ пустынѣ принадлежало Сыну Божію (Исх. 32, 34; Числ. 20, 16. Сравн. 1 Кор. 10, 4. 9). Такъ какъ далѣе по свидѣтельству апостоловъ Павла и Іоанна (1 Тим. 6, 16; Іоан. 1, 18) Богъ во свѣтѣ живетъ неприступномъ и Его поэтому никто не можетъ видѣть, то слѣдовательно вполнѣ соотвѣтствуетъ христіанскому Откровенію то предположеніе, что Ангелъ Божій, являвшійся ветхозавѣтнымъ людямъ, былъ Сыномъ Божіимъ, тѣмъ болѣе, что этотъ Ангелъ нерѣдко усвояетъ себя Божеское достоинство (Быт. 16, 7–16; 21, 17–19; 22; 32, 24–30. Сравн. Ос. 12, 4–5, Исх. 3, 2. 4. 6 и пр.). И наконецъ въ пользу ѵпостаснаго существованія Сына Божія и притомъ вѣчнаго говорятъ вполнѣ ясно извѣстное ученіе о премудрости Божественной, находящееся въ Притчахъ Соломона

(Притч. Сол. 8, 22–27. Сравн. Іова 28, 26–28) и также ученіе пророковъ объ отраслѣ Іеговы (Ис. 4, 3–6; 11, 1; Іерем. 23, 5–6; 33, 15), объ отрокѣ Божіемъ (Ис. 49; 42; 53; 61. Сравн. Мѳ. 12, 18; 3, 17 и др.) и проч. Хотя немногочисленныя, однакожъ довольно ясныя указанія находимъ въ Ветхомъ Завѣтѣ и касательно Третьей Ипостаси Св. Троицы. Сюда относятся всѣ тѣ ветхозавѣтныя мѣста, въ которыхъ Духъ Святый представляется дѣйствующимъ въ человѣческомъ родѣ какъ живая личность, отличная отъ людей и вообще отъ міра. Напр. Ис. 59, 21: „Духъ Мой, который на тебѣ“... или Ис. 61 1: „Духъ Господа Бога на мнѣ“.... или Ис. 63, 11: „гдѣ Тотъ, Которой вложитъ въ сердце его Св. Духа Своего“ и проч. Всѣ эти выраженія по ихъ значенію очевидно могутъ быть поставлены въ близкую параллель съ выраженіями, въ которыхъ Богъ говоритъ о Своемъ обитаніи среди народа еврейскаго (Исх. 29, 45; Числ. 35, 34; Пс. 9, 12; 21, 4; Мѳ. 18, 20 и др.). Еще яснѣе ипостасное существованіе Третьяго Лица Св. Троицы утверждается въ тѣхъ мѣстахъ ветхозавѣтнаго откровенія, въ которыхъ Духу Святому приписывается въ нѣкоторомъ родѣ духовная страстность, возможная конечно только для личности. Пророкъ Исаія напр. говоритъ о Богѣ, что Онъ „любилъ, спасалъ, носилъ на рукахъ Израиля, но они, добавляетъ пророкъ, возмутились и огорчили Святаго Духа Его“... (Ис. 63, 9–10). Указанныя слова пророка Исаіи могутъ быть поставлены въ полную параллель съ словами изъ пс. 77, 56, гдѣ говорится объ евреяхъ, что „они искушали и огорчали Бога Всевышняго“, или съ свидѣтельствомъ прор. Исаіи 7, 13 объ Ахазѣ, что онъ и его народъ „затрудняли Господа“.

Болѣе ясное ученіе о Св. Троицѣ находимъ въ новозавѣтномъ откровеніи. Оно очевидно прежде всего изъ формулы крещенія (Мѳ. 28, 19), установленной Самимъ Іисусомъ Христомъ. Поставленіе въ этой формулѣ въ одинаковое сочетаніе Отца, Сына и Св. Духа служитъ

яснымъ доказательствомъ того, что въ ней рѣчь идетъ о трехъ Божескихъ Ѵпостасяхъ совершенно равныхъ по достоинству. Слово ὄνομα указываетъ на единство Божескаго существа. Вся формула такимъ образомъ получаетъ тотъ смыслъ, что Отецъ, Сынъ и Св. Духъ должны быть познаваемы въ единствѣ ихъ существа какъ Творецъ, Искупитель и Освятитель міра. Рядомъ съ указаннымъ мѣстомъ можетъ быть поставлена формула благословенія, приводимая ап. Павломъ (2 Кор. 13, 13), въ коей прежде всего упоминается личность Іисуса Христа, ибо въ Немъ явилась людямъ „Божественная благодать, истина и миръ“ (Іоан. 1, 17; 2 Кор. 5, 19); затѣмъ Богъ Отецъ, любовію котораго является Сынъ Божій, и наконецъ Духъ Святый, безъ Котораго невозможно ни познаніе Сына (1 Кор. 12, 3), ни откровеніе Отца и слѣдовательно невозможно общеніе съ Богомъ. Тоже самое находимъ у ап. Павла въ посл. къ Ефес. (4, 3—7. Сравн. 2, 18—22; 3, 14—21), гдѣ изъ троичности Божескихъ Лицъ при единствѣ ихъ существа выводятся правила для моральнаго поведенія христіанина, у ап. Петра (1 Петр 1, 2), который благодатное состояніе вѣрующихъ выводитъ изъ совмѣстной дѣятельности всѣхъ Божескихъ Лицъ, и еван. Іоанна, выраженіе котораго „ибо три свидѣтельствуютъ на небѣ: Отецъ, Слово и Св. Духъ; и сіи три суть едино“ (1 Іоан. 5, 7), не смотря на его краткость, представляетъ изъ себя наиболѣе точное и опредѣленное выраженіе откровеннаго ученія о троичности Божескихъ Лицъ [1]). Въ особенности же въ новозавѣтномъ откровеніи находимъ сильныя свидѣтельства въ пользу ѵпостаснаго существованія Второго и Третьяго Лицъ Св. Троицы порознь. Свидѣтельствами этими прежде всего самымъ опредѣленнымъ образомъ утверждается вѣчное суще-

[1]) Опроверженіе возраженій, приводимыхъ противъ подлинности упомянутаго выраженія можно находить у Prof. Heinrich'a. Dogmatische Theologie. Band 4. Mainz. 1885. S. 136—138. Anmerk. u. andr.

ствованіе Второй Ипостаси Св. Троицы, чего конечно не могло бы быть, если бы Сынъ Божій не составлялъ изъ Себя особаго лица, особой Ипостаси. Въ данномъ случаѣ особенно важное значеніе имѣютъ прежде всего слова Іоанна Богослова: „въ началѣ было Слово и Слово было у Бога и Слово было Богъ“ (Іоан. 1, 1). Слова эти не требуютъ особыхъ поясненій въ силу ихъ ясности. Апостолъ говоритъ о Второмъ Лицѣ Св. Троицы (Логосѣ), что Онъ былъ „въ началѣ“ (ἐν ἀρχῇ), утверждая этимъ мысль о бытіи Второй Ипостаси Св. Троицы прежде всего тварно-существующаго, прежде созданія самаго міра (Быт. 1, 1). На этомъ-то и обосновывается апостоломъ отношеніе Слова къ міру. Съ одной стороны св. Іоаннъ говоритъ о Логосѣ: „въ началѣ было Слово“ (1 ст.), съ другой стороны заявляетъ: „все черезъ Него начало быть“ (ст. 3), т. е. утверждая вѣчное бытіе Бога Слова, онъ противопоставляетъ это вѣчное бытіе временному акту изъ жизни Его—созданію міра. Или утверждая вѣчное бытіе Бога Слова, евангелистъ Іоаннъ противопоставляетъ его воплощенію Сына Божія, т. е. опять временному акту (Іоан. 1, 14). Не менѣе ясное указаніе на ученіе о предвѣчномъ существованіи Сына Божія находимъ у Іоанна Богослова въ словахъ: „прежде нежели былъ Авраамъ, Я есмъ“... (Іоан. 8, 58). Т. е. прежде чѣмъ Авраамъ началъ свое существованіе, Сынъ Божій уже существовалъ какъ Божественная Ипостась. Praes. ἐγὼ εἰμί, выражая собой бытіе, отличное отъ бытія временно-историческаго (бытія Авраама), должно быть понимаемо въ смыслѣ указанія на вѣчность [1]). Туже мысль о предвѣчномъ существова-

[1]) Этой несомнѣнностью свидѣтельства указанныхъ словъ въ пользу предвѣчнаго существованія Сына Божія и объясняется то обстоятельство, что самъ А. Ричль всячески старается ослабить значеніе ихъ. Въ первомъ изданіи своего труда Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung онъ замѣчаетъ, что эти слова Спасителя не совсѣмъ ясны

ніи Сына Божія ап. Іоаннъ высказываетъ въ словахъ: „и нынѣ прославь Меня, Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имѣлъ у Тебя прежде созданія міра“ (Іоан. 17, 5). Imperf. „имѣлъ“, по справедливому замѣчанію Бертрана, указываетъ на то, что Христосъ обладалъ и обладаетъ Божескою славою не въ какой-либо опредѣленный періодъ, а вообще въ неопредѣленное время; слова παρὰ σοί указываютъ на обладаніе личное, дѣятельное, а не идеальное только [1]).

Не менѣе ясное ученіе о предвѣчномъ существованіи Сына Божія находимъ и у ап. Павла. Если онъ въ посланіи къ Галатамъ 4, 4 говоритъ, что „когда пришла полнота временъ, Богъ послалъ Сына Своего, раждаемаго отъ жены“, то очевидно этотъ Сынъ былъ у Отца прежде посланія Его на землю, т. е. отъ вѣчности. Основываясь на этомъ ученіи о предвѣчномъ существованіи Сына Божія, ап. Павелъ и заявляетъ, что „Богъ и Отецъ Господа нашего Іисуса Христа избралъ насъ въ Немъ (Іисусѣ Христѣ) прежде созданія міра, чтобы мы были святы и непорочны предъ Нимъ въ любви“ (Еф. 1, 3–5). Потому-то ап. Павелъ въ посланіи къ Колоссаямъ 1, 15 называетъ Его πρωτότοκος πάσης τῆς κτίσεως (раждаемый прежде всякой твари). Стараясь ослабить значеніе этого наименованія, усвояемаго апостоломъ Іисусу Христу, А. Ричль сообщаетъ ему пониманіе отличное отъ пониманія церковнаго. По его словамъ указанное выраженіе значитъ: „Христосъ есть преимущественнѣйшій изъ всѣхъ тварей“ [2]), при чемъ въ параллель и въ поясненіе этому выраженію онъ ставитъ посл. къ Римл.

и не излагаютъ какой-либо догматической истины. Въ послѣдующихъ же изданіяхъ онъ прямо опускаетъ ихъ. И это конечно вполнѣ понятно съ его стороны.

[1]) Bertrand. Une nouvelle conception de la redemption. Paris. 1891. S. 197–198.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtf. und Versöhnung. B. III. S. 380—382.

8, 29 и Апок. 1, 5, гдѣ слово πρωτότοκος будто-бы значитъ „преимущественный“. Въ дѣйствительности однакожъ обѣ эти ссылки едва ли достигаютъ желаемой А. Ричлемъ цѣли. Въ первомъ случаѣ слово πρωτότοκος имѣетъ смыслъ не „преимущественный“, а „первородный“, „первый между другими“. Дѣло въ томъ, что въ указанномъ мѣстѣ апостолъ говоритъ о сыновствѣ вѣрующихъ по отношенію къ Богу. При этомъ апостолъ находитъ, что Іисусъ Христосъ долженъ быть считаемъ первороднымъ между „братьями“ (вѣрующими), потому что Онъ отъ вѣчности былъ Сыномъ Божіимъ. Потому то, по апостолу, Богъ отъ вѣчности также предузналъ и предопредѣлилъ вѣрующихъ быть „подобными образу Сына Своего“. Еще менѣе удачно указаніе А. Ричля на Апокалипсисъ (1, 5). Въ приводимомъ имъ мѣстѣ слово πρωτότοκος безусловно значитъ не „преимущественный“, а „первенецъ“ (изъ мертвыхъ), т. е. первый воскресшій изъ мертвыхъ. Слова эти несомнѣнно слѣдуетъ сопоставить со словами ап. Павла изъ 1 посл. къ Коринѳ. 15, 23 или со словами того же апостола изъ посл. къ Колоссаямъ (Колос. 1, 18. Сравн. Дѣян. 26, 23). Всѣ эти данныя изъ новозавѣтнаго откровенія съ такой очевидностью свидѣтельствуютъ о предвѣчномъ существованіи Второго Лица Св. Троицы, что отрицаніе ихъ или толкованіе въ какомъ нибудь другомъ смыслѣ совершенно невозможно [1]).

---

[1]) Не даромъ Шульцъ откровенно сознается въ томъ, что „противъ свидѣтельствъ свящ. Писанія въ родѣ 1 Кор. 10 гл. или Еванг. Іоан. 1 гл. трудно что-нибудь сказать“ (Schultz. Op. cit. S. 616)... Не даромъ далѣе нѣкоторые изъ представителей ричліанства (напр. проф. А. Гарнакъ) стараются ослабить значеніе указанныхъ свидѣтельствъ о вѣчномъ существованіи 2-го Лица Св. Троицы заявленіемъ, будто эти свидѣтельства суть не что иное, какъ результатъ языческо-еврейскихъ представленій. Мы уже видѣли однако, что это заявленіе не имѣетъ подъ собой прочной опоры, въ чемъ не можетъ не сознаться и самъ проф. Гарнакъ, утверждая независимость

Вполнѣ опредѣленныя указанія въ новозавѣтномъ откровеніи находимъ и относительно Третьяго Лица Св. Троицы—Св. Духа. Сюда принадлежатъ прежде всего слова ап. Павла: „Духъ все проницаетъ и глубины (*βάθη*) Божіи“ (1 Кор. 2, 10). Подъ словомъ *βάθη*, по мнѣнію толковниковъ, въ разсматриваемомъ мѣстѣ слѣдуетъ разумѣть всю полноту Божескаго существа, всѣ Его свойства, планы, рѣшенія. Вся эта полнота Божескаго существа, по апостолу, постигается только Св. Духомъ, изъ чего слѣдуетъ двоякій выводъ: во-первыхъ Духъ Св. не можетъ быть ниже Бога, такъ какъ Онъ въ противномъ случаѣ не могъ бы постигнуть всей полноты Божескаго существа. Онъ во-вторыхъ долженъ быть личною Ипостасью Божества, такъ какъ въ противномъ случаѣ не могъ быть противопоставляемъ Богу какъ субъектъ объекту.

Не менѣе существенное значеніе въ дѣлѣ раскрытія природы Св. Духа имѣютъ далѣе въ новозавѣтномъ откровеніи свидѣтельства евангелиста Іоанна (Іоан. 14, 16–17). Онъ описываетъ природу Св. Духа такими чертами, которыя приложимы только къ личности. Духъ Св., по его ученію, является замѣстителемъ восходящаго къ Отцу Сына Божія и въ тоже время наставникомъ учениковъ Его, имѣющимъ напомнить имъ о всемъ, что проповѣдывалъ Іисусъ Христосъ (Іоан. 14, 16–17; 26), при чемъ эта проповѣдь Св. Духа, по евангелисту, является проповѣдью Самого Христа или даже Самого Бога Отца въ силу единства ихъ существа и ихъ дѣятельности (Іоан. 16, 13–15). Въ этой то тождественности проповѣди Св. Духа съ проповѣдью Отца и Сына апостолъ и находитъ основаніе къ тому, чтобы признать Св. Духа Владыкой и судьей міра. „И Онъ пришедши, приводитъ Св. Іоаннъ слова Господа, обличитъ міръ о грѣхѣ, и о правдѣ, и о судѣ“... (Іоан. 16, 8–11). Существенное значеніе на-

---

христіанскаго ученія о Логосѣ отъ филоновскаго ученія по тому же вопросу.

конецъ для рѣшенія взятаго нами вопроса имѣетъ формула, скрѣпляющая рѣшенія апостольскаго собора. „Такъ угодно Св. Духу и намъ“, заявили апостолы, пресвитеры и братья, посылая рѣшенія собора антіохійской общинѣ (Дѣян. 15, 23, 28). Нѣкоторые толковники подъ Святымъ Духомъ въ указанномъ мѣстѣ разумѣютъ пророковъ, приводя въ подтвержденіе этого предположенія то единственное основаніе, что пророки въ христіанскомъ откровеніи ставятся обычно выше другихъ служеній, исключая апостольскаго (1 Кор. 12, 28; Ефес. 4, 11) [1]. На основаніи лишь этого одного обстоятельства, само собою разумѣется, однакожъ весьма рискованно дѣлать указанное предположеніе. Если бы пророки дѣйствительно принимали какое-либо участіе въ разсужденіяхъ, происходившихъ на апостольскомъ соборѣ, то на это конечно были бы какія-нибудь указанія. Ничего подобнаго однакожъ не находимъ въ описаніяхъ апостольскаго собора. Вѣрнѣе поставленіе Св. Духа на первомъ планѣ въ упомянутой формулѣ слѣдуетъ объяснить самымъ характеромъ указаннаго собора. Апостольскій соборъ былъ несомнѣнно однимъ изъ важнѣйшихъ событій въ исторіи первенствующей церкви Христовой, такъ какъ онъ созванъ былъ съ цѣлью устраненія грозной опасности—распаденія возникающей церкви. Непосредственная и, такъ сказать, усиленная помощь Св. Духа въ данномъ случаѣ была въ силу того дѣломъ необходимости въ планахъ Божественнаго домостроительства. Эту мысль и имѣютъ въ виду члены апостольскаго собора, когда выражаются о рѣшеніяхъ этого собора: „изволися Св. Духу и намъ“ [2]....

Съ весьма существенными оговорками можетъ быть принято и ричліанское пониманіе Божескихъ

---

[1]) См. Lechler. Die biblische Lehre vom heiligen Geiste. Gütersloh. 1899. S. 266.

[2]) Lechler. Die biblische Lehre vom heiligen Geiste. Gütersloh. 1899. S. 266—267.

свойствъ: праведности, святости, вѣчности и др. Ричлисты, какъ мы уже знаемъ, отрицаютъ юридическое пониманіе Божественной праведности, поставляя этотъ предикатъ въ Божествѣ въ полную зависимость отъ Божественной любви. По взгляду самого А. Ричля, подобное пониманіе Божественной праведности подтверждается христіанскимъ откровеніемъ какъ ветхозавѣтнымъ, такъ и новозавѣтнымъ, потому что будто-бы въ немъ Божественная праведность совсѣмъ не имѣетъ юридическаго значенія. Впрочемъ утверждая это положеніе, самъ же А. Ричль нѣсколько ограничиваетъ его, сознаваясь въ томъ, что въ нѣкоторыхъ ветхозавѣтныхъ книгахъ (Неем. 9, 33; Дан. 9, 14) Божественная праведность носитъ юридическій характеръ. Но онъ старается ослабить значеніе этого факта тѣмъ соображеніемъ, будто ветхозавѣтныя книги, содержащія подобное воззрѣніе на Божественную праведность, отражаютъ на себѣ вліяніе юдаизма. Утверждая подобное положеніе, А. Ричль однакожъ опускаетъ изъ вниманія то обстоятельство, что Самъ Христосъ Спаситель усвояетъ по крайней мѣрѣ книгѣ прор. Даніила авторитетъ не меньшій сравнительно съ произведеніями другихъ ветхозавѣтныхъ писателей (Мѳ. 24, 15). Впрочемъ если бы кн. Нееміи и Даніила съ точки зрѣнія А. Ричля и не имѣли существеннаго значенія въ рѣшеніи разсматриваемаго нами вопроса, и тогда суть дѣла не измѣнилась бы въ пользу геттингенскаго богослова и его учениковъ. Дѣло въ томъ, что юридическое пониманіе Божественной праведности помимо указанныхъ книгъ утверждается во многихъ другихъ книгахъ Ветхаго Завѣта, о которыхъ и самъ А. Ричль не можетъ сказать, что онѣ испытали на себѣ вліяніе юдаизма. Таковы напр. (Исх. 34, 7; 20, 5–6; Втораз. 28, 63; Пс. 33, 16–23; 93, 2, 15; 57, 11–12; 9, 9; 118, 137; Ис. 30, 18; 24, 16 и др.). А. Ричль старается ослабить значеніе какъ этихъ, такъ и другихъ свидѣтельствъ ветхозавѣтнаго откровенія тѣмъ, что отождествляетъ Божественную праведность, о которой говорится въ

нихъ, съ Божественной вѣрностью или непреклонностью Божественной воли, направленной къ достиженію главнѣйшей цѣли Бога въ отношеніи къ народу еврейскому — спасенія этого народа. Не подлежитъ сомнѣнію то, что подобнаго рода воззрѣніе имѣетъ нѣкоторую долю истины. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ ветхозавѣтнаго откровенія праведность Божественная дѣйствительно поставляется въ тѣсную связь со спасеніемъ народа еврейскаго, служа какъ бы основою его (Пс. 65, 6–12; 93, 11–14; 94; Ос. 2, 18–23; Зах. 8, 7–8; Ис. 5, 1–16; 10 и др.). Но не подлежитъ также сомнѣнію и то, что подобнаго рода точкой зрѣнія далеко не исчерпывается все существо Божественной праведности въ ветхозавѣтномъ откровеніи. Въ этомъ откровеніи можно найти не мало мѣстъ, въ которыхъ основой Божественной праведности выставляется не непреклонность Божественной воли, исключительно выражающаяся, какъ увѣряютъ ричлисты, въ спасеніи народа еврейскаго, а вообще поддержаніе моральнаго порядка въ мірѣ (Пс. 9; 17, 21–25; 32, 1–5 и д.; 33, 16–23; 57, 11–12; 93. 1–13 и др.). Не подтверждаетъ воззрѣній А. Ричля на Божественную праведность и новозавѣтное откровеніе. Не говоря уже про извѣстныя мѣста изъ Апокалипсиса (16, 5–7; 19, 2. 11), отвергать которыя А. Ричль не имѣетъ никакого права, и въ другихъ новозавѣтныхъ книгахъ рѣшительно утверждается юридическое пониманіе Божественной праведности (1 Кор. 4, 5; 2 Кор. 5, 10; 9, 6; Римл. 12, 19; Дѣян. 17, 31; Лк. 18, 7–8; Мѳ. 16, 27; 10, 42; 12, 36; 1 Петр. 2, 23; Евр. 6, 10; Кол. 3, 25; Гал. 6, 8; Рим. 2, 5–8; 2 Θесс. 1, 4–7; Римл. 3, 3. 5 и пр.). Правда большинство этихъ мѣстъ А. Ричль старается истолковать въ свою пользу, но что всѣ усилія его при этомъ остаются тщетными, можно видѣть на тѣхъ именно мѣстахъ, на которыхъ болѣе всего останавливается самъ же А. Ричль (Римл. 2, 5–8; 2 Θесс. 1, 4–7; Рим. 3, 3–5). Касаясь первыхъ двухъ цитатъ (Римл. 2, 5–8; 2 Θесс. 1, 4–7), онъ доказываетъ, будто праведность означаетъ здѣсь лишь

„поведеніе Бога, обезпечивающее благочестивымъ ихъ спасеніе“. Но утверждая подобнаго рода смыслъ за указанными мѣстами, геттингенскій богословъ несомнѣнно самъ же сознаетъ полную произвольность своего экзегезиса. Видно это изъ того, что рядомъ съ приведеннымъ толкованіемъ по крайней мѣрѣ одного изъ указанныхъ текстовъ (Римл. 2, 5–8), А. Ричль приводитъ другое толкованіе, прямо противорѣчащее первому. Онъ именно признаетъ, что хотя приведеннымъ текстомъ утверждается юридическое пониманіе Божественной праведности, но что фактъ этотъ отнюдь не говоритъ еще противъ его воззрѣній на Божественную праведность, такъ какъ апостолъ въ указанномъ мѣстѣ будто-бы высказываетъ не собственное мнѣніе, а мнѣніе фарисейско-эллинистическое, что излагая это мнѣніе „діалектически“ (?), апостолъ хотѣлъ такимъ путемъ ослабить значеніе его среди христіанъ изъ римлянъ, придерживавшихся эллинскихъ воззрѣній на Божественную праведность [1]). Обращаясь къ контексту рѣчи, однакожъ, легко можно видѣть всю искуственность подобнаго толкованія разсматриваемаго мѣста. Апостолъ не указываетъ того, что утверждаемая имъ точка зрѣнія на Божественную праведность есть не его, а фарисейская точка зрѣнія, каковое указаніе было бы вполнѣ естественно, если бы дѣйствительно апостолъ излагалъ не собственное мнѣніе, такъ какъ въ другихъ случаяхъ онъ всегда отличаетъ свое мнѣніе отъ мнѣнія чуждаго (1 Кор. 7, 10, 25; 2 Кор. 10, 10; Римл. 3, 8).

Принимая во вниманіе далѣе то обстоятельство, что съ точки зрѣнія самого же А. Ричля Римл. 2, 3–8 имѣетъ ближайшую параллель съ 2 Θесс. 1, 4–7, можно думать, что праведность, о которой говорится и въ этомъ послѣднемъ текстѣ, также имѣетъ юридическое значеніе. Контекстъ рѣчи дѣйствительно подтверждаетъ это. Въ цитированномъ мѣстѣ изъ Посл.

---

[1]) A. Ritschl. Op. cit. B. II. S. 155.

къ Θесс. Божественная праведность поставляется въ непосредственную связь съ наказаніемъ нечестивыхъ какъ юридической платой за ихъ отношеніе къ праведникамъ (ст. 6), чѣмъ прямо вносится юридическій элементъ въ содержаніе Божественной правды. Что же касается Римл. 3, 3. 5 ст., то правда въ разсматриваемомъ мѣстѣ Божественная праведность имѣетъ ближайшую аналогію съ Божественною вѣрностью, но что здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ, въ содержаніе праведности входитъ и юридическій элементъ, видно изъ того, что она поставляется въ связь съ гнѣвомъ Божественнымъ, какъ основой суда Божія. „Не будетъ ли Богъ несправедливъ, спрашиваетъ апостолъ, когда изъявляетъ гнѣвъ? Никакъ. Ибо иначе какъ Богу судить міръ?“ (Римл. 3, 5–6). И здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ, апостолъ, поставляя праведность Божественную въ связь съ гнѣвомъ Божественнымъ, вмѣстѣ съ этимъ поставляетъ ее очевидно въ связь съ наказаніемъ нечестивыхъ [1]).

А. Ричль, какъ мы уже видѣли, старается ослабить значеніе этой связи между праведностью Божественной и наказаніемъ нечестивыхъ тѣмъ, что какъ въ цитированныхъ, такъ и въ другихъ мѣстахъ ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго откровенія признаетъ за наказаніями нечестивыхъ значеніе исключительно средствъ при устроеніи спасенія праведныхъ. Но подобнаго рода взглядъ, не говоря уже про полное несоотвѣтствіе его большинству цитированныхъ мѣстъ, кромѣ того никакъ не согласуется съ понятіемъ о Богѣ какъ совершенномъ существѣ. На самомъ дѣлѣ, можно ли считать совершеннѣйшимъ существомъ такое существо, которое наказываетъ однихъ съ исключительной цѣлью спасенія другихъ? Не приложимъ ли тогда будетъ къ дѣятельности Бога терминъ: цѣль оправдываютъ средства? Въ особенности же этотъ взглядъ на наказанія не приложимъ къ понятію о Богѣ съ точки зрѣнія

[1]) Bertrand. Op. cit. Pg. 280—292. 459—484.

самихъ же представителей ричліанства. На самомъ дѣлѣ, имѣютъ ли право ричлисты сводить все существо Божіе къ любви, если Богъ цѣлую и даже бо́льшую половину человѣчества подвергаетъ наказаніямъ съ исключительной цѣлью спасенія другой меньшей половины?

Нельзя признать состоятельнымъ отрицательное отношеніе ричлистовъ и къ предикату Божественной святости. Что предикатъ святости чаще упоминается въ ветхозавѣтномъ откровеніи, чѣмъ новозавѣтномъ— это положеніе А. Ричля и его учениковъ не подлежитъ сомнѣнію. Происходитъ это однакожъ совсѣмъ не оттого, будто предикатъ этотъ имѣлъ значеніе только въ Ветхомъ Завѣтѣ и не долженъ имѣть и не имѣетъ значенія въ Завѣтѣ Новомъ, какъ полагаетъ А. Ричль, а по совершенно инымъ причинамъ. Дѣло въ томъ, что по плану Божественнаго домостроительства еврейскій народъ долженъ былъ въ наибольшей мѣрѣ восчувствовать глубокую пропасть между грѣшнымъ человѣчествомъ и абсолютно чистымъ, святымъ Богомъ, дабы сильнѣе сознать необходимость въ Искупителѣ. Отсюда наиболѣе частыя указанія на Божественную святость въ Ветхомъ Завѣтѣ были дѣломъ необходимости. Въ Новомъ Завѣтѣ съ пришествіемъ Христа Спасителя такой необходимости не было, потому что уже состоялось примиреніе между Богомъ и грѣшнымъ человѣчествомъ. Отсюда менѣе частое упоминаніе о Божественной святости въ новозавѣтномъ откровеніи, особенно въ сравненіи съ Божественной любовію, обнаружившеюся въ посланничествѣ Сына Божія. Но что и при всемъ этомъ предикатъ Божественной святости долженъ сохранять и сохраняетъ значеніе и въ новозавѣтномъ откровеніи и что онъ, какъ и въ Ветхомъ Завѣтѣ, понимается здѣсь въ смыслѣ чистоты Божественной, соединенной съ отвращеніемъ Бога отъ всего грѣховнаго—это не подлежитъ сомнѣнію (1 Петр. 1, 16; Лк. 1, 49; Іоан. 17, 11; Апок. 4, 8 и др.). Мало всего этого. Новозавѣтные писатели, подобно ветхо-

завѣтнымъ, выставляютъ этотъ предикатъ Божества въ качествѣ мотива къ моральному поведенію христіанъ, когда напр. увѣщеваютъ ихъ „со страхомъ проводить время странствованія земнаго“ (1 Петр. 1, 17), или когда называютъ Бога „огнемъ поѣдающимъ“ (Евр. 12, 29), или когда вообще говорятъ о „страхѣ Господнемъ“ (1 Кор. 5, 11) и проч. [1]).

И наконецъ, что касается Божественныхъ предикатовъ всемогущества и вѣчности, то правда во многихъ мѣстахъ свящ. Писанія эти предикаты ставятся въ связь съ осуществленіемъ царства Божія на землѣ, а слѣдовательно и съ Божественной любовію, какъ увѣряютъ ричлисты (Быт. 17, 1—10; 35, 10—12; Исх. 15, 17—18; Мѳ. 19, 24—26; Мрк. 10, 24—27; 1 Тим. 6, 12—15; Апок. 17, 14). Несправедливо однакожъ то увѣреніе ихъ, будто эти предикаты въ христіанскомъ откровеніи не имѣютъ никакого отношенія къ „естественному состоянію вещей“. Напротивъ они въ христіанскомъ откровеніи не рѣдко указываютъ на превосходство Бога надъ всѣмъ тварнымъ и скоропреходящимъ, и какъ таковые выставляются какъ слѣдствія Божественнаго всесовершенства (1 Парал. 29, 11—12; Втораз. 10, 17; Пс. 101, 26—28; 89, 2. 5; Ис. 40, 28; 48, 12; Іов. 42, 2—3; 2 Петр. 3, 1—11 и проч.).

---

[1]) Bertrand. Op. cit. Pg. 275—279.

Глава VII.

Ученіе представителей ричліанства о Лицѣ Іисуса Христа.

Исходная точка въ ученіи ричлистовъ о Лицѣ Іисуса Христа. Поставленіе этого ученія въ тѣсную связь и зависимость отъ ученія о царствѣ Божіемъ. Дѣйствительный смыслъ ученія о Божествѣ Іисуса Христа, по взгляду представителей ричліанства. Усвоеніе Божества Іисусу Христу какъ носителю высшихъ Божескихъ мотивовъ. Отрицаніе двухъ природъ въ Іисусѣ Христѣ. Отрицаніе communicatio idiomatum. Толкованіе библейскихъ наименованій, прилагаемыхъ къ Іисусу Христу въ доказательство Его Божескаго достоинства. Отрицаніе всей чудесной стороны въ жизни и дѣятельности Іисуса Христа. Неправильная постановка въ ученіи ричлистовъ о лицѣ Іисуса Христа. Смѣшеніе элемента эмпирическо-историческаго съ религіозно-теологическимъ. Неправильность выведенія ученія о Божествѣ Іисуса Христа изъ ученія о царствѣ Божіемъ. Богооткровенное ученіе о лицѣ Іисуса Христа, о Его Божествѣ, о двухъ природахъ въ Его существѣ, о communicatio idiomatum. Дѣйствительный смыслъ чудесной стороны въ жизни и дѣятельности Іисуса Христа.

Признавъ въ силу своихъ гносеологическихъ основоначалъ полную непознаваемость Бога въ Его существѣ, отвергнувъ въ силу того догматъ Св. Троицы въ церковномъ пониманіи, представители ричліанства вмѣстѣ съ этимъ должны были отвергнуть и дѣйствительно отвергаютъ Божескую природу въ Іисусѣ Христѣ въ обычномъ, какъ они выражаются, метафизическомъ смыслѣ. Какъ и въ другихъ случаяхъ, и въ дан-

номъ, т. е. при построеніи ученія о Божествѣ Іисуса Христа, исходная точка зрѣнія ричлистовъ чисто эмпирическая. „Если, пишетъ А. Ричль. ученіе о Божествѣ Іисуса Христа или о господствѣ Его надъ міромъ должно войти какъ составной элементъ въ содержаніе христіанскаго вѣроученія, то это возможно лишь постольку, поскольку Божеское достоинство Іисуса Христа проявляется въ Его воздѣйствіяхъ на насъ. Но каждое воздѣйствіе Іисуса Христа на насъ должно имѣть мѣрило для себя въ историческомъ образѣ Его жизни и потому ученіе о Божествѣ Іисуса Христа или о господствѣ Его надъ міромъ можетъ быть построено лишь на основаніи опредѣленныхъ чертъ Его исторической жизнедѣятельности..... На самомъ дѣлѣ, разсуждаетъ А. Ричль, для насъ было бы совершенно непонятнымъ то, что представляетъ изъ себя Іисусъ Христосъ по Своему вѣчному назначенію и что Онъ производитъ на насъ соотвѣтственно Своему возвышенному состоянію, если бы все это не проявилось въ Его временно — историческомъ бытіи“... Тогда ученіе о Божествѣ Іисуса Христа представляло бы изъ себя совершенно „безцѣльную схему и служило бы лишь поводомъ къ всевозможнымъ пустымъ гаданіямъ“.... [1]).

Но если такимъ образомъ, съ точки зрѣнія представителей ричліанства, Божество Іисуса Христа тѣсно связано съ Его ученіемъ и дѣятельностью на землѣ, то спрашивается, что-же въ ученіи и дѣятельности Іисуса Христа является такимъ, на основаніи чего можно было бы создать ученіе объ Его Божескомъ достоинствѣ? Отвѣчая на этотъ вопросъ, представители ричліанства приходятъ къ тому заключенію, что ученіе о Божескомъ достоинствѣ Іисуса Христа является какъ результатъ Его ученія и дѣятельности, направленныхъ къ насажденію на землѣ царства Божія. Въ особенности обстоятельное раскрытіе этого положенія

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 383—384.

можно находить у Г. Шульца. Еще въ Ветхомъ Завѣтѣ, разсуждаетъ Шульцъ, народу еврейскому было присуще вѣрованіе въ существованіе царства Божія на землѣ. По своему характеру это царство Божіе у еврейскаго народа ничѣмъ существенно не отличалось отъ царства Божія у языческихъ народовъ Евфрата и Нила. У этихъ народовъ царство Божіе носило узко-мірской и узко-національный характеръ. Его сфера ограничивалась однимъ лишь народомъ; его содержаніе отождествлялось съ содержаніемъ политической, гражданской жизни народа, въ силу чего государственныя учрежденія возводились въ своемъ происхожденіи непосредственно къ Самому Богу, власть государственная получала Божеское достоинство и проч. Въ особенности подобное достоинство усвоялось личности царя, не какъ отдѣльнаго индивидуума, а какъ носителя государственной власти и представителя народнаго единства. Тоже самое, по Шульцу, было и у народа еврейскаго. И у него царство Божіе носило на первыхъ порахъ узко національный и мірской характеръ. И у него царство Божіе ограничивалось однимъ лишь еврейскимъ народомъ, его лишь мірскими интересами, радостями и печалями и проч. [1]). Съ подобнымъ пониманіемъ царства Божія у народа еврейскаго на первыхъ порахъ однакожъ не связывалось представленіе о Божескомъ достоинствѣ представителя государственной власти. Такого рода взглядъ на представителя государственной власти могъ возникнуть въ народѣ еврейскомъ лишь послѣ того, какъ этотъ представитель въ сознаніи народномъ явился какъ носитель власти и праведности Божественной. Такимъ былъ для народа еврейскаго Давидъ, потому что въ его личности въ первый разъ съ особенной рельефностью и полнотою выразилось сознаніе народа о своемъ единствѣ, о

---

[1]) Schultz. Die Lehre von der Gottheit Christi. Communicatio idiomatum. Gotha. 1881. S. 319—322.

своей силѣ, о своемъ міровомъ значеніи [1]). Его личность поэтому должна была получить особенную идеализацію. Такъ дѣйствительно и было. Со времени Давида глава еврейскаго народа все болѣе и болѣе идеализируется. Онъ признается помазанникомъ Божіимъ на землѣ, сидящимъ на тронѣ Божіемъ. Онъ есть елогимъ, т. е. существо, возвышенное надъ всѣмъ обыкновеннымъ, воспринявшее въ себя Божественныя цѣли и предстоятельствующее съ этими Божественными цѣлями предъ народомъ. Это божеское достоинство на первыхъ порахъ однакожъ не уничтожало въ царѣ еврейскомъ его человѣческихъ свойствъ. Въ сознаніи народа онъ всетаки являлся человѣкомъ, идущимъ не рѣдко въ разрѣзъ съ божескими предначертаніями и потому подлежащимъ божескому суду [2]). Съ теченіемъ времени однакожъ этотъ человѣческій элементъ въ царствѣ Божіемъ и представителѣ его въ религіозномъ сознаніи еврейскаго народа все болѣе и болѣе теряется. Особенно большое значеніе въ данномъ случаѣ имѣли печальныя политическія событія, постигшія народъ еврейскій (въ 7 и 8 столѣтіи до Рождества Христова). Подъ вліяніемъ этихъ печальныхъ событій въ этомъ народѣ мало по малу слагалось убѣжденіе, что царство Божіе должно быть инымъ, отличнымъ отъ царства политическаго, преслѣдующаго мірскіе интересы. Сознаніе этого новаго царства Божія выразилось въ надеждѣ на наступленіе Новаго Завѣта, долженствующаго быть заключеннымъ между Богомъ и Израилемъ. Имѣющее возникнуть въ періодъ этого Новаго Завѣта царство Божіе представляется царствомъ исключительно духовнымъ. Руководящими мотивами и цѣлями въ немъ являются мотивы и цѣли божественные, въ основѣ коихъ лежитъ богопознаніе. Тогда всѣ люди будутъ научены Самимъ Богомъ. Духъ Божій, который

---

[1]) Schultz. Op. cit. S. 324—326.

[2]) Schultz. Op. cit. S. 326.

теперь только въ пророкахъ, наполнитъ всѣхъ. Тогда слѣпые прозрятъ, глухіе услышатъ. Самый способъ Божественнаго управленія народомъ еврейскимъ будетъ инымъ. Богъ будетъ обитать не въ образахъ и законахъ только, а непосредственно въ самомъ народѣ. Поэтому жизнь членовъ этого новаго царства Божія будетъ носить премірный характеръ и божеское достоинство. Божественныя міровыя цѣли получатъ въ Новомъ Завѣтѣ свое полное выраженіе и вмѣстѣ съ этимъ узко-патріотическіе интересы отодвинутся на задній планъ: всѣ народы вступятъ въ новое царство Божіе и проч. [1]).

Сообразно съ этимъ измѣненіемъ идеи царства Божія долженъ былъ измѣниться и образъ представителя этого царства—царя. Дѣйствительно, духовно-божескій характеръ царства Божія съ особенной рельефностью отражается теперь на личности представителя народной власти. Онъ признается Сыномъ Божіимъ, причастнымъ Божеской природѣ и божескому достоинству и потому находящимся въ тѣснѣйшемъ единеніи съ Богомъ. Правда и теперь въ главѣ еврейскаго народа вполнѣ не отрицается человѣческая природа, потому что онъ всетаки является представителемъ царства Божія, существующаго на землѣ, среди людей, но теперь эта человѣческая природа поставляется въ тѣснѣйшее единеніе съ природой Божеской, какъ воплотившая въ себѣ высшія божественныя цѣли и свойства: праведность, святость, благость и проч. [2]). Выраженіе подобнаго взгляда на Мессію въ Ветхомъ Завѣтѣ можно, по Шульцу, находить напр. въ 9 и 11 гл. кн. пророка Исаіи, гдѣ Христосъ царь является съ одной стороны человѣческимъ существомъ, отраслью изъ дома Давидова, съ другой существомъ сверхъестественно-божественнымъ (θεός), какъ откровеніе божественной жизни въ мірѣ и какъ насадитель царства

[1]) Schultz. Op. cit. S. 327—328.

[2]) Schultz. Op. cit. S. 336—337.

Божія въ этомъ мірѣ [1]). Онъ представляется здѣсь чудомъ, но не такимъ, которое покоится на отрицаніи естественныхъ условій человѣческаго бытія; а чудомъ, какъ выразитель Божественнаго откровенія, чудомъ, какъ личность, въ которой съ особенною рельефностью проявляется то, задатки чего существуютъ въ каждомъ человѣкѣ какъ членѣ царства Божія. Этимъ такимъ образомъ, по Шульцу, рѣшительно отрицается метафизическо-Божеское достоинство за Мессіей [2]). Изъ всѣхъ ветхозавѣтныхъ мѣстъ, говорящихъ о будущемъ Мессіи, только одно мѣсто, по его мнѣнію, настаиваетъ на метафизической природѣ Іисуса Христа. Это — Даніила 7 гл., но это мѣсто является неяснымъ (etwas Unbestimmtes und Verschwindendes) и потому изъ него нельзя дѣлать опредѣленныхъ заключеній относительно божеской природы Іисуса Христа въ обычномъ пониманіи [3]).

Тоже самое, по мнѣнію представителей ричліанства, находимъ и въ Новомъ Завѣтѣ. И здѣсь личность Іисуса Христа поставляется въ ближайшую связь и зависимость отъ идеи царства Божія. И здѣсь поэтому значеніе и сущность Его личности могутъ быть правильно поняты только въ связи съ указанной идеей. Что же представляетъ изъ себя царство Божіе въ Новомъ Завѣтѣ? Оно, отвѣчаетъ Шульцъ, есть царство исключительно этическаго характера. Законъ этого царства регулируетъ не внѣшнее только поведеніе человѣка, какъ законъ царства Ветхаго, который обезпечиваетъ собой лишь строй внѣшней общественной жизни, но утверждаетъ настроеніе (Gesinnung) среди людей, которымъ регулируется внутренняя жизнь между ними. Въ основѣ этого настроенія лежитъ любовь какъ главнѣйшій изъ божественныхъ мотивовъ. „Только на-

[1]) Schultz. Op. cit. S. 338—340.
[2]) Schultz. Op. cit. S. 340.
[3]) Schultz. Op. cit. S. 342—343.

строеніе, вытекающее изъ чувства любви и обезпечивающее собой жизнь и честь ближнихъ какъ самихъ себя, по мнѣнію Шульца, можетъ содѣлать членами этого царства. И поэтому чада его должны знать, что истинная власть не внѣшне-юридическая, упорядочивающая внѣшнія отношенія жизни, но власть духа, внутренно господствующая въ людяхъ и служащая высшимъ цѣлямъ жизни“.... [1]). Въ связи вотъ съ этимъ то понятіемъ царства Божія и создается, по Шульцу, правильный взглядъ на личность Мессіи въ новозавѣтномъ откровеніи. Іисусъ Христосъ, какъ основатель царства Божія, „божественные мотивы лично на Себя воспринялъ и осуществилъ во всей полнотѣ и первоначальности“ [2]). На этомъ въ свою очередь и зиждется ученіе о Божествѣ Іисуса Христа. Въ частности Іисусу Христу, по взгляду ричлистовъ, въ новозавѣтномъ откровеніи приписывается Божество вопервыхъ какъ основателю новой совершеннѣйшей религіи, такъ какъ Онъ установилъ такое религіозное отношеніе человѣка къ Богу, какого прежде не было, именно — отношеніе, основанное на любви между Богомъ и человѣкомъ [3]). Ему во-вторыхъ приличествуетъ Божество какъ совершенному откровенію Бога. Умъ, воля, цѣли божественныя открылись въ Іисусѣ Христѣ совершеннымъ образомъ. Зная Его мы поэтому знаемъ Отца. Знаніе Бога и знаніе Христа въ силу того настолько тѣсно связаны между собою, что безъ одного знать другого нельзя [4]). Въ третьихъ

---

[1]) Schultz. Op. cit. S. 375—376.

[2]) Schultz. Op. cit. S. 377.

[3]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 391—393. 426—430 u. and.

[4]) Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. S. 334—337. 339. Сравн. Kähler. Die Wissenschaft der christlichen Lehre. Leipzig. 1893. S. 333—335. 327—328. Ср. Schultz. Op. cit. S. 465—467.

Ему приличествуетъ Божество, какъ утвердившему господство человѣческаго духа надъ міромъ путемъ установленія новой оцѣнки міра. Результатомъ этого было утвержденіе царства Божія на землѣ, въ которое вступаютъ всѣ вѣрующіе въ І. Христа [1]). И наконецъ Іисусу Христу приличествуетъ Божество, по взгляду ричлистовъ, потому, что Онъ Своею жизнью доказалъ вѣрность Богу въ проведеніи своего высокаго призванія — въ осуществленіи царства Божія. Считая своимъ призваніемъ осуществленіе этой цѣли, Онъ совершенно отождествилъ Свою волю съ волей божественной, проявивъ это во всей Своей жизни и даже смерти [2]). Кратко говоря, по воззрѣнію ричлистовъ, если Христу Спасителю и усвоялись въ новозавѣтномъ откровеніи наименованіе и достоинство Божества, то не въ собственномъ смыслѣ. Это не выраженіе Его существа и Его природы, а лишь обозначеніе того, чѣмъ мы можемъ обозначить нашъ религіозный опытъ, полученный отъ Его воздѣйствія на насъ. иначе говоря, обозначеніе той религіозно-практической цѣнности, какую мы вынуждены приписать Христу, не касаясь природы Его существа. Наше ученіе о Божествѣ Іисуса Христа поэтому, по воззрѣнію представителей ричліанства, должно быть сведено къ Werturtheilen [3]).

---

[1]) A. Ritschl. Unterricht in der christlichen Religion. Bonn. 1895. S. 21—22. Сравн. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 367—368. 382.

[2]) A. Ritschl. Unterricht in der christlichen Religion. S. 19—20. Сравн. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 421—426. 454.

[3]) Schultz. Die Lehre von der Gottheit Christi. S. 2—3. Срав. Gottschick. Die Kirchlichkeit der kirchlichen Theologie. S. 210. 207. 208. Сравн. Christliche Welt. 1891. S. 77. Rade. Zu den ernsten Gedanken des Herrn von Egidy. Сравн. Reischle. Ein Wort zur Kontroverse über die Mystik in der Theologie. S. 49—50. Сравн. Reischle. Der Glaube an Jesus Christus und die geschichtliche Erforschung seines Lebens. (Hefte zur Christlichen Welt № 11. S. 21). Сравн. Ecke. Die theologische Schule Al. Ritschls... Berlin. 1897. B. I. S. 267—291.

То есть, какъ можно видѣть, въ ученіи о Божескомъ достоинствѣ Іисуса Христа представители ричліанства вполнѣ стоятъ на почвѣ воззрѣній родоначальниковъ реформаціи—Лютера и Меланхтона, по мнѣнію коихъ „знать Христа значитъ знать Его благодѣянія, но не Его природу“, и засимъ на почвѣ воззрѣній наиболѣе послѣдовательныхъ учениковъ реформаторовъ—Канта и Шлейермахера, по мнѣнію которыхъ, если и можетъ быть приписано Божество Іисусу Христу, то только какъ моральному идеалу человѣчества, принципу добра, типу моральной чистоты и проч.

Что только въ этическомъ, но никакъ не въ метафизическомъ смыслѣ должно и можетъ быть усвоено Божество Іисусу Христу, по взгляду ричлистовъ, видно изъ того, что для первоначальной апостольской общины Божество Іисуса Христа имѣло эсхатологическое значеніе. Т. е. для нея Христосъ „не есть“ Богъ, а только „будетъ“ Богомъ, какъ цѣль Божественнаго міроправленія, какъ глава царства, въ коемъ Богъ осуществитъ Свои высшіе планы, какъ средоточный пунктъ міра [1]). Съ этой точки зрѣнія представители ричліанства смотрятъ въ частности и на ученіе о Лицѣ Іисуса Христа апостоловъ Павла и Іоанна, въ воззрѣніяхъ которыхъ, какъ извѣстно, съ особенной энергіей утверждается божеское достоинство въ Іисусѣ Христѣ. Ученіе перваго изъ нихъ о Божествѣ Іисуса Христа, по Шульцу, опредѣляется его взглядомъ на полную противоположность между σάρξ и πνεῦμα. Словомъ σάρξ апостолъ обозначаетъ низшую естественную сторону человѣческой жизни, по своимъ мотивамъ и дѣйствіямъ не рѣдко идущую вопреки велѣніямъ и мотивамъ божественнымъ [2]). Словомъ πνεῦμα напротивъ—высшую духовную сторону человѣческой жизни, сообразную съ Божественными велѣніями [3]). На этомъ

[1]) Schultz. Op. cit. S. 386.
[2]) Schultz. Op. cit. S. 395—396. 398.
[3]) Schultz. Op. cit. S. 398—399.

противопоставленіи σάρξ и πνεῦμα и основывается раздѣленіе людей на два класса: на людей плоти и на людей духа. Такъ какъ далѣе духовной стороной своей жизни человѣкъ уподобляется Богу, Который по Своему существу есть чистѣйшій духъ, то слѣдовательно всѣ, въ комъ замѣчается преобладаніе этой высшей духовной стороны, живутъ согласно съ Божественными мотивами и потому должны быть признаны святыми, причастными Божеству. Напротивъ всѣ, у кого замѣчается преобладаніе низшей естественной стороны жизни, кто, иначе говоря, по „плоти живетъ", всѣ подобные люди должны быть признаны грѣшниками [1]). До пришествія Христа Спасителя въ человѣчествѣ утверждается преобладаніе плоти надъ духомъ, низшей стороны надъ высшей и потому все человѣчество сознавало себя погрязшимъ во грѣхахъ. Іисусъ Христосъ положилъ начало новой жизни, совершилъ искупленіе человѣчества тѣмъ, что, указавъ ему высшіе мотивы жизни, вмѣстѣ съ этимъ ослабилъ значеніе плоти [2]). На этомъ то вотъ и зиждется, по мнѣнію указаннаго богослова, ученіе ап. Павла о Божествѣ Іисуса Христа. Онъ—Богъ, какъ носитель и совершитель высшей моральной стороны человѣческой жизни, высшихъ божественныхъ мотивовъ для человѣчества. Все же остальное въ ученіи ап. Павла о Божествѣ Іисуса Христа есть нѣчто не соотвѣтствующее вѣрѣ апостола, вытекающее изъ школьнаго теологическаго образованія апостола [3]). Подобное же ученіе касательно Божества Іисуса Христа представители рицліанства находятъ и у другого апостола—у евангелиста Іоанна Богослова. Чтобы понять и оцѣнить дѣйстви-

---

[1]) Schultz. Op. cit. S. 401—404 u. andr.

[2]) Schultz. Op. cit. S. 407—411 u. w.

[3]) Schultz. Op. cit. S. 417. Сравн. Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. 1897. Kaftan. Dogmatik. S. 377—380. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. S. 715—716.

тельный смыслъ ученія этого апостола по данному вопросу, нужно, по ихъ мнѣнію, принять во вниманіе во-первыхъ то, что между личностью Іисуса Христа съ одной стороны и христіанской общиной съ другой у св. Іоанна устанавливается тѣсная внутренняя связь. Какъ Я не отъ міра, заявляетъ Христосъ про Себя въ евангеліи Іоанна, такъ и ученики Мои не отъ міра, какъ міръ Меня ненавидитъ, такъ ненавидитъ и Моихъ учениковъ. Какъ Я отъ Бога, такъ и ученики Мои отъ Бога [1]). Во-вторыхъ отличительной особенностью ученія этого апостола является то, что онъ, подобно апостолу Павлу, дѣлитъ людей на людей плоти, живущихъ вопреки божественнымъ велѣніямъ и цѣлямъ и потому чуждыхъ божественной жизни и людей духа, живущихъ соотвѣтственно этимъ мотивамъ и цѣлямъ и потому причастныхъ Божественной жизни. Іисусъ Христосъ Своею жизнью и главнымъ образомъ любовію къ Богу и людямъ съ особенной рельефностью обнаружилъ то, въ чемъ заключаются истинные мотивы и цѣли божественной жизни, и такъ какъ Его личность неразрывно связана съ жизнью общины, то слѣдовательно Самъ, сдѣлавшись участникомъ въ Божествѣ, Онъ въ тоже время сдѣлалъ участницею въ немъ и тѣсно связанную съ Нимъ общину. Отсюда Божество Іисуса Христа у евангелиста Іоанна, по мнѣнію Шульца, „есть не что иное, какъ премірность (Uberweltlichkeit) Его внутренней жизни..., исполненіе этой жизни любовью и истиной“ [2])... Тоже пониманіе Іисуса Христа у евангелиста Іоанна находятъ и другіе представители ричліанства [3]). Прямой логическій выводъ изъ всѣхъ

---

[1]) Schultz. Op. cit. S. 439—440.

[2]) Schultz. Op. cit. S. 440—443. 476 u. andr.

[3]) По мнѣнію напр. проф. Кафтана, ученіе этого апостола по данному вопросу зиждется на противопоставленіи „жизни и смерти, свѣта и тьмы, истины и лжи, любви и ненависти. Изъ взаимоотношенія (Bewegung) этихъ противуположностей слагается міровая драма. Богъ и Его откровеніе

этихъ сужденій представителей ричліанства о Божествѣ Іисуса Христа очевидно долженъ быть тотъ, что Іисусъ Христосъ въ дѣйствительности является не Богомъ, а простымъ человѣкомъ. Выводъ этотъ съ такой несокрушимой логикой вытекаетъ изъ основоначалъ ричліанства, что его не въ силахъ устранить и сами представители послѣдняго. Самъ А. Ричль правда старается оправдать себя отъ такого вывода, но насколько удачно, можно судить по его же собственнымъ словамъ. „Я, пишетъ онъ, не считаю Іисуса обыкновеннымъ человѣкомъ. Подъ обыкновеннымъ человѣкомъ (unter einem blossen Menschen) я разумѣлъ бы человѣка, какъ естественную величину, съ исключеніемъ всѣхъ признаковъ духовной и нравственной личности (?). Я не считаю ни одного изъ своихъ противниковъ за обыкновеннаго человѣка, такъ какъ я предполагаю въ нихъ извѣстную долю воспитанія и нравственнаго характера.... Тѣмъ болѣе я не могу считать обыкновеннымъ человѣкомъ Іисуса Христа, ибо Онъ благодаря тому, что̀ сдѣлалъ и претерпѣлъ для моего спасенія, мой Господь (Herr), и я почитаю Его какъ моего Бога“ [1]). Слова эти, само

стоятъ на одной сторонѣ, естественный міръ на другой.... Рѣшительнымъ поворотнымъ пунктомъ въ этой міровой борьбѣ является пришествіе Іисуса Христа на землю не потому, чтобы въ Немъ Божественная природа соединилась съ человѣческою, какъ учитъ позднѣйшая (?) догматика, еще болѣе не потому, чтобы въ Немъ единство Бога и человѣка пришло въ сознаніе, какъ предполагаетъ позднѣйшая пантеистическая спекуляція, а потому, что Онъ есть совершенное откровеніе Бога, потому что въ Немъ (для вѣрующихъ) даны съ познаніемъ Бога жизнь и свѣтъ, истина и любовь“.... Т. е. въ воззрѣніяхъ евангелиста Іоанна, какъ и въ воззрѣніяхъ ап. Павла, ученіе о Божествѣ Іисуса Христа съ точки зрѣнія Кафтана зиждется исключительно на Werturtheile, иначе говоря, Христосъ является Богомъ лишь постольку, поскольку Его личность имѣетъ жизненно-этическое значеніе, независимо отъ существа Его природы. Grundriss der theologischen Wissenchaften. Abth. XI. 1897. Kaftan. Dogmatik. 380—383.

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 375—376.

собою понятно, могутъ служить плохимъ оправданіемъ для А. Ричля въ его отрицаніи божескаго достоинства и божеской природы въ І. Христѣ. Очевидно, если онъ и готовъ называть Іисуса Христа Богомъ, то совсѣмъ не въ томъ смыслѣ, въ какомъ принято именовать Его въ христіанской церкви. Съ его точки зрѣнія Іисусъ Христосъ—простой человѣкъ, хотя бы даже и необыкновенный. „Христосъ, какъ выражается А. Ричль въ одномъ мѣстѣ, есть личность единственная въ своемъ родѣ, потому что, если бы указана была другая личность, подобная Ему по благодати, праведности и терпѣнію, то она всетаки находилась-бы въ исторической зависимости отъ Христа и была бы поэтому формально не равна Ему“... [1]). Кратко говоря, Божество Іисуса Христа съ точки зрѣнія А. Ричля обозначаетъ только обоготвореніе (Vergottung) человѣческой природы. Наиболѣе откровенные ученики А. Ричля прямо и рѣшительно признаютъ это положеніе. Извѣстный напр. проф. Германъ въ своемъ сочиненіи Verkehr des Christen mit Gott заявляетъ слѣдующее: „ученіе о томъ, что Іисусъ Богъ сталъ человѣкомъ, имѣетъ своею цѣлію возбужденіе вниманія къ Нему. Изъ этого однакожъ отнюдь не слѣдуетъ того, что мы, дабы быть христіанами, должны вѣровать въ Іисуса Христа какъ Бога. Напротивъ, мы должны только видѣть въ Іисусѣ Христѣ человѣка, который дѣйствовалъ на другихъ такимъ образомъ, что они могли признать въ Немъ вочеловѣчившагося Бога“ [2]). Т. е., Христосъ, съ точки зрѣнія Германа, простой человѣкъ, но Его воздѣйствія на людей были такого рода, что послѣдніе могли видѣть въ Немъ Бога. Таже самая мысль въ не менѣе рѣшительной формѣ высказывается также и

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 438—439.

[2]) Herrmann. Verkehr des Christen mit Gott. S. 100—101. Сравн. Lamm. Christi Person und Werk mit Bezug auf die Christologie Ritschl's und dessen Schule. Frankfurt-a M. 1896. 114—118.

другимъ весьма виднымъ ученикомъ А. Ричля проф. А. Гарнакомъ. Въ своемъ капитальномъ трудѣ: Lehrbuch der Dogmengeschichte, различая христіанство Христа и христіанство апостоловъ и признавая послѣднее извращеніемъ истиннаго христіанства, А. Гарнакъ въ тоже время заявляетъ, что по Своему существу Христосъ былъ простымъ человѣкомъ, только сознавшимъ Себя обѣтованнымъ Мессіей и отъ Бога призваннымъ помощникомъ (Helfer). Поэтому то, по А. Гарнаку, Христосъ усвоялъ Себѣ имена, которыя предъ народомъ выставляли Его какъ обѣтованнаго Мессію: помазанника, царя, Господа, сына Давидова, сына человѣческаго, сына Божія и проч. [1]).

Подобнаго рода представленіе о личности Іисуса Христа повидимому однакожъ никакъ не мирилось съ усвояемыми Іисусу Христу въ св. Писаніи наименованіями и дѣйствіями, ясно указывающими на Его Божеское достоинство. Ричлисты волей-неволей должны были обратить вниманіе на всѣ эти мѣста Писанія и такъ или иначе истолковать ихъ въ свою пользу, что они дѣйствительно и дѣлаютъ. По ихъ взгляду, прежде всего наименованіе Іисуса Христа Сыномъ Божіимъ отнюдь не говоритъ въ пользу Божескаго достоинства Іисуса Христа. Дѣйствительное значеніе этого наименованія опредѣляется словами Спасителя: „никто не знаетъ Сына кромѣ Отца; и Отца не знаетъ никто, кромѣ Сына, и кому Сынъ хочетъ открыть“... (Мѳ. 11, 27). Т. е., по мнѣнію проф. А. Гарнака, богосыновство Іисуса Христа основывается и ограничивается сферой Его богопознанія. При этомъ богопознаніи Владыка вселенной является Іисусу Христу какъ Отецъ. Его сознаніе — быть Сыномъ Божіимъ поэтому представляетъ изъ себя не что иное, какъ практическое слѣдствіе познанія Бога какъ Отца. Исключительность, съ которой І. Христосъ усвояетъ себѣ указанное

[1]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. S. 57 — 58.

наименованіе, по А. Гарнаку, основано на томъ убѣжденіи Спасителя, что Онъ знаетъ Бога какъ никто прежде Его, и что Онъ имѣетъ призваніе сообщать это богопознаніе словомъ и дѣломъ всѣмъ людямъ. Въ этомъ смыслѣ Онъ могъ выражаться: „Мой Богъ", „Мой Отецъ" и проч. [1]). Не говоритъ въ пользу Божеской природы Іисуса Христа, по взгляду ричлистовъ, и усвояемое Ему въ св. Писаніи наименованіе *Κύριος*, такъ какъ это наименованіе у большинства священныхъ писателей указываетъ или на „господство Его надъ міромъ, которое Христосъ пріобрѣлъ чрезъ Свое сѣдѣніе одесную Бога Отца", или на то, что Іисусъ Христосъ является основаніемъ нашего спасенія [2]). *Κύριος* Онъ, поэтому, какъ глава общины.

Само собою понятно, прямымъ послѣдствіемъ такого рода взгляда на Божество Іисуса Христа должно быть въ ричліанствѣ полное отрицаніе двухъ природъ въ Немъ. Въ самомъ дѣлѣ, если Христосъ даже и по ученію евангелія, какъ утверждаютъ ричлисты, является простымъ человѣкомъ, только сознавшимъ и и правильно выразившимъ истинные мотивы и цѣли Бога, то очевидно совершенно невозможно говорить о двухъ природахъ въ Іисусѣ Христѣ: о Божеской и человѣческой. Представители ричліанства дѣйствительно настаиваютъ на этомъ. По ихъ мнѣнію, первичная христіанская община была далека отъ мысли признавать въ Іисусѣ Христѣ двѣ природы: Божескую и человѣческую. Для нея Христосъ Спаситель былъ единой цѣлостной личностью (durchaus einheitliche Gestalt). Самое представленіе о Богѣ для нея было менѣе всего метафизическимъ и потому въ приложе-

---

[1]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 81—83. 91—92. Сравн. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. S. 58—59.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 378—379. Сравн. Unterricht in der christlichen Religion. S. 22—23.

ніи къ Богу даже слово φύσις не было употребляемо [1]). Будучи совершенно чуждо истинному, первичному христіанству, ученіе о двухъ природахъ въ Іисусѣ Христѣ, по взгляду представителей ричліанства, относится къ позднѣйшему времени и обязано своимъ происхожденіемъ исключительно греческому духу, воспитавшемуся на языческихъ воззрѣніяхъ и въ силу этого съ самаго же начала существованія христіанской церкви углубившемуся въ метафизическія изысканія. Потому-то ученіе о двухъ природахъ въ Іисусѣ Христѣ, по взгляду проф. Кафтана, главнымъ образомъ укоренилось въ греческой церкви. Въ западной и прежде всего въ римско-католической церкви ученіе это не могло найти и дѣйствительно не нашло для себя благопріятной почвы. Видно это, по Кафтану, изъ того, что ученіе напр. объ искупленіи западно-схоластическіе богословы построяютъ главнымъ образомъ на человѣческой природѣ Іисуса Христа, минуя природу Божественную. Что же касается протестантства, то, правда, ученіе о двухъ природахъ въ І. Христѣ нашло было въ немъ благопріятную для себя почву, но только на первыхъ порахъ. Реформаторы въ данномъ случаѣ заплатили дань своему школьному образованію. Вообще же ученіе о двухъ природахъ въ Іисусѣ Христѣ является чуждымъ протестантству [2]).

Если ученіе о двухъ природахъ въ Іисусѣ Христѣ, по взгляду представителей ричліанства, и можетъ быть удержано въ системѣ христіанскаго вѣроученія, то отнюдь не въ собственномъ смыслѣ, а въ смыслѣ двоякаго рода оцѣнки единой личности Богочеловѣка. „Личность Іисуса Христа, пишетъ Шульцъ, можно оцѣнивать во-первыхъ со стороны ея мірскихъ условій и связей и во-вторыхъ со стороны ея премірнаго содержанія. Можно смотрѣть на нее или глазами знанія или гла-

[1]) Schultz. Op. cit. S. 11—13. 337.

[2]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. 1897. Kaftan. Dogmatik. S. 384—393.

зами вѣры. Глаза вѣры видятъ въ Іисусѣ Христѣ воплощеніе Божественныхъ мотивовъ и самопожертвованіе (die Hingabe) личною жизнью божественнымъ цѣлямъ [1]). Глаза знанія напротивъ видятъ въ Іисусѣ Христѣ лишь простого человѣка, устанавливаютъ Его родство съ другими людьми. Въ этомъ и только въ этомъ смыслѣ, по Шульцу, можно сказать, что Іисусъ Христосъ имѣетъ двѣ природы: божескую и человѣческую.

Еще менѣе возможно говорить, по взгляду ричлистовъ, о communicatio idiomatum (о внутреннемъ единеніи двухъ природъ) въ І. Христѣ. И это ученіе, по ихъ мнѣнію, возросло не на христіанской, а на языческой почвѣ. Какъ таковое, и это ученіе не можетъ быть признано истиннымъ, тѣмъ болѣе, что оно противорѣчитъ правильному пониманію Бога съ одной стороны и человѣка съ другой. По самому существу Своему Богъ и человѣкъ противуположны другъ другу. Богъ вѣченъ и безконеченъ; человѣкъ созданъ и конеченъ; Богъ всевѣдущъ, всемогущъ и вездѣсущъ; человѣкъ связанъ въ границахъ бытія, дѣйствія и знанія. Богъ —блаженство и жизнь; человѣкъ подверженъ страданіямъ и смерти. Вообще, по взгляду представителей ричліанства, среди неясностей, окружающихъ догматъ о Лицѣ Іисуса Христа, ученіе о communicatio idiomatum болѣе чѣмъ, какое либо другое, является безплодной метафизической болтовней (Spitzfindigkeit) и потому заслуживаетъ отверженія [2]). Если опять это ученіе и можетъ быть удержано въ системѣ христіанскаго вѣроученія, то лишь въ своеобразномъ смыслѣ. Оно означаетъ только то, что „человѣческая личность Христа, какъ носительница откровенной воли Божественной, восприняла въ себя существо Бога съ Его

---

[1]) Schultz. Op. cit. S. 416—417. Сравн. Kähler. Die Wissenschaft der christlichen Lehre. Leipzig. 1893. S. 319—320. 324. 327—328.

[2]) Schultz Op. cit S. 13—15. 31 u. andr.

свойствами, въ силу чего божественныя свойства получили въ Немъ человѣческое выраженіе“ [1]). И въ этомъ ученіи о двухъ природахъ въ Лицѣ Іисуса Христа представители ричліанства, какъ можно легко видѣть, лишь продолжають родоначальниковъ реформаціи и затѣмъ Канта и Шлейермахера, которые точно также, исходя изъ эмпирической точки зрѣнія, отказывались разсуждать о соединеніи Божеской и человѣческой природъ въ Іисусѣ Христѣ, о двухъ воляхъ въ Немъ и проч.

Какъ результатъ этого отрицанія двухъ природъ въ Іисусѣ Христѣ является далѣе въ воззрѣніяхъ представителей ричліанства отрицаніе Боговоплощенія. Несостоятельность этого ученія, по мнѣнію представителей школы А. Ричля, лучше всего очевидна изъ несостоятельности всѣхъ попытокъ объяснить фактъ вочеловѣченія Бога Слова. Ни лютеранская формула этого объясненія, ни формула реформатская, по взгляду Ричля, въ данномъ случаѣ не выдерживаетъ критики. Видно это изъ того, что ни реформатская, ни лютеранская формулы не могутъ болѣе или менѣе удовлетворительно объяснить взаимныхъ отношеній между божеской и человѣческой природами въ Іисусѣ Христѣ, такъ какъ должны или божескую природу лишить ея Божескихъ свойствъ или человѣческую возвести въ достоинство Божеской [2]). Въ особенности же несостоятельность церковнаго ученія о Боговоплощеніи, по взгляду одного изъ представителей ричліанства (проф. А. Гарнака), очевидна изъ того, что это ученіе совсѣмъ не вяжется съ ученіемъ о präexistenz, о предвѣчномъ существованіи Сына Божія. Должно быть что нибудь одно изъ двухъ, по А. Гарнаку: или Іисусъ Христосъ имѣетъ предвѣчное существованіе

---

[1]) Schultz. Op. cit. S. 670—712 besond. S. 696. 698—700. 711.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 384—389.

или Онъ явился во времени чрезъ актъ естественнаго зачатія и рожденія.

Вмѣстѣ съ этимъ отрицаніемъ Божескаго достоинства въ Іисусѣ Христѣ въ возрѣніяхъ представителей рицліанства теряетъ смыслъ и значеніе вся чудесная сторона жизни и дѣятельности Спасителя. По мнѣнію проф. А. Гарнака, „историкъ не можетъ имѣть дѣла съ библейскими чудесами, какъ несомнѣнно существовавшими историческими явленіями, такъ какъ въ противномъ случаѣ онъ подрываетъ почву, на которой зиждется всякое историческое изслѣдованіе. Каждое отдѣльное чудо, разсматриваемое со стороны исторической, представляетъ изъ себя поэтому нѣчто сомнительное, а даже полное суммированіе (Summation) сомнительнаго никогда не ведетъ къ несомнѣнному. Если однакожъ, не смотря на всѣ это, историкъ убѣжденъ въ томъ, что Іисусъ Христосъ совершалъ (во время земной жизни) необыкновенное, чудесное, то онъ дѣлаетъ заключеніе къ этому отъ того исключительнаго впечатлѣнія, которое получаетъ отъ личности Іисуса Христа. Это заключеніе слѣдовательно принадлежитъ къ области религіозной вѣры“ [1]). Въ частности проф.

---

[1]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. S. 59. Anmerk. Продуктомъ лишь религіозной вѣры считаетъ чудеса и проф. Келеръ. «Das nächste Ziel der Selbstbekundung Gottes muss selbstverständlich die Beseitigung des Götzenwahnes, der Verwechselung Gottes mit der Welt sein. Eine übermächtige unmittelbare Wirkung auf das Innere der Menschen kann nur das Abhängigkeitsgefühl unbestimmt steigern, so lange jene Verwechselung, wo und wiefern sie herrscht, nicht beseitigt ist. Die deutlichere Scheidung des Gottesbewusstseins vom Weltbewusstsein wird viel mehr nur veranlasst werden können durch unmissverständliche Unterscheidung der Welt mächtigen Gottes von derselben. Die eben hierzu dienenden offenkundigen Erweisungen (Manifestationen) der Ueberweltlichkeit Gottes in der Welt nemt man Wunder. Als eine solche Machterweisung erscheint ein Ereignis, wenn es sich für die menschliche Auffassung auffallend von dem gewohnten Verlaufe der Dinge in der Natur und in dem geschichtlichen Leben abhebt, während es sich in denselben zweckentsprechen einfügt und einordnet. Zweckmässige Mit-

А. Гарнакъ объясняетъ чудеса, о которыхъ говорится въ евангеліяхъ, прежде всего самымъ временемъ, къ которому относятся они. „Мы знаемъ, пишетъ онъ, что происхожденіе евангелій относится къ такому времени, когда чудеса были, можно сказать, на каждомъ шагу (etwas Alltägliches). Люди чувствовали и видѣли себя окруженными чудесами не въ сферѣ только одной религіи, какъ въ настоящее время. Тогда источниковъ, на основаніи которыхъ создавались чудеса, было гораздо больше. Къ тому же съ чудомъ въ то время не связывалось такое опредѣленное представленіе, какъ въ настоящее время. Тогда чудесами признавались вообще всѣ необыкновенныя явленія“... [1]). Послѣднее, по А. Гарнаку, было тѣмъ болѣе возможно, что для религіознаго человѣка вообще не имѣетъ существеннаго значенія сознаніе того факта, что „все, совершающееся въ пространствѣ и времени, подчинено общимъ законамъ движенія“, напротивъ для религіознаго человѣка вся природа служитъ высшимъ цѣлямъ Божества и потому является вмѣстилищемъ Божественной силы. Впрочемъ, по мнѣнію берлинскаго профессора, нѣтъ особенной необходимости отрицать реальность всѣхъ чудесъ, о которыхъ говорится въ евангеліяхъ. Возможно допустить фактъ совершенія ихъ съ помощію силъ, хотя и естественныхъ, но сущность коихъ до сихъ поръ не изслѣдована. „Естественная связь въ мірѣ, пишетъ проф. А. Гарнакъ, хотя ненарушима, но всѣхъ силъ, которыя дѣйствуютъ въ мірѣ, мы еще не знаемъ. Мы еще далеко не все знаемъ о силахъ матеріальныхъ и ихъ воздѣйствіяхъ. Еще менѣе мы знаемъ о силахъ физическихъ. Мы видимъ то, что твердая воля и убѣжденная вѣра воздѣй-

---

tel der Manifestation sind aber diese Weckmittel nur, indem sie zugleich Zeichen und zweckmässige Glieder eines entsprechenden zusammenhängenden Verlaufes sind»... Kähler. Die Wissenschaft der christlichen Lehre. 1893. S. 187.

[1]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 16—17.

ствуютъ на тѣлесную жизнь и вызываютъ явленія которыя кажутся намъ чудесами... Это и нужно имѣть въ виду, по мнѣнію А. Гарнака, при разсмотрѣніи чудесъ, о которыхъ говорятъ евангелія. Что земля остановилась въ своемъ кругообращеніи, что ослица заговорила, что буря была остановлена однимъ словомъ, всему этому мы не вѣримъ и никогда не повѣримъ. Но что хромые ходили, слѣпые видѣли, глухіе слышали, все это нельзя считать за иллюзію“ [1]). Вообще же вопросъ о чудесахъ, по А. Гарнаку, не имѣетъ существеннаго значенія въ евангеліяхъ, по крайней мѣрѣ съ точки зрѣнія Самого Спасителя. Берлинскій профессоръ увѣряетъ, будто Христосъ не придавалъ Своимъ чудесамъ того существеннаго значенія, какое придавали имъ евангелисты. Видно это, по его мнѣнію, изъ словъ Іисуса Христа, обращенныхъ къ евреямъ: „вы не увѣруете, если не увидите знаменій и чудесъ“ (Іоан. 4, 48). Останавливаясь на этихъ словахъ Іисуса Христа, проф. А. Гарнакъ замѣчаетъ: „Тотъ, кто произнесъ эти слова, очевидно не могъ раздѣлять того убѣжденія, будто вѣра въ Его чудеса есть единственно истинное основаніе къ признанію Его личности и миссіи. Онъ очевидно относительно чудесъ имѣлъ мнѣніе, отличное отъ мнѣнія евангелистовъ“ [2])...

---

[1]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 17—18. Сравн. Grundriss der theolog. Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 264—265.

[2]) Въ силу такого взгляда на чудеса отдѣльные моменты изъ жизни Іисуса Христа, свидѣтельствующіе о сверхъестественномъ характерѣ Его личности, въ воззрѣніяхъ представителей ричліанства или совсѣмъ теряютъ всякое значеніе или, если и сохраняютъ нѣкоторое значеніе, то во всякомъ случаѣ далеко не то, какое усвояется имъ Библіей. Мы уже знаемъ отчасти, что представители ричліанства отрицаютъ фактъ чудеснаго рожденія Іисуса Христа отъ Дѣвы Маріи. Такъ проф. А. Гарнакъ считаетъ фактъ сверхъестественнаго рожденія Іисуса Христа противорѣчащимъ и ученію Библіи,

Съ этой-же чисто человѣческой точки зрѣнія представители ричліанства смотрятъ и на проповѣдь Христа Спасителя. По ихъ мнѣнію, въ этой проповѣди

и древне-христіанской письменности. Равнымъ образомъ и проф. Германъ рѣшительно заявляетъ, что ученіе о рожденіи Іисуса Христа отъ Дѣвы Маріи не можетъ быть считаемо необходимымъ членомъ вѣры; если это ученіе и можетъ быть удержано, то лишь какъ выраженіе того, что духовная жизнь Іисуса Христа сложилась внѣ зависимости отъ грѣшнаго человѣчества, но что черезъ Него Самъ Богъ вошелъ въ исторію человѣчества. (Hefte zur «Christlichen Welt.» № 4. Hermann. Warum handelt es sich in dem Streit um das Apostolicum. S. 13. Сравн. Kähler. Die Wissenschaft der christlichen Lehre. S. 323). Таже точка зрѣнія утверждается ричлистами и по отношенію къ факту воскресенія. Самъ А. Ричль въ первомъ изданіи своего труда: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung (B. III. S. 489)—допускаетъ еще въ нѣкоторомъ смыслѣ фактъ воскресенія Христова. „Фактъ воскресенія Христа, пишетъ онъ, необходимъ для обоснованія общины (христіанской); отъ него зависитъ жизненность самого Христа и основанной Имъ общины"... Въ послѣдующихъ изданіяхъ упомянутаго труда А. Ричль однакожъ уже ничего не говоритъ о воскресеніи Іисуса Христа. Въ другомъ своемъ сочиненіи Unterricht in der christlichen Religion A. Ричль, касаясь воскресенія Іисуса Христа, допускаетъ такое выраженіе: „воскрешеніе Христа силою Божіею представляетъ изъ себя завершеніе Божественнаго откровенія въ Немъ, завершеніе, соотвѣтствующее цѣнности Его личности"... Принимаетъ ли однакожъ Ричль воскресеніе Іисуса Христа въ смыслѣ Св. Писанія, т. е. считаетъ ли его реальнымъ фактомъ, сказать трудно, такъ какъ не находимъ у него ни одной ссылки на Писаніе. Отрицательное отношеніе къ факту воскресенія Христова, какъ мы уже знаемъ, отчасти замѣчается и у проф. А. Гарнака. Построяя это отрицаніе на томъ фактѣ, будто ученіе о воскресеніи Іисуса Христа не имѣетъ твердыхъ данныхъ въ библейской и древне-отеческой литературѣ, онъ кромѣ того въ оправданіе его приводитъ и раціональныя соображенія. Онъ именно различаетъ съ одной стороны извѣстія о самомъ фактѣ воскресенія (Osterbotschaft), съ другой вѣру въ воскресеніе Христово (Osterglaube). Извѣстія сообщаютъ о чудесномъ явленіи Іисуса Христа въ саду Іосифа Аримаѳейскаго, явленіи, котораго никто не видалъ, о пустомъ гробѣ, который видѣли нѣкоторые ученики и женщины, объ явленіи Господа въ про-

нѣтъ ничего такого, что̀ бы свидѣтельствовало о Божескомъ, чудесномъ достоинствѣ Іисуса Христа. Онъ даже не привнесъ ничего новаго въ область религіозную. На самомъ дѣлѣ, разсуждаетъ проф. А. Гарнакъ, „могъ ли Іисусъ Христосъ привнести что нибудь новое въ область религіи, послѣ того какъ человѣчество уже долгое время жило ранѣе Христа и обнаружило сильный подъемъ духа и знанія. Монотеизмъ существовалъ

славленномъ видѣ и проч. Вѣра въ воскресшаго Христа напротивъ выражаетъ убѣжденіе въ побѣдѣ распятаго надъ смертью.... Разграничивъ такимъ образомъ съ одной стороны извѣстія о воскресеніи Іисуса Христа, съ другой вѣру въ это воскресеніе, проф. А. Гарнакъ приходитъ къ тому заключенію, что вѣра въ воскресшаго Іисуса Христа можетъ существовать независимо отъ извѣстій о воскресеніи Спасителя. Видно это во-первыхъ изъ исторіи Ѳомы, по поводу которой Спаситель говоритъ: „блаженны тѣ, которые не видятъ и однакожъ вѣруютъ“. Во-вторыхъ изъ того обстоятельства, что ученики, шедшіе въ Еммаусъ, препирались между собою о воскресеніи І. Христа, хотя извѣстій о немъ еще не получали. Въ-третьихъ изъ свидѣтельства ап. Павла, для котораго основою вѣры въ воскресеніе І. Христа является простое сознаніе, что „второй Адамъ съ небесъ“ и что Богъ ему Своего Сына внутренно обнаружилъ какъ живого на пути въ Дамаскъ (A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 101—102. Сравн. Kähler. Op. cit. S. 324. Сравн. Herrmann. Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. S. 387—389). Такое же отрицательное отношеніе находимъ у представителей ричліанства и къ акту вознесенія Іисуса Христа. Въ сочиненіи Unterricht in der christlichen Religion А. Ричль пишетъ: „воспоминаніе о совершенномъ Іисусомъ Христомъ дѣлѣ (искупленія) продолжаетъ существовать въ сознаніи христіанской общины и соотвѣтственно этому продолжается и личное вліяніе основателя христіанства на членовъ (христіанской церкви). Эти отношенія составляютъ откровенную сторону тайны возвышенія Іисуса Христа одесную Бога Отца“.... A. Ritschl. Unterricht in der christlichen Religion. S. 23. Сравн. Lamm. Op. cit. S. 128—129. Т. е. съ точки зрѣнія А. Ричля, если фактъ вознесенія и можетъ имѣть какое либо значеніе, то лишь въ несобственномъ смыслѣ: какъ простое выраженіе исключительной цѣнности Богочеловѣка для христіанской общины.

уже ранѣе.... и... типы монотеистическаго благочестія процвѣтали въ школахъ и даже проникали въ самый народъ". На вопросъ о томъ, что̀ новаго привнесъ Христосъ въ область религіозную, „я, пишетъ профессоръ А. Гарнакъ, отвѣчу поэтому вмѣстѣ съ Вельгаузеномъ такимъ образомъ: ничего новаго, такъ какъ то, что̀ Онъ проповѣдовалъ, возвѣщалъ еще Іоаннъ въ своей проповѣди о покаяніи; тоже самое находимъ у пророковъ, у псалмистовъ и даже въ еврейскомъ преданіи тогдашняго времени. Сами фарисеи обладали уже тѣмъ, что̀ проповѣдывалъ І. Христосъ, но къ сожалѣнію имѣли кромѣ того и многое другое. Проповѣданное І. Христомъ было у нихъ затемнено (getrübt), искажено (vergerrt) и ослаблено тысячью предметовъ, которые также считались ими за религію и цѣнились одинаково съ милостью и судомъ".... Поэтому, по взгляду А. Гарнака, нужно спрашивать не о томъ, привнесъ ли Іисусъ Христосъ что-либо новаго въ религію, а о томъ, было ли чистымъ и дѣйственнымъ то, что̀ Онъ возвѣщалъ?.... „Источникъ святости уже былъ давно открытъ, но онъ былъ загроможденъ кучею песку и мусора, который загрязнялъ воду. Раввины и теологи дистиллировали воду, но безъ результатовъ. Съ пришествіемъ Іисуса Христа источникъ забилъ съ новой силой, проложивъ себѣ новую дорогу сквозь кучи мусора и обломковъ, которые нагромоздили еврейскіе священники и теологи и этимъ ослабили значеніе религіи".... Вся сущность проповѣди Іисуса Христа заключается поэтому не въ ея новизнѣ, а въ ея силѣ..... Слова остались прежними, но за ними скрывалась „сила личности". Потому-то объ Іисусѣ Христѣ и говорится, что Онъ проповѣдывалъ „со властію", не какъ книжники и фарисеи. Его слова были „словами жизни, зерномъ, которое произрасло и дало плодъ" [1])....

Всѣмъ сказаннымъ въ свою очередь, по взгляду берлинскаго профессора, рѣшается вопросъ объ отно-

[1]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 30—32.

шеніи Самого Христа къ ветхозавѣтной откровенной религіи. Очистивъ лишь эту религію отъ чуждыхъ ей элементовъ, оставивъ истинное содерженіе ея въ прежнемъ видѣ, Христосъ Спаситель въ частности не привнесъ въ это содержаніе откровенной рилигіи ученія о Своей личности. Поэтому безусловно ложнымъ, по взгляду А. Гарнака, является убѣжденіе, будто въ содержаніе откровенной религіи какъ новый существенный элементъ входитъ христологія. Ложность подобнаго рода предположенія, по А. Гарнаку, очевидна во-первыхъ изъ того, что Іисусъ Христосъ полученіе спасенія поставляетъ въ зависимость отъ того, что было уже извѣстно изъ закона и пророковъ. Потому то на вопросъ юноши: „учитель благій! Что я долженъ дѣлать, чтобы наслѣдовать жизнь вѣчную“? І. Христосъ отвѣчаетъ: „никто не благъ, только одинъ Богъ“ и рекомендуетъ юношѣ исполнять заповѣди закона (Мрк. 10, 17–19 и д. Сравн. Лук. 10, 25–27 и д.). Потому-то, по А. Гарнаку, мытарь въ храмѣ, бѣдная женщина, положившая въ церковную кружку одинъ динарій, блудный сынъ не были знакомы съ христологіей и тѣмъ не менѣе получили спасеніе [1]). Во-вторыхъ указанное отношеніе Іисуса Христа къ откровенной религіи очевидно, по мнѣнію А. Гарнака, и изъ того, что Онъ требовалъ не вѣры въ Его личность, а только соблюденія Его заповѣдей. Во время Своей дѣятельности, говорится въ евангеліи Мѳ., І. Христосъ узналъ, что нѣкоторые Его чтили, на Него уповали, но о практическомъ осуществленіи Его проповѣди не заботились. Имъ Онъ говоритъ суровыя слова: „не всякій, говорящій Мнѣ Господи! Господи! войдетъ въ царство небесное, но исполняющій волю Отца Моего“ (Мѳ. 7, 21, 26–27). Даже въ евангеліи Іоанна, гдѣ личность Іисуса Христа особенно возвышена, эта мысль формулирована довольно отчетливо. И въ этомъ евангеліи находимъ обращеніе Господа къ ученикамъ: „если вы

[1]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 90.

любите Меня, соблюдите Мои заповѣди....“ (Іоан. 14, 15). Въ третьихъ указанное отношеніе Іисуса Христа къ откровенной религіи очевидно и изъ того, что все Свое вниманіе Онъ сосредоточиваетъ на Богѣ, какъ источникѣ Его жизни и дѣятельности. „Господа неба и земли Онъ именуетъ какъ Своего Бога и Отца, какъ болѣе великаго сравнительно съ Нимъ, какъ единственное благо. Все, что̀ Онъ имѣетъ, что̀ долженъ совершить, Онъ имѣетъ отъ Отца. Ему Онъ молится, Его волѣ подчиняется.... Всѣ Его цѣли, вся Его сила, всѣ Его убѣжденія—все отъ Отца“ [1]).

Отрицая Божеское достоинство за Іисусомъ Христомъ, признавая Его простымъ человѣкомъ, лишь воплотившимъ высшіе Божественныя мотивы и цѣли, представители ричліанства вмѣстѣ съ этимъ должны отвергнуть и тѣ Божескія свойства, которыя христіанскимъ откровеніемъ усвояются Іисусу Христу. Это дѣйствительно находимъ въ ричліанствѣ. Уже самъ А. Ричль, если и оставляетъ нѣкоторыя божественныя свойства за Іисусомъ Христомъ, то только при несобственномъ пониманіи ихъ. По его мнѣнію напр., свящ. Писаніе приписываетъ Іисусу Христу всемогущество не въ томъ смыслѣ, что Онъ могъ распоряжаться по Своему произволенію всѣми силами природы, а въ томъ, что Онъ обладалъ духовнымъ господствомъ надъ міромъ. Проявилось это господство Его надъ міромъ двоякимъ образомъ. Во-первыхъ въ томъ, что Онъ обнаружилъ полную духовную независимость отъ воззрѣній, обычаевъ и предразсудковъ Своего народа и семьи, отъ культовыхъ предписаній, политическихъ чаяній и проч. Насколько свобода отъ всего этого трудно достижима, по взгляду А. Ричля, видно изъ того, что самъ апостолъ языковъ не могъ достигнуть ея [2]). Съ другой стороны всемогущество Іисуса Христа надъ

---

[1]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 90. 79—80.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 426—434.

міромъ, по взгляду А. Ричля и его учениковъ, проявилось въ Его терпѣніи въ страданіяхъ, подъ коими въ частности слѣдуетъ разумѣть заглушеніе Іисусомъ Христомъ всѣхъ индивидуальныхъ побужденій къ самосохраненію (Selbsterhaltung), Его нечувствительность къ болѣзнямъ, къ оскорбленіямъ чести, однимъ словомъ все то, что̀ выражается словами πραΰς и ταπεινός [1]). О другихъ божескихъ свойствахъ Іисуса Христа: всевѣдѣніи, вездѣприсутствіи А. Ричль совсѣмъ не упоминаетъ, очевидно вовсе не потому, что не имѣетъ повода упомянуть о нихъ, а просто потому, что не считаетъ существованіе ихъ въ Іисусѣ Христѣ возможнымъ. Болѣе откровенные ученики А. Ричля прямо и рѣшительно признаютъ это. „Евангельскій образъ Іисуса Христа, пишетъ проф. Кафтанъ, не показываетъ никакихъ слѣдовъ всемогущества, всевѣдѣнія и вездѣприсутствія въ Іисусѣ Христѣ, такъ какъ всѣ эти аттрибуты несоединимы съ природою историческаго человѣка“ [2]). Въ особенности же обращаетъ на себя вниманіе тотъ фактъ, что представители ричліанства отрицаютъ даже безгрѣшность въ Іисусѣ Христѣ. По мнѣнію самого А. Ричля, безгрѣшность Іисуса Христа обозначаетъ собою или твердость взглядовъ Его въ проведеніи призванія (Іоан. 8, 46; 1 Петр. 2, 21; 1 Іоан. 3, 5; 2 Кор. 5, 21; Евр. 4, 15; Филипп. 2, 8), или вообще Его нравственную чистоту по сравненію съ другими людьми (1 Петр. 3, 18) [3]). Болѣе рѣшительное отрицаніе указаннаго свойства въ Іисусѣ Христѣ находимъ опять у учениковъ А. Ричля. По мнѣнію проф. Кафтана, безгрѣшность Іисуса Христа обозначаетъ не то, будто Христосъ былъ изъятъ отъ грѣха первороднаго, а лишь Его „нравственную возвышенность

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 434—437.

[2]) Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. S. 338.

[3]) A. Ritschl. Unterricht in der christlichen Religion. S. 19—20, 26.

(Bewährung), которая возникла изъ Его собственной воли“ [1]). Тоже самое находимъ и у другихъ учениковъ А. Ричля, напр. Келера [2]), Шульца [3]) и пр.

Одинъ изъ наиболѣе основательныхъ изслѣдователей ричліанскаго богословія, останавливаясь на ученіи этого богословія касательно лица Богочеловѣка, вполнѣ справедливо замѣчаетъ, что главнѣйшимъ не-

---

[1]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 434—435.

[2]) По его мнѣнію, признаніе безгрѣшности въ Іисусѣ Христѣ есть простой постулятъ вѣры: «Wesenszusammenhang mit dem überweltlichen Gotte und nicht bloss Ausnahme von erfahrungsmässiger menschlicher Beschaffenheit ist erfordert um die Selbständigkeit Jesu gegenüber der Menschheitssünde.... Nun kann die Bedingung für die Ausrichtung des messianischen Berufes nur in der religiös-sittlichen Einzigartigkeit liegen; deshalb muss für den Messias ein Unterliegen in der Versuchung von vorn herein ausgeschlossen sein. Die Versuchlichkeit im Sinne der Erbsünde kann aber nur dann ausgeschlossen sein, wenn der Zusammenhang mit dem wirklichen Leben der Menschheit blos ein bedingter und wenn ferner der religiöse Mangel gehoben ist».... Kähler. Die Wissenschaft der christlichen Lehre. Leipzig. 1893. S. 322—323.

[3]) «Zunächst muss, пишетъ Шульцъ, dabei betont werden, dass es sich... um die Behauptung einer geschichtlich nachweisbaren Sündlosigkeit Jesu weder handelt noch handeln kann. Kein üblerer Dienst kann dem Glauben erwiesen werden, als wenn man ihn von den Erfolgen einer so zweifelhaften, ja so ausichtslosen Untersuchung abhängig machen wollte. In das verborgene Leben des inneren Menschen, auf welches sich ein solches Urtheil allein begründen liesse, dringt kein menschlicher Blick. Und wer etwas von dem Wesen der geschichtlichen Aufgabe weiss, der wird eine solche Untersuchung überhaupt für unzulässig erklären, weil uns bei Jesus nur über höchstens drei von den wenigstens dreissig Lebensjahren, die er gelebt hat, Berichte vorliegen, und diese nach der Ueberlieferung von Kreisen, welche diese Persönlichkeit mit religiöser Verehrung anzuschauen gewohnt waren. Ja auch den Schluss, welchen man häufig von dem Erlöserbewusstsein Jesu auf die vollkommene Sündenfreiheit seiner früheren Jahre macht, kann die geschichtliche Betrachtungsweise unmöglich als bindend anerkennen. Denn sie wird sich ihrerseits erinnern, dass ein solches Unternehmen nichts weiter als gutes Gewissen voraussetzt»... Schultz. Die Lehre von der Gottheit Christi. Gotha. 1881. S. 650—658. 717—718. 722—723 u. andr.

достаткомъ ученія ричлистовъ о Лицѣ Іисуса Христа слѣдуетъ считать смѣшеніе эмпирическо-историческаго элемента съ элементомъ религіозно-теологическимъ [1]). Это дѣйствительно главнѣйшій недостатокъ ричліанскаго ученія о лицѣ Іисуса Христа. Мы уже видѣли то, что представители ричліанства Божеское достоинство за Іисусомъ Христомъ признаютъ лишь постольку, поскольку это достоинство проявляется въ Его воздѣйствіяхъ на людей. Ученіе о Божествѣ Іисуса Христа поэтому съ точки зрѣнія ричлистовъ можетъ быть создано лишь на основаніи историческаго образа Его жизни и дѣятельности. Задаваясь за симъ рѣшеніемъ вопроса о томъ, что же должно быть считаемо критеріемъ при оцѣнкѣ Іисуса Христа, А. Ричль находитъ, что такого рода критеріемъ является сознаніе христіанской общины. „Теологія, пишетъ онъ, должна считать Божественно-цѣннымъ въ личности Іисуса Христа лишь то, что признаютъ таковымъ всѣ члены христіанской общины“ [2]). Вся суть дѣла при построеніи ученія о Лицѣ Іисуса Христа такимъ образомъ, съ точки зрѣнія А. Ричля, зависитъ отъ рѣшенія вопросовъ: во-первыхъ о томъ, возможно-ли то, чтобы всѣ члены христіанской общины сходились при оцѣнкѣ жизни и дѣятельности Іисуса Христа, и во-вторыхъ о томъ, возможно-ли отъ этой эмпирической цѣнности Іисуса Христа перейти къ признанію метафизической Его цѣнности. По вполнѣ справедливому замѣчанію Пфеннигсдорфа, на оба эти вопроса можетъ быть только отрицательный отвѣтъ. На самомъ дѣлѣ совершенно невозможнымъ является прежде всего то, чтобы всѣ вообще члены христіанской общины, исходя изъ субъективно-эмпирической точки зрѣнія, вполнѣ согласились между собою въ томъ, что въ І. Христѣ для нихъ имѣютъ цѣнность извѣстныя и однѣ и тѣже черты Его

---

[1]) Pfennigsdorf. Vergleich der dogmatischen Systeme R. A. Lipsius und A. Ritschl. 1896. S. 145.

[2]) A. Ritschl. Op. cit. B. III. S. 5—6.

жизни. Въ особенности подобнаго рода согласія невозможно ожидать въ протестантизмѣ, гдѣ, какъ извѣстно, каждый вѣрующій есть вполнѣ самостоятельная, ни отъ кого и ни отъ чего независимая религіозно-церковная единица. Но если-бы даже подобное согласіе въ исторической оцѣнкѣ личности Іисуса Христа и было достигнуто, и тогда бы все-таки было мало пользы для установленія ученія о личности Іисуса Христа. На самомъ дѣлѣ изъ того факта, что нѣкоторыя черты въ личности Іисуса Христа имѣютъ общепризнанную цѣнность, еще нельзя дѣлать того заключенія, что эти черты должны существовать обязательно въ Іисусѣ Христѣ, онѣ могутъ только существовать, но отъ этой возможности еще далеко до полной реальности [1]). Въ особенности же отъ указанной возможности съ точки зрѣнія представителей ричліанства нельзя заключать о признаніи Божескаго достоинства за Іисусомъ Христомъ. Въ дѣйствительности, какъ ни усиливаются представители ричліанства усвоить за христіанской общиной право приписать Божеское достоинство Іисусу Христу, имъ не удается это. Говоря о Божескомъ достоинствѣ Іисуса Христа, представители ричліанства находятъ, что это достоинство можетъ быть усвоено Ему напр. потому, что Онъ Своею жизнью и Своимъ ученіемъ утвердилъ новую оцѣнку міра и черезъ это и Самъ вошелъ и учениковъ Своихъ ввелъ въ такъ называемое царство Божіе. Но не говоря уже про то, что ученіе о царствѣ Божіемъ было раскрыто еще въ Ветхомъ Завѣтѣ, не говоря уже про это, противъ указаннаго заключенія отъ идеи царства Божія къ идеѣ Божества Іисуса Христа нельзя не возразить уже по одному тому, что царство Божіе у самихъ ричлистовъ описывается въ такихъ чертахъ, на основаніи которыхъ трудно составить болѣе или менѣе опредѣленное представленіе о немъ. На самомъ дѣлѣ царство Божіе въ пониманіи ричлистовъ не есть что-либо

[1]) Pfennigsdorf. Op. cit. S. 143—145.

прочно организованное. Оно не связуетъ людей настолько прочными узами, чтобы члены его представляли изъ себя нѣчто въ родѣ одной тѣсной семьи или государства. И что еще характернѣе: его отношенія къ видимой церкви въ воззрѣніяхъ ричлистовъ очень неопредѣленны. Какъ обнимающее всѣхъ людей, оно обширнѣе опредѣленнаго религіознаго общества, обширнѣе христіанства, какъ религіознаго движенія съ опредѣленными формами своего существованія. Мало того. Оно невидимо; оно лишь мотивъ, который находитъ для себя осуществленіе независимо отъ какихъ либо внѣшнихъ богослужебныхъ формъ. Спрашивается, можетъ ли это туманное царство Божіе сообщить Божеское достоинство Іисусу Христу? Утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ является тѣмъ болѣе невозможнымъ, что самое отношеніе Іисуса Христа къ царству Божію съ точки зрѣнія представителей ричліанства совсѣмъ неопредѣленно. Само собой понятно, для христіанской общины, какъ долженствующей образовать изъ себя царство Божіе, Іисусъ Христосъ явился бы Богомъ лишь въ томъ случаѣ, если бы Онъ имѣлъ для нея безусловный авторитетъ и если бы этотъ авторитетъ Іисуса Христа былъ настолько великъ, что ради его самое царство Божіе было признано какъ абсолютная цѣль Бога. Но этого нѣтъ и не можетъ быть, съ строго-ричліанской точки зрѣнія, потому что, по мнѣнію ричлистовъ, авторитетъ Самого Іисуса Христа зависитъ отъ авторитета основанной Имъ общины. Правда, съ точки зрѣнія представителей ричліанства, личность Іисуса Христа имѣетъ то существенное значеніе, что гарантируетъ собою осуществленіе царства Божія и вмѣстѣ съ этимъ побѣду человѣка надъ міромъ, діаволомъ и смертью. Но и это ничего не значитъ. Дѣло въ томъ, что при всей возвышенности языка, которымъ представители ричліанства сопровождаютъ это описаніе значенія за Іисусомъ Христомъ, всетаки нельзя не замѣтить, что побѣда Іисуса Христа надъ міромъ, діаволомъ и смертью въ

ихъ воззрѣніяхъ означаетъ собою ни болѣе, ни менѣе, какъ моральную высоту, благодаря которой Іисусъ Христосъ переносилъ зло и несчастія окружающаго міра. Въ сущности эту побѣду можетъ самостоятельно осуществить всякій христіанинъ; все различіе между нимъ и Христомъ въ данномъ отношеніи состоитъ лишь въ томъ, что Его побѣда надъ міромъ, какъ перваго, труднѣе чѣмъ побѣда всякаго христіанина, уже облегченная предшествовавшимъ примѣромъ. И въ данномъ случаѣ слѣдовательно нѣтъ достаточныхъ основаній приписывать Божеское достоинство Іисусу Христу. Правда, далѣе представители ричліанства учатъ о Іисусѣ Христѣ, что Онъ не только осуществилъ божественные мотивы и цѣли, но и при посредствѣ Св. Духа совершаетъ это осуществленіе въ христіанской общинѣ. Но чтобы понять дѣйствительное значеніе и этого положенія, утверждаемаго ричлистами, не нужно опускать изъ вниманія того, что подъ Духомъ Божіимъ они разумѣютъ ни болѣе, ни менѣе какъ духъ общины христіанской, а подъ возрожденіемъ не пересозданіе человѣческой природы, а лишь простую перемѣну въ настроеніи человѣка при его отношеніяхъ къ Богу. И въ данномъ случаѣ не требуется помощи отъ Іисуса Христа какъ Бога, а лишь какъ выдающейся моральной личности. Не говорятъ въ пользу Божества Іисуса Христа и другіе предикаты, прилагаемые къ Нему представителями ричліанства. Іисусу Христу, пишутъ ричлисты, можетъ быть усвоено Божеское достоинство потому, что Онъ открылъ новую совершеннѣйшую религію, основанную на любви между Богомъ и человѣкомъ. Но не говоря уже опять про то, что и въ ветхозавѣтной религіи элементъ любви является весьма существеннымъ въ отношеніяхъ между Богомъ и человѣкомъ, не говоря про это, указанное утвержденіе ричлистовъ никакъ не мирится съ тѣмъ положеніемъ, утверждаемымъ также нѣкоторыми изъ нихъ, что Іисусъ Христосъ не привнесъ ничего новаго въ область религіозную, что Его дѣятельность въ дан-

номъ отношеніи почти тождественна съ дѣятельностью ветхозавѣтныхъ праведниковъ. Іисусу Христу, говорятъ представители ричліанства, приличествуетъ Божество потому, что Онъ оказалъ вѣрность Богу въ проведеніи своего призванія—въ осуществленіи царства Божія. Но опять возникаетъ вопросъ, можно-ли и въ данномъ отношеніи провести какую-либо рѣзкую грань между Іисусомъ Христомъ и ветхозавѣтными праведниками, изъ коихъ нѣкоторые точно также при выполненіи воли божественной доходили до самопожертвованія собственной личностью (Исх. 32, 32 и пр.). Однимъ словомъ вся та дѣятельность, на основаніи которой представители ричліанства надѣются утвердить Божеское достоинство за Іисусомъ Христомъ, въ дѣйствительности не служитъ доказательствомъ подобнаго достоинства. На основаніи ея можно придти къ признанію за Іисусомъ Христомъ значенія личности въ высшей степени высоконравственной, но не болѣе. Христіанская церковь, утверждая Божеское достоинство за Іисусомъ Христомъ, приходитъ къ признанію этого достоинства за Нимъ изъ другихъ началъ. Она признаетъ Его искупителемъ человѣчества въ смыслѣ полнаго пересозданія человѣческой природы, въ смыслѣ обновленія ея, для чего требовалось и требуется не простое только обладаніе высшими этическими дарами, а обладаніе дѣйствительною Божескою властью и силою, ибо пересоздать человѣка можетъ только Тотъ, Кто создалъ его. Всякое иное пониманіе личности Іисуса Христа будетъ только обоготвореніемъ Его личности, т. е. Іисусъ Христосъ всетаки останется простымъ человѣкомъ. Самъ А. Ричль, какъ мы уже видѣли, въ концѣ концовъ долженъ былъ придти къ такого рода выводу. По его словамъ, Божество Іисуса Христа не должно утверждать абсолютнаго отличія Его личности отъ членовъ христіанской общины, но можетъ быть перенесено и на этихъ послѣднихъ [1]). Тоже находимъ и у его учениковъ.

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 368.

Еще менѣе возможнымъ является тотъ путь, при посредствѣ котораго, по взгляду ричлистовъ, образовалось ученіе о Божескомъ достоинствѣ Іисуса Христа. По ихъ мнѣнію, ученіе это образовалось постепенно въ строгомъ соотвѣтствіи съ измѣняющимся ученіемъ о царствѣ Божіемъ. Первоначально царство Божіе, по взгляду представителей ричліанства, носило въ еврейскомъ народѣ строго матеріалистическій и національный характеръ. Оно обнимало только одинъ еврейскій народъ и включало въ себя блага внѣшняго характера. Соотвѣтственно этому и главою царства Божія является государь, какъ простой представитель народа, съ чертами обыкновеннаго земного владыки. Съ моральнымъ развитіемъ еврейскаго народа это пониманіе царства Божія и его носителя однакожъ мѣняется. Царство Божіе обнимаетъ не одинъ только еврейскій народъ, но и другіе народы. Его блага—не матеріальныя только блага, но блага возвышенно-моральнаго характера. Въ соотвѣтствіи съ этимъ и представитель царства Божія является личностью съ чертами по преимуществу характера моральнаго, какъ носитель Божественной праведности, мудрости и проч. Такимъ, по взгляду ричлистовъ, является прежде всего царь Давидъ, какъ первый изъ еврейскихъ царей выразившій въ себѣ сознаніе указанныхъ божескихъ свойствъ. Съ теченіемъ времени подобная идеализація царства Божія и его носителя, по взгляду представителей ричліанства, въ еврейскомъ народѣ все болѣе и болѣе усиливается. Особенно большое значеніе въ данномъ отношеніи имѣли печальныя обстоятельства въ исторіи еврейскаго народа, заставлявшія его усумниться во внѣшнемъ могуществѣ и невольно наталкивавшія его на идеализацію царства Божія какъ царства не отъ міра сего. При всей видимой естественности, съ какой развивается указанный взглядъ представителями ричліанства, онъ однакожъ не выдерживаетъ критики. Строго говоря, ричлисты, утверждая указанный взглядъ, идутъ вопреки устанавливаемому ими самими историческому развитію

еврейскаго народа, какъ и всякаго народа вообще. Вѣдь сами же они признаютъ тотъ фактъ, что крайняя идеализація событій и личностей возможна лишь въ тотъ періодъ исторической жизни, когда общество еще находится на низшей ступени культурнаго развитія, когда оно, не умѣя обяснить природы, всюду въ ея явленіяхъ видитъ присутствіе Божества. Затѣмъ, съ развитіемъ культуры эта идеализація событій и личностей исчезаетъ постепенно: событія и личности, какъ-бы они ни были выдающимися, въ сознаніи народа получаютъ свою дѣйствительную оцѣнку [1]). Но если таковъ съ точки зрѣнія представителей ричліанства историческій ходъ въ духовномъ развитіи народовъ вообще, то почему же еврейскій народъ составляетъ исключеніе изъ всѣхъ народовъ? Почему у него замѣчается совершенно обратное отношеніе въ духовномъ развитіи? Почему идеализація событій и личностей совершается у него не въ ранній, а въ позднѣйшій періодъ его исторической жизни? Всѣ эти вопросы возбуждаютъ тѣмъ большее недоумѣніе, что сами же ричлисты (Шульцъ) признаютъ тотъ фактъ, что еврейскій народъ по религіозному развитію нисколько не отличался отъ другихъ народовъ. Не подтверждаетъ воззрѣній представителей ричліанства и Библія, въ которой конечно болѣе, чѣмъ въ какой-либо другой книгѣ, возможно найти выраженіе религіознаго сознанія еврейскаго народа. Библія именно самымъ рѣшительнымъ образомъ свидѣтельствуетъ о томъ, что царь Давидъ отнюдь не является въ сознаніи еврейскаго народа какой-либо сверхъестественной личностью, носителемъ божескихъ свойствъ, правды, мудрости и проч. Напротивъ, жизнеописатель Давида, хотя и изображаетъ его человѣкомъ выдающимся по своимъ моральнымъ достоинствамъ, но всетаки обыкновеннымъ человѣкомъ, не чуждымъ весьма крупныхъ человѣ-

[1]) Bender. Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung. Bonn. 1888. S. 183—185. 258—260. 262. 264.

ческихъ недостатковъ (2 Цар. 11 и др.). Да и самъ Давидъ далеко не считаетъ себя какой-либо сверхъестественной личностью. Напротивъ, онъ видитъ въ себѣ человѣка, преисполненнаго грѣховъ, недостойнаго милостей Божіихъ и проч. Достаточно прочитать нѣсколько псалмовъ, надписанныхъ именемъ Давида, чтобы видѣть, какихъ скромныхъ взглядовъ на себя держался этотъ великій царь еврейскаго народа (Пс. 50, 3–9; 37, 5–8, 19; 24, 7, 11, 18; 18, 13 и др.). Еще менѣе идеализируетъ Библія слѣдующихъ за Давидомъ представителей народной власти. Напротивъ, большинство ихъ являются, по изображенію Библіи, переполненными грубыхъ пороковъ, чуждыми завѣтамъ Бога и даже прямыми отступниками отъ Бога отцевъ. Вся дѣятельность пророковъ направлена поэтому на обличеніе большинства этихъ представителей народа еврейскаго. Достаточно въ доказательство этого указать на Іеровоама, Ахава, Ахаза и проч. Шульцъ указываетъ на печальныя обстоятельства политической жизни еврейскаго народа предъ пришествіемъ Христа Спасителя какъ на такое время, когда въ этомъ народѣ съ особенной силой должно было возникнуть сознаніе царства Божія, какъ царства не отъ міра сего, съ главою этого царства какъ личностью сверхъестественной. Историкамъ однакожъ представляется совершенно обратное. Печальныя обстоятельства политической жизни еврейскаго народа должны были съ особенной силой въ большинствѣ этого народа вызвать сознаніе царства Божія, какъ могущественнаго внѣшне-политическаго государства съ Мессіей-Царемъ, обладающимъ земнымъ могуществомъ. Тѣ немногія данныя, которыя содержитъ въ себѣ Библія по разсматриваемому вопросу, дѣйствительно подтверждаютъ это. Не даромъ царь Иродъ избиваетъ младенцевъ въ Виѳлеемѣ. Онъ очевидно знаетъ о чаяніяхъ народа еврейскаго, что въ скоромъ времени среди этого народа долженъ появиться царь, который освободитъ свой народъ отъ иноземнаго ига, свергнетъ его съ престола и вообще

осуществитъ завѣтныя мечты евреевъ—стать могущественной политической силой. Не даромъ далѣе народъ еврейскій никакъ не можетъ понять того факта, что Іисусъ Христосъ царь духовно-благодатнаго царства, что Его пришествіе и дѣятельность не имѣютъ никакого отношенія къ внѣшне-политическому могуществу этого народа и проч. Потому-то и говорится въ евангеліи, что евреи, пораженные чудесною дѣятельностью Христа Спасителя, пытались взять Его и провозгласить царемъ. Онъ съ присущими Ему силами казался евреямъ способнымъ осуществить ихъ мечты касательно внѣшне-политическаго могущества ихъ государства. Не даромъ Іисусу Христу приходилось скрываться отъ подобныхъ проявленій народнаго энтузіазма, потому что Онъ понималъ, насколько далеки евреи отъ пониманія Его мессіанскаго служенія. Не даромъ наконецъ Пилатъ задаетъ евреямъ вопросъ: „царя-ли вашего распну“? Ему очевидно было весьма трудно примириться съ мыслію, чтобы народъ еврейскій могъ предать позорной казни личность, которая по всѣмъ качествамъ можетъ стать во главѣ ихъ и котораго они сами же намѣревались провозгласить царемъ. Можетъ быть самое озлобленіе, съ которымъ народъ еврейскій требуетъ распятія Іисуса Христа, въ основѣ своей имѣетъ тотъ фактъ, что Спаситель не осуществилъ тѣхъ надеждъ, которыя возлагали на Него евреи, въ концѣ концовъ убѣдившіеся, что Онъ, съ ихъ конечно точки зрѣнія, обманщикъ.

Если отъ этихъ основоначалъ ричліанскаго ученія о лицѣ Іисуса Христа обратимся къ болѣе частному раскрытію этого ученія, то еще болѣе убѣдимся въ несостоятельности христологическихъ воззрѣній представителей ричліанства. Между апостолами, какъ извѣстно, о божествѣ Іисуса Христа съ особенною рѣшительностью свидѣтельствуютъ апостолы Іоаннъ и Павелъ. Совсѣмъ не то находятъ представители ричліанства. По ихъ взгляду, оба упомянутые апостолы совсѣмъ не говорятъ въ пользу ученія о божествѣ Іисуса

Христа въ обычномъ (церковномъ) пониманіи, такъ какъ ихъ ученіе о божескомъ достоинствѣ Спасителя представляетъ изъ себя будто бы ничто иное, какъ результатъ противопоставленія двухъ классовъ людей-людей плоти и духа, людей, живущихъ согласно съ божественными велѣніями и вопреки имъ. Іисусу Христу оба апостола приписываютъ божество какъ представителю перваго класса людей, т. е. какъ носителю этическаго человѣческаго совершенства, но не какъ обладателю Божеской природы. Не трудно видѣть полную несостоятельность подобнаго рода воззрѣній представителей ричліанства. Въ дѣйствительности оба упомянутые апостолы, поставляя Іисуса Христа главою новаго человѣчества, считаютъ Его въ тоже время Богомъ по самому существу. Достаточно въ подтвержденіе этого сослаться на отношеніе Іисуса Христа къ Богу Отцу, устанавливаемое обоими апостолами. Говоря о Сынѣ Божіемъ, евангелистъ Іоаннъ замѣчаетъ, что Онъ „въ лонѣ Бога Отца“ (*ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς*) (Іоан. 1, 18), т. е. въ самомъ тѣсномъ внутреннемъ общеніи съ Отцемъ, какъ единосущный Ему, какъ одной природы съ Нимъ. Отсюда далѣе выраженіе ев. Іоанна, которымъ онъ начинаетъ свое евангеліе: „слово было у Бога“ (*ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν*) (Іоан. 1, 1), т. е. отъ начала Слово Божіе существовало не какъ тварь, а какъ равное существо съ Богомъ, существовало притомъ какъ самостоятельная ипостась, такъ сказать, возлѣ Бога (*πρὸς τὸν Θεόν*). Поэтому-то о словѣ Божіемъ и говорится далѣе: „Слово было Богъ“ (*Θεὸς ἦν ὁ Λόγος*). Греческое *Θεός*, стоящее безъ члена, т. е. въ смыслѣ сказуемаго, употреблено въ упомянутомъ выраженіи въ смыслѣ общаго указанія на Божественную природу, подобно еврейскому слову „Елогимъ“ въ Ветхомъ Завѣтѣ. Приведенное выраженіе слѣдовательно значитъ: Слово обладало Божескою природою, Божескимъ существомъ [1]). Замѣчательно

[1]) Проф. М. И. Богословскій. Дѣтство Господа нашего Іисуса Христа и Его Предтечи. Историко-экзегетическое изслѣдованіе. Казань. 1893. Стр. 20—21.

то, что подобнымъ же признаніемъ Божескаго достоинства за І. Христомъ св. Іоаннъ также заканчиваетъ свое евангеліе, приводя слова ап. Ѳомы, обращенныя къ Іисусу Христу: „Господь мой и Богъ мой! (Іоан. 20, 28). Стоя на той же точкѣ зрѣнія въ воззрѣніяхъ на Іисуса Христа, евангелистъ Іоаннъ въ первомъ посланіи своемъ называетъ Его „Богомъ истиннымъ и животомъ вѣчнымъ“ (1 Іоан. 5, 20). Правда, нѣкоторые изъ раціоналистическихъ толковниковъ, стремясь ослабить значеніе приведенныхъ словъ, стараются доказать, будто бы эти слова относятся къ Богу Отцу, но это мнѣніе опровергается тѣмъ простымъ обстоятельствомъ, что во всей 5 главѣ посланія св. Іоанна идетъ рѣчь объ Іисусѣ Христѣ, такъ что упомянутыя слова стиха 20 представляютъ изъ себя только простое заключеніе. Значеніе этихъ словъ становится еще болѣе существеннымъ, если мы обратимъ вниманіе на тѣ выводы, которые апостолъ дѣлаетъ изъ нихъ. Называя Іисуса Христа истиннымъ Богомъ и животомъ вѣчнымъ, апостолъ въ тоже время предостерегаетъ вѣрующихъ отъ идолослуженія, отъ почитанія ложныхъ боговъ (ст. 21) и какъ въ сознаніи апостола ложные языческіе боги являются всетаки реальными богами, такъ и Христосъ, слѣдовательно, долженъ быть считаемъ дѣйствительнымъ, реальнымъ Богомъ. Вполнѣ естественно поэтому то, что ап. Іоаннъ приписываетъ Іисусу Христу полное единосущіе съ Отцемъ, когда, напримѣръ, приводитъ слова Спасителя: „Я и Отецъ одно“ (Іоан. 10, 30); „Я въ Отцѣ и Отецъ во Мнѣ“ (Іоан. 14, 9–11) и пр. и вмѣстѣ съ этимъ же усвояетъ Іисусу Христу полное равенство съ Отцемъ, когда приписываетъ Ему напр. одинаковый кругъ и силу дѣятельности, приводя слова Спасителя: „Отецъ Мой донынѣ дѣлаетъ, и Я дѣлаю“ (Іоан. 5, 17), „какъ Отецъ воскрешаетъ мертвыхъ и оживляетъ; такъ и Сынъ оживляетъ, кого хочетъ“ (Іоан. 5, 21) и проч.

Тоже самое усвоеніе Божескаго существа Іисусу Христу находимъ и у апостола Павла. Достаточно

въ подтвержденіе этого указать прежде всего на его слова изъ посланія къ Филиппійцамъ: „Онъ, будучи образомъ Божіимъ, не почиталъ хищеніемъ быть равнымъ Богу (Ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ) (Фил. 2, 6). Т. е., І. Христосъ имѣлъ одинаковое достоинство съ Богомъ, и это достоинство не было чѣмъ либо незаконно присвоеннымъ Имъ Себѣ, но было законнымъ для Него въ силу Его Божескаго естества. Имѣя въ виду это Божеское достоинство Іисуса Христа, ап. Павелъ называетъ Его „великимъ Богомъ“, когда напр. увѣщеваетъ вѣрующихъ жить „цѣломудренно, праведно и благочестно, ожидая блаженнаго упованія и явленія славы великаго Бога и Спасителя нашего Іисуса Христа“ (ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Тит. 2, 11—13). Правда, нѣкоторые изъ западныхъ толковниковъ, напр. Винеръ, проф. Кюбель, проф. Лютардъ [1]) утверждаютъ, будто слова ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου Θεοῦ относятся не къ Іисусу Христу, но къ Богу Отцу, но противъ этого говоритъ во-первыхъ тотъ фактъ, что выраженіе επιφάνεια τῆς δόξης въ Новомъ Завѣтѣ обычно употребляется въ приложеніи къ Іисусу Христу, служитъ-ли оно для обозначенія Его воплощенія (2 Тим. 1, 10) или для обозначенія Его второго пришествія (2 Θесс. 2, 8. Іоан. 12, 41; Мѳ. 25, 31), и во-вторыхъ тотъ фактъ, что по гречески предъ словами: великаго Бога и Спасителя нашего — τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν употребленъ только одинъ членъ, въ силу чего оба указанныя названія очевидно относятся къ одному и тому же Лицу—Іисусу Христу. Приведенныя слова ап. Павла изъ посланія къ Титу можно сопоставить съ его же словами изъ посланія къ Римл. 9, 5: „ихъ и отцы, и отъ нихъ Христосъ по плоти, сущій надъ всѣми Богъ, благословенный во вѣки“.

---

[1]) Lamm. Op. cit. S. 26—27.

(Ὧν οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας...). Слова въ указанномъ выраженіи: „сущій надъ всѣми Богъ благословенный во вѣки“ несомнѣнно указываютъ на Божеское достоинство Іисуса Христа, такъ какъ они во-первыхъ представляютъ изъ себя антитезъ словамъ: „ихъ и отцы и отъ нихъ Христосъ по плоти“, которыми утверждается фактъ воплощенія Сына Божія, и такъ какъ во-вторыхъ все приведенное выраженіе, говорящее о преимуществахъ новозавѣтнаго человѣчества, представляетъ изъ себя антитезъ 4-му стиху той-же главы, гдѣ говорится о преимуществахъ человѣчества ветхозавѣтнаго. Тамъ, т. е. въ Ветхомъ Завѣтѣ, по апостолу, для человѣчества были только обѣтованія; здѣсь же, въ Новомъ Завѣтѣ, исполненіе самыхъ обѣтованій. Тамъ ожиданія Богочеловѣка, здѣсь —осуществленіе этихъ ожиданій, явленіе Сына Божія [1]).

Усвояя Божеское достоинство Іисусу Христу, христіанское откровеніе, какъ извѣстно, вмѣстѣ съ этимъ усвояетъ Ему и наименованія, свидѣтельствующія объ этомъ Его достоинствѣ. Изъ числа этихъ наименованій наиболѣе характерными являются наименованія Іисуса Христа: а) Сыномъ Божіимъ и б) Господомъ. Представители ричліанства, какъ мы видѣли, отрицаютъ существенное значеніе прежде всего за первымъ изъ указанныхъ наименованій. По ихъ мнѣнію, это наименованіе указываетъ лишь на особенную близость Іисуса Христа къ Богу. Въ основѣ этой близости лежитъ не то обстоятельство, что Іисусъ Христосъ имѣетъ Божеское достоинство наравнѣ съ Богомъ Отцемъ, а лишь то, что Онъ знаетъ Бога какъ Отца болѣе, чѣмъ кто-либо другой. Отсюда, по мнѣнію проф. А. Гарнака, становится вполнѣ понятнымъ истинный смыслъ словъ Спасителя: „никто не знаетъ Сына, кромѣ Отца, и Отца не знаетъ никто, кромѣ Сына, и кому Сынъ хочетъ открыть“ (Мѳ. 11, 27). На первый взглядъ

[1]) Lemme. Op. cit. S. 24—32.

это объясненіе указаннаго наименованія Іисуса Христа представляется болѣе или менѣе естественнымъ. Въ дѣйствительности однакожъ оно мало того, что неестественно [1]), но даже прямо невозможно въ устахъ Іисуса Христа какъ простого человѣка. Дѣло въ томъ, что если бы въ основѣ Богосыновства І. Христа, какъ простого человѣка, лежала мысль о присущемъ Ему особенномъ знаніи Бога Отца, то Онъ конечно не могъ-бы сказать о Себѣ, что Онъ знаетъ Бога болѣе, чѣмъ кто-либо другой, такъ какъ въ такомъ случаѣ Онъ, какъ человѣкъ, не могъ провѣрить опытно всего этого. И потому указанныя слова Его были-бы выраженіемъ Его самомнѣнія и свидѣтельствовали-бы о Его во всякомъ случаѣ не высокомъ нравственномъ уровнѣ, съ чѣмъ конечно не согласятся и сами представители ричліанства. Чтобы понять дѣйствительное значеніе указаннаго выраженія, нужно имѣть въ виду то, что „познаніе“, о которомъ говорится у апостола, обозначаетъ внутреннее близкое соотношеніе одной личности съ другою, и поэтому какъ въ еврейскомъ (יָדַע), такъ и въ греческомъ языкѣ (ἐπιγινώσκω) служитъ для обозначенія общенія между мущиной и жен-

---

[1]) При этомъ пониманіи вышеприведенныя слова Спасителя изъ евангелія Матѳея: „никто не знаетъ Сына, только Отецъ, и Отца не знаетъ никто, кромѣ Сына и кому Сынъ захочетъ открыть“, по вполнѣ справедливому замѣчанію проф. Вальтера, получаютъ смыслъ положительно нелѣпый. Именно они значатъ: „Я Сынъ потому и съ того времени, какъ знаю Отца; если я называю Себя Сыномъ, то этимъ выражаю лишь то, что я знаю Отца“. И съ другой стороны „Онъ (Богъ) мой Отецъ потому и съ того времени, какъ Онъ узналъ Меня; если я Его Своимъ Отцемъ именую, то этимъ хочу выразить лишь то, что Онъ меня знаетъ“... „Мыслимое-ли дѣло, спрашиваетъ проф. Вальтеръ, чтобы какой-либо человѣкъ разсуждалъ такимъ образомъ: такъ какъ я знаю этого человѣка, то онъ мой отецъ; если я называю его отцемъ, то этимъ выражаю лишь то, что знаю его?“... Walther. A. Harnacks Wesen des Christentums. S. 102—103.

щиной [1]). Само собою понятно, подобное внутреннее отношеніе между Богомъ Отцемъ и Его единороднымъ Сыномъ возможно только благодаря тому, что природы ихъ совершенно одинаковы. На этомъ то полномъ равенствѣ Іисуса Христа съ Богомъ Отцемъ основывается исключительное отношеніе перваго къ послѣднему. Іисусъ Христосъ еще во время земной жизни Своей заявлялъ, что всѣ вещи переданы Ему отъ Отца (Мѳ. 11, 27; Лк. 10, 22). Тоже Онъ повторяетъ и при Своемъ вознесеніи на небеса, основывая на этомъ дарованныя Имъ апостоламъ полномочія насаждать царство Божіе (Мѳ. 28, 18). На этомъ полномъ равенствѣ Сына Божія съ Богомъ Отцемъ Сынъ Божій въ свою очередь обосновываетъ необходимое почитаніе Сына, какъ Отца. „Да всѣ чтутъ Сына, говоритъ Самъ Спаситель, какъ чтутъ Отца. Кто не чтитъ Сына, тотъ не чтитъ и Отца, пославшаго Его“. (Іоан. 5, 23). Весьма часто, какъ извѣстно, въ свящ. Писаніи усвояется Іисусу Христу наименованіе Господа — *Κύριος*, каковое наименованіе опять таки указываетъ на Божескую сущность Іисуса Христа. Представители разсматриваемой наши школы, какъ мы уже знаемъ, отрицаютъ подобное же значеніе и за упомянутымъ наименованіемъ. По ихъ взгляду, слово *Κύριος* служитъ для обозначенія прославленнаго состоянія Іисуса Христа, выражающагося и въ Его господствѣ надъ міромъ вообще, и въ Его главенствѣ въ основанной общинѣ въ частности. И такъ какъ это прославленное состояніе Богочеловѣка началось съ Его воскресенія и вознесенія, то, по взгляду ричлистовъ, оба указанные момента будто-бы являются гранью, съ которой началось приложеніе указаннаго наименованія къ Іисусу Христу [2]). Несомнѣнно, конечно, что въ св. Писаніи

[1]) Lemme. Das Wesen des Christentums und die Zukunftsreligion. Berlin. 1901. S. 30—31.

[2]) A. Ritschl. Unterricht in der christlichen Religion. S. 22—23. Сравн. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 371 u. w.

можно найти мѣста, въ которыхъ Іисусу Христу усвояется наименованіе Господа для обозначенія Его прославленнаго состоянія (Іак. 2, 1; Филип. 2, 9–11 и проч.). При всемъ томъ было-бы ошибочно полагать, будто указанное наименованіе служитъ только для обозначенія прославленнаго состоянія въ Іисусѣ Христѣ. Извѣстно, что ангелъ Божій называетъ Іисуса Христа Господомъ уже въ то время, когда Онъ находился въ ясляхъ (Лк. 2, 11), когда, слѣдовательно, Іисусъ Христосъ не могъ проявить ни Своего господства надъ міромъ, ни Своего главенства въ общинѣ. Извѣстно далѣе и то, что Самъ Іисусъ Христосъ называетъ Себя Господомъ (Мѳ. 22, 44–45), приводя при этомъ псаломъ Давида (109), въ которомъ говорится объ уничиженномъ состояніи Его. Извѣстно наконецъ и то, что Іисусъ Христосъ не только въ моментъ вознесенія свидѣтельствуетъ, что Ему дана всякая власть на небѣ и на землѣ, но что также и въ состояніи уничиженія Ему вся предана (Мѳ. 11, 27).

Утверждая божество Іисуса Христа, Священное Писаніе въ тоже время утверждаетъ и Его человѣчество, повѣствуя о фактѣ воплощенія Его отъ Дѣвы Маріи. Ричлисты вмѣстѣ съ отрицаніемъ божества въ Іисусѣ Христѣ вполнѣ естественно должны отвергнуть и дѣйствительно отвергаютъ фактъ Боговоплощенія. Основаніемъ для нихъ въ данномъ случаѣ служитъ то обстоятельство, будто этотъ фактъ несовмѣстимъ съ ученіемъ о предвѣчномъ существованіи Сына Божія. „Кто убѣжденъ въ präexistenz Іисуса Христа, пишетъ проф. А. Гарнакъ, тотъ не можетъ вѣровать тому, что Сынъ Божій дѣйствіемъ Св. Духа въ утробѣ Дѣвы Маріи началъ Свое существованіе (erst geworden sei), и кто наоборотъ вѣруетъ въ это зачатіе отъ Св. Духа, тотъ отрицаетъ präexistenz въ реальномъ смыслѣ“.... Какъ можно видѣть изъ этихъ словъ, отрицаніе факта Боговоплощенія построяется ричлистами на полномъ недоразумѣніи. Христіанская церковь, утверждая фактъ Боговоплощенія, выражаетъ

совсѣмъ не ту мысль, будто Іисусъ Христосъ черезъ наитіе Св. Духа во чревѣ Дѣвы Маріи вообще началъ Свое существованіе, а ту, что Іисусъ Христосъ во чревѣ Дѣвы Маріи началъ Свое человѣческое бытіе, что путемъ рожденія отъ Дѣвы Маріи Онъ сталъ истиннымъ человѣкомъ. А что это фактъ, видно опять изъ непререкаемыхъ свидѣтельствъ Св. Писанія. Іоаннъ Богословъ говоритъ о Словѣ Божіемъ, что̀ оно стало плотію (ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο. Іоан. 1, 14). Обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что русское—плоть по гречески переведено σάρξ, каковымъ словомъ по библейскому словоупотребленію обозначается не внѣшняя только или тѣлесная часть природы, что выражается словомъ σῶμα, а весь человѣкъ, вся его природа [1]). Мысль, содержащаяся въ указанномъ выраженіе евангелиста Іоанна, вполнѣ совпадаетъ съ свидѣтельствомъ ап. Павла о томъ, что Сынъ Божій, отблескъ славы Божественной, воспринялъ (μετέσχε) плоть и кровь человѣческія, т. е. сдѣлалъ ту и другую

[1]) Проф. М. И. Богословскій. Цитир. соч. стр. 35 — 36. Потому-то евангелисты повѣствуютъ объ Іисусѣ Христѣ, что Онъ, какъ истинный человѣкъ, переживаетъ всѣ тѣлесные процессы: терпитъ голодъ (Мѳ. 4, 2), жажду и утомленіе (Іоан. 4, 6—7; 19, 28), что Его душевныя движенія носятъ человѣческій отпечатокъ. Онъ „любитъ“ богатаго юношу, который обращается къ Нему съ вопросомъ: „учитель, что̀ долженъ я дѣлать, дабы наслѣдовать животъ вѣчный?“ Онъ любитъ сестеръ виѳанскихъ и ихъ брата Лазаря (Іоан. 11, 5). Онъ радуется вѣрѣ и исповѣданію Своихъ учениковъ (Лк. 10, 21), Его душа волнуется при видѣ гроба Лазаря (Іоан. 11, 33. 38), Его объемлетъ сожалѣніе объ Іудѣ, чадѣ погибели (Іоан. 13, 21) и въ Геѳсиманіи душа Его потрясается до смерти (Мѳ. 26, 38). Онъ печалуется о народѣ, который, слушая Его нѣсколько дней, не вкушаетъ пищи (Марк. 8, 2); святой гнѣвъ объемлетъ Его при видѣ оскорбителей храма (Лк. 19, 45); Онъ проливаетъ горькія слезы надъ ослѣпленнымъ (духовно) Іерусалимомъ (Лк. 19, 41). Онъ подвергается искушеніямъ, и не только въ пустынѣ, въ Геѳсиманіи или на крестѣ, но всюду въ теченіе всей Его жизни: то Его хотятъ сдѣлать царемъ, то враги грозятъ умертвить Его, то ученики искушаютъ Его и проч.

существенною частью Своей Божественной природы (Евр. 1, 2–3; 2, 14). На этомъ признаніи въ Іисусѣ Христѣ полной человѣческой природы апостолы въ свою очередь обосновываютъ ученіе о нашемъ искупленіи. Іисусъ Христосъ, пишетъ ап. Павелъ, залогъ нашего спасенія, потому что Онъ примиряетъ насъ съ Богомъ тѣломъ Своей плоти (Кол. 1, 22; Евр. 2, 14, 17; 4, 15), будучи намъ не чуждымъ, но братомъ. Въ тѣлесности же Іисуса Христа апостолъ находитъ основаніе для нашего освобожденія отъ власти смерти, потому что если Онъ, будучи съ полной человѣческой природой, воскресъ, то и мы воскреснемъ (2 Кор. 13, 4 и пр.).

Мало всего этого. Христіанская церковь, какъ извѣстно, не только признаетъ двѣ природы въ Іисусѣ Христѣ: Божескую и человѣческую, но въ вмѣстѣ съ этимъ утверждаетъ настолько прочное единство между ними, что допускаетъ участіе свойствъ одной изъ нихъ въ свойствахъ другой. Представители ричліанства, какъ мы уже видѣли, отрицаютъ справедливость и этого ученія, основывая свое отрицаніе на томъ, будто Богъ и человѣкъ по ихъ существу противуположны другъ другу. Богъ, говорятъ они, вѣченъ и безконеченъ, человѣкъ созданъ и конеченъ; Богъ всевѣдущъ, всемогущъ и вездѣсущъ, человѣкъ ограниченъ въ бытіи, дѣйствіи и знаніи; Богъ блаженство и жизнь по Своему существу, человѣкъ подверженъ страданіямъ и смерти. Но противъ этого утвержденія представителей ричліанства слѣдуетъ указать на то, что оно противорѣчитъ ученію св. Писанія о человѣкѣ въ его отношеніи къ Богу. На самомъ дѣлѣ съ точки зрѣнія откровеннаго ученія въ природѣ человѣка нѣтъ ничего такого, что̀ могло бы препятствовать соединенію съ нимъ Бога. Человѣкъ, какъ извѣстно, созданъ по образу и по подобію Божію и слѣдовательно въ него Самимъ Создателемъ вложено основаніе къ непосредственному соединенію съ Божествомъ. Что и это ученіе не есть созданіе греческаго

духа, какъ увѣряютъ представители ричліанской школы, а есть ученіе подлинно христіанское, это подтверждается опять непререкаемыми свидѣтельствами Писанія. Ап. Павелъ напр. учитъ, что во Христѣ Іисусѣ обитала вся полнота Божества тѣлесно (Колос. 2, 9). Обращаетъ на себя вниманіе при этомъ тотъ фактъ, что по словамъ апостола, въ Іисусѣ Христѣ обитала не божественность только, какъ увѣряютъ ричлисты, но самое Божество (θεότης), т. е. Божеское существо, и при томъ во всей полнотѣ (πλήρωμα), и это обитаніе было σωματικῶς, т. е. не существенно только и реально, но плотски и тѣлесно, потому что слово σῶμα обозначаемъ по преимуществу плотскую сторону человѣческой природы [1]).

Вмѣстѣ съ отрицаніемъ Божескаго достоинства за Іисусомъ Христомъ представители ричліанства, какъ мы уже видѣли, отрицаютъ и всю чудесную сторону въ жизни и дѣятельности Богочеловѣка, доказывая это отрицаніе съ одной стороны тѣмъ фактомъ, что евангелія возникли въ то время, когда „чудеса были на каждомъ шагу (etwas Alltägliches), съ другой тѣмъ, что съ понятіемъ чуда при жизни Христа Спасителя не связывалось строго опредѣленное понятіе, ибо чудомъ считалось всякое необыкновенное явленіе“ [2]). Что

[1]) Проф. М. И. Богословскій. Цит. соч. стр. 35—36.

[2]) Въ частности, какъ мы уже видѣли, представители ричліанства отрицаютъ чудесные факты изъ жизни І. Христа: безсѣменное рожденіе, воскресеніе и вознесеніе. Насколько однакожъ произвольно это отрицаніе, намъ уже извѣстно отчасти. О чудесномъ рожденіи Іисуса Христа напр. можно находить непререкаемыя свидѣтельства у евангелистовъ — Матѳея (1 гл.) и Луки (1 гл.) и въ святоотеческой литературѣ самыхъ древнихъ временъ: у св. Іустина мученика, св. Иринея и др. Не имѣетъ достаточныхъ основаній въ воззрѣніяхъ ричлистовъ и отрицаніе факта воскресенія Іисуса Христа. Доказывая справедливость этого отрицанія, проф. А. Гарнакъ ссылается на то, будто вѣра въ воскресшаго Христа могла возникнуть у Его учениковъ безъ самаго факта воскресенія. Справедливость этого предположенія, по его мнѣнію, очевидна изъ словъ Спасителя ап. Ѳомѣ: „блаженны тѣ,

это предположеніе представителей ричліанства невѣрно, что не всякое необыкновенное явленіе, съ точки зрѣнія евангелистовъ, можетъ быть признаваемо чудомъ, очевидно изъ того, что они обходятъ молчаніемъ нѣкоторые изъ такихъ фактовъ въ жизнедѣятельности Іисуса Христа, которые должны были показаться современникамъ Спасителя необычными. Чудесами же евангелисты признаютъ лишь такія необыкновенныя явленія, которыя имѣютъ религіозное значеніе [1]).

которые не видятъ, но вѣруютъ". Но эти слова свидѣтельствуютъ не о томъ, будто вѣра въ воскресшаго І. Христа возможна и безъ самаго факта, а что съ религіозной точки зрѣнія человѣкъ выше, если онъ къ вѣрѣ въ воскресшаго Господа приходитъ не путемъ непосредственнаго лицезрѣнія самаго факта, а путемъ оцѣнки всей вообще жизни и дѣятельности І. Христа. Несправедливо далѣе и указаніе на учениковъ эммаусскихъ, которые будто бы препирались между собою о воскресеніи Іисуса Христа, хотя извѣстій объ этомъ фактѣ еще не имѣли. Въ дѣйствительности однакожъ ученики, шедшіе въ Эммаусъ, уже имѣли извѣстія о воскресеніи Господа отъ женщинъ и мужей (Лк. 24, 22—24). Неправильна наконецъ и ссылка на ап. Павла. По словамъ проф. А. Гарнака, въ свидѣтельствахъ этого апостола о воскресеніи І. Христа рѣчь идетъ о внутреннемъ переживаніи. Въ дѣйствительности однакожъ у апостола находимъ совершенно иное. Онъ говоритъ о чувственномъ воскресеніи І. Христа и въ доказательство этого указываетъ цѣлый рядъ явленій воскресшаго Господа (Walther. Op. cit. S. 126—137). Это свидѣтельство ап. Павла вполнѣ совпадаетъ съ свидѣтельствомъ другихъ апостоловъ.

Можно усумниться наконецъ и въ справедливости воззрѣній ричлистовъ на актъ вознесенія. По ихъ мнѣнію, ученіе о вознесеніи І. Христа возникло въ сознаніи вѣрующихъ какъ простой постулятъ признанія особенной цѣнности за Іисусомъ Христомъ. Противъ этого утвержденія ричлистовъ слѣдуетъ замѣтить то, что вознесеніе І. Христа засвидѣтельствовано въ христіанскомъ откровеніи какъ дѣйствительный, реальный фактъ, а не какъ простой лишь постулятъ для утвержденія вѣры въ І. Христа (Мрк. 16, 19. Лк. 24, 51. Іоан. 6, 62; 20, 17; 1 Тим. 3, 16; Ефес. 4, 8—10; Дѣян. 1, 29. 11. 22; 2, 34).

[1]) Вполнѣ справедливо пишетъ Вальтеръ: «um die Nüchterncheit und historische Treue der Evangelisten zu erkennen, braucht

Несостоятельно далѣе и то предположеніе представителей ричліанства, будто Іисусъ Христосъ не усвоялъ чудесамъ существеннаго значенія въ дѣлѣ насажденія и распространенія вѣры въ Его миссію, въ противуположность свидѣтелямъ Его жизни и дѣятельности—евангелистамъ, которые напротивъ считали чудеса единственно основаніемъ къ насажденію вѣры въ Искупителя. Что это утвержденіе представителей ричліанства несостоятельно, очевидно изъ свидѣтельствъ самихъ же евангелистовъ. Изъ нихъ евангелистъ Маркъ свидѣтельствуетъ о томъ, что чудеса Іисуса Христа производили двоякое дѣйствіе. Однихъ удивляли, изумляли и ужасали (1, 27; 2, 12; 4, 41; 5, 20); другимъ давали поводъ къ нападкамъ на І. Христа и даже къ осужденію Его на смерть (3, 22; 5, 17; 6, 3). Очевидно, съ точки зрѣнія евангелиста Марка чудеса отнюдь не могутъ служить единственнымъ основаніемъ къ признанію мессіанскаго достоинства за І. Христомъ. Не даромъ тотъ же евангелистъ не разъ сообщаетъ объ Іисусѣ Христѣ, что Онъ запрещалъ исцѣляемымъ говорить о Его чудесахъ (Мрк. 1, 44. Сравн. Мѳ. 8, 4; Лк. 5, 14). Напротивъ, если судить по даннымъ, сообщаемымъ евангелистомъ Маркомъ, то главнымъ основаніемъ къ насажденію вѣры Христовой, съ точки зрѣнія

---

man nur einmal zu beachten, wie manches sie als ganz natürliche Vorgänge darstellen, was spätere erbauliche Bibelerklärer in das Gebiet des Wunderbaren zu setzen versucht haben. Ganz nüchtern wird berichtet, dass Jesus unter jenem Feigenbaume vorübergehend zufällig aufgeblickt und infolgedessen den Zacchäus bemerkt habe (Luk. 19, 5); später hat man daraus ein Wunder seiner Allwissenheit gemacht. Nicht als ein Wunder, sondern als einen Zufall oder als ein auffallendes Ereignis sehen sie es an, dass Jesus gerade in dem Augenblicke, wo der Leichenzug aus dem Thore von Nain kommt, in die Stadt hineingeht, dass das samaritsche Weib zu der ungewohnten Stunde allein mit dem Herrn am Jakobsbrunnen zusammentrifft, dass Jesus gerade zu der Zeit am Gotteskasten sitzt, wo die Witwe ihre zwei Scherflein einlegt... So fern sind diese Evangelien davon, auch da Wunder zu sehen oder zu erdichten, wo in Wiklichkeit keine sind... Walther. Ad. Harnacks Wesen des Christentums. S. 46—47.

этого евангелиста, является проповѣдь Христа Спасителя. Евангелистъ Маркъ именно сообщаетъ, что Іисусъ Христосъ началъ Свое мессіанское служеніе проповѣдью о царствѣ Божіемъ, результатомъ коей и было привлеченіе къ Нему первыхъ учениковъ (Мрк. 1, 17 и д.). Это свидѣтельство евангелиста Марка вполнѣ совпадаетъ съ свидѣтельствомъ еванг. Іоанна, по словамъ котораго „глаголы вѣчной жизни“ Христа Спасителя были главнымъ основаніемъ для вѣры учениковъ Его (Іоан. 6, 68 и д.) [1]). Еще менѣе основательнымъ является то утвержденіе представителей ричліанства, будто Самъ Христосъ Спаситель не признавалъ никакого существеннаго значенія за чудесами въ дѣлѣ насажденія Его мессіанской проповѣди. Достаточно въ данномъ случаѣ указать на слова Его: „Горе тебѣ, Хоризинъ! горе тебѣ, Виѳсаида! Ибо если бы въ Тирѣ и Сидонѣ явлены были силы, явленныя въ васъ, то давно-бы они во вретищѣ и пеплѣ покаялись. Но говорю вамъ: Тиру и Сидону отраднѣе будетъ въ день суда, нежели вамъ!“.... (Мѳ. 11, 21—22). Опуская изъ вниманія это ясное свидѣтельство І. Христа о важномъ значеніи чудесъ въ дѣлѣ Его мессіанскаго служенія, проф. А. Гарнакъ указываетъ на слова Спасителя: „не увѣруете, если не увидите знаменій и чудесъ“ (Іоан. 4, 48), указываетъ какъ на доказательство того, что чудеса съ точки зрѣнія Спасителя не имѣютъ никакого существеннаго значенія. Приведенныя слова Спасителя однакожъ не могутъ говорить въ пользу берлинскаго профессора уже потому, что они заимствованы изъ евангелія Іоанна, которое, по заявленію самого А. Гарнака, не имѣетъ исторической достовѣрности. Кромѣ того и сами по себѣ слова эти не доказываютъ того, чего желаетъ берлинскій профессоръ. Они были высказаны Спасителемъ по слѣдующему поводу. Поставивъ главной задачей Своего мессіанскаго служенія насажденіе царства Божія, Іисусъ Христосъ нахо-

[1]) Walther. Op. cit. S. 49—50.

дитъ, что одна Его проповѣдь въ силу ея дѣйственности должна была бы служить достаточнымъ основаніемъ для вступленія въ это царство. Въ дѣйствительности однакожъ этого не было. Многіе изъ Его современниковъ настолько закоснѣли въ духовномъ отношеніи, что даже проповѣдь Іисуса Христа не производила на нихъ должнаго воздѣйствія и обращались ко Христу лишь послѣ Его чудесъ, какъ сильно дѣйствующихъ на ихъ грубую духовную природу [1]). Противъ этихъ-то людей Іисусъ Христосъ и направляетъ приведенныя слова, выражая въ нихъ какъ-бы упрекъ подобнаго рода людямъ.

Отрицая въ жизни и дѣятельности Іисуса Христа все сверхъестественное, признавая Его простымъ человѣкомъ, представители ричліансава, какъ мы уже видѣли, и въ проповѣди Его не находятъ ничего не только сверхъестественнаго, но даже и новаго сравнительно съ тѣмъ, что было извѣстно въ Ветхомъ Завѣтѣ и что проповѣдывали книжники и фарисеи. Все значеніе Іисуса Христа, по ихъ мнѣнію, заключается лишь въ томъ, что Онъ очистилъ извѣстное ранѣе

---

[1]) Walther. Op. cit. S. 51—52. Помимо указаннаго выраженія проф. Гарнакъ въ подтвержденіе своей мысли ссылается еще на слова евангелиста: „Іисусъ не могъ тамъ совершить никакого чуда, потому что они (евреи) не вѣровали Ему". Берлинскій профессоръ однакожъ не указываетъ того, откуда взяты имъ эти слова. Проф. А. Вальтеръ полагаетъ, что Гарнакъ въ данномъ случаѣ имѣетъ въ виду или Матѳ. 13, 58: „и не совершилъ тамъ многихъ чудесъ по невѣрію ихъ" или Мрк. 6. 5—6: „и не могъ совершить тамъ никакого чуда, только на немногихъ больныхъ возложивъ руки, исцѣлилъ ихъ. И дивился невѣрію ихъ"... Оба указанныя мѣста однакожъ содержатъ въ себѣ мысль совсѣмъ не ту, на которой настаиваетъ берлинскій профессоръ. Евангелисты говорятъ, что І. Христосъ не творилъ многихъ чудесъ не потому, что не придавалъ имъ никакого значенія въ дѣлѣ насажденія Его проповѣди о царствѣ Божіемъ, а потому, что невѣріе окружающихъ отталкивало Его отъ нихъ. См. Walther. Op. cit. S. 52—53.

отъ чуждыхъ элементовъ и Своей личностью, жизнью и дѣятельностью сообщилъ особую силу убѣдительности Своей проповѣди. Іисусъ Христосъ, съ точки зрѣнія ричлистовъ, такимъ образомъ, не возвышается надъ обыкновенными праведниками какъ вообще другихъ религій, такъ въ частности и религіи христіанской, которые своею жизнью и дѣятельностью оказали особенное вліяніе на окружающую толпу. Подобное воззрѣніе представителей ричліанства не подтверждается уже тѣмъ однимъ обстоятельствомъ, что Самъ Христосъ Спаситель рѣзко отличаетъ Свою дѣятельность отъ дѣятельности пророковъ и вообще праведниковъ: „Блаженны очи, говоритъ Іисусъ Христосъ Своимъ ученикамъ, которые видятъ то, что вы видите! Ибо сказываю вамъ, что многіе пророки и цари желали видѣть, что вы видите, и не видѣли, и слышать, что вы слышите, и не слышали“ (Лк. 10, 23). Не даромъ и Іоаннъ Креститель, предвидя близкое пришествіе Христа Спасителя, говорилъ народу: „за мной идетъ Сильнѣйшій меня, у Котораго я недостоинъ наклонившись развязать ремень обуви Его. Я крестилъ васъ водою, а Онъ будетъ крестить васъ Духомъ Святымъ“ (Мрк. 1, 7–8; Лк. 3, 16–18). Уже изъ этихъ заявленій Христа Спасителя и „величайшаго между рожденными женами“ весьма легко можно видѣть то, что І. Христосъ Своею жизнью и дѣятельностью положилъ начало совершенно новому періоду въ исторіи человѣчества. Онъ принесъ царство Божіе съ Его высшими благами: прощеніемъ грѣховъ, возрожденіемъ человѣка и благодатнымъ осѣщеніемъ силою Духа Святаго. Въ этомъ существенное отличіе проповѣди Іисуса Христа прежде всего отъ проповѣди ветхозавѣтныхъ праведниковъ, которые жили лишь чаяніемъ этого царства Божія, вся дѣятельность которыхъ была направлена лишь къ поддержанію вѣры въ это царство и его уясненію. Насколько и проповѣдь и дѣятельность Іисуса Христа были при этомъ новы для человѣчества, очевидно изъ того, что Онъ въ насажде-

ніи первой и второй наблюдаетъ строгую постепенность. Онъ избираетъ 12 учениковъ и первоначально только ихъ вводитъ въ тайны Своей проповѣди и дѣятельности (Мѳ. 13, 11; ср. Лук. 12, 14). Самое введеніе это совершается постепенно „по времени“. И только послѣ предварительной подготовки Іисусъ Христосъ посылаетъ апостоловъ на дѣло ихъ служенія [1]). Въ особенности же жизнь и дѣятельность Христа Спасителя нельзя поставлять въ близкую параллель и связь съ жизнью и дѣятельностью книжниковъ и фарисеевъ. Если бы, какъ увѣряютъ ричлисты, христіанство было не чѣмъ инымъ, какъ раввиновскимъ монотеизмомъ, только очищеннымъ отъ законническо-политическихъ элементовъ, то Іисусъ Христосъ конечно не всталъ бы въ принципіальное противорѣчіе съ книжниками и фарисеями, не сталъ бы выставлять ихъ предъ народомъ льстецами, не сталъ бы утверждать полную разнузданность и ничтожность ихъ нравственно-религіознаго поведенія. Это отношеніе Христа Спасителя къ книжникамъ и фарисеямъ является тѣмъ болѣе знаменательнымъ, что Онъ обнаруживаетъ глубокое снисхожденіе даже къ самымъ грубымъ проявленіямъ нравственно-религіознаго убожества въ человѣчествѣ. Онъ защищаетъ грѣшницу отъ суроваго суда еврейскихъ законниковъ; Онъ обнаруживаетъ благость къ самымъ злѣйшимъ врагамъ Своимъ и даже проситъ о прощеніи грѣховъ самимъ убійцамъ Своимъ. Онъ, однимъ словомъ, по выраженію свящ. писателя, трости надломленной не сокрушаетъ [2]). Почему же, спрашивается, Христосъ Спаситель съ такимъ суровымъ приговоромъ относится къ книжникамъ и фарисеямъ? Очевидно, на этотъ вопросъ возможенъ лишь одинъ болѣе или менѣе удовлетворительный отвѣтъ, именно тотъ, что между дѣятельностью и проповѣдью книжниковъ и фарисеевъ съ одной стороны и дѣятель-

[1]) Walther. Op. cit. S. 61—66.

[2]) Lemme. Op. cit. S. 63—64.

ностью и проповѣдью Христа Спасителя съ другой должно существовать рѣзкое различіе. Это и было въ дѣйствительности. Въ основѣ дѣятельности первыхъ лежало упованіе на естественныя силы личнаго я человѣка, дѣлавшее излишнимъ существованіе благодати божественной, какъ вспомогательной силы въ дѣлѣ достиженія человѣкомъ спасенія, напротивъ, по проповѣди Спасителя, дѣятельность человѣка должна имѣть въ основѣ своей божественную благодать и безъ этой послѣдней является проявленіемъ грубаго эгоизма, не приближающаго человѣка къ Богу, а напротивъ удаляющаго человѣка отъ Бога. Естественный человѣкъ, по Спасителю, есть плоть, а потому и вся дѣятельность его является плотскою, грѣховною. Только человѣкъ, возрожденный благодатью Св. Духа, можетъ выйти изъ этого плотскаго состоянія и стать невиннымъ и святымъ. Вотъ почему дѣятельность Христа Спасителя была не продолженіемъ дѣятельности книжниковъ и фарисеевъ, но, можно сказать, отрицаніемъ ея.

Отрицая въ проповѣди І. Христа что либо существенно-новое сравнительно съ проповѣдью ветхозавѣтныхъ праведниковъ и современныхъ Ему книжниковъ и фарисеевъ, представители рицліанства вмѣстѣ съ этимъ должны удалить изъ содержанія ея христологію или ученіе о личности Іисуса Христа, каковое ученіе, какъ извѣстно, существенно отличаетъ новозавѣтное откровеніе отъ откровенія ветхозавѣтнаго. По ихъ мнѣнію, Самъ Христосъ не ставитъ ученіе о Своей личности, какъ необходимый членъ, въ содержаніе христіанской вѣры, поставляя спасеніе человѣка въ зависимость отъ соблюденія Его заповѣдей. Потому то Христосъ и говоритъ съ одной стороны: „не всякій, говорящій Мнѣ: Господи! Господи! войдетъ въ царство небесное, но исполняющій волю Отца Моего“ (Мѳ. 7, 21, 26—27); съ другой стороны Христосъ же говоритъ: „если любите Меня, соблюдите Мои заповѣди“ (Іоан. 14, 15). Поставляя спасеніе человѣка въ зависимость отъ соблюденія за-

повѣдей, Христосъ Спаситель, по взгляду ричлистовъ, вмѣстѣ съ этимъ и основаніе спасенія полагаетъ исключительно въ Богѣ. Поэтому-то на обращеніе богатаго юноши: „учитель благій!“ Онъ отвѣчаетъ словами: „никто не благъ, кромѣ Бога“. Таже самая мысль, по взгляду представителей ричліанства, утверждается Іисусомъ Христомъ и приточно. Видно это изъ того, что въ извѣстныхъ притчахъ Спасителя мытарь въ храмѣ, блудный сынъ и бѣдная вдова, внесшая лепту въ церковную кружку, ничего не знаютъ изъ христологіи и тѣмъ не мѣнѣе получаютъ спасеніе. Легко понять полную несостоятельность всей этой аргументаціи представителей ричліанскаго богословія. На самомъ дѣлѣ, если бы Христосъ Спаситель сущность вѣры, спасающей человѣка, не поставлялъ въ зависимость отъ Своей личности, то могъ-ли Онъ сказать: „всякаго, кто исповѣдуетъ Меня предъ людьми, того исповѣдаю и Я предъ Отцемъ Моимъ небеснымъ“? (Мѳ. 10, 32). Или могъ-ли Онъ сказать: „блаженны вы, когда будутъ поносить васъ и гнать и всячески неправедно злословить за Меня“? (Мѳ. 5, 11). Или могъ-ли Онъ слазать: „кто любитъ отца или мать болѣе, нежели Меня, недостоинъ Меня; и кто любитъ сына или дочь болѣе, нежели Меня, недостоинъ Меня... Сберегшій душу свою, потеряетъ ее; а потерявшій душу свою ради Меня, сбережетъ ее“? (Мѳ. 10, 37, 39; 19, 29 и пр.). Мало всего этого. Самое соблюденіе Своихъ заповѣдей Христосъ Спаситель поставляетъ въ тѣсную внутреннюю связь съ вѣрою въ Его личность. „Сіе дѣло Божіе, говоритъ Онъ, чтобы вы вѣровали въ Того, Кого послалъ Богъ“ (Іоан. 6, 29). Приводимыя при этомъ проф. А. Гарнакомъ свидѣтельства св. Писанія въ существѣ дѣла говорятъ противъ него же. Берлинскій профессоръ указываетъ на слова Спасителя: „если любите Меня, соблюдите Мои заповѣди“... Но помимо того, что слова эти опять заимствованы изъ евангелія Іоанна, они кромѣ того ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что спасеніе невозможно безъ вѣры во Христа. На са-

момъ дѣлѣ соблюденіе Своихъ заповѣдей Спаситель поставляетъ въ связь съ любовію къ Нему. Но вѣдь любовь къ Нему невозможна конечно безъ вѣры и знанія Его. Еще менѣе доказательна ссылка проф. А. Гарнака на слова Спасителя: „не всякій, говорящій Мнѣ: Господи! Господи! войдетъ въ царство небесное, но исполняющій волю Отца Моего“. Слова эти, какъ можно легко видѣть, говорятъ не о томъ, что вѣра и исповѣданіе І. Христа не необходимы для спасенія, а о томъ, что эти—вѣра и исповѣданіе должны быть искренними и дѣйственными. Ничего наконецъ не доказываетъ и отвѣтъ Іисуса Христа юношѣ. Правда то, что Іисусъ Христосъ въ этомъ отвѣтѣ называетъ Бога единымъ благимъ. Чтобы понять дѣйствительный смыслъ этого наименованія, не нужно однакожъ опускать изъ вниманія того обстоятельства, что оно заимствовано изъ бесѣды Іисуса Христа, носящей дидактическій характеръ. Дѣло по евангелію происходило такимъ образомъ. Одинъ юноша, который зналъ волю Божію, подошелъ къ Іисусу Христу и задалъ Ему такого рода вопросъ: „Учитель благій, что̀ я долженъ дѣлать, чтобы наслѣдовать жизнь вѣчную?“ Задавая такого рода вопросъ, юноша очевидно предполагалъ, что извѣстныя ему предписанія закона не представляютъ изъ себя чего либо существеннаго, ни по содержанію, ни по выполненію, и что Іисусъ Христосъ сообщитъ ему что либо болѣе возвышеное въ моральномъ отношеніи. Спаситель, прозрѣвшій мысли юноши, показываетъ ложность ихъ. Онъ говоритъ о томъ, что пренебрегать заповѣдями закона не слѣдуетъ, потому что онѣ отъ всеблагаго Бога и что Его собственное ученіе также отъ „единаго“ благаго Бога [1]).

Не подтверждаютъ воззрѣній проф. А. Гарнака и приводимыя имъ притчи о мытарѣ, блудномъ сынѣ

---

[1]) Walther. Op. cit. S. 98—99.

и бѣдной вдовѣ. Во всѣхъ этихъ притчахъ спасеніе человѣка поставляется Самимъ Спасителемъ внѣ непосредственной связи съ христологіей по той простой причинѣ, что въ нихъ раскрываются идеи, не имѣющія непосредственнаго отношенія къ христологіи. Такъ притчей о мытарѣ Іисусъ Христосъ раскрываетъ мысль, что грѣхопрощеніе невозможно безъ внутренняго раскаянія; притчей о блудномъ сынѣ мысль о широтѣ Божественнаго милосердія, всегда готоваго воспріять грѣшника; притчей о бѣдной вдовѣ — ту мысль, что цѣнность всякаго поступка измѣряется внутреннимъ расположеніемъ, съ которымъ совершается онъ. Привнесеніе христологіи при такого рода характерѣ указанныхъ притчей Спасителя конечно было совершенно излишнимъ [1]).

Нельзя наконецъ согласиться и съ ричліанскимъ отрицаніемъ въ І. Христѣ божескихъ свойствъ безгрѣшности, всемогущества и проч. Что̀ касается прежде всего безгрѣшности Іисуса Христа, то она въ христіанскомъ откровеніи очерчена самымъ рѣшительнымъ образомъ. О ней свидѣтельствуютъ и ученики Христа Спасителя, которые путемъ постояннаго обращенія съ Нимъ близко изучили Его внутреннюю жизнь и которые на основаніи этого опыта заявляютъ объ Іисусѣ Христѣ, что Онъ не сдѣлалъ никакого грѣха (1 Петр. 2, 22; 1 Іоан. 3, 5), что Онъ является чистымъ и непорочнымъ Агнцемъ (1 Петр. 1, 19). О ней свидѣтельствуютъ и враги Іисуса Христа, которые, при всемъ желаніи отыскать въ Его жизни что-либо бросавшее тѣнь на Его поведеніе, признавали все таки Его справедливость и нелицепріятность (Мѳ. 22, 16) и не могли обличить Его въ неправдѣ (Іоан. 8, 46), такъ что для выполненія своего ужаснаго плана—убійства І. Христа имъ пришлось прибѣгнуть къ лжесвидѣтельству противъ Іисуса (Мѳ. 26, 59—60). Можно наконецъ усумниться и въ справедливости ричліанскихъ воззрѣній на боже-

[1]) Walther. Op. cit. S. 109—116.

ственное всемогущество, усвояемое Іисусу Христу. Представители ричліанства, какъ мы уже видѣли, понимаютъ это свойство въ Іисусѣ Христѣ исключительно въ духовномъ смыслѣ—въ смыслѣ независимости отъ всего тварнаго и мірского или въ смыслѣ терпѣливаго перенесенія разнаго рода бѣдствій. Не отрицая того положенія, что божественное всемогущество проявилось и въ этой чертѣ духовнаго склада Іисуса Христа, нельзя въ тоже время не признать, что этимъ всемогущество, приписываемое Іисусу Христу откровеніемъ, не исчерпывается. Оно обнимаетъ собой также и всѣ вообще дѣйствія Іисуса Христа надъ окружающимъ міромъ. Не даромъ Іисусъ Христосъ заявляетъ о Себѣ, что Отецъ „далъ Ему власть надъ всякою плотію“ (Іоан. 17, 2), что „дана Ему всякая власть на небѣ и на землѣ“ (Мѳ. 28, 18), что „все Ему предано Отцемъ“ (Мѳ. 11, 27) и проч. Проявилось это всемогущество Іисуса Христа въ Его дѣйствіяхъ надъ окружающей Его жизнью: въ воскресеніи мертвыхъ, въ исцѣленіи больныхъ, въ распоряженіи силами природы и проч.

Что касается наконецъ ричліанскаго отрицанія другихъ божескихъ свойствъ въ Іисусѣ Христѣ, то и это отрицаніе находится въ явномъ противорѣчіи съ откровеннымъ ученіемъ. Христіанское откровеніе, напримѣръ, рѣшительно усвояетъ Іисусу Христу Божеское всевѣдѣніе (Іоан. 16, 30; 21, 17; 2, 24–25; Апок. 2, 23 и проч.), Божеское вездѣсущіе (Іоан. 3, 13; Мѳ. 18, 20 и пр.), Божескую неизмѣняемость (Евр. 1, 10–12; 13, 8 и пр.), Божескую вѣчность (Іоан. 8, 58; Апок. 1, 10, 12, 17–18; 22, 12–13) и проч.

Ближайшее разсмотрѣніе ричліанскаго ученія о Лицѣ Іисуса Христа въ концѣ всего такимъ образомъ приводитъ къ тому заключенію, что созидаемый ричлистами Христосъ, вопреки увѣреніямъ ихъ, не есть Христосъ историческій, а лишь воображаемый.

Глава VIII.

Ученіе представителей ричліанства о грѣхѣ.

Исходная точка зрѣнія ричлистовъ въ ученіи о грѣхѣ первородномъ. Отрицаніе церковнаго ученія о первобытной праведности. Своеобразное пониманіе ричлистами этого ученія. Отрицаніе церковнаго ученія о первородномъ грѣхѣ. Низведеніе происхожденія грѣха къ простому невѣдѣнію. Отрицаніе прародительской вины, усвояемой грѣшному человѣчеству. Отрицаніе тѣсной внутренней связи между первороднымъ грѣхомъ и зломъ. Поставленіе зла въ исключительную зависимость отъ свободы человѣка. Своеобразный взглядъ ричлистовъ на земныя бѣдствія, въ частности на смерть. Отрицаніе общецерковнаго ученія о гнѣвѣ Божественномъ. Неправильность ричліанскаго ученія о грѣхѣ. Истинно-христіанское ученіе о первобытной праведности первосозданнаго человѣка и несостоятельность ричліанскаго ученія по данному вопросу. Несостоятельность различенія въ грѣхѣ первородномъ сторонъ религіозной и этической. Противорѣчіе ричліанскаго ученія о грѣхѣ даннымъ опытной науки и библейскому ученію. Невозможность сведенія происхожденія зла къ простому невѣдѣнію. Истинный взглядъ на земныя несчастія, постигающія человѣка. Тѣсная внутренняя связь между зломъ и грѣхомъ по христіанскому ученію. Неправильность ричліанскаго отрицанія общецерковнаго ученія о гнѣвѣ Божественномъ.

Устраненіе изъ понятія о личности І. Христа метафизически-чудеснаго элемента вполнѣ естественно въ воззрѣніяхъ представителей ричліанства не могло

не повлечь за собой устраненія тогоже метафизически-чудеснаго элемента и изъ начертываемаго ими круга дѣятельности Богочеловѣка. А такъ какъ дѣятельность Іисуса Христа обнимается совершеннымъ Имъ актомъ оправданія человѣчества отъ грѣха, проклятія и смерти, то слѣдовательно ричліанское ученіе объ оправданіи должно потерять изъ своего содержанія всю метафизически-чудесную сторону. Это дѣйствительно и находимъ у представителей ричліанства. Ихъ отрицаніе при этомъ начинается съ самаго перваго звена ученія объ оправданіи, съ ученія о первобытной праведности.

Догматисты [1]), разсуждаетъ А. Ричль, касаясь природы первосозданнаго человѣка, обыкновенно признаютъ, что природа его была совершенной, что его знаніе было полнымъ, его воля положительно доброю, его сердце горѣло дѣтскою любовію къ Богу. При этомъ чѣмъ возвышеннѣе представляется природа человѣка первосозданнаго, тѣмъ тяжелѣе является грѣхъ, возникшій какъ результатъ нарушенія прародителями заповѣди Божественной [2]). Какъ и многіе другіе пункты христіанской догматики, и это ученіе, по мнѣнію представителей ричліанства, явилось какъ результатъ вліянія на христіанскую религію язычества, въ частности греческой философіи, еще частнѣе ученія о Логосѣ. Въ силу этого ученія идеальная сущность перваго человѣка, олицетворенная въ justitia originalis, основаніе для себя имѣетъ въ томъ, что онъ, т. е. первый человѣкъ, признается созданнымъ по образу и по подобію Логоса. А такъ какъ Логосъ есть метафизически-чудесное и вмѣстѣ съ тѣмъ совершенное существо, то слѣдовательно и первый человѣкъ, созданный по образу Логоса, есть также существо метафизически-чу-

---

[1]) А. Ричль разумѣетъ евангелическихъ догматистовъ.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 313. Сравн. Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. Basel. 1888. S. 276—277.

десное и вмѣстѣ съ тѣмъ совершенное. Какъ продуктъ греческаго духа, и это ученіе, подобно ученію о Логосѣ, по мнѣнію представителей ричліанства, прежде всего легло въ основу ученія греческихъ отцевъ, затѣмъ перешло въ схоластику и позднѣе въ протестантское богословіе [1]). Какъ продуктъ язычества, и это ученіе, само собою понятно, не можетъ быть признано состоятельнымъ. Несостоятельно оно прежде всего потому, что само въ себѣ скрываетъ внутреннее противорѣчіе. На самомъ дѣлѣ, разсуждаютъ представители ричліанства, ученіе это предполагаетъ, что человѣкъ былъ созданъ съ высшимъ нравственнымъ совершенствомъ, что это совершенство явилось для него какъ нѣчто внѣшнее, независимое отъ его собственныхъ усилій, между тѣмъ нравственное совершенство можетъ быть только продуктомъ нравственнаго саморазвитія человѣка. Поэтому, если мы съ предикатомъ „нравственный“ соединяемъ какой-либо смыслъ, то только такой, который находится въ явномъ противорѣчіи со словомъ „созданный“ [2]). Съ другой стороны ученіе объ justitia originalis, по взгляду представителей ричліанскаго богословія, не можетъ быть признано состоятельнымъ и потому, что имъ утверждается рѣзкое раздѣленіе между религіознымъ и этическимъ элементами. На самомъ дѣлѣ, если первобытная правота какъ даръ Божій была усвоена человѣку независимо отъ его нравственнаго развитія, значитъ она не связана съ развитіемъ человѣка вообще, въ частности съ его моральнымъ развитіемъ [3]). И, наконецъ, уче-

---

[1]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abtheilung XI. Freiburg. 1897. Kaftan. Dogmatik. S. 286—296.

[2]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 287. Сравн. Kaftan. Das Wesen der christl. Religion... S. 277. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg. 1888. B. II. S. 135.

[3]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 291—292.

ніе объ justitia originalis, по взгляду представителей ричліанскаго богословія, несостоятельно и потому, что имъ умаляется значеніе грѣха первороднаго, такъ какъ, если первобытная правота первосозданнаго человѣка не есть результатъ нравственнаго развитія послѣдняго, то слѣдовательно и первородный грѣхъ, лишивъ человѣка этой правоты, не имѣлъ особенно гибельныхъ моральныхъ послѣдствій для нравственной природы послѣдняго [1]). Указанные недостатки въ ученіи объ justitia originalis, по взгляду представителей ричліанства, имѣютъ тѣмъ бо́льшую силу, что оно, это ученіе, несостоятельно и со стороны формальной. Въ пользу его отнюдь не говорятъ ни книга Бытія, въ которой излагается начальная исторія рода человѣческаго, ни ап. Павелъ, на котораго обычно ссылаются сторонники указаннаго ученія [2]). Если ученіе объ justitia originalis и можетъ быть удержано, по взгляду ричлистовъ, то лишь постольку, поскольку имъ утверждается истинно христіанскій идеалъ жизни (Lebensideal). Въ частности, евангелическое ученіе объ justitia originalis, по которому первобытная правота представляется внутренно принадлежащей природѣ человѣка, можетъ служить для выраженія той истины, что основанія для христіанскаго идеала жизни лежатъ въ самой природѣ человѣка, что, иначе говоря, христіанскій идеалъ вполнѣ соотвѣтствуетъ этой природѣ. Напротивъ, католическое ученіе объ justitia originalis, по которому первобытная правота является внѣшнимъ, придаточнымъ даромъ для человѣка (donum superadditum), можетъ служить для выраженія той истины, что христіанскій идеалъ жизни выше естественныхъ

---

[1]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. 1897. Kaftan. Dogmatik. S. 290. Сравн. Kähler. Die Wissenschaft der christlichen Lehre. S. 291.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 313. Сравн. Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. S. 276.

силъ человѣка, что поэтому осуществленіе этого идеала требуетъ особенныхъ условій (Божественной помощи) [1]).

Отвергнувъ такимъ образомъ церковное ученіе объ justitia originalis, представители ричліанства вмѣстѣ съ этимъ должны были измѣнить и церковное ученіе о первородномъ грѣхѣ. Христіанское богословіе, какъ извѣстно, устанавливая ученіе о первородномъ грѣхѣ, противопоставляетъ его первобытной праведности. Совсѣмъ иное находимъ у представителей ричліанства. Отвергнувъ почти окончательно ученіе о высшемъ совершенствѣ природы первосозданнаго человѣка, они вмѣстѣ съ этимъ и понятіе о грѣхѣ первородномъ построяютъ инымъ путемъ. Понятіе это, по ихъ мнѣнію, должно имѣть исходное начало для себя не въ ученіи объ justitia originalis, а въ ученіи о христіанскомъ идеалѣ жизни какъ противоположности грѣху. Въ чемъ же заключается сущность грѣха первороднаго какъ противоположности христіанскому идеалу жизни? Христіанскій идеалъ, отвѣчаетъ Ричль на этотъ вопросъ, имѣетъ двѣ стороны: религіозную—упованіе на Бога и нравственную — стремленіе человѣка къ высшему благу. Соотвѣтственно этому и въ грѣхѣ, какъ полной противоположности христіанскому идеалу жизни, слѣдуетъ различать также двѣ стороны: религіозную—отсутствіе у человѣка упованія на Бога, упованіе на собственныя силы, и нравственную—отрицаніе высшаго блага, стремленіе къ благамъ низшимъ [2]). Такъ какъ далѣе вторая изъ указанныхъ сторонъ христіанскаго идеала жизни, сторона этическая или стремленіе къ высшему благу предполагаетъ собою безпрерывный взаимообмѣнъ поступковъ человѣческихъ, вытекающихъ изъ любви, поступковъ, въ которыхъ проявляется связь всѣхъ

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 313—314.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 315—317.

людей съ каждымъ отдѣльнымъ человѣкомъ и въ которыхъ всѣ единичныя блага подчиняются благу общему, то слѣдовательно и грѣхъ, какъ полная противоположность высшему благу, долженъ также имѣть своимъ субъектомъ не отдѣльнаго индивидуума, а все человѣчество, какъ состоящее изъ множества отдѣльныхъ индивидуумовъ, поскольку эгоистическое поведеніе каждаго изъ нихъ въ связи съ поведеніемъ другихъ направлено къ отрицанію высшаго блага и къ достиженію зла [1]). Если же такимъ образомъ грѣховную жизнь отдѣльнаго индивидуума нельзя отдѣлять отъ грѣховной жизни другихъ индивидуумовъ, если грѣхъ проявляется во взаимоотношеніи поведенія отдѣльнаго индивидуума съ поведеніемъ другихъ индивидуумовъ, то слѣдовательно и источникъ грѣха нельзя возводить къ единой личности (прародительницѣ Евѣ) и слѣдовательно нельзя говорить о первородномъ грѣхѣ какъ врожденной, переходящей отъ родителей къ дѣтямъ наклонности ко грѣху. Вмѣстѣ съ Кантомъ, Шлейермахеромъ и другими богословами либеральнаго [2]) и консервативнаго [3]) направленія А. Ричль поэтому отвергаетъ общехристіанское ученіе о первородномъ грѣхѣ по слѣдующимъ причинамъ. Ученіемъ этимъ, по его мнѣнію, во-первыхъ уничтожается всякая отвѣтственность человѣка за зло, совершаемое имъ, потому что какъ за отдѣльные поступки, такъ и вообще за злое поведеніе мы отвѣтственны лишь въ томъ случаѣ, если въ насъ существуетъ самостоятельность воли, чего конечно не можетъ быть, если признано истиннымъ ученіе о первородномъ грѣхѣ. Во-вторыхъ ученіе о первородномъ грѣхѣ не можетъ быть признано состоятельнымъ и

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 317—318.

[2]) Ю. Мюллеромъ, Бауромъ, Де-Ветте.

[3]) Гофманомъ, Филиппи, Деличемъ.

потому, по мнѣнію представителей ричліанства, что имъ уничтожается всякая возможность воспитанія человѣка. Послѣднее мыслимо лишь въ томъ случаѣ, если грѣхъ не есть нѣчто врожденное, влекущее непреоборимо человѣка ко злу, потому что воспитаніе обязательно предполагаетъ существованіе въ ребенкѣ врожденной наклонности къ добру, хотя-бы неопредѣленной, не нашедшей для себя осуществленія въ жизненныхъ отношеніяхъ. И, наконецъ, въ третьихъ ученіе о грѣхѣ первородномъ, по взгляду ричлистовъ, не можетъ быть признано состоятельнымъ и потому, что противорѣчитъ факту существованія, такъ сказать, различныхъ ступеней злого поведенія въ отдѣльныхъ личностяхъ, потому что, если-бы первородный грѣхъ, какъ врожденная злая наклонность, существовалъ во всѣхъ потомкахъ Адама, въ такомъ случаѣ всѣ они имѣли-бы одинаковую степень злого поведенія, всѣ они одинаково-бы противостояли моральному благу и одинаково-бы находились во власти діавола, чего конечно нельзя наблюдать [1]).

Несостоятельное въ своемъ существѣ ученіе о грѣхѣ первородномъ, по взгляду представителей ричліанства, какъ и по взгляду Канта и Шлейермахера, несостоятельно и со стороны своихъ основаній. Дѣло въ томъ, что извѣстный разсказъ о грѣхопаденіи нашихъ прародителей, на которомъ построяется указанное ученіе, по ихъ мнѣнію, не можетъ имѣть богодухновеннаго, безусловно непогрѣшимаго значенія: онъ представляетъ изъ себя ни болѣе, ни менѣе, какъ продуктъ народныхъ вѣрованій. И даже мало того. Разсказъ этотъ, по взгляду представителей ричліанства, не имѣетъ простой исторической цѣнности, такъ какъ невѣроятнымъ представляется то, чтобы въ теченіи того громаднаго періода времени, который протекъ со времени

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 319—320. 358. Сравн. Kähler. Op. cit. S. 269—278. 290. 293—294 u. andr.

возникновенія этого разсказа, онъ сохранился въ полной неповрежденности [1]). Не подтверждаютъ ученія о грѣхѣ первородномъ, по взгляду представителей ричліанства, и другія обычно приводимыя мѣста свящ. Писанія. Такъ, на извѣстный 50 псаломъ слѣдуетъ смотрѣть только какъ на идивидуальное исповѣданіе псалмопѣвца и поэтому имъ нельзя обосновывать общую идею о грѣхѣ [2]). Тоже самое слѣдуетъ сказать, по мнѣнію ричлистовъ, и о Новомъ Завѣтѣ.

Всѣ мѣста новозавѣтнаго откровенія, приводимыя обычно въ подтвержденіе ученія о первородномъ грѣхѣ, на самомъ дѣлѣ, по А. Ричлю, говорятъ лишь объ активныхъ, индивидуальныхъ грѣхахъ человѣка. Таковы напр. Римл. 5, 12: „посему какъ однимъ человѣкомъ грѣхъ вошелъ въ міръ и грѣхомъ смерть, такъ и смерть перешла на всѣхъ человѣковъ, потому что въ немъ всѣ согрѣшили“ и Ефес. 2, 3, гдѣ апостолъ говоритъ о вѣрующихъ, что они до своего обращенія ко Христу были „по природѣ чадами гнѣва, какъ и прочіе (*καὶ ἤμεν φύσει τέκνα ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί*)“. По мнѣнію А. Ричля, первое изъ приведенныхъ мѣстъ совсѣмъ не говоритъ о наслѣдственности грѣха первороднаго, а только „утверждаетъ универсальность грѣха въ силу моральной испорченности всѣхъ индидуумовъ рода человѣческаго“, каковая испорченность однакожъ есть результатъ самостоятельнаго духовнаго развитія человѣка. Второе мѣсто точно также говоритъ объ активной грѣховности человѣка, что̀ видно, по А. Ричлю, особенно изъ того, что апостолъ, называя вѣрующихъ до ихъ вступленія въ церковь Христову „по естеству чадами гнѣва“, въ тоже время это состояніе ихъ поставляетъ въ зависимость отъ ихъ

---

[1]) Grundriss der theolog. Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 342—343. 365.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 326.

„пожеланій плоти и помысловъ“ [1])... Мало того. Въ новозавѣтномъ откровеніи, по мнѣнію А. Ричля, можно напротивъ находить подтвержденіе тому положенію, что обитающій въ человѣкѣ грѣхъ не представляетъ изъ себя чего либо наслѣдственнаго. Въ подтвержденіе этого, по его мнѣнію, достаточно указать на Римл. 7, 7—11: „я не иначе узналъ грѣхъ, какъ посредствомъ закона. Ибо я не понималъ бы и пожеланія, если бы законъ не говорилъ: не пожелай. Но грѣхъ, взявъ поводъ отъ заповѣди, произвелъ во мнѣ всякое пожеланіе, ибо безъ закона грѣхъ мертвъ“... Если, разсуждаетъ А. Ричль, „человѣкъ узналъ о присущей ему грѣховной наклонности только потому, что законъ возбудилъ его къ сознательному грѣху, значитъ грѣхъ не есть что либо наслѣдственное, а есть нѣчто пріобрѣтенное“ [2]).

Вмѣстѣ съ этимъ, по взгляду представителей ричліанства, должно быть безусловно отвергнуто то положеніе, будто бы грѣхопаденіе нашихъ прародителей было величайшей міровой катастрофой, безъ которой историческая жизнь человѣчества должна была бы идти совершенно инымъ путемъ. Подобнаго рода воззрѣніе на грѣхопаденіе Адама и Евы, по мнѣнію проф. Кафтана, возможно лишь въ римско-католической церкви, гдѣ идеалъ нравственнаго совершенства представляетъ изъ себя нѣчто заоблачное (überschwangliches), отрѣшенное отъ обыденной жизни. Евангелическое богословіе должно отрѣшиться отъ подобнаго воззрѣнія. Съ его точки зрѣнія человѣчество пошло-бы настоящимъ путемъ въ своемъ развитіи даже и въ томъ случаѣ, если бы Адамъ и Ева не совершили грѣха. Самое явленіе Христа Спасителя на землѣ отнюдь не было вызвано первороднымъ грѣхомъ.

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 327—330. B. II. S. 147.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 330—331.

Обычное христіанское ученіе по данному вопросу, поставляющее это явленіе въ тѣсную связь со грѣхомъ, есть, по мнѣнію Кафтана, также результатъ языческаго ученія о Логосѣ, по которому Логосъ, какъ творецъ человѣка, является вмѣстѣ съ тѣмъ и его искупителемъ отъ грѣха. Евангелическая церковь, по Кафтану, должна отрѣшиться отъ этого ученія. Съ ея точки зрѣнія, если Іисусъ Христосъ долженъ былъ явиться на землѣ, то этого явленія требовало не грѣхопаденіе прародителей, а общее религіозно-нравственное развитіе человѣчества, т. е. Іисусъ Христосъ могъ-бы явиться въ мірѣ и безъ грѣхопаденія нашихъ прародителей.

Спрашивается однакожъ, какое же значеніе имѣло для человѣчества грѣхопаденіе Адама и Евы? Для правильнаго рѣшенія этого вопроса нужно, по взгляду представителей ричліанства, имѣть въ виду то обстоятельство, что человѣкъ есть микрокосмъ, отраженіе цѣлаго міра. Отсюда жизнь каждаго человѣка въ отдѣльности, въ частности жизнь грѣховная, тѣсно связана съ грѣховной жизнью цѣлаго общества и, какъ таковая, путемъ простаго подражанія должна вліять на грѣховную жизнь другихъ людей. Тоже самое въ частности слѣдуетъ сказать и о грѣховной жизни прародителей—Адама и Евы. И ихъ паденіе и грѣховная жизнь должны были отрицательнымъ образомъ повліять на жизнь ихъ ближайшихъ потомковъ. Такимъ путемъ природа человѣческая постепенно извращалась морально и это извращеніе постепенно же переходило отъ одного поколѣнія къ другому. Т. е., съ точки зрѣнія представителей ричліанства, грѣхопаденіе нашихъ прародителей имѣетъ не тотъ смыслъ, будто извращенная грѣхомъ природа Адама и Евы путемъ естественнаго рожденія переходитъ на всѣхъ ихъ потомковъ, а лишь тотъ, что грѣховное поведеніе нашихъ прародителей путемъ простого подражанія усвояется всѣми ихъ потомками [1]). Уже указанными

[1]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 362—367. Сравн. Kähler. Op. cit. S. 291—292.

воззрѣніями представителей ричліанства, какъ можно видѣть, весьма существенно ослабляется важность грѣха въ исторіи человѣчества. Но эта важность послѣдняго еще болѣе ослабляется, если принять во вниманіе то обстоятельство, что ричлисты весьма существеннымъ условіемъ возникновенія и развитія грѣховной жизни въ человѣчествѣ признаютъ простое невѣдѣніе. Грѣхъ, разсуждаетъ самъ А. Ричль, обычно опредѣляется какъ активное, практическо-жизненное противленіе Богу и высшему благу, благу, которое существуетъ для человѣческой воли какъ установленная Самимъ Богомъ цѣль (durch Gott verbürgte Endzweck), въ извѣстной мѣрѣ предчувствуемая или созерцаемая человѣкомъ. Это однакожъ, по мнѣнію А. Ричля, не означаетъ того, будто грѣхъ есть только сознательное противленіе Божественной волѣ; нѣтъ, всякое, даже ясно не сознаваемое уклоненіе отъ блага есть уже грѣхъ. Если теперь отъ этого понятія о грѣхѣ обратимся къ природѣ человѣческой, въ частности къ природѣ дѣтской, какъ наиболѣе первичной по своему духовному состоянію, то увидимъ, что причиной уклоненія воли отъ блага или, иначе говоря, факторомъ для развитія грѣха весьма часто служитъ невѣдѣніе. Вступая въ общую духовную жизнь, дѣти обычно не имѣютъ яснаго представленія ни о благѣ, ни о нравственномъ законѣ. И такъ какъ въ тоже время воля ихъ стремится къ безграничному проявленію своей свободы, то при такомъ состояніи дѣтской природы простое невѣдѣніе можетъ служить существеннымъ условіемъ конфликта воли съ общественнымъ устройствомъ, какъ нормою блага [1]), или, иначе говоря, весьма существеннымъ факторомъ для возникновенія и развитія грѣха. Отсюда грѣхъ, по А. Ричлю, можетъ быть кратко опредѣленъ какъ невѣдѣніе (Unwissenheit). Это опредѣленіе грѣха, имѣя для себя основаніе въ самомъ жизнен-

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 357—358.

номъ опытѣ, по взгляду представителей ричліанства, подтвержденіе для себя находитъ и въ христіанскомъ откровеніи. Оно, по А. Ричлю, правда различаетъ два рода грѣховъ: грѣхи смертные, грѣхи сознательнаго противленія Св. Духу, исключающіе возможность обращенія человѣка къ Богу и слѣдовательно возможность прощенія человѣка со стороны Бога, и грѣхи не смертные, включающіе въ себя возможность обращенія человѣка къ Богу и слѣдовательно возможность прощенія со стороны Бога. Подобное различеніе между грѣхами однакожъ, замѣчаетъ А. Ричль, существуетъ лишь для „суда Божія", но не для насъ, не могущихъ опредѣлить виновность чужихъ грѣховъ. Мы напротивъ должны вѣровать, что всякаго рода грѣхи, въ особенности же не включающіе въ себя полнаго отвращенія отъ Бога, при которыхъ слѣдовательно для человѣка не исключена возможность оправданія, могутъ быть выведены изъ простого невѣдѣнія. Въ такомъ смыслѣ утверждается понятіе о грѣхѣ, по мнѣнію ричлистовъ, прежде всего въ Ветхомъ Завѣтѣ, напр. въ книгѣ Числъ 15, 27—31 и проч.

Что же касается Новаго Завѣта, то, по ихъ мнѣнію, Христосъ Спаситель Божественное прощеніе для лицъ, распявшихъ Его, обосновываетъ на томъ, что они не вѣдятъ, что̀ творятъ (Лк. 23, 34), каковую точку зрѣнія усвояетъ и ап. Петръ въ приложеніи къ представителямъ народа еврейскаго, распявшимъ Христа (Дѣян. 3, 17—19). Тотъ же ап. Петръ, по А. Ричлю, въ своемъ посланіи обозначаетъ грѣхъ, отъ коего вѣрующіе должны быть искуплены, какъ заблужденіе, на подобіе того, какъ заблуждаются овцы, лишенныя пастыря, противопоставляя подобнаго рода грѣхъ грѣху непростительному—непослушанію Богу (1 Петр. 1, 14; 11, 25; 2 Петр. 2 и пр.). Тоже самое, по А. Ричлю, находимъ и у ап. Павла. Въ посланіи къ Римлянамъ (1, 21—22) источникъ происхожденія язычества онъ указываетъ въ безпорядочности мыслей... И, наконецъ, того же взгляда на происхожденіе грѣха,

по А. Ричлю, держится и ап. Іаковъ. Въ 5 гл. своего посланія, увѣщевая вѣрующихъ исповѣдывать согрѣшенія другъ другу и молиться другъ за друга въ цѣляхъ обращенія грѣшника, онъ состояніе послѣдняго обозначаетъ какъ „заблужденіе отъ истины“ (Іак. 5, 16, 19—20). Тоже самое, наконецъ, находитъ А. Ричль и въ посланіи къ Евреямъ (Евр. 5, 2; 9. 7) [1]).

Вмѣстѣ съ этимъ рѣшительнымъ отрицаніемъ ученія о грѣхѣ первородномъ представители ричліанскаго богословія въ духѣ воззрѣній Шлейермахера, Хр. Баура, Шенкеля, Де-Ветте, Томассіуса и другихъ рѣшительно отрицаютъ также и ученіе о прародительской винѣ, висящей надъ всѣмъ человѣчествомъ за грѣхопаденіе первыхъ людей. Свое отрицаніе при этомъ они основываютъ на самомъ понятіи вины. Вина, разсуждаетъ проф. Кафтанъ, имѣетъ отношеніе къ сознательному и намѣренному преступленію человѣка. Какъ таковая, она предполагаетъ сознаніе закона, отвѣтственности и свободы. Гдѣ нѣтъ ни перваго, ни второй, ни третьей, тамъ не можетъ быть и вины. Ея слѣдовательно не можетъ быть у насъ, потомковъ Адама, потому что мы не участвовали въ его преступленіи, т. е. не нарушали закона, даннаго Адаму, не чувствовали отвѣтственности предъ этимъ закономъ, не злоупотребляли свободой въ приложеніи къ нему. Не выдерживаетъ критики, по взгляду представителей ричліанства, и другое основаніе, приводимое въ доказательство дѣйствительности прародительской вины, усвояемой грѣшному человѣчеству. Думаютъ, разсуждаетъ проф. Кафтанъ, оправдать представленіе о прародительской винѣ указаніемъ на нравственную солидарность человѣческаго рода. Такая солидарность въ нѣкоторыхъ случаяхъ дѣйствительно существуетъ. Совратитель напр. раздѣляетъ вину совращенныхъ. Но во всякомъ случаѣ, замѣчаетъ

[1]) A. Ritschl. Die christl. Lehre von der Rechtf. und Versöhnung. B. II. S. 242—247. III. S. 357—359.

проф. Кафтанъ, никогда не бываетъ того, чтобы вина родителей была простираема на ихъ дѣтей. Тѣмъ болѣе было-бы безразсудно, по взгляду проф. Кафтана, изъ грѣха праотцевъ Адама и Евы выводить виновность всего человѣчества. Мало всего этого. Ученіе о прародительской винѣ, по взгляду представителей ричліанства, не только несостоятельно въ своемъ существѣ, но оно сверхъ того гибельно по своимъ послѣдствіямъ для нравственнаго развитія человѣка. Послѣдній, сознавая то, что вина за прародительскій грѣхъ лежитъ на немъ какъ нѣчто роковое, чрезъ то самое можетъ усумниться въ своемъ спасеніи и такимъ образомъ впасть въ антиномизмъ [1]).

Изъ всего сказаннаго, по взгляду представителей ричліанства, слѣдуетъ дѣлать не тотъ выводъ, будто человѣкъ не долженъ чувствовать въ себѣ никакой виновности за грѣховную жизнь, а лишь тотъ, что опредѣленіе этой виновности должно исходить изъ иныхъ совершенно основаній. Виновность непремѣнно предполагаетъ въ человѣкѣ существованіе свободы какъ способности и возможности для него выбора между добромъ и зломъ. Такая свобода существуетъ въ человѣкѣ и вырабатывается въ немъ при посредствѣ руководительства со стороны Духа Святаго, дѣйствующаго въ исторіи. Люди однакожъ злоупотребляютъ присущей имъ свободой, постоянно преклоняясь своею волею ко злу. На этомъ и основывается виновность людей, навлекающая на нихъ судъ Божій. При этомъ, само собою разумѣется, мѣра виновности, которой подлежатъ люди, соотвѣтствуетъ той или другой степени воспитывающаго воздѣйствія Духа Божія на каждаго отдѣльнаго человѣка. Чѣмъ болѣе для человѣка данныхъ къ его моральному развитію, тѣмъ болѣе онъ виновенъ въ случаѣ игнорированія этими данными, и наоборотъ. Отсюда становится понятнымъ, по мнѣнію ричлистовъ,

---

[1]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. 1897. S. 296—302.

дѣйствительный смыслъ выраженія ап. Павла о законѣ, что Богъ, давая людямъ законъ, „превращаетъ грѣхъ въ преступленіе“. Богъ даетъ людямъ законъ, при посредствѣ котораго Духъ Его возбуждаетъ совѣсть въ человѣкѣ и чрезъ эту совѣсть говоритъ послѣднему о всякомъ уклоненіи его отъ моральнаго блага. Вмѣстѣ съ этимъ дарованіемъ закона, само собою разумѣется, увеличивается и грѣховная виновность человѣка, такъ какъ человѣкъ тѣмъ болѣе виновенъ, чѣмъ болѣе средствъ онъ имѣетъ къ совершенію добра. Потому то виновность народа еврейскаго тяжелѣе, чѣмъ виновность языческихъ народовъ, и величайшая вина противъ Духа Святого возможна только на почвѣ христіанскаго откровенія [1]).

Прямымъ послѣдствіемъ указаннаго взгляда на первородный грѣхъ должно было явиться и является въ ричліанствѣ ученіе о возможности и для падшаго человѣка развиваться духовно. Въ данномъ случаѣ богословіе разсматриваемой нами школы рѣзко отличается отъ богословія родоначальниковъ реформаціи и слѣдовательно ортодоксальнаго лютеранства. Послѣднее, какъ извѣстно, признаетъ полную извращенность природы человѣка первороднымъ грѣхомъ, такъ что и духовныя силы человѣка и самая способность къ самостоятельному духовно-нравственному развитію въ падшемъ человѣкѣ совершенно уничтожены первороднымъ грѣхомъ. На иной совершенно точкѣ зрѣнія стоитъ ричліанство. По мнѣнію проф. Кафтана, библейское ученіе (Быт. 1, 26; 5, 1–3; Псал. 8; Кол. 3, 10; Еф. 4, 24), заставляетъ различать въ человѣкѣ образъ Божій какъ „способность къ совершенному Богоуподобленію (vollkommener Gottesebenbildlichkeit)“ съ одной стороны, и образъ Божій какъ возможность и способность человѣка къ нравственному развитію съ другой. Оба эти понятія тѣсно связаны между собой, относясь другъ къ другу какъ средство и цѣль.

[1]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. 1897. Kaftan. Dogmatik. S. 324—332.

Переходя затѣмъ къ ученію о первородномъ грѣхѣ, Кафтанъ признаетъ, что въ человѣкѣ уничтоженъ грѣхомъ образъ Божій, понимаемый въ первомъ смыслѣ, т. е. какъ „способность къ совершенному Богоуподобленію“, но не уничтоженъ образъ Божій, понимаемый во второмъ смыслѣ, т. е. какъ способность къ нравственному развитію. Видно это, по Кафтану, изъ того, что вмѣстѣ съ дарованіями, общими у человѣка съ другими живыми существами, напр. чувственно желательною жизнью (Begehrungsleben), у него есть нѣчто такое, что возвышаетъ его надъ животными. У другихъ животныхъ кругъ ихъ представленій связанъ чувственною стороною жизни, которая вліяетъ и на характеръ этихъ представленій, и на ихъ теченіе. У человѣка этого нѣтъ. Онъ благодаря присущему ему интеллекту можетъ препобѣждать чувственную сторону своей природы и даже господствовать надъ ней и, какъ таковой, можетъ заявлять свою индивидуальную жизнь какъ свободное существо. Послѣднее обстоятельство въ свою очередь, по Кафтану, обусловливаетъ развитіе соціальной жизни на нравственныхъ началахъ, которыя, нормируя соціальную жизнь, не уничтожаютъ однако въ тоже время и индивидуальной жизни человѣка [1]).

Отрицаніе ричлистами первороднаго грѣха и висящей надъ человѣчествомъ вѣчной кары за этотъ грѣхъ, само собою понятно, должно было отрицательнымъ образомъ отразиться и на ихъ ученіи о злѣ, въ частности злѣ естественномъ, которое, по христіанскому ученію, является слѣдствіемъ грѣха первороднаго. Это дѣйствительно и находимъ въ ричліанствѣ. Въ связь съ понятіемъ о грѣхѣ, разсуждаетъ самъ А. Ричль, обычно поставляется понятіе объ естественномъ злѣ, причемъ эта связь считается настолько прочной, что первый не можетъ существовать безъ второго,

[1]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. 1897. Kaftan. Dogmatik. S. 353—362.

второе безъ перваго. Въ дѣйствительности однакожъ, продолжаетъ А. Ричль, такой связи между грѣхомъ и зломъ естественнымъ не существуетъ. Грѣхъ есть результатъ неправильныхъ отношеній нашихъ къ Богу, между тѣмъ зло естественное не имѣетъ никакого отношенія къ нашимъ отношеніямъ къ Богу, а есть результатъ состояній нашей свободы. Послѣдняя, проявляясь въ томъ или другомъ осуществленіи нашихъ цѣлей, встрѣчаетъ при этомъ осуществленіи своихъ цѣлей разнаго рода препятствія. Эти то препятствія и составляютъ изъ себя зло въ общемъ смыслѣ этого слова. Такъ какъ далѣе препятствіями для развитія свободы человѣческой служатъ главнымъ образомъ естественно-физическія явленія, то слѣдовательно и зло основу для себя имѣетъ преимущественно въ этихъ явленіяхъ. Но если такимъ образомъ зло составляютъ препятствія, имѣющія непосредственное отношеніе къ нашей субъективной свободѣ, то слѣдовательно понятіе о злѣ имѣетъ исключительно субъективный характеръ, т. е. то или иное понятіе о злѣ зависитъ всегда отъ нашего приговора. Этимъ субъективизмомъ въ понятіи зла и объясняется то обстоятельство, что весьма часто одно и тоже явленіе однимъ человѣкомъ можетъ признаваться какъ зло, другимъ какъ добро. Изъ всего этого слѣдуетъ, по А. Ричлю, тотъ выводъ, что понятіе о злѣ не имѣетъ прямого отношенія къ понятію о грѣхѣ. Послѣднее—чисто религіозное понятіе, первое —совсѣмъ не религіозное. Понятіе о грѣхѣ имѣетъ тѣсное отношеніе къ понятію о Богѣ, понятіе о злѣ— къ свободѣ человѣка. Послѣднимъ обстоятельствомъ въ свою очередь, по А. Ричлю, опредѣляется чисто условный характеръ зла въ его отношеніи ко грѣху. Грѣхъ, какъ имѣющій отношеніе къ Богу, носитъ всегда безусловный характеръ, всегда остается грѣхомъ, при какихъ-бы условіяхъ и какимъ бы человѣкомъ онъ ни былъ совершенъ; между тѣмъ зло имѣетъ характеръ относительный, ибо зло если не всегда, то по крайней мѣрѣ во многихъ случаяхъ можетъ быть

превращено въ благо или въ средство для осуществленія блага, если не матеріальнаго, то духовнаго. Прямой выводъ изъ всего этого, по взгляду представителей ричліанства, долженъ быть тотъ, что между грѣхомъ и естественнымъ зломъ не существуетъ необходимой связи. Это воззрѣніе на взаимоотношеніе между тѣмъ и другимъ, по взгляду представителей ричліанства, подтверждается и христіанскимъ откровеніемъ. Самъ І. Христосъ будто бы, по А. Ричлю, не поставлялъ зла въ необходимую связь со грѣхомъ. Въ доказательство этого геттингенскій богословъ ссылается на еванг. Луки 13, 1—5, гдѣ Спаситель о галилеянахъ, „кровь которыхъ Пилатъ смѣшалъ съ жертвами ихъ“, и о восемнадцати лицахъ, которыхъ задавила Силоамская башня, замѣчаетъ, что они не были грѣшнѣе другихъ. Рѣшительно говоритъ противъ необходимой связи между грѣхомъ и зломъ, по А. Ричлю, и еванг. Іоанна 9, 1—3, гдѣ Спаситель на заданный учениками по поводу одного слѣпца вопросъ: „онъ согрѣшилъ или родители его?“ отвѣчаетъ словами: „ни онъ не согрѣшилъ, ни родители его, но да явятся дѣла Божіи на немъ“. И въ томъ и въ другомъ случаѣ, по А. Ричлю, зло поставлено самимъ Спасителемъ внѣ всякой связи со грѣхомъ [1]).

Поставивъ такимъ образомъ происхожденіе естественнаго зла въ исключительную зависимость отъ свободной воли человѣка, представители ричліанства вмѣстѣ съ этимъ должны были отвергнуть христіанскій взглядъ на это зло какъ на Божественное наказаніе за грѣхи человѣчества. Это дѣйствительно и находимъ въ ричліанствѣ. „То языческое вѣрованіе, присущее также и ветхозавѣтному откровенію, пишетъ одинъ изъ представителей ричліанства, будто наказаніе человѣка земными несчастіями совершается въ соотвѣт-

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtf. u. Versöhn. B. III. S. 332—338. Сравн. Grundriss der theol. Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 346—353.

ствіи съ Божественною правдой, это вѣрованіе не согласуется ни съ христіанскимъ понятіемъ о Богѣ, ибо, по христіанскому ученію, Богъ есть высшее благо, ни съ христіанскимъ пониманіемъ отношеній между Богомъ и человѣкомъ, ибо въ основу этихъ отношеній христіанство полагаетъ не право, а любовь“ [1]). Отсюда всѣ разрушительныя явленія природы, считавшіяся въ древне-языческихъ религіяхъ за зло, въ христіанствѣ имѣютъ совершенно другой смыслъ; они являются здѣсь для Бога средствомъ къ воспитанію человѣчества для царства Божія [2]). Отсюда далѣе представленіе, будто между грѣхомъ и зломъ существуетъ соотвѣтственное отношеніе, это представленіе, по взгляду представителей ричліанства, несостоятельно въ своемъ существѣ. Несостоятельность его очевидна уже изъ того одного факта, что оно въ концѣ концовъ ведетъ къ утверждаемому Цвингліемъ выводу, будто Богъ допустилъ существованіе грѣха во всемъ его объемѣ какъ необходимое условіе отъ вѣчности предначертаннаго Имъ искупленія человѣчества. Если же такимъ образомъ постигающія человѣка земныя несчастія, съ точки зрѣнія представителей ричліанства, не могутъ быть разсматриваемы какъ послѣдствія грѣха первороднаго и какъ зло, то слѣдовательно не должна быть разсматриваема какъ зло и постигающая человѣка смерть. Правда, разсуждаетъ Ричль, представители еврейской религіи, видя въ смерти естественную тайну (natürliches Verhängniss), поставляютъ ее въ связь со грѣхомъ; правда, изъ новозавѣтныхъ писателей ап. Павелъ говоритъ о смерти, что она есть оброкъ грѣха и слѣдовательно зло въ собственномъ смыслѣ этого

---

[1]) Kaftan. Das Wesen der christl. Religion. S. 297—298. Сравн. A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 343.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 337. Сравн. Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. S. 297—298.

слова. Но не говоря уже про ветхозавѣтное ученіе по разсматриваемому вопросу, заключающее въ себѣ элементъ язычества, и указанное выраженіе ап. Павла, по взгляду ричлистовъ, не можетъ имѣть руководственнаго значенія для составленія истиннаго понятія о смерти. Видно это изъ того, что у ап. Павла указанный взглядъ не представляетъ изъ себя несомнѣнной теологической истины (theologischen Regel), такъ какъ во-первыхъ свое ученіе о смерти ап. Павелъ раскрываетъ на основаніи ветхозавѣтныхъ первоисточниковъ, выводя ученіе о смерти какъ слѣдствіе изъ ветхозавѣтнаго ученія объ оправданіи, и такъ такъ, во-вторыхъ, выраженіе того же апостола: „если мы умираемъ, то о Господѣ умираемъ“ (Римл. 14, 8) заставляетъ признавать какъ несомнѣнную истину то, что съ его точки зрѣнія смерть въ своемъ происхожденіи отнюдь не является слѣдствіемъ грѣхопаденія нашихъ прародителей. Вообще же, по взгляду представителей ричліанства, христіанское откровеніе устанавливаетъ совершенно иной взглядъ на смерть человѣка. Сознаніе вѣчной жизни, которое должно имѣть опредѣляющее значеніе при изложеніи частныхъ пунктовъ христіанскаго вѣроученія и которое непосредственно примыкаетъ къ идеѣ искупленія, это сознаніе дѣлаетъ для человѣка смерть не зломъ, а благомъ, потомучто съ этой точки зрѣнія смерть является для человѣка переходною ступенью къ вѣчной жизни въ союзѣ съ Богомъ, ступенью, благодаря которой мы освобождаемся отъ бремени настоящей жизни [1]). По взгляду проф. Кафтана, смерть является несчастіемъ для человѣка лишь въ томъ случаѣ, если она преждевременна и сопровождается бурнымъ разрушеніемъ тѣлеснаго организма. Въ противномъ же случаѣ, т. е. когда она является какъ „тихое усыпленіе“ (das sanfte Einschlafen) пресыщеннаго жизнью человѣка, исполнившаго

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtf. u. Versohn. B. III. S. 339—343.

намѣченную для него свыше цѣль, она является „естественнымъ жребіемъ всякой живой твари“ [1]).

Изъ этихъ оригинальныхъ воззрѣній представителей ричліанства на сущность и слѣдствія грѣха первороднаго сами собой вытекаютъ не менѣе оригинальныя воззрѣнія ихъ и на тѣ отношенія между Богомъ и человѣкомъ, какія являются послѣдствіемъ первороднаго грѣха. Христіанская церковь, какъ извѣстно, признаетъ, что человѣкъ, безконечно оскорбивъ грѣхомъ Бога, чрезъ это навлекъ на себя гнѣвъ Божественный и потому со времени грѣхопаденія всталъ во враждебныя отношенія къ Богу. Совсѣмъ не то находимъ у представителей ричліанства. Не признавая никакого существеннаго значенія за грѣхопаденіемъ человѣка, они вмѣстѣ съ этимъ въ духѣ Шлейермахера совершенно изгоняютъ изъ системы христіанскаго вѣроученія самое представленіе о гнѣвѣ Божіемъ. Основнымъ положеніемъ, изъ котораго при этомъ исходятъ представители ричліанства, является то положеніе, будто ученіе о гнѣвѣ Божественномъ не совмѣстимо съ истинно-христіанскимъ понятіемъ о Богѣ. Богъ, разсуждаютъ они, есть любовь: Онъ любитъ и праведныхъ и грѣшныхъ, и потому привнесеніе въ Божественное существо гнѣва, карающаго грѣшниковъ за ихъ беззаконія, есть уничтоженіе истиннаго понятія о Божескомъ существѣ. Предикатъ гнѣва поэтому, по мнѣнію ричлистовъ, долженъ быть устраненъ изъ понятія о Богѣ. Подобное ригористическое отношеніе представителей ричліанства къ церковному ученію о гнѣвѣ Божественномъ, само собою понятно, противорѣчитъ многочисленнымъ свидѣтельствамъ христіанскаго откровенія. Представители ричліанства должны были волей - неволей обратить вниманіе на эти свидѣтельства и истолковать ихъ въ свою пользу, что̀ они и дѣлаютъ дѣйствительно. Касаясь прежде всего ветхо-

[1]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 368.

завѣтнаго ученія о гнѣвѣ Божественномъ, въ частности ученія историческихъ и пророческихъ книгъ, ричлисты находятъ, что хотя въ этихъ книгахъ можно найти не мало мѣстъ, свидѣтельствующихъ объ упомянутомъ предикатѣ въ Божественномъ существѣ, фактъ этотъ однакожъ не доказываетъ того, будто въ нихъ понятіе о гнѣвѣ Божественномъ имѣетъ существенное значеніе. Видно это, по взгляду представителей ричліанства, изъ того, что въ историческихъ и пророческихъ книгахъ Ветхаго Завѣта гнѣвъ Божественный отнюдь не имѣетъ значенія постояннаго Божественнаго предиката, такъ какъ понимается здѣсь въ смыслѣ отдѣльныхъ аффектовъ и притомъ по преимуществу внѣшняго характера, проявляющихся главнымъ образомъ въ уничтоженіи жизни нарушителей завѣта Божія (Числ. 25, 11; Втор. 6, 15; 9, 8), иногда внезапномъ, напр. съ помощію огня (Лев. 10, 1–2; Числ. 11, 1; 16, 35), иногда болѣе или менѣе медленномъ съ помощію войнъ (Исх. 22, 24,), болѣзней (Числ. 17, 11–12; 25, 3. 18; Ис. 22, 17–18) и проч. Другимъ доказательствомъ того, что въ историческихъ и пророческихъ книгахъ Ветхаго Завѣта ученіе о гнѣвѣ Божественномъ не имѣетъ существеннаго значенія, по взгляду представителей ричліанства, служитъ то, что гнѣвъ Божій въ этихъ книгахъ имѣетъ эсхатологическое значеніе, т. е. примѣненіе отдѣльныхъ проявленій гнѣва Божественнаго пріурочивается къ отдаленному будущему (1 Цар. 15, 18; Дан. 8, 19 и пр.), чѣмъ гнѣвъ Божественный рѣзко отличается отъ другихъ проявленій существа Божественнаго, которыя обыкновенно имѣютъ отношеніе къ текущему времени [1]). Подобное же ученіе о гнѣвѣ Божественномъ, по взгляду представителей ричліанства, можно находить и въ псалмахъ, съ тѣмъ лишь различіемъ во-первыхъ, что гнѣвъ Божественный понимается здѣсь еще болѣе, чѣмъ въ книгахъ исто-

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 124—130.

рическихъ и пророческихъ, въ смыслѣ отдѣльныхъ аффектовъ, такъ какъ существуетъ цѣлый классъ грѣховъ, которые не подлежатъ Божественному наказанію (Пс. 78, 5–9; 79, 5–8; 84, 2–6; 59; 73; 89, 7–9); во вторыхъ тѣмъ, что въ псалмахъ утверждается за человѣкомъ возможность отвратить гнѣвъ Божественный съ помощію молитвы (Пс. 79, 5 и др.), чѣмъ ясно ослабляется значеніе гнѣва Божественнаго въ Божественномъ существѣ [1]).

Еще менѣе основаній для ученія о гнѣвѣ Божественномъ можно находить, по взгляду ричлистовъ, въ Новомъ Завѣтѣ. Видно это, по ихъ мнѣнію, изъ того, что въ новозавѣтномъ откровеніи въ противоположность откровенію ветхозавѣтному рѣшительно отрицается то положеніе, будто бы постигающія человѣка за великія прегрѣшенія наказанія суть результаты Божественнаго гнѣва (Дѣян. 5, 1–11); въ большинствѣ случаевъ, напротивъ, эти наказанія разсматриваются исключительно какъ педагогическія средства (1 Кор. 5, 5; 6, 9–10; 11, 30–32; Гал. 5, 19–21; Евр. 10, 26–31; Апок. 2, 16, 21–22). Съ другой стороны, доказательствомъ того, что гнѣвъ Божественный въ новозавѣтномъ откровеніи не имѣетъ существеннаго значенія, служитъ, по взгляду представителей ричліанства, то, что онъ здѣсь еще болѣе, чѣмъ въ ветхозавѣтномъ откровеніи, имѣетъ эсхатологическое значеніе. О таковомъ значеніи гнѣва Божественнаго прежде всего говоритъ, по взгляду ричлистовъ, Іоаннъ Креститель, который, стоя на грани между Ветхимъ и Новымъ Завѣтами, требуетъ отъ людей измѣненія внутренняго духовнаго состоянія, дабы избѣжать будущаго гнѣва Божественнаго (Мѳ. 3, 7; Лк. 3, 7). Равнымъ образомъ въ рѣчи Іисуса Христа, произнесенной по случаю требованія евреевъ видѣть отъ Него знаменія и чудеса (Лк. 21, 23–24), исполненіе гнѣвнаго суда

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 130—134.

Божія относится къ будущему времени. Тоже самое, по А. Ричлю, находимъ у ап. Павла въ посланіи къ Θессалоникійцамъ (1 Θесс. 1, 10), гдѣ говорится объ Іисусѣ Христѣ, что Онъ избавляетъ насъ отъ грядущаго гнѣва. Не менѣе рѣшительно объ эсхатологическомъ значеніи гнѣва Божественнаго, по взгляду А. Ричля, свидѣтельствуетъ ап. Павелъ въ посланіи къ Римлянамъ (Римл. 2, 1–8), гдѣ говорится о „нераскаянныхъ сердцемъ", что они „собираютъ себѣ гнѣвъ на день гнѣва и откровенія праведнаго суда Божія"... Равнымъ образомъ въ посланіи къ Римлянамъ (5, 9) и 1-мъ къ Θессалоникійцамъ (5, 9) тотъ же апостолъ опять несомнѣнно говоритъ о гнѣвѣ Божественномъ въ будущемъ, на что указываетъ въ первомъ выраженіи будущая форма слова *σωθησόμεθα*, а во второмъ контекстъ рѣчи. Тоже самое наконецъ, по Ричлю, находимъ и въ посланіи къ Римл. (3, 5), такъ какъ предикатъ Бога — *ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν* въ слѣдующемъ стихѣ указываетъ на будущій судъ Божій надъ міромъ [1]).

Помимо приведенныхъ выраженій, толкованіе которыхъ въ эсхатологическомъ смыслѣ не требуетъ особенныхъ натяжекъ, въ томъ-же новозавѣтномъ откровеніи можно встрѣтить не мало и другихъ выраженій, которыя совсѣмъ не говорятъ въ пользу эсхатологическаго пониманія гнѣва Божественнаго и которыя тѣмъ не менѣе представители ричліанства толкуютъ въ свою пользу. Таково напр. выраженіе изъ 1-го посланія къ Θессал. (2, 16), гдѣ говорится объ евреяхъ, препятствующихъ распространенію среди язычниковъ истинъ христіанскаго откровенія, что „приближается на нихъ гнѣвъ Божій до конца" (*Ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος*). Прошедшая форма *ἔφθασεν* ясно указываетъ на то, что гнѣвъ Божественный не можетъ имѣть здѣсь эсхатологическаго

[1]) A. Ritschl. De ira Dei. Pg. 15. Сравн. Die christl. Lehre von der Rechtf. und Versöhn. B. II. S. 138—141.

значенія. Иначе думаетъ А. Ричль. По его мнѣнію, приведенное выраженіе слѣдуетъ сопоставить съ многочисленными изреченіями Ветхаго Завѣта, въ которыхъ проводится мысль, что гнѣвъ Божественный не замедлитъ наказать нечестивыхъ. Какъ бы осуществленіемъ всѣхъ этихъ ветхозавѣтныхъ мѣстъ Писанія и является указанное выраженіе изъ 1-го посл. къ Θессалоникійцамъ. Форма ἔφθασεν употреблена здѣсь поэтому въ прошедшемъ времени для живости и есть поэтому perf. propheticum [1]). Въ такомъ же смыслѣ Ричль старается истолковать и другое также весьма трудное для него мѣсто изъ посл. къ Римл. I, 18: „открывается гнѣвъ Божій съ неба на всякое нечестіе и неправду человѣковъ, подавляющихъ истину неправдою“. Форма „открывается“ (ἀποκαλύπτεται) ясно указываетъ на то, что гнѣвъ Божественный не можетъ имѣть и здѣсь эсхатологическаго значенія. А. Ричль однакожъ не смущается этимъ обстоятельствомъ. Понявъ слово ἀνθρώπων въ самомъ общемъ смыслѣ, т. е. разумѣя подъ нимъ все вообще человѣчество, онъ затѣмъ ставитъ 18 стихъ въ связь съ 5-мъ стихомъ II-й главы, гдѣ говорится „о днѣ гнѣва и откровенія праведнаго суда Божія“ въ будущемъ [2]). Не смущается А. Ричль и свидѣтельствомъ ап. Павла изъ посл. къ Ефес. 2, 3, гдѣ говорится о вѣрующихъ до ихъ обращенія къ I. Христу, т. е. въ ихъ естественномъ состояніи, что они „были чадами гнѣва Божія, какъ и прочіе“ (ἦμεν φύσει τέκνα ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί). Понимая въ указанномъ выраженіи φύσει τέκνα ὀργῆς не въ смыслѣ чего либо врожденнаго человѣку, а въ смыслѣ состоянія случайнаго, зависимаго отъ собственной самодѣятельности (selbständige Bethätigung) человѣка, А. Ричль этому выраженію сообщаетъ такого рода смыслъ: „намъ,

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhn. B. II. S. 142.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhn. B. II. S. 142—147.

если бы мы продолжали находиться въ обращеніи съ нехристіанскимъ міромъ и жили по нашимъ плотскимъ похотямъ, предстояла бы участь быть чадами гнѣва Божественнаго“ [1]). Такой же эсхатологическій смыслъ наконецъ А. Ричль усвояетъ и выраженію въ Евангеліи Іоан. 3, 36: „невѣрующій въ Сына не увидитъ жизни, но гнѣвъ Божій пребываетъ на немъ“ (*ὁ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται τὴν ζωήν, ἀλλ᾽ ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ᾽ αὐτοῦ*). Обычное пониманіе въ этомъ выраженіи слова *μένει* въ смыслѣ указанія на бытіе того, что̀ существовало уже ранѣе, А. Ричль называетъ „тривіальнымъ“ и въ доказательство неправильности его приводитъ два слѣдующіе примѣра. „Если въ Евангеліи Іоанна, пишетъ онъ, въ 6, 56 объ ядущемъ тѣло и кровь Христову говорится, что онъ въ Іисусѣ пребываетъ и Іисусъ пребываетъ въ немъ, то это не означаетъ того, будто это взаимообщеніе между Іисусомъ и вѣрующимъ существовало уже прежде указаннаго акта. Если далѣе въ Евангеліи же Іоанна въ 9, 41 говорится о грѣхѣ невѣрія, что онъ пребываетъ въ неповинующихся Богу, то это не означаетъ того, что этотъ грѣхъ уже существовалъ прежде указаннаго непослушанія“. Напротивъ, слово *μένειν*, какъ въ первомъ, такъ и во второмъ случаѣ указываетъ на фактъ, осуществленіе котораго относится къ будущему времени [2]). И наконецъ въ пользу же эсхатологическаго значенія гнѣва Божественнаго, по взгляду А. Ричля, говоритъ и Римл. 9, 22. Видно это, по его мнѣнію, изъ того, что грѣшники въ приведенномъ мѣстѣ называются „сосудами гнѣва, готовыми къ погибели (*σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν*)“, каковое выраженіе будто бы указываетъ на день

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 147—148.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 152—153. Сравн. De ira Dei. S. 17. Сравн. Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abtl. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 546—547.

страшнаго суда [1]). Вообще же, по взгляду А. Ричля, въ св. Писаніи Новаго Завѣта весьма трудно найти хотя бы одно выраженіе, которое рѣшительно говорило бы о гнѣвѣ Божественномъ въ смыслѣ настоящаго и постояннаго предиката въ Божественной природѣ. Отсюда и предикатъ этотъ, по его мнѣнію, никоимъ образомъ не можетъ быть приложенъ къ Богу. Съ устраненіемъ его изъ Божественнаго существа возстановляется истинно-христіанское понятіе о Богѣ какъ о совершеннѣйшемъ существѣ, о Богѣ какъ любви.

Ни одинъ изъ отдѣловъ ричліанскаго богословія не представляетъ изъ себя такого смѣшенія истины и заблужденій, какъ ученіе объ justitia originalis и связанное съ нимъ ученіе о первородномъ грѣхѣ, его сущности и слѣдствіяхъ. Напр. отрицательное отношеніе А. Ричля къ ученію о justitia originalis, о первобытной правотѣ въ первосозданномъ человѣкѣ заключаетъ въ себѣ несомнѣнно элементъ истины, поскольку этимъ отрицаніемъ затрогивается протестантское ученіе по данному вопросу. Протестантство, какъ извѣстно, утверждая правоту въ первыхъ людяхъ, находитъ, что эта правота заключалась въ полномъ внутреннемъ совершенствѣ духовныхъ силъ человѣка: его ума, сердца и воли. А. Ричль вполнѣ справедливо вооружается противъ подобнаго рода пониманія justitia originalis, потому что нравственное совершенство человѣка какъ духовно-свободнаго существа возможно только при участіи его свободной воли, ибо только въ такомъ случаѣ нравственное совершенство человѣка является дѣйствительнымъ совершенствомъ. Съ другой стороны, при протестантскомъ взглядѣ на природу первосозданныхъ людей самый актъ грѣхопаденія ихъ является не только трудно допустимымъ, но даже прямо невозможнымъ, потому что существо съ силами вполнѣ совершенными и могло и должно было усмо-

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 141.

трѣть козни діавола и не могло выйти изъ повиновенія Творцу. Но отрицая справедливо ученіе объ justitia originalis въ строго протестантскомъ смыслѣ, А. Ричль и его ученики неправы однакожъ въ томъ отношеніи, что отождествляютъ природу первосозданныхъ людей съ природою всѣхъ членовъ человѣческаго рода вообще по паденіи, т. е. смотрятъ на нее какъ на природу, одинаково наклонную къ добру и ко злу. Подобнаго рода воззрѣніе на природу первосозданнаго человѣка никакъ не вяжется съ понятіемъ о Богѣ какъ существѣ абсолютно-совершенномъ. Невозможно на самомъ дѣлѣ допустить, чтобы Богъ, абсолютно-совершенное существо, могъ создать человѣка съ силами, одинаково наклонными къ добру и злу, невозможно допустить особенно въ виду положительнаго свидѣтельства Библіи о томъ, что все созданное Богомъ было „добро зѣло“, и также въ виду нѣкоторыхъ фактовъ изъ жизни первыхъ людей, указывающихъ на ихъ высокое духовное состояніе [1]). На основаніи этихъ данныхъ, содержащихся въ Библіи, слѣдуетъ напротивъ признать то, что человѣкъ вышелъ изъ рукъ Творца вполнѣ способнымъ къ нормальному (внутреннему и внѣшнему) развитію. Возможность къ совершенію зла для него не только не была неизбѣжною, но даже напротивъ трудно осуществимою. Причемъ эта трудность увеличивалась-бы постепенно все болѣе и болѣе по мѣрѣ того, какъ укрѣплялась бы свобода человѣка къ совершенію добра, руководимая Божественною волею. Съ этою-то цѣлью постепеннаго укрѣпленія въ добрѣ Богъ и послѣ созданія человѣка являлся къ нему, бесѣдовалъ съ нимъ, возводя человѣка черезъ эти бесѣды все къ большему и большему совершенству.

Ученіе А. Ричля о природѣ первосозданнаго человѣка такимъ образомъ всетаки имѣетъ нѣкоторую долю истины. Не то слѣдуетъ сказать относительно

[1]) Вполнѣ справедливо напр. указываютъ на фактъ наименованія Адамомъ животныхъ.

его ученія о сущности первороднаго грѣха. Представляя изъ себя логическій выводъ изъ основоначалъ ричліанскаго богословія, ученіе это отъ начала до конца должно быть признано несостоятельнымъ. Несостоятельно въ ученіи А. Ричля о грѣхѣ прежде всего искусственное расчлененіе его на двѣ стороны: религіозную—отрицаніе упованія на Бога и этическую—отрицаніе высшаго блага. По вполнѣ справедливому замѣчанію Вендлянда, подобнаго рода расчлененіе не имѣетъ для себя достаточныхъ основаній въ христіанскомъ откровеніи [1]). Вѣдь на самомъ дѣлѣ, по христіанскому ученію, понятіе о Богѣ неразрывно связано съ понятіемъ о высшемъ благѣ, потому что Богъ есть высшее благо. Слѣдовательно отрицаніе Бога есть вмѣстѣ съ тѣмъ отрицаніе высшаго блага. Указанная искусственность въ ученіи А. Ричля о грѣхѣ несомнѣнно произошла оттого, что онъ игнорировалъ библейское ученіе о грѣхѣ. „Всякій, дѣлающій грѣхъ, пишетъ евангелистъ Іоаннъ, опредѣляя сущность грѣха, дѣлаетъ и беззаконіе, и грѣхъ есть беззаконіе“ (1 Іоан. 3, 4). Если бы А. Ричль исходилъ изъ такого опредѣленія грѣха, онъ бы избѣжалъ указанной искусственности, потому что этимъ опредѣленіемъ, какъ можно видѣть, охватываются обѣ стороны въ понятіи о грѣхѣ: религіозная и этическая и охватываются какъ нераздѣльное цѣлое. На самомъ дѣлѣ, законъ говоритъ человѣку о Богѣ какъ высшемъ для него благѣ; слѣдовательно грѣхъ, какъ беззаконіе, отрицаетъ Бога какъ высшее благо.

Несостоятельно далѣе въ ученіи ричлистовъ о грѣхѣ отрицаніе существованія наслѣдственности его, иначе говоря, отрицаніе грѣха первороднаго. Исходя изъ номиналистической точки зрѣнія, признавая бытіе духа человѣческаго лишь постольку, поскольку онъ проявляется въ активныхъ дѣйствіяхъ человѣка, А. Ричль не считаетъ возможнымъ признать, чтобы въ

[1]) Wendland. Albrecht Ritschl und seine Schüler, S. 106—107.

природѣ человѣка существовало нѣчто врожденное, дѣлающее человѣка чѣмъ то пассивнымъ. Отсюда и грѣхъ первородный не есть что-либо пассивное, отъ свободной воли человѣка независимое. Онъ есть совокупность отдѣльныхъ поступковъ, вытекающихъ изъ свободнаго я человѣка. Разсуждая такимъ образомъ, А. Ричль полагаетъ, будто онъ стоитъ на эмпирической точкѣ зрѣнія. Въ дѣйствительности однакожъ его точка зрѣнія менѣе всего эмпирическая. Современная эмпирическая наука напротивъ говоритъ весьма опредѣленно о наслѣдственности характеровъ и вообще духовнаго склада. Извѣстенъ напр. тотъ фактъ, что дѣти алкоголиковъ наслѣдуютъ отъ своихъ родителей разнаго рода не только физическія, но и духовныя аномаліи, при чемъ эти аномаліи замѣчаются въ самомъ раннемъ возрастѣ человѣка. Самъ А. Ричль не можетъ отвергнуть этого факта, но онъ старается ослабить значеніе его двусмысленнымъ и ничего не говорящимъ замѣчаніемъ, что якобы изъ естественныхъ наклонностей, переходящихъ къ человѣку по наслѣдству, нельзя дѣлать заключенія о наслѣдственности грѣха и проч. [1]). Еще болѣе бросается въ глаза тотъ фактъ, что А. Ричль, отрицая въ человѣкѣ существованіе грѣха первороднаго, въ тоже время говоритъ о природѣ падшаго человѣка въ такихъ выраженіяхъ, которыми въ сущности утверждается то, что̀ отрицаетъ онъ же самъ. Онъ говоритъ напр. о томъ, что человѣкъ отъ рожденія своего подпадаетъ подъ вліяніе грѣха, настолько сильное, что можно признавать „почти несокрушимое могущество послѣдняго, что грѣхъ уничтожаетъ въ человѣкѣ всякую свободу къ дѣланію добра, что съ каждымъ поколѣніемъ царство грѣха все болѣе и болѣе увеличивается“ и проч. [2]).

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 325.

[2]) A. Ritschl. Unterricht in der christl. Religion. S. 27.

Въ особенности ложность ричліанскаго ученія о грѣхѣ первородномъ становится очевидной, если мы обратимъ вниманіе на тѣ основанія, на которыхъ утверждается это ученіе. Свое отрицаніе грѣха первороднаго А. Ричль основываетъ на томъ положеніи, будто съ признаніемъ его слѣдуетъ отвергнуть всякую отвѣтственность въ человѣкѣ. Это потому, по А. Ричлю, что за всякій поступокъ мы отвѣтственны лишь въ томъ случаѣ, если обладаемъ свободою воли, которая якобы уничтожается грѣхомъ первороднымъ. И это возраженіе опять таки имѣетъ смыслъ и значеніе, если ученіе о первородномъ грѣхѣ раскрывается съ точки зрѣнія строго протестантской. Протестантство, какъ извѣстно, проповѣдуя полное уничтоженіе духовныхъ силъ человѣка первороднымъ грѣхомъ, дѣйствительно уничтожаетъ вмѣстѣ съ этимъ и всякую отвѣтственность въ грѣшномъ человѣкѣ за его проступки. Но это ученіе протестантовъ, какъ извѣстно, не есть ни библейское, ни истинно-христіанское ученіе. Православная церковь, стоя на почвѣ строго-библейской, признаетъ, что свобода воли и слѣдовательно отвѣтственность за поведеніе остаются и въ падшемъ человѣкѣ, потому что первородный грѣхъ только извратилъ, но отнюдь не уничтожилъ духовныхъ силъ человѣка. Отрицаетъ далѣе А. Ричль первородный грѣхъ потому, что онъ будто бы дѣлаетъ совершенно невозможнымъ воспитаніе дѣтей. И это возраженіе опять имѣетъ силу лишь при протестантскомъ взглядѣ на первородный грѣхъ, т. е. при допущеніи полнаго уничтоженія духовныхъ силъ человѣка, но не имѣетъ никакой силы при правильномъ взглядѣ на сущность первороднаго грѣха, т. е. какъ извратившаго только природу человѣка. При этомъ взглядѣ на первородный грѣхъ очевидно вовсе не уничтожается возможность къ воспитанію въ человѣкѣ добрыхъ началъ и добраго направленія.

Если мы обратимся къ свящ. Писанію, то легко увидимъ то, что оно рѣшительно свидѣтельствуетъ

противъ ричліанскаго отрицанія грѣха первороднаго. А. Ричль и его ученики утверждаютъ, будто бы свящ. Писаніе говоритъ лишь о грѣхахъ активныхъ, но не о грѣхѣ первородномъ какъ наслѣдственной порчѣ, переходящей отъ родителей къ дѣтямъ [1]). Противъ этого утвержденія представителей ричліанства слѣдуетъ замѣтить то, что оно ясно противорѣчитъ Библіи, которая рѣшительно утверждаетъ существованіе грѣха первороднаго, когда напр. въ многочисленныхъ мѣстахъ указываетъ на естественное извращеніе всего потомства Адама. Достаточно въ подтвержденіе этого положенія указать напр. на слова изъ кн. Бытія: „не буду больше проклинать землю за человѣка, потому что помышленіе сердца человѣческаго—зло отъ юности его“ (Быт. 8, 21) или Іова: „кто родился чистымъ отъ нечистаго? ни одинъ“ (Іов. 14, 4 сравн. 15, 14) или изъ псалма 50, 7: „я въ беззаконіи зачатъ, и во грѣхѣ родила меня мать моя“ и проч. Изъ новозавѣтныхъ мѣстъ достаточно указать на слова изъ евангелія Іоанна: „рожденное отъ плоти есть плоть, а рожденное отъ Духа есть духъ“ (Іоан. 3, 6) или на слова того же евангелиста: „весь міръ лежитъ во злѣ“ (1 Іоан. 5, 19), или на слова изъ посланія ап. Павла къ Римл. 5, 12: „посему какъ однимъ человѣкомъ грѣхъ вошелъ въ міръ и грѣхомъ смерть, такъ и смерть вошла во всѣхъ человѣковъ, потому что въ немъ всѣ согрѣшили“, или на слова изъ посл. къ Ефес. 2, 3, гдѣ апостолъ говоритъ о вѣрующихъ, что они прежде, чѣмъ увѣровали въ Іисуса Христа, „были по природѣ чадами гнѣва и жили по плотскимъ похотямъ“ и проч. А. Ричль старается ослабить значеніе нѣкоторыхъ изъ приведенныхъ мѣстъ, но слишкомъ неудачно. О словахъ псалмопѣвца напр.: „я въ беззаконіяхъ зачатъ и во грѣхѣ родила меня моя мать“ онъ заявляетъ, будто эти слова представляютъ изъ себя лишь индивидуальное исповѣданіе псалмопѣвца и потому не

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 242.

могутъ имѣть никакой общеобязательной догматической цѣнности [1]). Но противъ подобнаго рода заявленія А. Ричля слѣдуетъ въ свою очередь замѣтить то, что оно слишкомъ индивидуально. На самомъ дѣлѣ, дѣлая указанное замѣчаніе относительно пс. 50, 7, А. Ричль въ тоже время не объясняетъ того, почему онъ такъ думаетъ и въ чемъ слѣдуетъ полагать критерій, заставляющій однимъ мѣстамъ Св. Писанія усвоять индивидуальное значеніе, другимъ значеніе обще-догматическое. Столь же несостоятельны толкованія А. Ричля и приведенныхъ мѣстъ изъ посланій ап. Павла. Коснувшись напр. 5, 12 его посланія къ Римл: „посему какъ однимъ человѣкомъ грѣхъ вошелъ въ міръ и грѣхомъ смерть, такъ и смерть перешла во всѣхъ человѣковъ, потому что въ немъ всѣ согрѣшили“... (Римл. 5, 12, 15—19), А. Ричль утверждаетъ, будто ап. Павелъ въ приведенныхъ словахъ отнюдь не говоритъ о наслѣдственности грѣха первороднаго путемъ естественнаго рожденія, а только „утверждаетъ универсальность грѣха въ силу моральной испорченности всѣхъ индивидуумовъ рода человѣскаго“, т. е. что онъ „признаетъ всеобщность грѣха лишь постольку, поскольку каждый человѣкъ самостоятельно, индивидуально грѣшенъ, причемъ грѣхъ Адама является лишь первымъ преступленіемъ грѣховнаго характера, за коимъ послѣдовали преступленія и всѣхъ его потомковъ“ [2])... Несостоятельность подобнаго экзегезиса однакожъ очевидна уже изъ одного того, что ап. Павелъ, какъ вполнѣ справедливо пишетъ Годе [3]), видитъ въ Адамѣ не „перваго только

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtf. und Versöhnung. B. III. S. 326.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtf. und Versöhnung. B. III. S. 330.

[3]) Godet. Commentar zu dem Brief an die Römer. Hannover. 1881. Th. I. S. 226—235. Срав. Holtzmann. Hand-Commentar zum Neuen Testament. Freiburg i. B. 1891. B. II. Th. II. S. 110—112.

грѣшника, а вообще человѣка, который вслѣдствіе своего грѣха подчинилъ жизнь всего человѣчества власти грѣховной, иначе говоря, видитъ въ Адамѣ воплощеніе всего грѣшнаго человѣчества". „Въ немъ, (въ Адамѣ), по словамъ ап. Павла, всѣ согрѣшили (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον...)". Слѣдовательно, по мысли ап. Павла, все грѣшное человѣчество находится въ тѣсной внутренней связи съ Адамомъ какъ своего рода источникомъ грѣха. Потому-то апостолъ и добавляетъ: „какъ непослушаніемъ одного человѣка многіе сдѣлались грѣшными; такъ и послушаніемъ одного сдѣлаются праведными многіе". Обращаетъ на себя вниманіе при этомъ тотъ фактъ, что и самъ А. Ричль не удерживается на своемъ вышеизложенномъ пониманіи приведенныхъ словъ ап. Павла. Видно это изъ того, что самъ же онъ признаетъ, что ап. Павелъ, говоря въ вышеприведенномъ мѣстѣ о первородномъ грѣхѣ, послѣдствіемъ его выставляетъ наказаніе человѣчества смертію [1]). Но если, какъ утверждаетъ самъ же А. Ричль, послѣдствіемъ грѣха первороднаго, по мысли ап. Павла, является наказаніе всѣхъ потомковъ Адама смертью, значитъ, по его представленію, грѣхъ Адама имѣлъ значеніе не для одного Адама только, а для всѣхъ его потомковъ, такъ что грѣхъ Адамовъ слѣдовательно переходитъ на все его потомство и, какъ таковой, является грѣхомъ наслѣдственнымъ.

Совершенно безрезультатными оказываются всѣ усилія А. Ричля ослабить значеніе и другого, также весьма важнаго свидѣтельства въ пользу ученія о первородномъ грѣхѣ, именно посл. къ Ефес. 2, 3: „между которыми (язычниками) и мы (христіане) всѣ жили нѣкогда по нашимъ плотскимъ похотямъ, исполняя желанія плоти и помысловъ, и были чадами гнѣва, какъ и прочіе". А. Ричль отказывается понимать это мѣсто въ смыслѣ указанія на первородный

[1]) A. Ritschl. Die christ. Lehre von d. Recht. u. Versöhn. B. II. S. 327—328.

грѣхъ на томъ основаніи, будто-бы „является совсѣмъ невѣроятнымъ то, чтобы грѣхъ первородный, независимо отъ его дѣятельныхъ проявленій, подлежалъ гнѣву Божественному". Исходя изъ подобнаго рода точки зрѣнія, А. Ричль доказываетъ, будто слова апостола: „и мы были по природѣ чадами гнѣва, какъ и прочіе (*καὶ ἤμεν φύσει τέκνα ὀργῆς, ὡς καὶ οἱ λοιποί*)" представляютъ изъ себя продолженіе словъ: „между которыми (язычниками) и мы всѣ жили нѣкогда..., исполняя желанія плоти и помысловъ" (*ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν, ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν*).. И такъ какъ въ этихъ послѣднихъ словахъ апостола говорится о грѣховной самодѣятельности человѣка, то, заключаетъ А. Ричль, и словами: „и мы были по природѣ чадами гнѣва, какъ и прочіе" утверждается та мысль, что христіане до ихъ обращенія ко Христу, подобно язычникамъ, за ихъ (собственную, активную) грѣховную жизнь были чадами гнѣва Божія [1]). Подобное толкованіе, по мнѣнію геттингенскаго богослова, является тѣмъ болѣе вѣроятнымъ, что слово *φύσει* не во всѣхъ мѣстахъ свящ. Писанія указываетъ на нѣчто врожденное человѣку, что оно напротивъ иногда указываетъ и на самодѣятельность послѣдняго (напр. Римл. 2, 14; 11, 21; Гал. 4, 8) [2]).

Противъ подобнаго рода экзегезиса А. Ричля слѣдуетъ замѣтить то, что онъ основанъ на полномъ произволѣ. Какъ вполнѣ справедливо полагаетъ Гофманъ, нѣтъ никакихъ основаній слова „*καὶ ἤμεν τέκνα φύσει ὀργῆς*" считать объясненіемъ словъ „*ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημεν...., ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν*". Напротивъ, уже то одно обстоятельство, что оба эти предложенія соединены

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 147.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 147.

частицей καὶ, ясно указываетъ на то, что оба они самостоятельны и что въ силу того второе изъ указанныхъ предложеній нельзя считать выводнымъ изъ перваго, т. е. состояніе подъ гнѣвомъ Божіимъ, въ коемъ находились христіане до обращенія ко Христу, нельзя поставлять въ зависимость отъ „исполненія ими пожеланій плоти и помысловъ“ [1]). Въ пользу установленія подобнаго различія между двумя разсматриваемыми нами предложеніями говоритъ и то обстоятельство, что слово φύσει въ соединеніи съ τέκνα ὀργῆς обычно указываетъ на библейскомъ языкѣ на нѣчто врожденное человѣку, въ противоположность самодѣятельности послѣдняго. Отчасти сознается въ этомъ и Ричль, по крайней мѣрѣ по отношенію къ нѣкоторымъ мѣстамъ свящ. Писанія (Гал. 2. 15). Правда, какъ мы уже видѣли, онъ старается ослабить значеніе этого сознанія тѣмъ, что не признаетъ подобное значеніе за указаннымъ выраженіемъ единственно возможнымъ. Приводимыя имъ въ подтвержденіе справедливости этого мнѣнія мѣста свящ. Писанія (Римл. 2, 14; 11, 21; Гал. 4, 8) однакожъ не имѣютъ никакой параллельной связи съ Ефес. 2, 1–3 и потому совсѣмъ не подтверждаютъ правильности его экзегезиса словъ апостола: „и мы были по природѣ чадами гнѣва, какъ и прочіе“... Другія мѣста христіанскаго откровенія съ такою очевидностью говорятъ въ пользу ученія о первородномъ грѣхѣ, что даже самъ А. Ричль отказывается истолковать ихъ въ свою пользу. Не даромъ объ извѣстныхъ мѣстахъ ветхозавѣтнаго откровенія (Іов. 14, 4; 15, 14 и пр.) онъ находится сказать лишь то, что они не имѣютъ учительнаго характера и потому не могутъ регулировать кругъ христіанскихъ представленій по разсматриваемому нами вопросу [2]). Само собою разу-

---

[1]) Hofmann. Die heilige Schrift neuen Testament zusammenhängend untersucht. Nördlingen. 1870. B. IV. Abth. I. S. 65—68.

[2]) A. Ritschl. Unterricht in der christlichen Religion. S. 25.

мѣется, подобное голословное заявленіе геттингенскаго богослова не имѣетъ никакой силы.

Насколько съ одной стороны сильны всѣ эти данныя изъ ветхозавѣтнаго и новозавѣзнаго откровенія, говорящія въ пользу церковнаго ученія о первородномъ грѣхѣ, настолько съ другой стороны слабы тѣ основанія изъ того же откровенія, при посредствѣ коихъ А. Ричль думаетъ утвердить свое ученіе о грѣхѣ. Единственнымъ мѣстомъ для него при этомъ служитъ Римл. 7, 7–11: „я не иначе узналъ грѣхъ, какъ посредствомъ закона. Ибо я не понималъ бы и пожеланія, если бы законъ не говорилъ: не пожелай. Но грѣхъ, взявъ поводъ отъ заповѣди, произвелъ во мнѣ всякое пожеланіе, ибо безъ закона грѣхъ мертвъ“... Если, разсуждаетъ А. Ричль, „человѣкъ узналъ о присущей ему грѣховной наклонности только потому, что законъ возбудилъ его къ сознательному грѣху, значитъ грѣхъ есть нѣчто пріобрѣтенное, и потому понимать его въ смыслѣ чего-то врожденнаго несправедливо“ [1]). Въ дѣйствительности однакожъ и въ разсматриваемомъ мѣстѣ апостолъ высказываетъ мысль, рѣзко отличающуюся отъ мыслей геттингенскаго богослова. Апостолъ утверждаетъ не ту мысль, будто законъ производитъ грѣхъ въ человѣкѣ, а лишь ту, что законъ открываетъ человѣку обитающій въ немъ грѣхъ. „Когда, пишетъ апостолъ, пришелъ законъ, грѣхъ ожилъ“, т. е., по мнѣнію ап. Павла, хотя грѣхъ въ скрытомъ его основаніи всегда существуетъ въ человѣкѣ, но до закона послѣдній, такъ сказать, не знаетъ объ обитаніи въ немъ грѣха и потому живетъ грѣховно, самъ не сознавая того; лишь съ появленіемъ закона человѣкъ приходитъ къ сознанію своей грѣховности. Отсюда выраженіе апостола: „я не понималъ бы и пожеланія, если бы законъ не сказалъ: не пожелай“, т. е., по мнѣнію апостола, сознаніе разнаго рода грѣховныхъ пожеланій

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 330—331.

рельефно выступаетъ въ человѣкѣ лишь послѣ того, какъ законъ раскроетъ человѣку всю грѣховность ихъ. Отсюда далѣе выраженіе того же апостола: „безъ закона грѣхъ мертвъ“ (*χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά ἐστιν*). Апостолъ не говоритъ *ἁμαρτία οὐκ ἐστίν*, а *ἁμαρτία νεκρὰ ἐστίν*, т. е. грѣхъ существуетъ всегда въ человѣкѣ, но до закона онъ не обнаруживаетъ своей жизни [1]).

Отвергнувъ грѣхъ первородный какъ врожденное человѣку стихійное начало, поставивъ происхожденіе его въ зависимость отъ случайныхъ проявленій человѣческой свободы, представители ричліанства вмѣстѣ съ этимъ и основою грѣховности человѣческой считаютъ основу чисто случайную, невѣдѣніе добра и зла. „Невѣдѣніе, пишетъ самъ А. Ричль, служитъ существеннымъ условіемъ конфликта воли съ порядкомъ общественнымъ“ [2]). Это опредѣленіе основы грѣховности въ человѣкѣ возбуждаетъ недоумѣніе прежде всего потому, что никакъ не вяжется съ основоначалами ричліанскаго богословія. Дѣло въ томъ, что представители ричліанства, какъ мы видѣли, при построеніи своей богословской системы выдвигаютъ на первый планъ волевую сторону человѣческаго духа и совсѣмъ игнорируютъ сторону интеллектуальную. Самый духъ человѣческій они признаютъ существующимъ лишь постольку, поскольку онъ проявляется въ активныхъ дѣйствіяхъ человѣческой свободы. Страннымъ поэтому является то, что при раскрытіи ученія о происхожденіи грѣха первороднаго представители ричліанства вопреки основоначаламъ своего богословія выдвигаютъ на передній планъ интеллектуальную сторону человѣческаго духа, ими же самими игнорируемую

---

[1]) Godet. Commentar zu dem Brief an die Römer. Hannover. 1881. Th. II. S. 50—55.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 357.

во всѣхъ другихъ случаяхъ, и совершенно отодвигаютъ сторону волевую, которая въ другихъ случаяхъ выставляется ими на передній планъ. Помимо противорѣчія основоначаламъ ричліанскаго богословія, низведеніе представителями послѣдняго основы грѣха къ простому невѣдѣнію противорѣчитъ и даннымъ опытной науки. Общеизвѣстенъ тотъ фактъ, что весьма часто люди образованные, т. е. прекрасно сознающіе антиморальность извѣстнаго поведенія, однакожъ бываютъ причастны ему. Кто не знаетъ, пишетъ Бертранъ, разсказа про доктора, который, убѣждая публику во вредѣ морфиноманіи, самъ однакожъ умираетъ отъ морфія [1]). Общеизвѣстенъ далѣе и другой фактъ, именно тотъ, что люди малообразованные стоятъ нерѣдко въ моральномъ и религіозномъ отношеніяхъ выше людей образованныхъ. Рѣшительно говоритъ противъ ричліанскаго пониманія грѣха и св. Писаніе. Самъ Спаситель говоритъ о фарисеяхъ, что они грѣшатъ не потому, что не вѣдятъ закона Божественнаго, а потому, что не желаютъ въ своихъ поступкахъ сообразоваться съ нимъ (Іоан. 5, 40; 7, 17). Правда, Спаситель говоритъ въ тоже время и о духовномъ ослѣпленіи грѣшниковъ, но это ослѣпленіе сознательное и есть скорѣе слѣдствіе, чѣмъ причина грѣха (Іоан. 3, 19; Мѳ. 13, 13–15). Тоже самое находимъ и у апостоловъ, напр. у ап. Павла. Въ посланіи къ Ефес. 4, 17–19 онъ говоритъ, что невѣдѣніе язычниковъ въ вещахъ религіозныхъ есть плодъ ожесточенія ихъ сердца и что они поэтому не безотвѣтны (Римл. 1, 21). Съ этой точки зрѣнія слѣдуетъ смотрѣть и на всѣ тѣ мѣста христіанскаго откровенія, которыя А. Ричль приводитъ въ подтвержденіе своего ученія о происхожденіи грѣха (1 Петр. 1, 14; 2, 25; Іак. 5, 16, 19–20; Евр. 5, 2; 9, 7; Лк. 23, 34...). Всѣ эти

---

[1]) Bertrand. Une nouvelle conception de la redemption. Paris. 1891. Pg. 232.

мѣста говорятъ не о томъ, будто простое невѣдѣніе является причиною грѣховности человѣческой, а напротивъ самое это невѣдѣніе представляютъ какъ слѣдствіе грѣховности человѣка.

Вмѣстѣ съ отрицаніемъ первороднаго грѣха какъ наслѣдственной порчи, переходящей отъ Адама на всѣхъ его потомковъ, представители ричліанства, какъ мы уже видѣли, отрицаютъ и всеобщую виновность, являющуюся результатомъ этого грѣха. По ихъ мнѣнію, потомки Адама не могутъ нести на себѣ виновность за грѣхъ, совершенный ихъ праотцемъ, потому что они не участвовали въ этомъ грѣхѣ. Виновенъ же человѣкъ лишь въ томъ случаѣ, если онъ лично участвуетъ въ какомъ-нибудь преступленіи. Утверждая это положеніе, представители ричліанства однакожъ опускаютъ изъ вниманія то обстоятельство, что Адамъ чрезъ свое преступленіе нарушилъ законъ, въ исполненіи котораго въ лицѣ его, такъ сказать, обязалось все человѣчество и подъ условіемъ соблюденія котораго это человѣчество только и могло сохранить дарованную Адаму, а въ лицѣ его всѣмъ его потомкамъ, правоту. Если поэтому согрѣшилъ Адамъ, то согрѣшило вмѣстѣ съ нимъ и все человѣчество; если онъ сталъ виновенъ предъ Богомъ, то вмѣстѣ съ нимъ стало виновнымъ и все человѣчество. Не нужно однакожъ забывать того, что между виновностью Адама и виновностью всего происшедшаго отъ него человѣчества существуетъ различіе. Виновность Адама предъ Богомъ есть одновременно виновность объективная и субъективная. Т. е. Адамъ, преступивъ заповѣдь Божію, не только объективно, такъ сказать, юридически сталъ виновенъ предъ Богомъ, но въ тоже время субъективно и глубоко чувствовалъ эту виновность потому что онъ нарушилъ заповѣдь, данную ему лично отъ Бога. Напротивъ, виновность происшедшаго отъ Адама потомства есть виновность по преимуществу объективная, т. е. виновность постольку, поскольку она, связанная съ нарушеніемъ данной ему въ лицѣ Адама

заповѣди, влечетъ за собой тѣ гибельныя послѣдствія для духовной природы человѣка, которыя потомки Адама получаютъ отъ него путемъ естественнаго рожденія. Но она не есть въ тоже время виновность субъективная, по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, въ какомъ она была субъективна для Адама, т. е. не связана съ глубокимъ субъективно-индивидуальнымъ переживаніемъ со стороны каждаго изъ потомковъ Адама преступности передъ Богомъ за нарушенную праотцемъ Божественную заповѣдь, потому что, какъ уже было сказано, подобная виновность есть результатъ личной преступности человѣка. Что подобное разграниченіе между виновностью объективной и субъективной возможно и что первая—объективная виновность можетъ существовать безъ второй—субъективной виновности, можно видѣть изъ слѣдующей, хотя конечно лишь отдаленной параллели. Извѣстно, что въ случаѣ нарушенія договора, подписаннаго только главою государства, повинными въ этомъ нарушеніи оказываются не одинъ только государь, но и всѣ его подданные. Между виновностью перваго и вторыхъ однакожъ существуетъ различіе. Первый, государь, виновенъ и объективно и субъективно, т. е. онъ не только сознаетъ свою преступность юридически, но и чувствуетъ ее субъективно, глубоко переживая ее. Напротивъ, подданные государя главнымъ образомъ юридически сознаютъ виновность за нарушеніе договора, и если чувствуютъ ее субъективно, то во всякомъ случаѣ не въ той мѣрѣ, въ какой чувствуетъ ихъ государь, потому что они не принимали участія въ подписаніи договора, и отвѣтственны за нарушеніе его лишь потому, что государь является выразителемъ не только собственнаго интереса, но и интересовъ своихъ подданныхъ. Государь — это Адамъ, поручившійся за все человѣчество въ исполненіи даннаго ему закона. Подданные — это всѣ потомки Адама. И какъ подданные государя, нарушившаго подписанный имъ договоръ, виновны по преимуществу объективно, т. е. постольку, поскольку они въ

лицѣ его нарушили юридически этотъ договоръ, такъ и потомки Адама виновны предъ Богомъ главнымъ образомъ объективно, т. е. постольку, поскольку въ лицѣ Адама они нарушили данную въ раю заповѣдь. И какъ наказаніе за нарушенный договоръ однакожъ должны понести не государь только, но и всѣ его подданные, такъ и за грѣхъ Адама несутъ наказаніе не онъ одинъ только, но и всѣ его потомки.

Какъ можно видѣть изъ всего этого, отрицаніе представителями ричліанства виновности въ человѣчествѣ за первородный грѣхъ основано на недоразумѣніи: на томъ, что они смѣшиваютъ субъективную сторону виновности съ стороною объективною. Низведя всю виновность потомковъ Адама исключительно къ сторонѣ субъективной и не находя особенной глубины ея у потомковъ Адама, они дѣлаютъ отсюда то совершенно неправильное заключеніе, будто происходящее отъ Адама человѣчество совершенно неповинно въ грѣхѣ первородномъ. Что это отрицаніе не подтверждается и данными христіанскаго откровенія, съ особенною очевидностью можно видѣть изъ посл. къ Римл. 5, 18—19 ст. „Какъ преступленіемъ одного, пишетъ апостолъ, всѣмъ человѣкамъ осужденіе, такъ правдою одного всѣмъ человѣкамъ оправданіе къ жизни. Ибо какъ непослушаніемъ одного человѣка многіе сдѣлались грѣшными, такъ и послушаніемъ одного сдѣлаются праведными многіе“. Апостолъ въ этихъ словахъ утверждаетъ два совершенно противоположныхъ факта: съ одной стороны осужденіе человѣчества, съ другой его оправданіе. И тотъ и другой факты основываются имъ на двухъ индивидуальныхъ поступкахъ моральнаго характера: актѣ непослушанія и актѣ послушанія. Первый поставляется въ зависимость отъ Адама, второй отъ Христа Спасителя. Непослушаніе Богу, разсуждаетъ апостолъ, оказалъ одинъ Адамъ и тѣмъ не менѣе въ его лицѣ осуждено все человѣчество; послушаніе Богу оказалъ одинъ I. Христосъ и тѣмъ не менѣе черезъ Него оправдано все человѣчество. Т. е. апостолъ

утверждаетъ съ одной стороны всеобщность оправданія, идущую отъ единой личности Іисуса Христа, съ другой всеобщность осужденія, идущую отъ единой личности Адама. И такъ какъ осужденіе связано непремѣнно съ виновностью, то слѣдовательно въ лицѣ Адама вь силу его преступленія, по мысли ап. Павла, и осуждено и стало виновнымъ все человѣчество. Что апостолъ при этомъ разумѣетъ не субъективную или что тоже индивидуальную виновность потомковъ Адама, а преимущественно виновность объективную, т. е. объективное перенесеніе вины Адама, съ особенной ясностью выражено ст. 14-мъ той же главы. „Смерть, пишетъ онъ, царствовала отъ Адама до Моисея и надъ не согрѣшившими подобно преступленію Адама“... Т. е. хотя потомки Адама, по апостолу, и не совершили преступленія, подобнаго преступленію Адама, не участвовали индивидуально въ нарушеніи заповѣди Божественной, подобно Адаму, тѣмъ не менѣе и они несутъ на себѣ виновность послѣдняго, выражающуюся въ наказаніи смертію, несутъ только потому, что они потомки Адама, что они въ лицѣ его объективно преступили данный имъ законъ [1]).

Не выдерживаетъ критики и ричліанское отрицаніе необходимой связи между грѣхомъ и зломъ естественнымъ. По взгляду представителей ричліанства, физическія несчастія или естественное зло не могутъ быть разсматриваемы какъ послѣдствія грѣха первороднаго. Доказательствомъ справедливости этого положенія, по мнѣнію самого А. Ричля, можетъ служить то обстоятельство, что естественное зло не рѣдко является средствомъ для реализаціи блага моральнаго. Какъ можно видѣть, указанное сужденіе А. Ричля является отвѣтомъ не на вопросъ. Дѣло не въ томъ, служитъ или не служитъ естественное зло къ реали-

[1]) Holzmann. Hand-Commentar zum Neuen Testament. B. II. Abth. II. S. 110—115. Сравн. Godet. Commentar zu dem Brief an die Römer. Th. I. S. 252—256. 238—240.

зацiи блага моральнаго, а въ томъ, является-ли оно послѣдствiемъ грѣха первороднаго. Сужденiя А. Ричля, какъ отвѣчающiя не на вопросъ, совсѣмъ не ослабляютъ значенiя указаннаго взгляда на естественное зло, тѣмъ болѣе, что А. Ричль въ своихъ воззрѣнiяхъ опускаетъ обратную сторону этого зла. Конечно естественное зло иногда служитъ къ реализацiи блага моральнаго. Войны, вообще соцiальныя бѣдствiя иногда сопровождаются нравственно-религiознымъ подъемомъ народнаго духа, но вѣдь не рѣдко бываетъ и иначе. Нерѣдко земныя бѣдствiя, постигающiя человѣка, вызываютъ въ немъ ропотъ противъ Бога, сопровождаются для него полнымъ отчаянiемъ въ своихъ силахъ со всѣми вытекающими отсюда послѣдствiями. Не теряютъ необходимой связи съ грѣхомъ физическiя бѣдствiя и въ томъ случаѣ, если признаемъ за справедливое и то утвержденiе представителей ричлiанства, что естественное зло имѣетъ не рѣдко субъективное значенiе, что то, что одинъ человѣкъ считаетъ за физическое бѣдствiе и переноситъ съ горечью, другой не считаетъ за таковое и переноситъ довольно легко [1]). На самомъ дѣлѣ, если встать на подобнаго рода точку зрѣнiя, то въ такомъ случаѣ придется усумниться и въ существованiи зла моральнаго, потому что и понятiе о немъ не чуждо рѣзкихъ разногласiй. То, что одинъ напр. нравственно неразвитой человѣкъ считаетъ за нравственно дозволенное, человѣкъ нравственно развитой не можетъ считать таковымъ. Но изъ этого различiя оцѣнки моральнаго зла отнюдь не слѣдуетъ того заключенiя, будто послѣднее не существуетъ какъ необходимое слѣдствiе грѣха первороднаго. Несостоятельность воззрѣнiй ричлистовъ на естественное зло является еще болѣе несомнѣнной, если разсмотримъ тѣ библейскiя основанiя, на которыхъ зиждутся эти воззрѣнiя. I. Христосъ, по словамъ Ричля, отнюдь не

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 334.

устанавливаетъ того положенія, что естественно-физическія несчастія, постигающія человѣка, суть необходимое слѣдствіе грѣховъ человѣческихъ [1]). Что это утвержденіе представителей ричліанства несостоятельно, видно изъ несомнѣнныхъ свидѣтельствъ христіанскаго откровенія. Достаточно напр. указать на слова Спасителя больному въ іерусалимской купальнѣ: „вотъ выздровѣлъ; не грѣши больше, чтобы не случилось съ тобою чего хуже“ (Іоан. 5, 14), въ которыхъ Онъ устанавливаетъ самую тѣсную связь между грѣхомъ человѣка съ одной стороны и постигшимъ его физическимъ несчастіемъ съ другой. Стараясь ослабить значеніе этой связи, А. Ричль заявляетъ, будто І. Христосъ въ данномъ мѣстѣ лишь принаравливается къ воззрѣнію своихъ современниковъ [2]). Подобнаго рода утвержденіе геттингенскаго богослова однакожъ никакъ не согласуется съ абсолютно чистой въ моральномъ отношеніи личностью Іисуса Христа. Невозможно допустить, чтобы при этой чистотѣ Іисусъ Христосъ могъ, такъ сказать, поддѣлываться подъ вкусы окружавшей его среды, не взирая на то, насколько эти вкусы соотвѣтствовали Его Божественной правотѣ. Св. Писаніе утверждаетъ совершенно противное о Богочеловѣкѣ. Оно именно говоритъ о томъ, что І. Христосъ въ продолженіе всей Своей жизни шелъ вопреки взглядамъ его окружавшихъ и за это былъ вознесенъ на крестъ. Не менѣе ясное указаніе на необходимую связь между грѣховностью человѣка съ одной стороны и естественнымъ зломъ съ другой можно находить и въ исторіи исцѣленія Іисусомъ Христомъ разслабленнаго, описанной евангелистомъ Маркомъ (2 гл.). Когда, разсказываетъ евангелистъ, принесли къ Іисусу Христу разслабленнаго, то Онъ, взглянувъ на

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 337—338. B. II. S. 59—60.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 60. B. III. S. 507.

него, сказалъ: „отпущаются тебѣ грѣхи твои“, и больной тотчасъ всталъ, взялъ одръ свой и пошелъ. Само собою понятно, если бы постигшая разслабленнаго болѣзнь не была слѣдствіемъ грѣховности, то Спаситель не могъ бы связать исцѣленіе его съ отпущеніемъ грѣховъ. Подобное же отношеніе къ физическимъ бѣдствіямъ находимъ и у учениковъ Христа Спасителя. Если ап. Павелъ „предаетъ коринѳскаго кровосмѣсника сатанѣ во изможденіе плоти“, то онъ, очевидно, болѣзнь, постигшую послѣдняго, ставитъ въ связь съ грѣхомъ (1 Кор. 5, 5). Если далѣе онъ предостерегаетъ вѣрующихъ отъ грѣха недостойнаго вкушенія тѣла и крови Христовыхъ, поставляя въ зависимости отъ этого грѣха развитіе среди нихъ болѣзней и даже случаи преждевременной смерти (1 Кор. 11, 30), то очевидно, по его взгляду, между указаннымъ грѣхомъ и смертными случаями существуетъ самая тѣсная связь.

Обходя эти ясныя свидѣтельства христіанскаго откровенія въ пользу существованія тѣсной внутренней связи между грѣхомъ и естественнымъ зломъ, представители ричліанства изъ тогоже откровенія приводятъ нѣсколько мѣстъ, повидимому благопріятствующихъ ихъ воззрѣніямъ. Ссылаются именно прежде всего на евангеліе Луки 13, 1—5, гдѣ Спаситель о галилеянахъ, „кровь которыхъ Пилатъ смѣшалъ съ жертвами ихъ“, и о восьмнадцати лицахъ, „на которыхъ упала Силоамская башня“, замѣчаетъ, что они были не грѣшнѣе и не виновнѣе другихъ [1]). Въ дѣйствительности однакожъ оба указанные мѣста не утверждаютъ желаемой Ричлемъ мысли. Чтобы понять дѣйствительный смыслъ этихъ мѣстъ, не нужно опускать изъ вниманія того факта, что они направлены противъ фарисеевъ, которые указывали на свое внѣшнее благополучіе какъ на доказательство того, что они пра-

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 338.

ведники. Имѣя въ виду это высокомѣрное представленіе фарисеевъ объ ихъ достоинствѣ, Спаситель и раскрываетъ указанными двумя примѣрами мысль во-первыхъ о томъ, что земныя несчастія отнюдь еще не могутъ служить показателемъ особенной грѣховности человѣка сравнительно съ другими людьми и во-вторыхъ о томъ, что съ человѣческой точки зрѣнія нельзя въ точности опредѣлить, въ какихъ случаяхъ постигающія человѣка несчастія предназначены свыше какъ наказанія за тѣ или за иныя частныя прегрѣшенія человѣка. Но что Спаситель при этомъ отнюдь не отвергаетъ той мысли, что земныя несчастія суть слѣдствія грѣха первороднаго, очевидно изъ Его словъ, обращенныхъ къ фарисеямъ: „если вы не покаетесь, то всѣ такъ же погибнете“... Ничего не доказываетъ и ссылка А. Ричля на евангеліе Іоан. 9, 1–3 [1]). Спаситель въ данномъ мѣстѣ отвѣчаетъ своимъ ученикамъ на заданный ими по поводу одного слѣпца вопросъ: „онъ-ли согрѣшилъ или родители его“, отвѣчаетъ словами: „ни онъ не согрѣшилъ ни родители его, но да явятся дѣла Божіи на немъ“. По взгляду ричлистовъ, этотъ отвѣтъ Спасителя ясно говоритъ о томъ, что между грѣхомъ и физическими бѣдствіями не существуетъ необходимой внутренней связи. Въ дѣйствительности однакожъ и приведенныя слова Іисуса Христа не подтверждаютъ справедливости воззрѣній ричлистовъ. Они, какъ и приведенныя слова изъ еванг. Лк. 13, 1–5, утверждаютъ лишь ту мысль, что земныя несчастія не должны быть разсматриваемы исключительно какъ выраженіе Божественнаго наказанія человѣка за его грѣхи, а что они имѣютъ иногда и другое значеніе: являются средствомъ для прославленія Бога или же средствомъ для моральнаго воспитанія человѣка.

Отрицая правильность воззрѣній ричлистовъ на взаимоотношеніе между грѣхомъ и естественнымъ зломъ,

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 338.

нельзя въ частности признать правильности въ воззрѣніяхъ ихъ и на смерть. Ричлисты, какъ мы уже видѣли, отрицаютъ какую-либо внутреннюю связь между грѣхомъ и смертью. Совсѣмъ иное утверждаетъ христіанское откровеніе. Достаточно въ доказательство справедливости этого положенія указать на ап. Павла, по словамъ котораго „однимъ человѣкомъ грѣхъ вошелъ въ міръ и грѣхомъ смерть“ (Римл. 5, 12. Сравн. 1 Кор. 15, 21). Потому то, по апостолу, „возмездіе за грѣхъ есть смерть“... (Римл. 6, 23). Сознавая всю силу указанныхъ словъ ап. Павла, А. Ричль силится ослабить значеніе ихъ тѣмъ соображеніемъ, будто ап. Павелъ въ указанномъ сужденіи о смерти выражаетъ лишь свое личное мнѣніе [1]). Утверждая подобное положеніе, А. Ричль въ обоснованіе его однакожъ не приводитъ никакихъ достаточныхъ основаній, и потому указанное его утвержденіе не имѣетъ никакой силы. Напротивъ, можно полагать совершенно противное. Въ виду того благоговѣнія, какимъ былъ проникнутъ ап. Павелъ по отношенію къ своему Божественному Учителю и въ виду той солидарности, какая существовала между нимъ и другими апостолами, можно съ несомнѣнностью дѣлать заключеніе о томъ, что ап. Павелъ, какъ и въ другихъ вопросахъ, и въ вопросѣ о смерти высказываетъ мысль, вполнѣ согласную съ ученіемъ Спасителя и другихъ соапостоловъ, тѣмъ болѣе, что самъ же апостолъ заявляетъ о себѣ, что онъ проповѣдуетъ не собственное ученіе, а ученіе, открытое ему свыше (Гал. 1, 11—12, 16—17; 1 Кор. 2, 4, 10, 13 и пр.). Нельзя, наконецъ, согласиться и съ ричліанскимъ отрицаніемъ гнѣва Божественнаго. Основнымъ положеніемъ, изъ котораго при этомъ исходятъ ричлисты, служитъ то положеніе, будто бы съ признаніемъ гнѣва Божественнаго уничтожается Божественная любовь. Богъ, учитъ А. Ричль, есть любовь и потому Онъ

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 341.

одинаково любитъ какъ праведника, такъ и грѣшника. Но если встать на подобнаго рода точку зрѣнія, то очевидно слѣдуетъ утвердить полное этическое безразличіе не только въ мірѣ, но и въ Богѣ. На самомъ дѣлѣ, если Богъ одинаково любитъ и праведниковъ и грѣшниковъ, то значитъ для человѣка не существуетъ особенной необходимости къ нравственному усовершенствованію. И если, съ другой стороны, Богъ одинаково любитъ и праведниковъ и грѣшниковъ, значитъ и Онъ Самъ не можетъ быть считаемъ абсолютно-нравственнымъ существомъ, потому что безусловно нравственное существо не можетъ любить грѣхъ. Получается такимъ образомъ выводъ, не соединимый не только съ назначеніемъ человѣка, но даже и съ Божественнымъ совершенствомъ вообще, съ Божественной чистотой въ частности. И первое, и второе, и третья требуютъ, чтобы Богъ сочувствовалъ всему доброму въ мірѣ и отвращался отъ всего злого. Если мы обратимся къ Св. Писанію, то увидимъ, что оно рѣшительно утверждаетъ существованіе въ Богѣ гнѣва какъ неотдѣлимаго отъ Божественной любви и правды. Прежде всего это слѣдуетъ сказать объ откровеніи ветхозавѣтномъ. И самъ А. Ричль сознается въ томъ, что его ученіе о гнѣвѣ Божественномъ находится въ противорѣчіи съ многочисленными свидѣтельствами ветхозавѣтнаго откровенія. Но онъ опирается на ту мысль, будто въ этомъ откровеніи гнѣвъ Божественный не имѣетъ существеннаго значенія въ Божественной природѣ. Въ доказательство справедливости этого положенія онъ указываетъ во-первыхъ на то, будто въ ветхозавѣтномъ откровеніи гнѣвъ Божественный понимается въ смыслѣ отдѣльнымъ проявленій и притомъ внѣшне-матеріальнаго характера, во-вторыхъ на то, будто гнѣвъ Божій въ этомъ откровеніи имѣетъ эсхатологическое значеніе, т. е. дѣйствія гнѣва Божественнаго по ихъ исполненію относятся къ будущему времени. Не трудно однакожъ видѣть полную несостоятельность подобнаго рода сужденій геттингенскаго богослова. Напротивъ, по

ветхозавѣтному ученію, гнѣвъ Божественный является не случайнымъ только, а существеннымъ проявленіемъ Божественной природы. Доказательствомъ этого можетъ служить наприм. пятая глава книги пророка Исаіи. Въ этой главѣ идетъ рѣчь объ устроеніи Богомъ царства Божія на землѣ путемъ воспитанія народа еврейскаго. Богъ представляется пекущимся о народѣ еврейскомъ, подобно тому, какъ виноградарь печется о виноградникѣ. Народъ еврейскій однакожъ не внималъ голосу Божію, грѣшилъ передъ Богомъ и чрезъ это навлекъ на себя гнѣвъ Божественный. Въ 18—23 ст. находимъ подробное изображеніе этой грѣховности народа еврейскаго, послужившей причиною гнѣва Божественнаго. Сущность ея св. пророкъ полагаетъ не въ отдѣльныхъ только поступкахъ грѣховнаго характера, а въ полномъ моральномъ извращеніи всего еврейскаго народа, въ томъ, что этотъ народъ „называетъ зло добромъ и добро зломъ“, въ томъ, что „считаетъ тьму свѣтомъ и свѣтъ тьмою“. Но если такимъ образомъ пророкъ въ разсматриваемой нами главѣ говоритъ не объ отдѣльныхъ проступкахъ народа еврейскаго, а о глубокой и прочной моральной испорченности этого народа, то очевидно и гнѣвъ Божественный, изливающійся на еврейскій народъ за указанную испорченность, въ воззрѣніяхъ пророка представляетъ изъ себя не случайное только проявленіе Божеской природы не имѣющее принципіальнаго значенія въ этой природѣ, а напротивъ входитъ въ содержаніе Божеской природы какъ нѣчто существенное, безъ чего эта природа немыслима.

Несправедливо далѣе и другое утвержденіе представителей ричліанства, будто гнѣвъ Божественный въ ветхозавѣтномъ откровеніи понимается исключительно въ смыслѣ проявленій внѣшне-матеріальнаго характера. Съ особенною очевидностью ложность этого утвержденія ричлистовъ можно видѣть напр. изъ Ис. 54, 8: „въ жару гнѣва Я сокрылъ отъ тебя лице Мое на время, но вѣчною милостью Я помилую тебя, говоритъ Иску-

питель Твой Господь“... Въ приведенномъ мѣстѣ пророкъ говоритъ о двоякомъ, совершенно различномъ отношеніи Бога къ еврейскому народу: съ одной стороны объ отношеніи, исполненномъ гнѣва Божественнаго, съ другой, объ отношеніи, исполненномъ любви. Изображая это послѣднее отношеніе, пророкъ полагаетъ сущность его въ „помилованіи народа еврейскаго вѣчной милостью“, т. е. полагаетъ его не въ какомъ либо внѣшне матеріальномъ благѣ, а въ благѣ возвышенно-духовнаго характера. Соотвѣтственно этому и отношеніе Бога къ народу еврейскому, исполненное гнѣва, пророкъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ очевидно понимаетъ не внѣшне, матеріалистически, а духовно, вопреки утвержденіямъ представителей ричліанства.

Нельзя наконецъ согласиться и съ тѣмъ утвержденіемъ ричлистовъ, будто въ ветхозавѣтномъ откровеніи гнѣвъ Божій имѣетъ исключительно эсхатологическое значеніе, будто-бы дѣйствія его относятся только къ будущему времени. Въ дѣйствительности во всѣхъ книгахъ ветхозавѣтнаго откровенія можно найти не мало мѣстъ, говорящихъ о гнѣвѣ Божественномъ въ смыслѣ совсѣмъ не эсхатологическомъ. Не говоря уже про историческія книги Ветхаго Завѣта (Числ. 11, 10; 12, 9; 25, 3; 32, 13; Іис. Нав. 7, 1; 2 Цар. 22, 16; 24, 1; 4 Цар. 13, 3; 23 26; 1 Пар. 27, 24; 2 Парал. 24, 18; 32, 25), тоже самое вопреки утвержденіямъ ричлистовъ можно находить у пророковъ и даже въ псалмахъ. Таковы напр. Ис. 13, 3: „я далъ повелѣніе избраннымъ Моимъ и призвалъ для совершенія гнѣва Моего сильныхъ Моихъ“... или 42, 25: „И Онъ излилъ на нихъ ярость гнѣва Своего и лютость войны“...., или еще 51, 20: „сыновья твои изнемогли..., исполненные гнѣва Господа“... (срав. Ис. 63 3, 6 и пр.). Тоже самое находимъ и у пророка Іереміи, напр. 10, 10; „Господь Богъ есть истина; Онъ есть Богъ живой и царь вѣчный. Отъ гнѣва Его дрожитъ земля и народы не могутъ выдержать негодованія Его“.... Изъ псалмовъ можно указать напр. на

Пс. 73, 1: „для чего, Боже, отринулъ насъ навсегда; возгорѣлся гнѣвъ Твой на овецъ пажити Твоей?“ или на Пс. 77, 38: „но Онъ, милостивый, прощалъ грѣхъ и не истреблялъ ихъ многократно, отвращалъ гнѣвъ Свой и не возбуждалъ всей ярости Своей“.... (Сравн. пс. 17, 16; 75, 8, 84, 4; 89, 7, 11). Вообще, по вполнѣ справедливому замѣчанію Кёллинга, „ученіе о гнѣвѣ Божественномъ является въ ветхозавѣтномъ откровеніи не случайнымъ только и стоящимъ особнякомъ вѣроисповѣднымъ пунктомъ, а цѣлостнымъ (ein integrierendes) ученіемъ, органически связаннымъ со всѣмъ откровеніемъ“. Не даромъ, по изысканіямъ того же Кёллинга, въ ветхозавѣтномъ откровеніи можно насчитать около 160 мѣстъ, въ которыхъ говорится о гнѣвѣ Божественномъ, говорится притомъ не въ отдѣльныхъ книгахъ его, а во всемъ откровеніи вообще: и въ законѣ, и у пророковъ, и въ псалмахъ [1]). Не менѣе рѣшительно противъ ричліанскаго пониманія гнѣва Божественнаго свидѣтельствуетъ и новозавѣтное откровеніе. Представители ричліанства, какъ мы уже видѣли, отрицаютъ это. Напротивъ, по ихъ мнѣнію, новозавѣтное откровеніе еще болѣе, чѣмъ откровеніе ветхозавѣтное, говоритъ въ ихъ пользу. Доказывая справедливость этого положенія, они ссылаются на то, будто въ новозавѣтномъ откровеніи, гнѣвъ Божественный совершенно лишенъ юридическаго элемента и имѣетъ смыслъ исключительно или педагогическій, или эсхатологическій. Исключительно педагогическое значеніе гнѣва Божественнаго, по взгляду А. Ричля, устанавливаетъ напр. 1 Кор. 11, 28–32, гдѣ апостолъ въ качествѣ послѣдствія недостойнаго вкушенія тѣла и крови Христовыхъ выставляетъ развитіе среди вѣрующихъ болѣзней и даже смертные случаи [2]). Что толкованіе приведенныхъ словъ апо-

[1]) Kölling. Die Satisfactio vicaria das ist die Lehre von der stellvetretenden Genuthung des Herrn Jesu. B. II. Gütersloh. 1897. S. 42.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 139—140.

стола Павла въ смыслѣ ричліанскомъ нельзя признать состоятельнымъ, можно видѣть изъ того, что смертные случаи среди вѣрующихъ, являющіеся результатомъ недостойнаго вкушенія тѣла и крови Христовыхъ, выставляются апостоломъ какъ слѣдствіе „осужденія человѣкомъ себя“, какъ „наказаніе“ и слѣдовательно предполагаютъ и юридическую сторону въ гнѣвѣ Божественномъ. Неправильно далѣе толкованіе Ричля 1 Кор. 6, 9—10 и Гал. 5, 19—21 [1]), гдѣ апостолъ увѣщеваетъ вѣрующихъ избѣгать разнаго рода пороковъ — идолослуженія, волшебства, распрей и проч. По взгляду геттингенскаго богослова, оба указанныя мѣста носятъ исключительно характеръ увѣщанія и предостереженія противъ развратной жизни и отнюдь не включаютъ въ себя элемента наказанія. Въ дѣйствительности однакожъ въ содержаніе обоихъ этихъ мѣстъ входитъ также мысль и о Божественномъ наказаніи. Видно это изъ того, что съ присутствіемъ указанныхъ пороковъ въ человѣкѣ апостолъ и въ томъ и въ другомъ мѣстѣ связуетъ потерю царства небеснаго (1 Кор. 6, 10; Гал. 5, 21). Что касается, наконецъ, мѣстъ изъ посланій ап. Павла къ Евреямъ (10, 26—31) и Апокалипсиса (2, 16, 21—22), то элементъ наказанія, а слѣдовательно и понятіе о гнѣвѣ Божественномъ выступаютъ въ нихъ съ такой очевидностью, что устраненіе того и другого является совершенно невозможнымъ. Въ первомъ изъ указанныхъ мѣстъ прямо говорится, что вѣрующіе, просвѣщенные евангеліемъ, подлежатъ большей отвѣтственности, чѣмъ вѣрующіе Ветхаго Завѣта, ибо, замѣчаетъ ап. Павелъ, „если отвергшійся закона Моисеева... безъ милосердія наказывается смертію, то сколь тягчайшему наказанію повиненъ будетъ тотъ, кто попираетъ Сына Божія“.., Во второмъ мѣстѣ Богъ угрожаетъ женѣ Іезавели за то, что она „вводитъ въ заблужденіе рабовъ Божіихъ..,

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 139—140.

повергнуть ее на одръ (болѣзни) и любодѣйствующихъ съ нею въ великую скорбь... и дѣтей ея поразить смертью“...

Неправильно, далѣе, и другое утвержденіе А. Ричля, будто въ новозавѣтномъ откровеніи еще болѣе, чѣмъ въ откровеніи ветхозавѣтномъ, утверждается эсхатологическое значеніе за гнѣвомъ Божественнымъ. Несомнѣнно, конечно, въ Новомъ Завѣтѣ можно найти мѣста, говорящія о гнѣвѣ Божественномъ въ эсхатологическомъ смыслѣ. Таковы напр. Лк. 21, 23; Римл. 2, 5; 1 Θессал. 1, 10; Апок. 6, 17; 11, 18; 14, 10; 16, 19; 19. 15. Такихъ мѣстъ болѣе всего въ Апокалипсисѣ, изображающемъ будущія судьбы церкви Христовой. Рядомъ съ этими мѣстами и въ новозавѣтномъ откровеніи однакожъ можно найти мѣста, въ которыхъ утверждается не эсхатологическое значеніе за гнѣвомъ Божественнымъ. Сюда принадлежитъ напр. прежде всего 1 Θесс. 2, 16, гдѣ апостолъ говоритъ объ евреяхъ, „которые препятствуютъ ему проповѣдывать язычникамъ о принесенномъ человѣчеству спасеніи“, что они „черезъ это всегда наполняютъ мѣру грѣховъ своихъ; но, добавляетъ апостолъ, „приближается на нихъ гнѣвъ до конца“. А. Ричль, какъ мы уже видѣли, понимаетъ форму: „приближается“ (ἔφθασεν) въ смыслѣ perf. prophеticum. Но такое толкованіе его не оправдывается контекстомъ рѣчи. Апостолъ въ указанномъ мѣстѣ раскрываетъ такого рода мысль. Евреи, по его мнѣнію, „всегда (πάντοτε)“, т. е. и до пришествія Христа, и во время Его пребыванія на землѣ противились Божественной истинѣ. Тоже дѣлаютъ они и послѣ отшествія Христа на небеса, препятствуя насажденію Его ученія среди язычниковъ. Въ силу этого поведенія евреевъ ихъ грѣховность, а слѣдовательно и ихъ преступность передъ Богомъ, по апостолу, достигла крайней степени (εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας), а вмѣстѣ съ этимъ и Божественное долготерпѣніе по отношенію къ нимъ уже окончательно исчерпано. Его мѣсто заступилъ гнѣвъ Божественный, достигшій

полноты (ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος). И религіозно-моральное извращеніе народа еврейскаго, и изліяніе гнѣва Божественнаго на этотъ народъ апостолъ такимъ образомъ признаетъ какъ уже нѣчто готовое. Поэтому онъ и употребилъ аористъ ἔφθασεν. По вполнѣ справедливому замѣчанію Мейера, судя по вышеизложенному смыслу разсматриваемаго стиха, нѣтъ никакихъ основаній форму ἔφθασεν понимать ни въ смыслѣ praesens, ни въ смыслѣ futurum [1]).

Неправильно также ричліанское толкованіе и словъ изъ посл. къ Римл. 1, 18: „открывается гнѣвъ Божій съ неба на всякое нечестіе и неправду человѣковъ, подавляющихъ истину неправдою". Пониманіе этого мѣста въ эсхатологическомъ смыслѣ невозможно прежде всего потому, что оно не согласуется съ дѣйствительнымъ пониманіемъ гнѣва Божія, которое раскрываетъ здѣсь апостолъ. Уже то одно обстоятельство, что слово ὀργή употреблено въ разсматриваемомъ мѣстѣ безъ члена, ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что подъ гнѣвомъ Божественнымъ слѣдуетъ розумѣть здѣсь не какое-либо внѣшне-фактическое проявленіе его, какъ думаетъ А. Ричль, а внутренній судъ Божій, проявляющійся въ духовной природѣ человѣка. Въ дальнѣйшихъ стихахъ той же главы прямо и указывается, въ чемъ состоитъ этотъ судъ. Онъ, по апостолу, состоитъ въ томъ, что Богъ въ гнѣвѣ Своемъ лишаетъ грѣшныхъ людей Своей благодати и „предаетъ ихъ похотямъ сердецъ ихъ"... (ст. 24—31). Само собою понятно, при такого рода пониманіи гнѣва Божественнаго въ разсматриваемомъ мѣстѣ нѣтъ никакихъ основаній исполненіе этого гнѣва относить къ какому либо опредѣленному внѣшнему моменту въ будущемъ, какъ думаетъ А. Ричль, напр. къ разрушенію Іерусалима, страшному второму пришествію Христа и проч. Не подтверждаетъ ричліанскаго толкованія приведеннаго стиха изъ по-

[1]) Meyer. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Abth. 10. Göttingen. 1850. S. 67—69.

сланія ап. Павла къ Римл. и филологическая сторона этого стиха. Во-первыхъ, противъ эсхатологическаго пониманія гнѣва Божественнаго въ этомъ стихѣ говоритъ форма: „открывается (ἀποκαλύπτεται)“. Понимать praes. этого слова въ смыслѣ указанія на будущее нельзя потому, что это präs. соотвѣтствуетъ präs. ἀποκαλύπτεται ст. 17-го, гдѣ эта форма несомнѣнно имѣетъ значеніе настоящаго времени, такъ какъ рѣчь о „благовѣствованіи Христовомъ“, которое апостолъ уже проповѣдывалъ среди язычниковъ. Во-вторыхъ, противъ ричліанскаго пониманія указаннаго стиха говоритъ и то обстоятельство, что весь отдѣлъ, начиная со ст. 18, тѣсно связанъ со ст. 26. Въ отдѣлѣ съ 18—25 ст. апостолъ изображаетъ порочную жизнь язычниковъ. Послѣ этого онъ въ ст. 26 замѣчаетъ: „потому предалъ (διὸ παρέδωκεν) ихъ Богъ постыднымъ страстямъ“... И такъ какъ форма παρέδωκεν аористъ, то слѣдовательно мысль, содержащуюся въ ст. 18-мъ, никоимъ образомъ нельзя понимать эсхатологически. А. Ричль, какъ мы уже видѣли, διὸ παρέδωκεν отдѣляетъ отъ стиховъ 23 и 25 и связываетъ съ 2, 5 того же посланія. Но противъ такого рода связи говоритъ уже то одно обстоятельство, что во второй главѣ апостолъ обращаетъ свою рѣчь вообще къ вѣрующимъ, въ первой же къ вѣрующимъ по преимуществу изъ язычниковъ.

Не подтверждаютъ воззрѣній А. Ричля на гнѣвъ Божественный и слова ап. Павла изъ посланія къ Ефес. 2, 3: „между которыми (язычниками) и мы всѣ жили нѣкогда по нашимъ плотскимъ похотямъ..., и были по природѣ чадами гнѣва, какъ и прочіе (ἦμεν φύσει τέκνα ὀργῆς). А. Ричль старается понять послѣднія слова въ смыслѣ „destinatos irae Dei futurae“, т. е. видитъ въ нихъ указаніе на непреложность Божественнаго рѣшенія, направленнаго къ осужденію упоминаемыхъ въ приведенномъ мѣстѣ грѣшниковъ на будущемъ страшномъ судѣ [1]). Неправильность подоб-

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 147—148.

наго экзегезиса однакожъ становится понятной вполнѣ, если мы обратимъ вниманіе на то, что́ А. Ричль разумѣетъ подъ словомъ ὀργή. Гнѣвъ Божественный, по его взгляду, не есть что-либо реальное по отношенію къ настоящему времени; онъ есть волевое дѣйствіе (Willensaktion) въ Божественномъ существѣ, относящееся исключительно къ будущему. Destinatos irae Dei futurae можно поэтому называть лишь тѣхъ, о которыхъ можно съ увѣренностью сказать, что они останутся въ своей враждѣ противъ Бога непреклонными до конца. Но ап. Павелъ въ разсматриваемомъ нами мѣстѣ говоритъ о христіанахъ, т. е. о такихъ людяхъ, которые своимъ обращеніемъ въ христіанство доказали то, что они не принадлежатъ къ грѣшникамъ, непреклонно утвердившимся въ своихъ грѣхахъ. Слѣдовательно пониманіе указаннаго выраженія въ эсхатологическомъ смыслѣ, какъ толкуетъ А. Ричль, совершенно невозможно. Напротивъ, упомянутымъ выраженіемъ апостолъ выясняетъ ту простую мысль, что христіане въ своемъ естественномъ, дохристіанскомъ состояніи были въ томъ же положеніи, что и нехристіанское человѣчество, именно были предметомъ гнѣва Божественнаго.

Нельзя согласиться также и съ ричліанскимъ толкованіемъ словъ евангелія Іоанна 3, 36: „Вѣрующій въ Сына имѣетъ жизнь вѣчную, а не вѣрующій въ Сына не увидитъ жизни, но гнѣвъ Божій пребываетъ на немъ (ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ᾽ αὐτόν). А. Ричль, какъ мы уже видѣли, противъ не эсхатологическаго пониманія этихъ словъ. По его мнѣнію, слѣдуетъ считать „тривіальнымъ“ утвержденіе, будто то, чѣмъ обладаетъ человѣкъ въ данный моментъ, это уже непремѣнно должно существовать ранѣе въ немъ, и въ доказательство этого ссылается на двѣ аналогіи: если Іоаннъ въ еванг. 6, 56 говоритъ о вкусившихъ тѣла и крови Христовыхъ, что Христосъ въ нихъ пребываетъ, то отсюда отнюдь не слѣдуетъ того положенія, что это общеніе вѣрующихъ со Христомъ существовало уже

прежде указаннаго акта, — и если, далѣе, Христосъ Спаситель, имѣя въ виду непослушаніе фарисеевъ, говоритъ, что этотъ грѣхъ въ нихъ пребываетъ (ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει) (Іоан. 9, 41), то это не означаетъ того, что евреи причастны были указанному грѣху и ранѣе. Обѣ эти аналогіи однакожъ не только не достигаютъ желаемой А. Ричлемъ цѣли, но даже рѣшительно говорятъ противъ него. Во-первыхъ, ученики, какъ извѣстно, уже прежде установленія таинства евхаристіи пребывали въ общеніи съ Іисусомъ Христомъ, во-вторыхъ, фарисеи уже ранѣе указанныхъ словъ Спасителя получили отъ него наименованіе „чадъ діавола“ (Іоан. 8, 44) и слѣдовательно были причастны грѣху, въ которомъ они обвиняются въ еванг. Іоан. 9, 41. Нельзя также понимать эсхатологически и Римл. 9, 22, гдѣ апостолъ говоритъ о томъ, что человѣкъ не въ правѣ осуждать Бога за то, „если Онъ, желая показать гнѣвъ и явить могущество Свое, съ великимъ долготерпѣніемъ щадилъ сосуды гнѣва, готовые къ погибели“.... По мнѣнію А. Ричля, наименованіе въ приведенныхъ словахъ грѣшниковъ „сосудами гнѣва, готовыми къ погибели“ „(σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν)“ ясно указываетъ на то, что здѣсь рѣчь о будущемъ судѣ Божіемъ; который Богъ совершитъ надъ морально неисправимымъ народомъ еврейскимъ. Божеское „долготерпѣніе (μακροθυμία)“, о которомъ говорится въ разсматриваемомъ мѣстѣ, поэтому исключаетъ мысль о раскаяніи, объ обращеніи грѣшниковъ, а потому и о прекращеніи гнѣва Божественнаго [1]). Контекстъ рѣчи однакожъ не даетъ никакихъ основаній къ подобнаго рода экзегезису. Мысль апостола очевидно гораздо проще. Онъ говоритъ: евреи, къ которымъ Богъ (несмотря на ихъ грѣхи) относится съ удивительнымъ долготерпѣніемъ, уже теперь сосуды гнѣва, готовые къ погибели, т. е. достойны погибели.

---

[1]) A. Ritschl. De ira Dei. S. 17. Срав. Die christliche Lehre von der Rechfertigung und Versöhnung. B. II. S. 141.

Part. perfect. καταρτισμένα, по вполнѣ справедливому замѣчанію Годе [1]), ясно указываетъ на то, что въ данномъ случаѣ рѣчь идетъ о современномъ состояніи народа еврейскаго, которое есть завершеніе всего предшествовавшаго религіозно-моральнаго развитія этого народа. Апостолъ очевидно хочетъ указать на то, что народъ еврейскій еще со времени Моисея и пророковъ шелъ по пути религіозно-моральнаго разложенія, каковой путь привелъ его къ погибели—къ отрицанію проповѣди Спасителя и Его апостоловъ, иначе говоря, къ отрицанію царства Божія какъ главнаго предмета этой проповѣди. Подъ „погибелью“, о которой говоритъ апостолъ, слѣдовательно, нужно разумѣть не будущій страшный судъ и даже не разрушеніе Іерусалима и разсѣяніе народа еврейскаго, а исключеніе народа еврейскаго изъ царства Божія. Эта „погибель“ народа еврейскаго однакожъ, по апостолу, не исключаетъ того, что нѣкоторые изъ народа еврейскаго все-таки увѣруютъ во Христа и вступятъ въ Его царство. Въ этомъ, по апостолу, и лежитъ основаніе къ долготерпѣнію Божественному по отношенію къ народу еврейскому. Слово μακροθυμία, поэтому, и въ данномъ мѣстѣ, какъ и въ другихъ мѣстахъ Св. Писанія, отнюдь не исключаетъ мысли о возможности обращенія грѣшниковъ, и А. Ричль, отрицающій истину этого положенія, очевидно впадаетъ въ фатализмъ, совершенно чуждый ученію ап. Павла вообще, его словамъ изъ того же посланія къ Римл. 2, 4 въ частности.

Противъ А. Ричля, наконецъ, говорятъ Ефес. 5, 6: „никто да не обольщаетъ васъ пустыми словами, ибо за это приходитъ гнѣвъ Божій на сыновъ противленія“. Praes. „приходитъ (ἔρχεται)“ указываетъ на то, что гнѣвъ Божественный уже теперь проявляется надъ противящимися слову Божію. Пониманію

[1]) Godet. Commentar zu dem Brief an die Römer. Th. II. S. 154—158.

этихъ словъ исключительно въ эсхатологическомъ смыслѣ препятствуетъ и то обстоятельство, что въ Новомъ Завѣтѣ, по притчѣ о пшеницѣ и плевелахъ, страшный судъ будетъ необходимымъ завершеніемъ всего предшествовавшаго религіозно-моральнаго развитія человѣчества.

И, наконецъ, что касается Римл. 5, 9: „посему тѣмъ болѣе нынѣ, будучи оправданы кровію Его, спасемся Имъ отъ гнѣва“, то, правда, слово „спасемся (σωθησόμεθα)“ указываетъ на эсхатологическое значеніе гнѣва Божественнаго, но вмѣстѣ съ этимъ не исключаетъ и пониманія не эсхатологическаго, на томъ простомъ основаніи, что по христіанскому ученію участіе въ жизни Христовой, свободной отъ гнѣва Божественнаго, начинается для вѣрующихъ еще здѣсь на землѣ, и въ будущемъ это участіе явится только наиболѣе полнымъ.

Свое ученіе о грѣхѣ представители ричліанства такимъ образомъ начали съ достойной всякой похвалы критики крайностей протестантскаго ученія по данному вопросу, но затѣмъ и сами при раскрытіи этого ученія пришли къ выводамъ, находящимся въ явномъ противорѣчіи съ свидѣтельствами христіанскаго откровенія и даже мало того пришли къ выводамъ, уничтожающимъ, какъ увидимъ далѣе, все великое значеніе искупительной жертвы Богочеловѣка.

Глава IX.

Ученіе представителей ричліанства объ оправданіи.

Рѣшительное отрицаніе представителями ричліанства церковнаго ученія о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти І. Христа. Основанія къ этому отрицанію. Противорѣчіе церковнаго ученія о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти Іисуса Христа истинному понятію о Богѣ, о цѣляхъ оправданія человѣка и о лицѣ Іисуса Христа. Отрицаніе тѣсной внутренней связи между LII—LIII гл. книги прор. Исаіи и новозавѣтнымъ откровеніемъ. Истинное назначеніе ветхозавѣтныхъ жертвъ съ точки зрѣнія А. Ричля и его учениковъ. Полемика А. Ричля съ Герингомъ по вопросу о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти Іисуса Христа. Сущность оправданія по ученію представителей ричліанства. Ученіе ричлистовъ о первосвященническомъ служеніи Іисуса Христа. Несостоятельность ричліанскаго ученія о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти Іисуса Христа. Шаткость данныхъ, приводимыхъ ричлистами противъ церковнаго ученія по данному вопросу. Несостоятельность отрицанія связи между LII—LIII гл. кн. прор. Исаіи и новозавѣтнымъ ученіемъ о жертвѣ, принесенной Іисусомъ Христомъ за грѣшное человѣчество. Истинное значеніе ветхозавѣтныхъ жертвъ. Истинный смыслъ мѣстъ новозавѣтнаго откровенія, говорящихъ о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти Богочеловѣка. Неправильность отрицанія ричлистами объективной стороны въ оправданіи. Истинное ученіе объ оправданіи. Истинное ученіе о первосвященническомъ служеніи Іисуса Христа.

Прямымъ логическимъ выводомъ изъ ученія о первородномъ грѣхѣ является въ воззрѣніяхъ представителей ричліанства ученіе объ оправданіи. Рич-

листы, какъ мы уже видѣли, считая основою грѣховности въ человѣкѣ простое невѣдѣніе, вмѣстѣ съ этимъ отрицаютъ какое-либо существенное значеніе за первороднымъ грѣхомъ. Въ силу этого съ точки зрѣнія представителей ричліанства грѣхъ не могъ произвести и не произвелъ какихъ-либо существенныхъ измѣненій въ отношеніяхъ между Богомъ и человѣкомъ. О нарушеніи правды Божественной, являющемся послѣдствіемъ грѣха первороднаго, поэтому, по мнѣнію ричлистовъ, съ истинно христіанской точки зрѣнія не возможно говорить. Самая „вражда“ противъ Бога, по церковному ученію, характеризующая отношенія грѣшнаго человѣчества къ Богу, съ ричліанской точки зрѣнія обозначаетъ собою ни болѣе, ни менѣе, какъ естественную отдаленность между святымъ Богомъ съ одной стороны и грѣшнымъ человѣкомъ съ другой, отдаленность, возникающую въ человѣкѣ благодаря тому обстоятельству, что онъ, обладая свободою къ совершенію добра и зла, нерѣдко совершаетъ вмѣсто добра зло. Нарушая въ силу того установленныя Самимъ Богомъ заповѣди, человѣкъ начинаетъ безпокоиться за свои нормальныя отношенія къ Богу и вмѣстѣ съ этимъ сомнѣваться въ любви Божественной по отношенію къ нему и, такимъ образомъ, отдаляется отъ Бога [1]). Вполнѣ естественнымъ выводомъ изъ такого рода взгляда на сущность грѣховнаго состоянія человѣка должно быть въ воззрѣніяхъ представителей ричліанства рѣшительное отрицаніе жертвенно-удовлетворяющаго значенія за смертью І. Христа. Если на самомъ дѣлѣ грѣхъ первородный своимъ послѣдствіемъ не имѣлъ оскорбленія правды Божественной, то, значитъ, искупленіе человѣчества отъ первороднаго грѣха не должно быть понимаемо въ смыслѣ удовлетворенія правдѣ Божественной. Это дѣйствительно находимъ

---

[1]) Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. S. 296. 299. Сравн. A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtf. u. Versöhn. B. II. S. 231—234.

въ ричліанскомъ богословіи. Подводя ученіе о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти Іисуса Христа вообще подъ юридическую теорію оправданія, самъ А. Ричль, въ духѣ воззрѣній Канта, Шлейермахера, Гофмана и другихъ, рѣшительно отрицаетъ эту теорію прежде всего потому, что ею устанавливаются, по его мнѣнію, отношенія между Богомъ и человѣкомъ совсѣмъ не христіанскія. По истинно христіанскому ученію, разсуждаетъ онъ, отношенія между Богомъ и людьми всецѣло основаны на чувствѣ любви и, какъ таковыя, являются отношеніями отца къ дѣтямъ. А между тѣмъ по юридической теоріи оправданія отношенія между Богомъ и людьми носятъ правовой характеръ и, какъ таковыя, являются отношеніями судьи къ подсудимымъ. Правда, и по юридической теоріи оправданія окончательно не устраняется изъ понятія о Божествѣ элементъ любви, но, не говоря уже про то, что этотъ элементъ имѣетъ здѣсь второстепенное значеніе, имъ кромѣ того въ понятіе о Божественномъ существѣ вносится дуализмъ. На самомъ дѣлѣ, разсуждаетъ А. Ричль, по юридической теоріи оправданія Богу усвояются съ одной стороны любовь, милующая грѣшника, не смотря на всѣ его прегрѣшенія, съ другой правда, наказывающая грѣшника въ соотвѣтствіи съ его прегрѣшеніями [1]). Не можетъ быть признана состоятельною юридическая теорія оправданія, по мнѣнію А. Ричля, еще и потому, что ею и по отношенію къ человѣку не достигается та цѣль, которую она намѣчаетъ, т. е. не достигается дѣйствительное искупленіе отъ грѣха. Вѣдь, разсуждаетъ А. Ричль, человѣкъ можетъ получить отвращеніе отъ грѣховъ и слѣдовательно оправданіе лишь въ томъ случаѣ, если онъ самъ придетъ къ сознанію своей виновности, если онъ, другими словами, восчувствуетъ эту виновность. Ничего подобнаго не можетъ быть при

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 84—94 u. andr.

юридической теоріи оправданія, потому что по этой теоріи наказанъ не грѣшникъ, который долженъ быть оправданъ, а совершенно сторонній, да и притомъ невинный человѣкъ [1]). Съ другой стороны, если даже встать на точку зрѣнія строго юридическую, если понимать оправданіе въ смыслѣ юридическаго снятія съ человѣка вины безъ внутренняго измѣненія природы его, то и въ такомъ случаѣ, по взгляду А. Ричля, юридической теоріей не достигается та цѣль, которую она преслѣдуетъ, т. е. оправданіе человѣка, потому что и въ такомъ случаѣ человѣкъ былъ-бы должникомъ, если не по отношенію къ Богу, правосудіе котораго Іисусъ Христосъ удовлетворилъ Своею крестною смертію, то по отношенію къ Самому Іисусу Христу, Который пострадалъ за грѣшное человѣчество. И, наконецъ, юридическая теорія оправданія не можетъ быть признана состоятельной еще и потому, по взгляду А. Ричля, что она не устанавливаетъ дѣйствительнаго значенія за Іисусомъ Христомъ какъ Искупителемъ человѣчества. На самомъ дѣлѣ, разсуждаетъ геттингенскій богословъ, справедливо-ли то, что невинный претерпѣлъ послѣдствія преступленія, котораго онъ самъ не совершалъ?! Вѣдь если-бы нѣчто подобное случилось, то въ такомъ случаѣ несчастье, которое его постигло, было-бы бѣдствіемъ, а не наказаніемъ, юридически законно имъ понесеннымъ. Конечно, при денежныхъ штрафахъ невинный можетъ принять на себя долгъ виновнаго; это однакожъ отнюдь не означаетъ того, что первый наказанъ вмѣсто второго, потому что внесенная имъ плата есть жертва добровольная, но отнюдь не юридически необходимая [2]).

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 450—451. 255—256 u. andr. Сравн. Literaturzeitung. 1888. S. 114—115.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 255—256.

Правда, разсуждаетъ А. Ричль, защитники ученія о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти І. Христа въ доказательство справедливости того положенія, что І. Христосъ, будучи невиннымъ, пострадалъ за виновное человѣчество и черезъ это избавилъ его отъ грѣха, указываютъ на 52—53 гл. книги прор. Исаіи, у котораго будто-бы подъ рабомъ Божіимъ, невинно страдавшимъ, слѣдуетъ разумѣть Іисуса Христа. Геттингенскій богословъ однакожъ рѣшительно отрицаетъ подобнаго рода связь между личностью раба Божія, о которомъ говоритъ пророкъ Исаія, и личностью Іисуса Христа. По его мнѣнію, въ пользу этой связи ничуть не говоритъ новозавѣтное откровеніе. Такъ, прежде всего мѣсто изъ рѣчи Іисуса Христа, содержащейся у Луки 22, 37: „должно исполниться на Мнѣ и сему написанному: и къ злодѣямъ причтенъ. Ибо то, что о Мнѣ, приходитъ къ концу“ (Ис. 53, 12) отнюдь не можетъ свидѣтельствовать о близкой связи между новозавѣтнымъ ученіемъ о Лицѣ І. Христа и ученіемъ пророка Исаіи о рабѣ Божіемъ, такъ какъ указанное мѣсто заимствовано изъ рѣчи І. Христа, въ подлинности которой, какъ производящей впечатлѣніе отдаленнаго воспоминанія, можно сомнѣваться [1]). Не находитъ А. Ричль близкой связи и между словами Іисуса Христа, приводимыми у Мрк. 10, 45 и Ис. 53, 10. По его мнѣнію, между тѣмъ и другимъ мѣстами существуетъ рѣзкое различіе во 1-хъ въ томъ, что по евангелисту Марку Сынъ человѣческій добровольно предалъ свою жизнь для искупленія многихъ, а между тѣмъ по Исаіи его мученичество было неизбѣжнымъ; во 2-хъ, въ томъ, что І. Христосъ, по изображенію евангелиста, видитъ особую цѣль Своихъ мученій, каковою цѣлью являются основаніе общины и облагодатствованіе ея; между тѣмъ рабъ Божій, по Исаіи, не видитъ никакой цѣли отъ своихъ страданій

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 65—66.

для своего народа, предавшаго его на эти страданія [1]). Оспариваетъ А. Ричль какое либо близкое соотношеніе и между Ис. 53, 12 и словами Іоанна Крестителя объ Іисусѣ Христѣ: „вотъ Агнецъ Божій, который беретъ на себя грѣхи міра“ (ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου) (Іоан. 1, 29). Не говоря уже про то, что выраженіе это, какъ показываетъ употребленіе слова κόσμος, носитъ на себѣ „Іоаннову окраску“, совершенно чуждую ветхозавѣтному откровенію, оно, кромѣ того, по А. Ричлю, не можетъ быть поставлено въ связь съ 53 гл. кн. прор. Исаіи и потому во 1-хъ, что у LXX вмѣсто еврейскаго נָשָׂא стоитъ слово αἴρειν, какой переводъ ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что мысль, содержащаяся въ евангеліи Іоанна (1, 29), образовалась „независимо отъ александрійскаго переложенія 53 гл. Исаіи“, въ которомъ переводится указанное еврейское слово глаголами: φέρειν, ἀναφέρειν, во 2-хъ потому, что самая мысль, содержащаяся въ приведенномъ стихѣ евангелія Іоанна, существенно отличается отъ соотвѣтствующей мысли 53 гл. пр. Исаіи. Въ словахъ Іоанна рѣчь о грѣхахъ міра, у Исаіи о грѣхахъ народа израильскаго; у Іоанна объ Агнцѣ Божіемъ, у Исаіи—о рабѣ Божіемъ и пр. [2]). Оспариваетъ А. Ричль какую-либо тѣсную связь между 1 Іоан. 3, 5 и Ис. 53, 12, увѣряя, будто трудно установить истинный смыслъ этого стиха, какъ содержащаго въ себѣ мысль таинственную [3]). Если не оспариваетъ совершенно, то во всякомъ случаѣ существенно ослабляетъ А. Ричль значеніе связи между Евр. 9, 28 и Ис. 53, 12. По мнѣнію геттингенскаго богослова, въ посланіи къ Евреямъ въ указанныхъ

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 85—86.

[2]) A. Ritschl. Die chrisrliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 67—68.

[3]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 259.

стихахъ утверждается мысль не о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти Богочеловѣка, а лишь о томъ, что Іисусъ Христосъ претерпѣлъ скорби отъ тѣхъ, среди коихъ жилъ [1]). Почти тотъ же смыслъ находитъ А. Ричль и въ отдѣлѣ 1 Петр. 2, 21—25, имѣющемъ несомнѣнное отношеніе къ Ис. 53, 9, 4—6. По его мнѣнію, въ указанномъ отдѣлѣ содержится лишь увѣщаніе христіанамъ къ твердому перенесенію земныхъ страданій [2]). Лишь въ двухъ мѣстахъ новозавѣтнаго откровенія А. Ричль находитъ болѣе или менѣе близкую параллель между личностью раба Божія по Исаіи съ одной стороны и личностью Христа Спасителя съ другой: это, во-первыхъ, въ кн. Дѣяній 8, 32—35 (сравн. Ис. 53, 7—8) и въ евангеліи Іоанна 12, 32 (сравн. Ис. 52. 13). Но обѣ указанныя книги, по его мнѣнію, принадлежатъ къ христіанскимъ произведеніямъ второго ранга и потому на основаніи ихъ едва ли возможно утверждать ученіе о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти І. Христа [3]). Вообще параллель между страданіями и смертью Іисуса Христа, изображенными евангелистами, и страданіями раба Божія у Ис. 52—53 гл., по А. Ричлю, не настолько обширна, какъ принято думать [4]).

Тоже рѣшительное отрицаніе юридической теоріи оправданія, а вмѣстѣ и ученія о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти Іисуса Христа находимъ и у учениковъ А. Ричля, напримѣръ проф. Кафтана. И онъ отвергаетъ это ученіе, потому что признаетъ

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 261—262.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 259—260.

[3]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 65—66.

[4]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 65—66, Сравн. Grundriss der theol. Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 555.

его полную несовмѣстимость съ Божественнымъ правосудіемъ. Нельзя на самомъ дѣлѣ, разсуждаетъ проф. Кафтанъ, представить себѣ, чтобы Божественное правосудіе наказывало Іисуса Христа—невиннаго вмѣсто виновныхъ, потому что подобнаго рода наказаніе явилось бы отрицаніемъ даже и человѣческой правды, не говоря уже о правдѣ Божественной. И христіанское откровеніе, по А. Ричлю, говоря о Божественномъ правосудіи, признаетъ, что это правосудіе наказуетъ человѣка лишь постольку, поскольку онъ грѣшенъ, такъ что наказаніе, постигающее человѣка, есть такимъ образомъ имманентная принадлежность лишь грѣховности человѣческой, есть нѣчто неотдѣлимое отъ личности человѣка лишь какъ грѣшника (etwas an der Person Haftendes). Поэтому перенесеніе наказанія съ одного человѣка на другого съ точки зрѣнія христіанскаго откровенія совершенно немыслимо, по мнѣнію проф. Кафтана [1]).

Къ тому же выводу приходитъ и другой ученикъ А. Ричля — Шульцъ. Все отличіе Шульца отъ Кафтана состоитъ въ томъ, что онъ при отрицаніи юридической теоріи оправданія исходитъ изъ иной нѣсколько точки зрѣнія. По его мнѣнію, несостоятельность юридической теоріи оправданія очевидна уже изъ одного того, что теорія эта влечетъ за собой отрицаніе Божескаго достоинства за Іисусомъ Христомъ. На самомъ дѣлѣ, разсуждаетъ Шульцъ, при построеніи ученія о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти І. Христа можно исходить изъ двухъ точекъ зрѣнія: или изъ той, что грѣхъ человѣческій, какъ исходящій отъ существа созданнаго и потому морально неустойчиваго (wandelbaren), не можетъ быть безконечнымъ оскорбленіемъ Божества. При этой исходной точкѣ зрѣнія грѣхъ первородный есть очевидно грѣхъ простой слабости и потому не могъ повлечь за собою

[1]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 514. 545—549.

оскорбленія Божественнаго правосудія и, слѣдовательно, для устраненія его достаточно удовлетвореніе со стороны простого человѣка. Или же при построеніи ученія о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти Іисуса Христа можно исходить изъ того положенія, что грѣхъ первородный, какъ направленный противъ безконечнаго существа, требуетъ безконечнаго удовлетворенія. И въ такомъ случаѣ, однакожъ, по взгляду Шульца, нельзя придти къ признанію Божескаго достоинства въ Іисусѣ Хиистѣ, такъ какъ земныя страданія Богочеловѣка, по церковному ученію, имѣющія значеніе удовлетворенія Божественному правосудію, по существу своему человѣческія страданія и потому не могутъ удовлетворить безконечнаго Бога [1]).

Отвергая юридичекую теорію оправданія въ ея сущности, представители ричліанства вмѣстѣ съ этимъ отвергаютъ и ея истинно христіанское происхожденіе. По ихъ мнѣнію, теорія эта является наслѣдіемъ язычества. Ученіе объ оправданіи, разсуждаетъ проф. Каф-танъ, доказывая справедливость указаннаго положенія, въ болѣе или менѣе систематичномъ видѣ сложилось въ восточной церкви и понималось здѣсь на первыхъ порахъ въ смыслѣ физико-иперфизическаго (physisch=hyperphysisches) измѣненія природы человѣка въ природу Божественную (Versetzung in Gottes unsterbliches Leben). Основою этого ученія объ оправданіи послужило языческое ученіе о Логосѣ. Логосъ, по языческому воззрѣнію, есть Божественная личность. Отсюда и совершенное Имъ искупленіе человѣчества очевидно должно быть полнымъ измѣненіемъ природы человѣческой въ природу божественную. Оправданіе, пони-

---

[1]) Schultz. Die Lehre von der Gottheit Christi... Gotha. 1881. S. 492—494. Тоже отрицательное отношеніе къ юридической теоріи оправданія находимъ и у другихъ учениковъ А. Ричля, напр. проф. А. Гарнака (A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 115—117), Готтшика (Gottschick. Kirchlichkeit der modernen kirchlichen Theologie. S. 96—97. 220 u. andr) и пр.

мавшееся въ такомъ смыслѣ, слѣдовательно включало въ себя одну лишь объективную сторону и совершенно игнорировало сторону субъективную. Подобное ученіе объ оправданіи, по взгляду проф. Кафтана, можно находить напр. у Аѳанасія Александрійскаго и у Григорія Назіанзина. У того же Григорія Назіанзина, у Григорія Нисскаго и у Оригена указанное пониманіе акта оправданія соединяется съ другимъ пониманіемъ. Исходя изъ языческаго взгляда на міръ, какъ на находящійся въ полномъ подчиненіи у діавола, указанные учители соотвѣтственно этому актъ оправданія человѣчества, совершенный Іисусомъ Христомъ, точно также понимаютъ въ смыслѣ освобожденія человѣчества отъ власти діавольской. Подобное же пониманіе акта оправданія переходитъ засимъ и въ схоластическое богословіе, съ тѣмъ лишь различіемъ, что получаетъ здѣсь юридическую окраску. Схоластическіе богословы (Ѳома Аквинатъ) учатъ, будто люди потому избавлены отъ власти діавола, что за нихъ принесено удовлетвореніе Іисусомъ Христомъ. Съ особенной же рѣшительностью юридическое пониманіе акта оправданія, по А. Ричлю, утверждается Анзельмомъ Кентербюрійскимъ. Онъ смотритъ на отношенія между Богомъ и людьми исключительно съ точки зрѣнія права человѣческаго и потому въ грѣхѣ видитъ юридическое оскорбленіе чести Божественной, а въ оправданіи удовлетвореніе этой чести. И по схоластическому ученію, оправданіе такимъ образомъ, по взгляду проф. Кафтана, обнимаетъ почти исключительно объективную сторону. Если же у нѣкоторыхъ схоластиковъ въ актъ оправданія и введена сторона субъективная, то она носитъ у нихъ юридическую окраску [1]). Новый періодъ въ исторіи ученія объ оправданіи, по взгляду проф. Кафтана, наступилъ съ возникновенія реформаціи. Въ

[1]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 476—485. Сравн. Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle. 1893. S. 63—66.

евангелическое ученіе объ оправданіи введенъ весьма существенно и субъективный элементъ, потому что, по этому ученію, оправданіе человѣка понимается въ смыслѣ духовно-нравственнаго возрожденія (Neubelebung), охватывающаго и преобразующаго (umstaltet) всю жизнь человѣка. Этимъ ученіемъ, по мнѣнію Кафтана, возстановлено истинно-библейское ученіе о спасеніи человѣка [1]).

Указанное отрицательное отношеніе ричлистовъ къ жертвенно-удовлетворяющему значенію смерти Іисуса Христа однакожъ, само собою понятно, находилось въ явномъ противорѣчіи съ ученіемъ христіанскаго откровенія. И самъ А. Ричль признаетъ, что повидимому существуютъ нѣкоторыя данныя въ пользу этого ученія. Сюда напр. относится, по его мнѣнію, уподобленіе смерти Іисуса Христа жертвамъ ветхозавѣтнымъ и прежде всего жертвѣ завѣта. Подобное уподобленіе смерти Іисуса Христа, по взгляду А. Ричля, можно находить напримѣръ въ посланіи къ Евреямъ 9, 15–21, гдѣ смерть Іисуса Христа представляется средствомъ приведенія идеальной общины къ союзу съ Богомъ. Подобно тому, какъ по ветхозавѣтному ученію жертва завѣта имѣла своею цѣлью установленіе союза между Богомъ и народомъ избраннымъ, являющагося результатомъ прощенія этому народу грѣховъ его (Іерем. 31, 31–34), подобно этому, по А. Ричлю, и по ученію посланія къ Евреямъ смерть І. Христа является орудіемъ соединенія Бога съ человѣкомъ, потому что благодаря этой смерти Богъ прощаетъ грѣхи человѣку (Евр. 9, 15; ср. Мѳ. 26, 28). Подобно тому, какъ по ветхозавѣтному ученію жертва завѣта отличалась отъ другихъ жертвъ тѣмъ, что кровь животныхъ не только возливалась на алтарь, но ею также окроплялся народъ (Исх. 24, 8); подобно этому и въ посланіи съ Евреямъ говорится объ окропленіи (Besprен-

[1]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 483—485.

gung) вѣрующихъ кровію Христа, чтобы принесенная Имъ жертва могла служить къ очищенію совѣсти вѣрующихъ (Евр. 9, 19—20) [1]). На удовлетворяющее значеніе смерти Іисуса Христа далѣе, по взгляду А. Ричля повидимому указываетъ и встрѣчающееся въ христіанскомъ откровеніи уподобленіе ея жертвѣ о грѣхѣ. Такое пониманіе смерти Іисуса Христа напримѣръ, по А. Ричлю, можно находить опять въ посланіи къ Евреямъ 9, 1—14. 24. 28; 10, 1—18. Подобно тому, какъ при совершеніи годичной всеобщей жертвы о грѣхѣ въ день очищенія (Лев. 16) первосвященникъ входилъ во святое святыхъ и здѣсь кропилъ кровію надъ крышкою ковчега въ ознаменованіе того, что Богъ присутствуетъ среди евреевъ, подобно этому и по посланію къ Евр. Іисусъ Христосъ послѣ Своего воскресенія и вознесенія восходитъ къ престолу Всевышняго, гдѣ является предъ Богомъ какъ Искупитель грѣшнаго человѣчества [2]). На такое же значеніе смерти Іисуса Христа, по взгляду А. Ричля, указываетъ повидимому и ап. Павелъ въ посланіи къ Римл. 3, 24—26, гдѣ смерть Іисуса Христа называется ἱλαστήριον— умилостивленіемъ за грѣхи человѣчества. Видимымъ основаніемъ къ подобнаго рода пониманію приведеннаго мѣста изъ посланіи къ Римл., по мнѣнію А. Ричля, служитъ то обстоятельство, что слово ἱλαστήριον на ветхозавѣтномъ языкѣ означало крышку ковчега завѣта, надъ которой первосвященникъ въ годовой праздникъ очищенія кропилъ кровію жертвы [3]). Повидимому, жертвѣ за грѣхи уподобляется смерть Іисуса Христа, по мнѣнію А. Ричля, и во 2 Кор. 5, 21, гдѣ апостолъ говоритъ объ Іисусѣ Христѣ, что

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhn. B. II. S. 168—169.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 169—170. 176—177.

[3]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 171—174.

Онъ сталъ ἁμαρτία, дабы удовлетворить правдѣ Божественной за грѣхи человѣческіе. Повидимому, слово ἁμαρτία въ указанномъ выраженіи, по А. Ричлю, имѣетъ значеніе жертвы за грѣхъ, каковое слово дѣйствительно и замѣняетъ иногда указаное выраженіе у LXX (Лев. 5, 9; 6, 25) [1]. Жертвѣ за грѣхъ, по мнѣнію А. Ричля, повидимому уподобляется Іисусъ Христосъ и въ посл. къ Гал. 3, 13, гдѣ апостолъ говоритъ объ Іисусѣ Христѣ, что Онъ „искупилъ насъ отъ клятвы закона, сдѣлавшись за насъ клятвою“ [2], въ еванг. Мрк. 10, 45 и Матѳ. 20, 28, гдѣ смерть Іисуса Христа называется платою (λύτρον), принесенною за грѣхи человѣчества [3] и въ посл. 1 Ѳесс. 5, 10 (сравн. 1 Кор. 8, 32; Ефес. 5, 2 и др.), гдѣ говорится объ Іисусѣ Христѣ, что Онъ умеръ за насъ, предалъ Себя за насъ, принесъ Себя въ жертву за насъ и пр. И, наконецъ, на жертвенно-удовлетворяющее значеніе смерти Іисуса Христа, повидимому, по взгляду А. Ричля, указываетъ и сравненіе Его смерти съ жертвою пасхальною. Сюда напримѣръ относится прежде всего 1 Кор. 5, 6—8, гдѣ Іисусъ Христосъ называется пасхою, празднованіе которой должно сопровождаться для христіанъ удаленіемъ „порока и лукавства“, и 1 Петр. 1, 18—19, гдѣ искупленіе человѣчества, совершенное Іисусомъ Христомъ, уподобляется освобожденію народа еврейскаго изъ плѣна египетскаго и гдѣ, въ силу того, Іисусу Христу усвояется наименованіе пасхальнаго агнца (ἀμνός) [4]. Тоже самое повидимому, по взгляду А. Ричля, утверждаютъ: ап. Павелъ въ посланіи къ Титу 2, 14 въ

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 174—176.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 175.

[3]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 224. 69 u. andr.

[4]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhn. B. II. S. 177—179.

словахъ: „Который (т. е. Іисусъ Христосъ) далъ Себя за насъ, чтобы избавить насъ отъ всякаго беззаконія и очистить Себѣ народъ особенный, ревностный къ добрымъ дѣламъ“, и писатель Апокалипсиса 1, 5—6 и 5, 9—10, гдѣ говорится объ Іисусѣ Христѣ, что Онъ „омылъ насъ отъ грѣховъ нашихъ кровію Своею“ и „искупилъ насъ Богу (ἠγόρασας τῷ Θεῷ ἡμᾶς) изъ всякаго колѣна и языка, и народа, и племени“ [1]).

Всѣ приведенныя мѣста новозавѣтнаго откровенія, повидимому говорящія о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти Іисуса Христа, въ дѣйствительности

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtf. u. Versohn. B. II. S. 179—182. Въ послѣднихъ изъ указанныхъ мѣстъ христіанскаго откровенія съ уподобленіемъ смерти Іисуса Христа пасхальной жертвѣ, впрочемъ, по взгляду А. Ричля, можно соединять уподобленіе ея и жертвѣ завѣта. Такъ, слова изъ посл. ап. Павла къ Титу: „далъ Себя за насъ, чтобы избавить насъ отъ всякаго беззаконія и очистить себѣ народъ особенный, ревностный къ добрымъ дѣламъ“ могутъ быть раздѣлены на двѣ половины: первая половина: „чтобы избавить насъ отъ всякаго беззаконія“, по сравн. съ 1 Петр. 1, 18—19 усвояетъ смерти Іисуса Христа значеніе пасхальной жертвы, вторая, напротивъ, значеніе жертвы завѣта, такъ какъ „народомъ особеннымъ“ (λαὸς περιούσιος) у LXX именуется народъ какъ собственность Бога (Исх. 19, 5), каковымъ народъ еврейскій становится въ силу жертвы завѣта. Таковое же двоякое значеніе за смертію І. Христа усвояетъ, по А. Ричлю, и писатель Апокалипсиса (1, 5—6; 5, 9—10). Съ одной стороны слова объ І. Христѣ, что Онъ „омылъ насъ отъ грѣховъ нашихъ кровію Своею“ повидимому уподобляютъ смерть І. Христа жертвѣ пасхальной (сравн. 1 Петр. 1, 18—19; Тит. 2, 14). Съ другой стороны, слова „искупилъ насъ Богу (ἠγόρασας τῷ Θεῷ ἡμᾶς) изъ всякаго колѣна“... повидимому усвояютъ смерти І. Христа значеніе жертвы завѣта, если въ соотвѣтствіи съ 2 Петр. 2, 1 понимать ихъ въ смыслѣ указанія на то, что Богъ изъ всѣхъ народовъ избралъ народъ еврейскій въ свою собственность, каковое значеніе усвояла народу еврейскому, какъ мы уже видѣли, только жертва завѣта. A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtf. u. Versöhn. B. II. S. 179—182. Сравн. Unterricht in der christlichen Religion. S. 36—37.

однакожъ, по взгляду геттингенскаго богослова, не утверждаютъ этого. Изъ всѣхъ этихъ мѣстъ, по А. Ричлю, можно дѣлать лишь одно несомнѣнное заключеніе и именно то, что между ветхозавѣтными жертвами и смертью Іисуса Христа существуетъ нѣкоторое отношеніе. Въ чемъ, однакожъ, выражается это отношеніе, „какіе признаки ветхозавѣтныхъ жертвъ повторяются въ смерти І. Христа“, „по какой нормѣ (Regel)“ съ жертвеннымъ значеніемъ смерти І. Христа связуется грѣхопрощеніе людей, приведенными сравненіями не указывается [1]). Правильное рѣшеніе всѣхъ этихъ вопросовъ, по мнѣнію А. Ричля, возможно лишь въ томъ случаѣ, если будетъ рѣшенъ вопросъ о томъ, какое значеніе имѣли ветхозавѣтныя жертвы. Обращаясь при рѣшеніи этого вопроса къ ветхозавѣтному откровенію, можно видѣть, по А. Ричлю, то, что дѣйствіе ветхозавѣтныхъ жертвъ обычно обозначается словомъ כִּפֶּר. Въ виду того, что въ греческомъ текстѣ этому слову соотвѣтствуетъ слово ἱλάσκεσθαι, въ виду того, далѣе, что у грековъ дѣйствіе жертвы понималось какъ ἵλαον ποιεῖν τὸν Θεόν, т. е. въ смыслѣ содѣланія Бога милостивымъ по отношенію къ людямъ, въ виду всего этого можно подумать, что такое же значеніе было и еврейскихъ ветхозавѣтныхъ жертвъ. Въ дѣйствительности, однакожъ, по А. Ричлю, подобное воззрѣніе на ветхозавѣтныя жертвы не находитъ для себя подтвержденія въ ветхозавѣтномъ откровеніи. Правда, у LXX встрѣчается греческое выраженіе (напр. Лев. 5, 6) „καὶ ἐξιλάσεται περὶ αὐτοῦ ὁ ἱερεὺς κατέναντι κυρίου“, но это выраженіе не настолько ясно, чтобы могло служить къ уясненію истиннаго значенія еврейскаго глагола כִּפֶּר. Спрашивается, каково же истинное значеніе слова כִּפֶּר и каково въ силу этого значеніе ветхозавѣтныхъ жертвъ? Слово כִּפֶּר, отвѣчаетъ А. Ричль, значитъ: „покрывать“, и въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ оно

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1889. B. II. S. 185—187.

употребляется для обозначенія дѣйствій ветхозавѣтныхъ жертвъ, субъектомъ этихъ дѣйствій обычно выставляется священное лицо (первосвященникъ и священникъ), которое при этомъ является лишь представителемъ народа, потому что, по ветхозавѣтному ученію, весь народъ еврейскій былъ народомъ святымъ [1]). Что же касается объекта дѣйствій ветхозавѣтныхъ жертвъ, обозначаемаго словомъ כִּפֶּר, то подъ нимъ, по А. Ричлю, разумѣются или отдѣльная личность, или цѣлый народъ, или священныя вещи (алтарь всесожженія и воскуренія, ковчегъ завѣта, жертвы кровавыя и безкровныя—Лев. 5, 11—13; сравн. Исх. 29, 2. 3. 33). При этомъ объекты воздѣйствія жертвъ въ большинствѣ случаевъ связуются съ словомъ כִּפֶּר чрезъ частицы עַל, рѣже чрезъ частицу בְּעַד (Лев. 9, 7; 16, 6. 11. 24), при каковомъ сочетаніи слово כִּפֶּר означаетъ: „накрыть сверху, накрыть вокругъ“ (Лев. 1, 4; 16, 24, 33; Числ. 28, 22. 30; 29, 5; Неем. 10, 34; 2 Парал. 29, 24 и проч.) [2]). Само собою понятно, разсуждаетъ далѣе А. Ричль, указанная цѣль ветхозавѣтныхъ жертвъ—покрытіе כִּפֶּר человѣка поставляется въ ветхозавѣтномъ откровеніи въ ближайшую связь съ личностью Бога, каковая связь въ ветхозавѣтномъ ученіи находитъ для себя символическое выраженіе въ томъ, что принесеніе всякой жертвы обычно привязывалось къ опредѣленному священному мѣсту какъ мѣсту обитанія Бога, напримѣръ къ алтарю для всесожженія предъ входомъ въ скинію, къ ковчегу во святомъ святыхъ и проч. [3]). Спрашивается теперь, прикрытіемъ чего же является жертва? Иначе говоря, какой смыслъ еврейскаго выраженія: „כִּפֶּר עַל נַפְשׁוֹ“? Отвѣчая на этотъ вопросъ, нѣкоторые

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1889. B. II. S. 189—191.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 187—188.

[3]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 192—195.

(Розенмюллеръ), разсуждаетъ А. Ричль, находятъ, что при посредствѣ жертвъ предъ Богомъ покрывались грѣхи человѣка и чрезъ это ослаблялось ихъ значеніе въ очахъ Бога, въ силу чего въ свою очередь человѣкъ освобождался отъ Божественнаго наказанія. Подобнаго рода мнѣніе, по взгляду геттингенскаго богослова, не можетъ быть признано состоятельнымъ уже по одному тому, что выраженіе: „כִּפֶּר עַל נַפְשׁוֹ“ въ ветхозавѣтномъ откровеніи употребляется для обозначенія дѣйствія жертвъ не только о грѣхѣ и о винѣ, но и жертвъ всесожженія и освященія, при которыхъ грѣховность человѣка не имѣлась въ виду. Поэтому пониманіе приведеннаго выраженія въ смыслѣ указанія на то, что жертвою прикрывались грѣхи человѣческіе предъ лицемъ Бога, было-бы, по взгляду А. Ричля, слишкомъ общимъ, было-бы такимъ пониманіемъ, которымъ pars поставлялась pro toto [1]). Противорѣчитъ далѣе изложенное пониманіе приведеннаго выраженія ветхозавѣтному откровенію и въ томъ смыслѣ, по взгляду А. Ричля, что, судя по нѣкоторымъ мѣстамъ этого откровенія (Пс. 79, 9; 51, 3; Ис. 43, 25), въ немъ прощеніе грѣховъ человѣческихъ поставляется въ зависимость не отъ жертвъ, а отъ одной лишь благодати Божественной [2]). Во всемъ ветхозавѣтномъ откровеніи, по А. Ричлю, можно указать лишь два выраженія, которыя повидимому говорятъ въ пользу указаннаго значенія ветхозавѣтныхъ жертвъ. Это во-первыхъ: „כִּפֶּר עָוֹן“, во-вторыхъ „כִּפֶּר חַטָּאת“. Первое выраженіе встрѣчается въ притчахъ Соломона: „милосердіемъ и правдою грѣхъ очищается (покрывается) и страхъ Господень отводитъ отъ зла“ (Притч. Сол. 16, 6). Смыслъ этихъ словъ повидимому тотъ, что милосердіе и правда служатъ для людей средствомъ къ уничтоженію грѣховъ предъ Бо-

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1889. B. II. S. 199—200.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 197.

гомъ. Въ дѣйствительности однакожъ, по А. Ричлю, приведенныя слова говорятъ совсѣмъ иное: истинный смыслъ ихъ становится понятнымъ изъ сопоставленія съ словами изъ Притч. Солом. 10, 12, гдѣ любовь представляется средствомъ къ устраненію раздоровъ при взаимныхъ отношеніяхъ людей между собою. Соотвѣтственно этому и въ Притч. Солом. 16, 6, по А. Ричлю, милосердіе и правда признаются не средствомъ для снисканія прощенія грѣховъ человѣческихъ передъ Богомъ, а лишь средствомъ къ ослабленію взаимной непріязни между людьми безъ непосредственнаго отношенія къ Богу.—Не говорятъ въ пользу грѣхоочистительнаго значенія ветхозавѣтныхъ жертвъ, по мнѣнію А. Ричля, и слова Господа къ Самуилу объ Иліи и его сыновьяхъ (1 Цар. 3, 14): „вина дома Иліева не загладится ни жертвами, ни приношеніями хлѣбными во вѣкъ“... Повидимому, разсуждаетъ А. Ричль, смыслъ этихъ словъ тотъ, что указанныя жертвы служатъ средствомъ къ уничтоженію предъ лицемъ Бога грѣховъ человѣческихъ и что только по отношенію къ преступленію дома Иліи и его сыновей они составляли исключеніе. Въ дѣйствительности однакожъ приведенныя слова не имѣютъ подобнаго значенія. Для уясненія дѣйствительнаго смысла ихъ нужно, по А. Ричлю, имѣть въ виду то обстоятельство, что узаконенныя жертвы о грѣхѣ были дѣйственны лишь по отношенію къ преступленіямъ легкимъ, которыя происходили отъ небрежности (Versehen) человѣческой; но онѣ не имѣли никакого значенія для преступленій тяжкихъ, влекущихъ за собою расторженіе союза съ Богомъ, къ числу которыхъ принадлежали и преступленія Иліи и его сыновей (1 Цар. 2, 29–31). Этой градаціи преступленій, утверждаемой ветхозавѣтнымъ законодательствомъ, по взгляду А. Ричля, рѣшительно противорѣчатъ приведенныя слова изъ кн. Царствъ; они говорятъ напротивъ о томъ, будто и тяжкія преступленія могутъ быть смыты съ человѣка путемъ жертвъ, и только преступленіе Иліи и его сыновей составляло исключеніе въ данномъ

отношеніи. Противорѣчіе это, по мнѣнію геттингенскаго богослова, ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что приведенныя слова изъ кн. Царствъ нельзя понимать въ собственномъ смыслѣ, что они поэтому не могутъ служить свидѣтельствомъ о техническомъ дѣйствіи узаконенныхъ жертвъ, а просто свидѣтельствуютъ о томъ, что преступленіе Иліи и его сыновей было тяжкимъ [1]). При такого рода противорѣчіи изложеннаго пониманія словъ כִּפֶּר עַל נַפְשׁוֹ ветхозавѣтному откровенію самое происхожденіе этого пониманія, по А. Ричлю, слѣдуетъ считать простымъ недоразумѣніемъ. Поводомъ къ возникновенію его послужило то обстоятельство, что еврейское слово כִּפֶּר на древне-нѣмецкомъ языкѣ переводилось обычно словомъ sühnen, которое хотя нѣсколько соотвѣтствовало употребляемому LXX слову ἱλάσκεσθαι, но которое однакожъ не было адекватно еврейскому слову כִּפֶּר. Слово Sühne на древне-нѣмецкомъ языкѣ значило: „судъ“, „приговоръ“; слово „sühnen“ — „произносить приговоръ“. Въ современномъ нѣмецкомъ языкѣ указанное значеніе упомянутаго слова утратилось и вмѣсто того слово Sühne значитъ: „искупленіе“ (напр. въ выраженіи: „Der Verbrecher sühnt seine Schuld“) или „миръ“ (напр. въ выраженіи: „es wird Sühne vollzogen“). Соотвѣтственно этому и еврейское слово כִּפֶּר получило значеніе искупленія, очищенія человѣка отъ грѣховъ [2]).

Спрашивается, какое же значеніе выраженія „כִּפֶּר עַל נַפְשׁוֹ“ и, въ силу того, какое истинное значеніе ветхозавѣтныхъ жертвъ? Для правильнаго рѣшенія этихъ вопросовъ нужно, по А. Ричлю, имѣть въ виду то обстоятельство, что, по ветхозавѣтному ученію, нельзя видѣть лица Бога безъ потери жизни. Подобнаго рода точка зрѣнія устанавливается Самимъ Богомъ. „Лица

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1889. B. II. S. 195—199.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 200—201.

Моего, говорилъ Самъ Богъ Моисею, не можно тебѣ увидѣть, потому что человѣкъ не можетъ увидѣть Меня и остаться въ живыхъ“ (Исх. 33, 20). Какъ бы осуществленіемъ этихъ словъ Господа была извѣстная гибель жены Лота. Она была превращена въ соляной столбъ только за то, что, не взирая на повелѣніе Господа, обернулась взглянуть на огненный дождь, ниспускаемый съ небесъ Господомъ. И народъ еврейскій, по А. Ричлю, вполнѣ зналъ о подобнаго рода особенности своихъ отношеній къ Богу. Извѣстно напр., что народъ еврейскій при изданіи синайскаго законодательства, чтобы не умереть, если Богъ будетъ говорить съ нимъ, не только по повелѣнію Бога, но и по собственному почину удалился съ горы Синая и просилъ Моисея, чтобы онъ бесѣдовалъ съ Богомъ (Исх. 19, 20–25; 20, 19–20; сравн. Втор. 5, 22–28; 18, 16) [1]). Въ связи вотъ съ этимъ-то взглядомъ народа еврейскаго на отношеніе къ Богу, по мнѣнію А. Ричля, и выясняется истинное значеніе еврейскаго глагола כִּפֶּר и вмѣстѣ съ тѣмъ истинное значеніе ветхозавѣтныхъ жертвъ. Ветхозавѣтныя жертвы служили исключительно средствомъ прикрытія народа еврейскаго предъ всеуничтожающимъ лицемъ Бога [2]). Съ этимъ прикрытіемъ приносящаго жертву предъ лицемъ Бога однакожъ, по мнѣнію А. Ричля, связывалась не грѣховность приносящаго, а вообще только слабость человѣческая. Справедливость этого положенія, по его мнѣнію, очевидна прежде всего изъ того назначенія, какое имѣли левиты. Назначеніе это со словъ Самого Бога полагалось въ томъ, „чтобы они (левиты) отправляли службы за сыновъ израилевыхъ при скиніи собранія и служили (прикрытіемъ) охраненіемъ для сыновъ израилевыхъ, дабы не постигло сыновъ израилевыхъ пораженіе, когда бы сыны израилевы приступили къ свя-

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 201—203.

[2]) A. Ritschl. Unterricht in der christlichen Religion. S. 40.

тилищу“ (Числ. 8, 18—19). Изъ этихъ словъ можно видѣть, по мнѣнію А. Ричля, то, что левитское служеніе было установлено Богомъ вовсе не для того, чтобы путемъ принесенія жертвъ уничтожать грѣховность евреевъ предъ Богомъ, а лишь для того, чтобы отъ лица народа предстательствовать предъ Богомъ, дабы не постигло „пораженіе евреевъ отъ Бога“ въ случаѣ приближенія ихъ къ Нему [1]). О томъ же значеніи ветхозавѣтныхъ жертвъ свидѣтельствуетъ, по мнѣнію А. Ричля, книга Чиселъ и въ другомъ мѣстѣ. Въ 25 гл. этой книги разсказывается, что участіе народа еврейскаго въ моавитскомъ идолослуженіи вызвало гнѣвъ Божественный, результатомъ чего была гибель многихъ изъ израильтянъ. Бѣдствіе это было устранено Финеесомъ, сыномъ Елеазара, который умертвилъ одного изъ начальниковъ израильскихъ Зимри и его сожительницу—мадіанитянку (Хазву). За это Финеесъ получилъ обѣтованіе Божественное, что священство пребудетъ въ его потомствѣ во вѣки, такъ какъ, добавляется въ книгѣ Чиселъ, онъ „показалъ ревность по Богѣ своемъ и заступилъ (прикрылъ) сыновъ израилевыхъ“ (ст. 13). Изъ послѣдняго выраженія, по мнѣнію А. Ричля, можно видѣть то, что поступкомъ Финееса отнюдь не была уничтожена виновность сыновъ израилевыхъ, а они были только защищены отъ разрушительной силы Божественной [2]). Изъ всего этого, по взгляду А. Ричля, становится вполнѣ понятнымъ то, какое значеніе имѣли ветхозавѣтныя жертвы. Онѣ служили не средствомъ очищенія грѣховъ человѣческихъ, а только средствомъ приближенія человѣка къ Богу, средствомъ, обезпечивающимъ послѣднему это приближеніе. Въ связи вотъ съ этимъ-то значеніемъ ветхозавѣтныхъ жертвъ, по А. Ричлю, и должно быть раскрываемо новозавѣтное

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1889. B. II. S. 203—206.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II S. 206.

ученіе о крестной жертвѣ Богочеловѣка. И эта жертва отнюдь не является въ новозавѣтномъ откровеніи средствомъ искупленія человѣчества отъ грѣха, проклятія и смерти, а лишь средствомъ приближенія новозавѣтнаго человѣчества къ Богу. Потому-то ап. Петръ, по А. Ричлю, говоритъ объ Іисусѣ Христѣ, что Онъ однажды пострадалъ за грѣхи наши, чтобы „привести насъ къ Богу“ (1 Петр. 3, 18). Хотя, разсуждаетъ онъ, смерть Іисуса Христа уподобляется въ этихъ словахъ апостола жертвѣ о грѣхѣ, тѣмъ не менѣе въ качествѣ результатовъ ея выставляется не прощеніе грѣховъ, а приближеніе къ Богу, какъ и въ ветхозавѣтныхъ жертвахъ. Равнымъ образомъ и въ посланіи ап. Павла къ Ефесянамъ говорится объ Іисусѣ Христѣ не то, что Онъ искупилъ евреевъ и язычниковъ отъ грѣховъ, а то, что евреи и язычники благодаря Ему получили доступъ къ Отцу (Еф. 2, 18). Ту же точку зрѣнія на значеніе смерти Іисуса Христа, по мнѣнію А. Ричля, устанавливаетъ и писатель посланія къ Евреямъ, такъ какъ, имѣя въ виду эту смерть І. Христа, онъ выставляетъ по отношенію къ вѣрующимъ требованіе, чтобы они приближались къ Богу и такимъ образомъ шествовали на небеса по пути, открытому Христомъ (Евр. 10, 19—22; 7, 19; 4, 14—16) [1]). Къ такому же взгляду на смерть Іисуса Христа приходятъ и ученики геттингенскаго богослова, напр. проф. Кафтанъ. И онъ не менѣе рѣшительно, чѣмъ его учитель, отрицаетъ жертвенно-удовлетворяющее значеніе за смертію Іисуса Христа. Утверждая, подобно своему учителю, ту мысль, что въ новозавѣтномъ откровеніи смерть Іисуса Христа уподобляется ветхозавѣтнымъ жертвамъ: жертвѣ завѣта (Марк. 14, 24), жертвѣ пасхальной (1 Петр. 1, 18—19) и жертвѣ о грѣхѣ, приносимой въ день очищенія (Римл. 3, 25—26; Евр. 9, 11—14), Кафтанъ въ тоже

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 212—215. Сравн. Unterricht in der christlichen Religion. S. 39.

время, подобно А. Ричлю, доказываетъ то положеніе, что это сравненіе говоритъ не за, а даже противъ жертвенно-удовлетворяющаго значенія смерти Богочеловѣка. На самомъ дѣлѣ, разсуждаетъ берлинскій профессоръ, первыя двѣ жертвы: жертва завѣта и жертва пасхальная имѣли своимъ назначеніемъ исключительно заключеніе союза между Богомъ и человѣкомъ. Что же касается жертвы о грѣхѣ, то эта жертва, правда, отчасти имѣла значеніе удовлетворенія правдѣ Божественной. Но это не означаетъ того, что и крестная смерть Іисуса Христа должна имѣть такое же значеніе. Подобнаго вывода изъ сопоставленія смерти Іисуса Христа съ ветхозавѣтной жертвой умилостивленія, по мнѣнію проф. Кафтана, нельзя дѣлать уже по одному тому, что нельзя доказать не только того, что всѣ детали ветхозавѣтныхъ жертвъ должны быть пріурочены къ смерти Іисуса Христа, но даже и того, что новозавѣтные писатели въ своихъ сужденіяхъ о смерти Іисуса Христа вообще исходятъ изъ ученія о ветхозавѣтныхъ жертвахъ [1]). Переходя за симъ къ рѣшенію вопроса о томъ, какое же значеніе имѣла смерть Христа, проф. Кафтанъ находитъ, подобно А. Ричлю, что она есть средство для насажденія спасенія среди людей въ томъ смыслѣ, что благодаря ей люди пришли къ истинному познанію Божественной любви, именно къ тому познанію, что Божественная любовь свята и всепрощающа. Подобное значеніе смерти Іисуса Христа, по Кафтану, нашло для себя осуществленіе прежде всего въ первой христіанской общинѣ, потому что смерть эта сплотила членовъ этой общины въ единый моральный союзъ. Тоже значеніе, по Кафтану, смерть Іисуса Христа имѣетъ и для всего послѣдующаго человѣчества. При посредствѣ проповѣди евангельской о смерти І. Христа человѣчество приходитъ къ вѣрѣ въ Него какъ своего Искупителя, въ

[1]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 548—556. 565.

томъ смыслѣ, что Іисусъ Христосъ, какъ умершій по любви за всѣхъ людей, связуетъ ихъ въ единый моральный союзъ, основанный на любви. Вообще же такимъ образомъ смерть Іисуса Христа, по взгляду Кафтана, представляетъ изъ себя для человѣчества „воспитательное средство, понимаемое въ самомъ высокомъ моральномъ смыслѣ“ [1]). Въ концѣ всего такимъ образомъ и Кафтанъ приходитъ къ тому же рѣзкому отрицанію жертвенно-удовлетворяющаго значенія за смертію Іисуса Христа.

Нѣсколько уклоняется отъ А. Ричля, хотя къ тѣмъ же выводамъ относительно жертвенно-удовлетворяющаго значенія смерти Іисуса Христа приходитъ и другой ученикъ геттингенскаго богослова Кёлеръ. Исходя изъ того положенія, что главнѣйшимъ послѣдствіемъ грѣха человѣческаго было то, что воля человѣка перестала подчиняться всецѣло Божественной любви и даже, наоборотъ, начала сопротивляться руководительству этой воли, Кёлеръ находитъ, что ветхозавѣтныя жертвы служили знаменіемъ готовности человѣка свою волю подчинить Богу и потому дѣйственность всякой ветхозавѣтной жертвы обусловливалась не принесеніемъ той или иной вещи, а степенью готовности человѣка предать себя руководительству воли Божественной. Отсюда, съ точки зрѣнія христіанскаго откровенія, совершеннѣйшей жертвой является та жертва, при которой человѣческая воля всецѣло предаетъ себя Божественной волѣ и Божественная воля является движущимъ началомъ человѣческой воли. Подобнаго же рода совершеннѣйшую жертву и принесъ Іисусъ Христосъ, ибо Онъ вполнѣ подчинилъ Свою волю волѣ Божественной, выразивъ это въ особенности въ безусловномъ послушаніи Богу при перенесеніи должнаго людямъ за ихъ грѣхи наказанія. Въ этомъ-то послушаніи Богу Іисусъ Христосъ, по Кёлеру, проявилъ

[1]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 565—567. 569.

всю глубину любви Божественной къ людямъ [1]). Отсюда, искупительное значеніе смерти І. Христа, по Кёлеру, состоитъ въ томъ, что въ ней мы имѣемъ несомнѣнное ручательство въ откровеніи любви Божественной къ намъ и вмѣстѣ съ тѣмъ несомнѣнное ручательство въ возможности вступленія въ постоянное общеніе съ Богомъ [2]).

Тоже самое находимъ и у другихъ учениковъ А. Ричля. Проф. Каттенбушъ напр. жертвенное значеніе смерти Іисуса Христа видитъ въ томъ, что она „дѣлаетъ насъ пріятными Богу и черезъ это приближаетъ насъ къ Нему“ [3]). Въ духѣ А. Ричля также рѣшаютъ вопросъ о жертвенномъ значеніи смерти Іисуса Христа Вендтъ [4]) и Готтшикъ [5]).

---

[1]) Kähler. Die Wissenschaft der christlichen Lehre. Leipzig. 1893. S. 345—354. 330.

[2]) Kähler. Op. cit. S. 304—305. 354—356. 94.

[3]) Christliche Welt. 1895. S. 342 u. w. Сравн. Ecke. Die theologische Schule Albrecht Ritschl und die evangelische Kirche der Gegenwart. Berlin. 1897. B. I. S. 267—269.

[4]) Wendt. Die Lehre Jesu. Göttingen. 1890. B. II. S. 517. 520.

[5]) Gottschick. Kirchlichkeit der modernen kirchlichen Theologie. S. 96—99 u andr. Ecke. Op. cit. S. 253. Ученіе А. Ричля о значеніи смерти Іисуса Христа въ дѣлѣ спасенія человѣчества однакожъ находилось въ настолько сильномъ противорѣчіи съ откровеннымъ ученіемъ, что должно было вызвать и дѣйствительно вызвало возраженія даже со стороны учениковъ его. Въ особенности въ данномъ случаѣ обращаетъ на себя вниманіе полемика съ А. Ричлемъ Геринга, одного изъ видныхъ учениковъ геттингенскаго богослова. Уже вскорѣ послѣ перваго изданія главнѣйшаго изъ сочиненій А. Ричля: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Герингъ въ спеціальномъ изслѣдованіи Ueber das Bleibende im Glauben an Christus рѣшительно высказался противъ отверженія А. Ричлемъ ученія о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти Іисуса Христа. Герингъ сходится съ А. Ричлемъ въ томъ, что основнымъ предикатомъ Божественнаго существа признаетъ предикатъ любви. Этимъ однакожъ, по его мнѣнію, не устраняется изъ понятія о Божескомъ существѣ предикатъ правды. Дѣло въ томъ, что Богъ, имѣя главнымъ

Съ этой точки зрѣнія ричлисты смотрятъ и на мѣста Свящ. Писанія, говорящія о жертвенномъ значеніи смерти Іисуса Христа. Всѣ эти мѣста, по ихъ

предикатомъ Своимъ любовь, долженъ быть непремѣнно мыслимъ въ тоже время какъ существо, созидающее абсолютно-нравственное общество. Но въ такое представленіе о Богѣ какъ необходимая принадлежность его существа, цо Герингу, входитъ право прощенія грѣшникамъ ихъ грѣховъ, потому что грѣхопрощеніе является необходимымъ условіемъ реализаціи нравственныхъ цѣлей. Такъ какъ, далѣе, при каждомъ истинно-нравственномъ отношеніи между личностями прощеніе возможно только подъ тѣмъ условіемъ, что виновный сознаетъ свою вину и притомъ такимъ образомъ, что это сознаніе является несомнѣннымъ фактомъ для лица прощающаго, то значитъ, заключаетъ Герингъ, чувство виновности, соединенное съ сознаніемъ нарушенія нравственнаго закона и признаніемъ его непреложности, является цѣлью всякаго штрафа, носящаго нравственный характеръ. Послѣдній, такимъ образомъ, имѣетъ значеніе не только потому, что имъ достигается моральное улучшеніе провинившейся личности, но имѣетъ значеніе и самъ по себѣ какъ необходимое условіе выполненія нравственнаго закона. Вѣдь цѣнность сознанія виновности выступаетъ въ человѣкѣ тѣмъ рельефнѣе, чѣмъ выше въ моральномъ отношеніи личность, которая желаетъ простить. Отецъ семьи, чѣмъ выше въ моральномъ отношеніи, чѣмъ болѣе проникнутъ идеальнымъ значеніемъ своего призванія, тѣмъ болѣе полнаго признанія виновности требуетъ отъ провинившагося члена семьи. И, наоборотъ, прощеніе, не связанное съ требованіемъ прочнаго сознанія виновности у лица, ищущаго прощенія, должно быть разсматриваемо какъ моральная слабость. Тоже самое слѣдуетъ сказать, по Герингу, и касательно нашихъ отношеній къ Богу. И любовь Божественная можетъ простить наши грѣхи лишь въ томъ случаѣ, если въ насъ существуетъ сознаніе виновности, соотвѣтствующее абсолютному нравственному совершенству Бога и если вмѣстѣ съ этимъ въ насъ же существуетъ истинное сознаніе грѣха какъ полнаго противорѣчія абсолютно совершенной Божественной волѣ. Въ требованіяхъ грѣшной совѣсти человѣка однакожъ нельзя найти ни соотвѣтствующаго сознанія виновности, ни истиннаго познанія грѣха, потому что грѣшному человѣку не достаетъ ни глубокой боли о грѣхѣ, ни сознанія, что эта боль есть богоустановленный штрафъ. И то и другое могло найти для себя

мнѣнію, говорятъ не о томъ, будто принесенная Іисусомъ Христомъ жертва была жертвой умилостивительной за грѣхи человѣчества, а лишь о томъ, что

осуществленіе лишь въ личности Іисуса Христа какъ Сына Божія, въ частности въ принесенной Имъ жертвѣ. Онъ, не вѣдавшій грѣха, конечно одинъ только могъ сознать и показать людямъ все противорѣчіе грѣха человѣческаго Божественному существу. І. Христосъ, далѣе, Своею личностью, въ частности принесенной жертвой, лишь одинъ могъ показать всю глубину виновности, которая должна быть у согрѣшившаго человѣчества по отношенію къ Богу. Вмѣстѣ съ Римомъ и Вейссомъ Герингъ поэтому признаетъ, что ученіе о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти І. Христа должно войти въ систему христіанскаго вѣроученія какъ необходимый пунктъ, тѣмъ болѣе, что оно, это ученіе, по его мнѣнію, имѣетъ для себя основаніе какъ въ ветхозавѣтномъ, такъ и новозавѣтномъ откровеніи. (Häring. Ueber das Bleibende im Glauben an Christus. Stuttgart. 1880. S. 67—75. 81—87. 95—97. 40—43. 51 u. andr.). Эти воззрѣнія Геринга однакожъ вызвали рѣшительное опроверженіе со стороны А. Ричля. Во второмъ и третьемъ изданіяхъ своего труда: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung онъ отвергаетъ ученіе Геринга объ оправданіи прежде всего потому, что въ ученіи Самого І. Христа грѣхъ отнюдь не разсматривается какъ необходимое побужденіе къ принесенію Имъ на крестѣ жертвы. То обстоятельство, что Іисусъ Христосъ неоднократно высказываетъ соболѣзнованіе объ ожесточеніи евреевъ (Мрк. 3, 5; Мѳ. 23, 37), отнюдь не служитъ, по А. Ричлю, доказательствомъ того, что это соболѣзнованіе было вызвано въ Іисусѣ Христѣ размышленіемъ о тяжести человѣческаго грѣха. Отвергаетъ А. Ричль затѣмъ воззрѣнія Геринга и потому, что они не гармонируютъ съ „блаженствомъ“ Іисута Христа, съ тою „радостію“ (Freude), которою проникнута вся земная жизнь Его. И то и другое, по его мнѣнію, было-бы невозможно, если-бы Христосъ Спаситель въ теченіи своей жизни находился подъ сознаніемъ тяжести человѣческаго грѣха. (A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Aufl. 2-te. B. III. S. 42. Aufl. 3-te B. III. S. 522—524). Съ своей стороны и Герингъ отвѣтилъ на указанныя положенія А. Ричля въ спеціальной брошюрѣ подъ заглавіемъ: Zu Ritschl's Versöhnungslehre. Zurich. 1888, гдѣ съ большей, чѣмъ прежде рѣшительностью защищаетъ ученіе о Голгоѳской жертвѣ какъ жертвѣ въ нѣкоторомъ смыслѣ удовлетворенія. Основные

Онъ Своей жизнью и смертью уничтожилъ существовавшее между Богомъ и людьми средостѣніе. Въ такомъ духѣ самъ А. Ричль толкуетъ прежде всего извѣстное

пункты его воззрѣній по данному вопросу остались прежніе. Какъ и прежде, онъ доказываетъ то положеніе, что ученіе о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти І. Христа прежде всего требуется прощеніемъ, принесеннымъ І. Христомъ грѣшному человѣчеству. На самомъ дѣлѣ, разсуждаетъ Герингъ, прощеніе возможно лишь въ томъ случаѣ, если виновный вполнѣ созналъ свою вину и вмѣстѣ съ этимъ пришелъ къ соединенному съ истиннымъ раскаяніемъ признанію ненарушимости нравственнаго закона, что̀ и является послѣднею цѣлью всякаго штрафа. Самъ по себѣ грѣшный человѣкъ однакожъ, по Герингу, не могъ дойти до полнаго сознанія виновности предъ Богомъ. Только Іисусъ Христосъ Своими страданіями безъ личной преступности и виновности утвердивъ ненарушимое величіе нравственнаго міропорядка чрезъ это осуществилъ цѣль лежащаго на насъ штрафа и вмѣстѣ съ этимъ освободилъ насъ отъ присущей намъ виновности. За симъ ученіе о Голгоѳской жертвѣ, по взгляду Геринга, предполагается и ученіемъ объ Іисусѣ Христѣ какъ откровеніи любви Божественной, исключающей грѣхъ. Эта любовь требуетъ отъ людей при усвоеніи ея послѣдними одного условія—вѣры и упованія. Но истинная вѣра и истинное упованіе включаютъ въ себя познаніе того, насколько тяжекъ предъ лицомъ Божіимъ грѣхъ. Полное обнаруженіе всей этой тяжести грѣха человѣческаго, по Герингу, и обнаружилъ Іисусъ Христосъ чрезъ Свои рѣчи, поведеніе и главнымъ образомъ страданія. Всѣ указанные пункты, по мнѣнію Геринга, должны дополнить теорію оправданія А. Ричля. Геттингенскій богословъ однакожъ высказался рѣшительно противъ этой попытки Геринга дополнить его богословскую систему. Въ спеціальной статьѣ, напечатанной въ Theologische Literaturzeitung (1888. № 5. S. 113—115), онъ доказывалъ, опровергая Геринга, ту мысль, что теорія оправданія послѣдняго не представляетъ изъ себя ничего новаго, что она по существу своему близко примыкаетъ къ древней юридической теоріи оправданія, особенно въ той формѣ, какъ она раскрыта у Гроція и у нѣкоторыхъ піетистовъ (Штира). Въ отвѣтъ на эти замѣчанія А. Ричля послѣдовала отповѣдь Геринга въ статьѣ: Zum Begriff der Sühne (Theologische Studien und Kritiken. 1889. S. 142—161), въ которой Герингъ, повторяя прежніе пункты, выставленные имъ противъ А. Ричля, вмѣстѣ съ этимъ на-

мѣсто изъ посланія къ Римл. 3, 25–26, гдѣ говорится объ Іисусѣ Христѣ, что Богъ „предложилъ Его въ жертву умилостивленія въ крови Его чрезъ вѣру (ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι) для показанія правды Его въ прощеніи грѣховъ, содѣланныхъ прежде". По мнѣнію геттингенскаго богослова, слово ἱλαστήριον (жертва умилостивленія) употреблено въ приведенномъ мѣстѣ образно, въ соотвѣтствіе съ употребленіемъ этого слова въ ветхозавѣтномъ откровеніи. Въ Ветхомъ Завѣтѣ слово ἱλαστήριον употреблялось для обозначенія крышки ковчега завѣта, которая служила въ свою очередь символомъ присутствія милостиваго, любвеобильнаго по отношенію къ народу еврейскому Бога. При-

---

стаиваетъ на томъ положеніи, что раскрываемая имъ теорія оправданія рѣзко отличается отъ теоріи оправданія Гроція. Видно это, по Герингу, во 1-хъ изъ того, что принесенная Іисусомъ Христомъ жертва имѣетъ своимъ послѣдствіемъ прощеніе не только будущихъ грѣховъ, какъ у Гроція, но и грѣховъ прошедшихъ, во 2-хъ изъ того, что у него въ противоположность Гроцію выдвигается важное значеніе грѣха и этическое понятіе о Богѣ. Послѣднимъ моментомъ во всей этой полемикѣ между Ричлемъ и Герингомъ было появленіе труда Геринга подъ заглавіемъ: Zur Versöhnungslehre, въ которомъ онъ объединяетъ все ранѣе высказанное въ полемикѣ съ А. Ричлемъ. Основное положеніе, къ которому при этомъ приходитъ Герингъ, какъ и прежде, сводится къ тому, что ученіе о жертвенномъ значеніи смерти Іисуса Христа требуется самымъ понятіемъ о Божественной любви, откровеніемъ которой является Онъ. Божественная любовь, разсуждаетъ Герингъ, какъ любовь святая, включаетъ въ себя понятіе о судѣ надъ грѣхомъ и слѣдовательно осуществленіе ея среди людей немыслимо безъ возникновенія въ нихъ чувства виновности, при которомъ въ свою очередь только и возможно прощеніе грѣховъ. Іисусъ Христосъ, какъ откровеніе Божественной любви, долженъ поэтому, по взгляду Геринга, въ основанной Имъ общинѣ Своей жизнедѣятельностью вызвать сознаніе виновности. Это Онъ и дѣлаетъ чрезъ Свою крестную смерть, какъ высшее обнаруженіе человѣческаго грѣха (als höchste Offenbarung der menschlichen Sünde), указуя вмѣстѣ съ тѣмъ на тѣсную связь между грѣхомъ и зломъ и на ненарушимость Божественнаго закона (Häring. Zur Versöhnungs-lehre. 1893. S. 80. 82—83).

лагая къ Іисусу Христу слово ἱλαστήριον, апостолъ, такимъ образомъ, по взгляду А. Ричля, хотѣлъ указать этимъ не на то, что І. Христосъ является жертвою искупленія за грѣшное человѣчество, а лишь на то, что Онъ является посредствомъ къ обнаруженію любви Божественной по отношенію къ грѣшному человѣчеству и чрезъ это посредствомъ къ сближенію между людьми и Богомъ. Въ этомъ обнаруженіи любви Божественной по отношенію къ людямъ, по апостолу, проявилась правда Божественная, въ силу чего апостолъ слово ἱλαστήριον поставляетъ въ непосредственную связь со словами „εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ (для показанія правды Его)“ и за симъ далѣе со словами: „εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ (да явится Онъ праведнымъ и оправдывающимъ вѣрующаго въ Іисуса)“. Что же касается словъ „ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι (въ крови Его)“, то они, по Ричлю, стоятъ въ непосредственной связи не со словомъ „ἱλαστήριον“, а со словомъ „προέθετο (предложилъ)“ и указываютъ лишь на то, что любвеобильное отношеніе Бога къ человѣчеству проявилось какъ вообще во время всей земной жизни Іисуса Христа, такъ въ частности въ Его крестной смерти [1]).

Вполнѣ неосновательно указаніе на жертвенное значеніе смерти Іисуса Христа, по взгляду А. Ричля, находятъ и въ словахъ посл. ап. Павла къ Галатамъ 3, 13—14: „Христосъ искупилъ насъ отъ клятвы закона, сдѣлавшись за насъ клятвою, дабы благословеніе Авраамово чрезъ Христа Іисуса распространилось на язычниковъ“.... Противъ пониманія приведенныхъ словъ ап. Павла въ смыслѣ указанія на жертвенное значеніе смерти Іисуса Христа говоритъ, по А. Ричлю, уже то одно обстоятельство, что смерть Іисуса Христа въ нихъ поставляется въ отношеніе не къ Богу, а къ закону. Правда, замѣчаетъ А. Ричль, нѣкоторые указы-

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 170—171. 220—221. 327. 118.

ваютъ на то, будто законъ Моисеевъ съ точки зрѣнія ап. Павла есть законъ Божій и что слѣдовательно смерть Іисуса Христа, имѣя отношеніе къ закону Моисееву, черезъ то самое имѣетъ отношеніе и къ Самому Богу. Геттингенскій богословъ, однакожъ, рѣшительно отрицаетъ справедливость этого положенія. По его мнѣнію, ап. Павелъ держится совсѣмъ иного взгляда на происхожденіе ветхозавѣтнаго закона: онъ считаетъ его произведеніемъ ангеловъ (Гал. 3, 19—20; 4, 3—5; Кол. 1, 20; 2, 8, 13—15 и пр.), въ силу чего отнимаетъ всякую возможность понимать указанныя слова въ смыслѣ удовлетворенія Божественному правосудію. Противъ подобнаго пониманія указанныхъ словъ ап. Павла говоритъ далѣе, по А. Ричлю, и то обстоятельство, что искупленіе человѣчества отъ грѣха у апостола имѣетъ слишкомъ узкое значеніе: оно распространяется только на язычниковъ; между тѣмъ какъ, по обычному церковному пониманію, признающему жертвенно-удовлетворяющее значеніе за смертію Іисуса Христа, искупленіе простирается на всѣхъ людей. Основываясь на двухъ указанныхъ пунктахъ, т. е. на ученіи ап. Павла о законѣ, какъ не имѣющемъ своего происхожденія отъ Бога, и на слишкомъ узкомъ пониманіи искупленія, А. Ричль, мало того, что отрицаетъ въ приведенныхъ словахъ указаніе на удовлетворяющее значеніе смерти Іисуса Христа, но и вмѣстѣ съ тѣмъ находитъ въ нихъ основаніе къ поставленію посланій ап. Павла ниже другихъ апостольскихъ посланій [1]).

Мало смущается А. Ричль и словами Спасителя изъ еванг. Марк. 10, 45 и Мѳ. 20, 28: „Сынъ человѣческій не для того пришелъ, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупленія многихъ“. Противъ пониманія приведенныхъ словъ въ смыслѣ указанія на жертвенно-удовлетворяющее зна-

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1889. B. II. S. 48. 175. 247—257. 309. 311. B. III. 1895. S. 449.

ченіе смерти Іисуса Христа, по мнѣнію геттингенскаго богослова, говоритъ прежде всего то обстоятельство, что по нимъ І. Христосъ принесъ даръ и совершилъ выкупъ за грѣшное человѣчество не у діавола, что̀ будто бы требуется ученіемъ о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти І. Христа, а у Бога, а также и то обстоятельство, что по нимъ смерть І. Христа была не необходимымъ юридическимъ актомъ, что̀ опять будто бы требуется указаннымъ ученіемъ, а актомъ вполнѣ свободнымъ. Наконецъ противъ пониманія Марк. 10, 45 и Мѳ. 20, 28 въ смыслѣ указанія на жертвенно-удовлетворяющее значеніе смерти Іисуса Христа, по мнѣнію А. Ричля, говоритъ и филологическая сторона приведенныхъ мѣстъ. Употребленное въ этихъ мѣстахъ греческое слово λύτρον обычно переводится, по А. Ричлю, еврейскимъ כֹּפֶר, содержаніе котораго обширнѣе значенія греческаго слова, такъ какъ тоже еврейское слово нерѣдко переводится по гречески словами: ἐξίλασμα, ἄλλαγμα, δῶρον и проч. Правда, по А. Ричлю, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Св. Писанія (Ис. 43, 3; Притч. Сол. 21, 18) слово כֹּפֶר замѣняется словомъ תַּחַת, которое означаетъ выкупъ, но это не единственное, а напротивъ, можно сказать, исключительное значеніе указаннаго слова. Главное же значеніе слова כֹּפֶר есть значеніе „защитительнаго средства“ (Schutzmittel) (Пр. Сол. 12, 8; Второз. 32, 43 и проч.). Если, поэтому, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Свящ. Писанія слово כֹּפֶר имѣетъ значеніе „выкупа“, „денежной платы“ (Lösepreis, Lösegeld), то это значеніе устанавливается за нимъ въ соотвѣтствіи съ значеніемъ „защитительнаго средства“ [1]).

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. 1889. S. 68—73. Противъ этого пониманія слова כֹּפֶר повидимому, разсуждаетъ А. Ричль, говорятъ Притч. 6, 34—35: „ревность—ярость мужа, и не пощадитъ онъ въ день мщенія, не приметъ никакого выкупа, и не удовольствуется, сколько бы ты ни умножалъ даровъ“.... А. Ричль не соглашается съ Гофманскимъ толкованіемъ этихъ словъ, якобы ука-

Въ связи съ приведенными мѣстами Свящ. Писанія (Марк. 10, 45 и Мѳ. 20, 28) должны быть поставлены, по А. Ричлю, многочисленныя мѣста Св. Писа-

---

зывающихъ на выкупъ, какъ на эквивалентное искупленіе оскорбленія. По А. Ричлю, подобное пониманіе нельзя признать состоятельнымъ уже по одному тому, что если оскорбленный принимаетъ деньги, значитъ они для него дороже жизни оскорбителя. Не видитъ А. Ричль юридической эквивалентности въ кн. Числъ 35, 30—32, гдѣ повелѣвается убійство наказывать смертью и кн. Исх. 21, 29—30, гдѣ угрожается смертью владѣтелю бодливаго вола. Что касается перваго изъ указанныхъ законовъ (Числ. 35, 30—32), то въ немъ, по А. Ричлю, напротивъ, совершенно исключается возможность замѣны смертнаго удара денежнымъ взносомъ, такъ какъ прямо говорится, что никакая плата и даже города убѣжища не могутъ защитить убійцу. Вторымъ изъ указанныхъ законовъ штрафная сумма обозначается словомъ כֹּפֶר не въ сравненіи съ жизнью убитой личности, а въ отношеніи къ личности обладателя вола, причинившаго смерть (A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 73—74). Не говорятъ въ пользу юридическаго пониманія слова *λύτρον*—כֹּפֶר и тѣ мѣста Свящ. Писанія, въ которыхъ указанное слово имѣетъ значенія взятки, подкупа. Таковы напр. Ам. 5, 12; Іов. 36, 18; 1 Цар. 12, 3 и пр., въ которыхъ говорится объ отношеніи судіи къ подаркамъ, благодаря коимъ онъ произноситъ пристрастные приговоры. И во всѣхъ этихъ мѣстахъ, по взгляду А. Ричля, если взятка называется словомъ כֹּפֶר, то не въ смыслѣ соотвѣтствующей платы за незаконно выигранное дѣло, а лишь въ смыслѣ орудія, ослабляющаго безпристрастіе судьи по отношенію къ извѣстному дѣлу. Въ данномъ случаѣ поясненіемъ слова כֹּפֶר могутъ служить: Притч. 16, 14; Ис. 47, 11; 28, 18; Быт. 32, 21 и пр. (A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 75—76). Наконецъ, не имѣетъ юридическаго значенія слово כֹּפֶר, по А. Ричлю, и въ Исх. 30, 12—16; Пс. 49, 8—10 и Іов. 33, 23—24. Въ первомъ изъ этихъ мѣстъ производимый съ каждаго израильтянина сборъ въ полсикля называется „выкупомъ за душу“, чтобы не постигла язва „губительная“. Значеніе этого выраженія, однакожъ, по взгляду А. Ричля, теряетъ всякое значеніе, если принять во вниманіе то обстоятельство, что въ той же главѣ ст. 16 цѣлью указаннаго выкупа выставляется „воспоминаніе предъ очами Бога

нія, въ которыхъ говорится, что Іисусъ Христосъ умеръ за насъ (1 Θесс. 5, 10; 2 Кор. 5, 14—15), что Онъ предалъ Себя за насъ (Гал. 2, 20; Римл. 8, 32; Ефес. 5, 2), что Онъ принесъ Себя въ жертву за насъ (1 Кор. 5, 7) и проч. Во всѣхъ этихъ мѣстахъ, по мнѣнію А. Ричля, утверждается не та мысль, будто Іисусъ Христосъ страдалъ и умеръ вмѣсто насъ, а лишь та, что Іисусъ Христосъ страдалъ и умеръ для нашего блага, т. е. ими утверждается не то, будто страданія и смерть Христа Спасителя являются юридической платой, принесенной вмѣсто насъ, а лишь то, что вся Его вообще жизнь и въ частности смерть послужили для нашего благополучія [1]). Не говорятъ въ пользу жертвенно-удовлетворяющаго значенія смерти Іисуса Христа, по мнѣнію А. Ричля, и слова ап. Павла изъ посл. къ Римл. 8, 3: „Богъ послалъ Сына Своего въ подобіи плоти грѣховной, въ жертву за грѣхъ, и осудилъ грѣхъ во плоти“. Для опредѣленія истиннаго смысла этихъ словъ ихъ слѣдуетъ, по А. Ричлю, сопоставить со словами изъ посл. къ Евр. 2, 14, при ка-

---

для искупленія душъ“, т. е. слово „выкупъ“ въ данномъ мѣстѣ имѣетъ не юридическое значеніе, а значеніе простого условія для вступленія вѣрующихъ въ союзъ съ Богомъ. (A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 76—77). Въ двухъ послѣднихъ случаяхъ כֹּפֶר обозначаетъ даръ Богу, благодаря коему человѣкъ избавляется отъ угрожающей ему смерти. Но, возражаетъ А. Ричль, какъ Ветхому, такъ и Новому Завѣту совершенно чуждо подобнаго рода воззрѣніе на смерть человѣка и потому оба указанныя мѣста, какъ стоящія особнякомъ отъ всего христіанскаго откровенія, не могутъ имѣть существеннаго значенія при рѣшеніи разсматриваемаго вопроса. (A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 78—79). Вообще же, по А. Ричлю, въ ветхозавѣтномъ откровеніи слово כֹּפֶר не имѣетъ юридическаго значенія (A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 80).

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1889. B. II. S. 166—168.

ковомъ сопоставленіи приведенныя слова содержатъ въ себѣ ту мысль, что Іисусъ Христосъ благодаря своей безгрѣшности и путемъ выполненія закона ослабилъ среди людей власть грѣха [1]). Не смущается А. Ричль и мѣстомъ изъ 2 Кор. 5, 21, гдѣ апостолъ говоритъ объ Іисусѣ Христѣ, что Его „не знавшаго грѣха Богъ сдѣлалъ для насъ жертвою за грѣхъ, чтобы мы въ Немъ сдѣлались праведными предъ Богомъ“. По мнѣнію геттингенскаго богослова, пониманіе этихъ словъ въ смыслѣ указанія на жертвенно-удовлетворяющее значеніе смерти Іисуса Христа должно признать „спорнымъ“ уже по одному тому, что слово ἁμαρτία (жертва за грѣхи) въ приведенномъ мѣстѣ составляетъ несомнѣнно антитезисъ выраженію: τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν (Его не знавшаго грѣха). Гораздо вѣрнѣе, поэтому, по А. Ричлю, слово ἁμαρτία переводить словомъ: грѣхи. Смыслъ всего приведеннаго выраженія тогда будетъ таковъ. Іисусъ Христосъ, не вѣдавшій грѣха, по Божественному рѣшенію воспріявъ смерть, явился для человѣчества какъ грѣшникъ, при чемъ цѣлью этого Божественнаго рѣшенія по отношенію къ Іисусу Христу служило, по апостолу, обнаруженіе Божественной правды, а вовсе не искупленіе человѣчества. Вообще, по А. Ричлю, указанное мѣсто по значенію весьма близко примыкаетъ къ Гал. 3, 13—14 [2]). Отрицаетъ А. Ричль указаніе на жертвенно-удовлетворяющее значеніе смерти Іисуса Христа и въ посл. къ Евр. 9 и 10, 1—18 гл., гдѣ, по его мнѣнію, Іисусъ Христосъ изображается отчасти подъ образомъ жертвы завѣта (9, 15—21), отчасти подъ образомъ жертвы за грѣхи (9, 1—14, 24, 28; 10, 1—18). Главное мѣсто изъ указаннаго отдѣла посл. къ Евреямъ 9, 14: „кровь Христа, Который Духомъ

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1889. B. II. S. 262—264.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 174—176.

Святымъ принесъ Себя непорочнаго Богу, очиститъ совѣсть нашу отъ мертвыхъ дѣлъ, для служенія Богу живому и истинному“ повидимому рѣшительно говоритъ противъ геттингенскаго богослова. Совсѣмъ не то находитъ А. Ричль. По его мнѣнію, противъ пониманія приведенныхъ словъ въ смыслѣ указанія на жертвенно-удовлетворяющее значеніе смерти Іисуса Христа говоритъ уже то одно обстоятельство, что Іисусъ Христосъ въ нихъ выставляется не какъ приносимый другими, а какъ Самъ Себя приносящій. Устанавливая за симъ собственное пониманіе приведенныхъ словъ, А. Ричль находитъ, что въ нихъ выраженіе *διὰ πνεύματος αἰωνίου* (Духомъ Святымъ) указываетъ не на отдѣльную Божескую ѵпостась, а вообще на идеальную въ моральномъ отношеніи жизнь Іисуса Христа, поскольку она проявилась въ Его покорности Богу при выполненіи Имъ Своего призванія. А такъ какъ эта покорность Іисуса Христа Богу проявилась всего рельефнѣе въ Его смерти, то ап. Павелъ и говоритъ о ней какъ объ угодной Богу жертвѣ. Проявивъ же въ Своей жизни и смерти такого рода отношенія къ Богу, Христосъ Спаситель, по А. Ричлю, вмѣстѣ съ этимъ проложилъ путь къ подобнымъ-же отношеніямъ къ Богу и для Своихъ послѣдователей, дабы они „очистили совѣсть свою отъ мертвыхъ дѣлъ и служили Богу живому и истинному“ [1]). И, наконецъ, что касается мѣстъ Св. Писанія 1 Петр. 1, 18–19; Римл. 3, 24; 1 Кор. 1, 30; Тит. 2, 14 и Апок. 1, 5–6; 5, 9–10, въ которыхъ смерть Іисуса Христа уподобляется пасхальной жертвѣ, то и эти всѣ мѣста, по мнѣнію А. Ричля, отнюдь не говорятъ въ пользу жертвенно-удовлетворяющаго значенія смерти Богочеловѣка. Во всѣхъ этихъ мѣстахъ смерть Іисуса Христа выставляется какъ поводъ къ оставленію вѣрующими грѣховной жизни и вмѣстѣ съ этимъ въ нѣкоторомъ родѣ какъ орудіе къ ослабленію надъ чело-

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 238—239.

вѣкомъ власти грѣха, подобно тому какъ пасхальный агнецъ служилъ орудіемъ избавленія евреевъ изъ плѣна египетскаго [1]).

Изъ всѣхъ новозавѣтныхъ писаній только встрѣчающееся въ 1 посл. къ Тим. 2, 6 выраженіе объ Іисусѣ Христѣ, что Онъ „предалъ Себя для искупленія всѣхъ (ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων)“, по взгляду А. Ричля, утверждаетъ жертвенно-удовлетворяющее значеніе за смертію Іисуса Христа. Но и это выраженіе не можетъ имѣть какого-либо существеннаго значенія для правильнаго рѣшенія разсматриваемаго нами вопроса, потому что само посланіе, въ которомъ встрѣчается это выраженіе, не принадлежитъ ап. Павлу [2]). Въ концѣ всего, путемъ разсмотрѣнія различныхъ мѣстъ христіанскаго откровенія, говорящихъ о смерти Іисуса Христа въ ея отношеніи къ грѣхамъ человѣческимъ, А. Ричль приходитъ къ тому заключенію, что эта смерть отнюдь не имѣетъ объективно-удовлетворяющаго значенія Божественному правосудію, что ея значеніе исключительно субъективное, что она имѣетъ отношеніе исключительно къ внутреннему состоянію человѣка.

Этой основной точкой зрѣнія при опредѣленіи результатовъ крестной смерти Іисуса Христа опредѣляется также и ученіе представителей ричліанства объ оправданіи. Какъ и съ точки зрѣнія Канта, Шлейермахера, Гофмана и другихъ, оправданіе въ ихъ пониманіи не есть какой-либо объективно-юридическій актъ, совершенный Іисусомъ Христомъ въ цѣляхъ удовлетворенія Божественному правосудію. Оно есть актъ исключительно субъективный. Оно есть лишь измѣненіе прежнихъ отношеній между Богомъ и людьми, измѣненіе, состоящее въ томъ, что на мѣсто прежней

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1889. B. II. S. 178—182. 223—239 u. andr.

[2]) A. Ritschl. Die chrisrliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 224—225.

отдаленности, чувствуемой людьми въ ихъ отношеніяхъ къ Богу, теперь чувствуется ими близость къ Богу. Какъ таковое, оправданіе равносильно усыновленію (Adoption), т. е. обозначаетъ собою Божественное рѣшеніе воспринять грѣшниковъ въ чадъ Божіихъ [1]). Подобнаго рода ученіе объ оправданіи, по взгляду А. Ричля, подтверждается и откровеннымъ ученіемъ по данному вопросу. Видно это, по его мнѣнію, изъ того, что праведность человѣческая, по отношенію къ которой оправданіе является, если не причиной, то, такъ сказать, поводомъ, носитъ въ христіанскомъ откровеніи не юридическій, а моральный характеръ. Слѣдуетъ, впрочемъ, по мнѣнію А. Ричля, въ данномъ отношеніи провести нѣкоторую грань между ветхозавѣтнымъ и новозавѣтнымъ откровеніемъ. Въ ветхозавѣтномъ откровеніи праведность не лишена совершенно и юридическаго элемента. Можно даже сказать, что въ нѣкоторыхъ изъ ветхозавѣтныхъ книгъ (Исх. и Лев.) праведность понимается болѣе въ юридическомъ, чѣмъ въ моральномъ смыслѣ, такъ какъ опредѣляется здѣсь не въ смыслѣ „нравственнаго содержанія“ жизни человѣка, а или въ смыслѣ „юридической невиновности человѣка“ (Исх. 23, 7–8), или въ смыслѣ „надлежащаго пользованія юридическими мѣрами“ (Лев. 19, 36). Но уже у пророковъ подобное ученіе о праведности, по А. Ричлю, отодвигается на задній планъ. Пророки употребляютъ терминъ праведность или для обозначенія „моральнаго состоянія народа вообще“, въ основѣ котораго лежитъ нравственное поведеніе его, обусловленное въ свою очередь прочнымъ упованіемъ на Бога (Ис. 1, 26–27; 11, 12; Іерем. 33, 15–17; Іезек. 37, 24; Амос. 5, 24 и пр.), или — для обозначенія „настроенія народа, необходимаго для поддержанія общественной жизни“, въ основѣ коего опять таки лежитъ исканіе Бога и вниманіе Его судамъ (Ос. 10, 12; Ис.

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 330—331. B. III. S. 52. 57—59. 93. 41—42. 76—77. Сравн. Unterricht in der christlichen Religion. S. 32.

26, 7–10; 33, 14–15; 51, 1; Іерем. 31, 23) и которое иногда сопровождается изліяніемъ Св. Духа (Ис. 32, 15–17, 44, 3; Іерем. 31, 33; Іезек. 11, 19–20; 36, 26–27) [1]). На той же точкѣ зрѣнія, по взгляду А. Ричля, стоятъ и псалмопѣвцы, съ тѣмъ лишь различіемъ, что у нихъ моральное пониманіе праведности болѣе, чѣмъ у пророковъ, носитъ индивидуальный характеръ и еще болѣе, чѣмъ у послѣднихъ, лишено юридической подкладки. Праведность понимается у нихъ обычно въ смыслѣ отдѣльныхъ добродѣтелей: отвращенія отъ людей, ненавидящихъ Бога (Пс. 25, 4–5; 30, 7; 138, 21–22), отплачивающихъ зломъ за добро (Пс. 7. 5; 37, 21), въ смыслѣ любви къ несчастнымъ (Пс. 36, 21; 40, 2), въ смыслѣ правдивости (Пс. 14, 2–3; 49, 19–20; 51, 4–6; 61, 5; 100, 5) и проч. Основой праведности обычно у псалмопѣвцевъ, какъ и у пророковъ, признается прочное упованіе на милостиваго и праведнаго Бога, подающаго помощь всѣмъ, надѣющимся на Него, ведущаго ихъ по Своимъ путямъ (Пс. 72, 24; 138, 24; 142, 8; 15, 11) [2]) и проч.

Въ особенности же чисто моральное пониманіе праведности человѣческой, по мнѣнію А. Ричля, утверждается новозавѣтнымъ откровеніемъ. Существенное значеніе въ этомъ откровеніи, само собою разумѣется, по А. Ричлю, имѣетъ ученіе о праведности Самого Іисуса Христа. Въ чемъ заключается сущность Его ученія по данному вопросу, по мнѣнію геттингенскаго богослова, можно видѣть изъ противопоставленія Его праведности праведности фарисейской. И такъ какъ фарисейскую праведность І. Христосъ именуетъ лицемѣріемъ, каковымъ терминомъ у Него обозначается выполненіе церемоніальныхъ предписаній, требующее только формальнаго отношенія, то слѣдовательно подъ Своею

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1889. B. II. S. 266—267.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 268—274.

праведностью Іисусъ Христосъ разумѣетъ праведность, которая заключается въ искренне-сердечномъ выполненіи различныхъ христіанскихъ добродѣтелей [1]). Центральною изъ этихъ добродѣтелей является любовь. Потому то, по А. Ричлю, евангеліе Іоанна и свидѣтельствуетъ о томъ, что намѣреніемъ Іисуса Христа было то, чтобы Его ученики пребывали въ любви между собою, и такимъ образомъ составляли изъ себя единое, подобно тому, какъ единое составляютъ изъ себя Богъ Отецъ съ Сыномъ [2]). Тоже самое пониманіе праведности, по А. Ричлю, можно находить и у апостоловъ, напр. ап. Петра, который, въ соотвѣтствіе съ Пс. 33, 13—16, характеризуетъ праведность человѣческую какъ совокупность различныхъ добродѣтелей, включая сюда и любовь ко врагамъ (1 Петр. 3, 8—18); у ап. Іоанна, который опредѣляетъ праведность какъ дѣятельную любовь къ ближнимъ, доходящую до пожертвованія собственною жизнью для блага ихъ (1 Іоан. 2, 29—5, 6); у ап. Іакова, который, въ соотвѣтствіи съ ветхозавѣтною мудростью, полагаетъ праведность въ кротости, чистотѣ, послушаніи, милосердіи и другихъ добродѣтеляхъ (Іак. 3, 13—18) [3]). Въ особенности же моральное пониманіе праведности, по мнѣнію А. Ричля, можно находить у ап. Павла, который задачей своей апостольской проповѣди считаетъ противопоставленіе праведности христіанской праведности закона. Какъ полная противоположность праведности закона, праведности юридической, праведность христіанская, съ его точки зрѣнія, имѣетъ исключительно моральное значеніе. Въ посл. къ Галатамъ напр. (3 гл. и особенно 5, 4—6) ап. Павелъ именуетъ праведностью вѣру, споспѣшествуемую любовію, причемъ

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1889. B. II. S. 276—279.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 68—70.

[3]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 279—280. 282—283.

обладаніе этой праведностью для вѣрующихъ апостолъ относитъ къ будущему, поставляя это обладаніе въ зависимость не отъ самодѣятельности человѣка, а исключительно отъ приговора Божія. Тоже самое, по А. Ричлю, утверждаетъ ап. Павелъ и во 2-мъ посланіи къ Коринѳ. Въ 9, 8—10 этого посланія онъ, въ соотвѣтствіи съ псалмомъ 111, 9, смотритъ на благотворительность какъ на критерій праведности, т. е. понимаетъ послѣднюю исключительно этически. Правда, въ томъ же мѣстѣ апостолъ говоритъ о преуспѣяніи вѣрующихъ въ добрыхъ дѣлахъ, но очевидно въ соотвѣтствіи съ преуспѣяніемъ въ Божественной благодати [1]). Туже точку зрѣнія на праведность, по А. Ричлю, апостолъ Павелъ утверждаетъ и въ посл. къ Римл. 6-й главѣ. Раскрывая въ первой половинѣ этой главы то положеніе, что вѣрующіе чрезъ крещеніе поставлены внѣ отношенія ко грѣху и призваны къ новой жизни, апостолъ во второй половинѣ ея (6, 15—21) утверждаетъ цѣль этой новой христіанской жизни — активную праведность, результатомъ чего является вѣчная жизнь [2]). Подобнымъ же образомъ учитъ ап. Павелъ, по А. Ричлю, въ посланіяхъ къ Филиппійцамъ (1, 9—11) и Колоссянамъ (1, 9—13), гдѣ онъ призываетъ вѣрующихъ къ познанію воли Божіей или къ выработкѣ нравственнаго критерія при своей дѣятельности. Выработка этого критерія у апостола въ обоихъ случаяхъ направляется къ одной цѣли—къ достиженію „плодовъ праведности Христовой“, дабы люди ходили достойно Бога, возрастали въ любви, въ чистотѣ и пр. Очевидно, и здѣсь, по А. Ричлю, апостолъ понимаетъ праведность исключительно въ моральномъ смыслѣ [3]). И

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1889. B. II. S. 284—287.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 287—290.

[3]). A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 290—292.

наконецъ, тоже ученіе о праведности, по А. Ричлю, раскрываетъ и писатель посланія къ Евреямъ. Въ общемъ смыслѣ она является для него какъ измѣненіе настроенія (Sinnesänderung) въ человѣкѣ, измѣненіе, состоящее въ удаленности отъ грѣха и въ вѣрѣ въ Бога (Евр. 6, 1), въ болѣе частномъ смыслѣ какъ осуществленіе воли Божественной, состоящее по преимуществу въ выполненіи главной христіанской добродѣтели—любви къ братьямъ среди трудностей, связанныхъ съ гоненіями (10, 32–36), результатомъ чего, по ученію посланія къ Евреямъ, должно быть наступленіе всеобщаго мира среди людей и достиженіе вѣчнаго блаженства (Евр. 13, 20–21) [1]).

Тоже рѣшительное изгнаніе юридическаго элемента изъ акта оправданія, тоже низведеніе этого акта исключительно къ субъективной сторонѣ человѣческаго духа находимъ и у учениковъ геттингенскаго богослова. Раскрывая ученіе объ оправданіи, проф. Кафтанъ, напримѣръ, приходитъ къ тому заключенію, что правильное ученіе по данному вопросу лишь то, которое актъ оправданія, какъ Божественный актъ, поставляетъ прежде всего и главнѣе всего въ непосредственное отношеніе къ человѣку и его вѣрѣ [2]). Задаваясь вмѣстѣ съ этимъ рѣшеніемъ вопроса о томъ, въ чемъ заключается сущность оправданія, проф. Кафтанъ, подобно А. Ричлю, находитъ, что оно есть возстановленіе общенія (Herstellung der Gemeinschaft) между Богомъ и человѣкомъ, общенія, основаннаго на любвеобильномъ отношеніи Бога къ человѣку [3]). Какъ и по мнѣнію А. Ричля, и по мнѣнію проф. Кафтана, слово καταλλαγή во всѣхъ мѣстахъ христіанскаго открове-

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1889. B. II. S. 280—282.

[2]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 541—542.

[3]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 20.

нія (Римл. 5, 10—11; 2 Кор. 5, 18—20; Кол. 1, 21—22; Еф. 2, 16 и др.) будто-бы употребляется для обозначенія примиренія человѣка съ Богомъ, но не наоборотъ—не Бога съ человѣкомъ. Т. е. и съ точки зрѣнія проф. Кафтана, какъ и съ точки зрѣнія А. Ричля, оправданіе имѣетъ исключительно субъективное значеніе, потому что касается лишь отношеній человѣка къ Богу, но не Бога къ человѣку, такъ какъ отношенія Бога къ человѣку не измѣнились и послѣ грѣха [1]). Того же взгляда придерживается и проф. Кёлеръ. По его мнѣнію, оправданіе или примиреніе человѣка съ Богомъ „предполагаетъ собою возможность для грѣшника вступить въ общеніе съ Богомъ, о чемъ онъ узнаетъ изъ евангелія“ [2])....

Изгнавъ изъ понятія объ оправданіи объективную сторону, низведя сущность его исключительно къ субъективной сторонѣ человѣческаго духа, представители ричліанства повидимому должны были-бы усвоить акту оправданія строго этическій смыслъ, т. е., съ ихъ точки зрѣнія актъ оправданія повидимому долженъ бы произвести моральное измѣненіе въ природѣ человѣка. Ничего подобнаго, однакожъ, не находимъ. Правда, какъ мы уже видѣли, самъ А. Ричль понимаетъ человѣческую праведность, о которой говорится въ христіанскомъ откровеніи, въ этическомъ смыслѣ; нужно имѣть въ виду однакожъ то, что эта праведность съ точки зрѣнія А. Ричля не есть непосредственный результатъ акта оправданія, совершеннаго Іисусомъ Христомъ, она есть результатъ собственной самодѣятельности человѣка, которой актомъ оправданія данъ лишь, такъ сказать, толчекъ. Само же по себѣ оправданіе, по мнѣнію ричлистовъ, измѣняя отношенія человѣка къ Богу, въ тоже время совсѣмъ не измѣняетъ природы

---

[1]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 462—463. 499 u. andr.

[2]) Kähler. Die Wissenschaft der christlichen Lehre. Leipzig. 1893. S. 396—402.

человѣка. Послѣдняя остается прежнею, со всѣми злыми наклонностями. Противное мнѣніе, т. е. признающее то положеніе, будто искупленіемъ уничтожены эти наклонности, по взгляду А. Ричля, противорѣчитъ опыту. Какъ свидѣтельствуетъ этотъ послѣдній, уничтоженіе злыхъ наклонностей фактически совершается въ человѣкѣ только послѣ образованія противоположныхъ добрыхъ наклонностей. А это возможно только въ томъ случаѣ, если въ человѣкѣ укореняется нормальное развитіе характера. Подтвержденіе этого положенія, по мнѣнію А. Ричля, можно наблюдать на тѣхъ людяхъ, у которыхъ съ энергичнымъ сознаніемъ происшедшаго въ нихъ оправданія и во многихъ отношеніяхъ добродѣтельной жизни соединяются высокомѣріе, сварливость въ религіозномъ отношеніи, неуваженіе къ мнѣніямъ другихъ [1]) и проч.

Къ такому же взгляду на сущность оправданія, разсматриваемаго въ его отношеніи къ духовной природѣ человѣка, приходятъ и ученики геттингенскаго богослова. По мнѣнію проф. Кафтана, оправданіе отнюдь не означаетъ того, будто природа человѣка измѣнена. Въ силу его человѣкъ не дѣлается праведнымъ по существу, а только объявляется таковымъ. Возражаютъ, пишетъ проф. Кафтанъ, противъ подобнаго пониманія сущности оправданія то, что Богъ не можетъ признать неправаго правымъ, но это возраженіе основывается исключительно на юридическомъ взглядѣ на Бога какъ на судію. Христіанское откровеніе утверждаетъ иной взглядъ на Бога—именно взглядъ на Него какъ на Отца [2]). И послѣ оправданія, такимъ образомъ, по Кафтану, человѣкъ по прежнему остается грѣшнымъ и, какъ таковой, заслуживаетъ гнѣва Божественнаго. Но Богу угодно вмѣсто того, чтобы гнѣваться на грѣш-

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 525—526 u. andr.

[2]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 510—511.

ника, по вѣрѣ послѣдняго въ І. Христа сдѣлать его достойнымъ прощенія.

Тоже самое утверждаетъ и проф. Кёлеръ. И по его мнѣнію „оправданіе не имѣетъ никакого отношенія къ внутреннему, моральному состоянію вѣрующаго“ и потому „не предполагаетъ никакого моральнаго обновленія, никакой моральной усовершаемости въ послѣднемъ“ [1]).

Но если, такимъ образомъ, разсуждаютъ далѣе представители ричліанства, человѣкъ и послѣ оправданія по прежнему остается грѣшникомъ, значитъ по прежнему остается въ немъ сознаніе виновности передъ Богомъ. И даже, можно сказать, это сознаніе въ оправданномъ человѣкѣ должно получить особенную интенсивность, потому что чѣмъ ближе человѣкъ поставленъ въ отношеніе къ Богу, чѣмъ болѣе получитъ онъ для своего оправданія Божественной благодати, чѣмъ выше является храненіе въ немъ этой благодати, тѣмъ болѣе онъ долженъ сознавать свое недостоинство предъ Богомъ, тѣмъ рельефнѣе должно выступать въ немъ сознаніе виновности [2]). Потому-то, по А. Ричлю, и въ Свящ. Писаніи (1 Іоан. 1, 10) говорится: „кто о себѣ скажетъ, что онъ не грѣшенъ, тотъ лжетъ“. Съ другой стороны, въ томъ же свящ. Писаніи говорится, что Богъ вину человѣку не вмѣняетъ. Т. е. фактъ грѣховности послѣдняго въ сознаніи Бога сохраняется, но Богъ какъ-бы не считаетъ этой виновности препятствіемъ къ установленію нормальныхъ отношеній съ человѣкомъ. Какъ таковое, оправданіе, по взгляду представителей ричліанства, вполнѣ тожественно съ человѣческимъ прощеніемъ, каковое тождество утверждается Самимъ Христомъ Спасителемъ (Мрк. 11, 25; Лк. 11, 4; Кол. 3, 13). Прощеніе человѣкомъ нанесеннаго ему со стороны другого человѣка оскорбленія не

---

[1]) Kähler. Op. cit. S. 400.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 512—513. Ср. Kähler. Op. cit. S. 281—284.

уничтожаетъ самаго факта оскорбленія, напротивъ, воспоминаніе объ этомъ фактѣ можетъ вполнѣ сохраняться въ человѣкѣ, но только это воспоминаніе не препятствуетъ оскорбленному вступить въ прежнія моральныя отношенія съ оскорбителемъ. Подобнымъ образомъ и оправданіе отнюдь не уничтожаетъ грѣховности и виновности человѣка предъ Богомъ, а только эта грѣховность и эта виновность отнюдь не служатъ препятствіемъ къ установленію моральнаго взаимоотношенія между Богомъ и человѣкомъ [1]). Отсюда, по А. Ричлю, должно быть совершенно отвергнуто существовавшее въ прежнемъ богословіи раздѣленіе между грѣхопрощеніемъ, какъ уничтоженіемъ виновности въ грѣшномъ человѣчествѣ, съ одной стороны, и оправданіемъ, какъ усвоеніемъ ему праведности съ другой. Такого рода раздѣленіе, по его мнѣнію, зиждется на юридическомъ пониманіи оправданія, предполагающемъ въ состояніи оправданнаго двѣ стороны: отрицательную — снятіе съ него вины и положительную — признаніе его правымъ. Въ существѣ же дѣла оба указанныя понятія—оправданіе и грѣхопрощеніе—понятія тождественныя [2]).

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III S. 59—61. Сравн. Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 512—513.

[2]) Все различіе между тѣмъ и другимъ понятіемъ, по мнѣнію А. Ричля, заключается лишь въ томъ, что первое выражаетъ собою положительное опредѣленіе разсматриваемой нами мысли, второе—отрицательное. Первое—положительное опредѣленіе господствуетъ преимущественно у ап. Павла, который хотѣлъ имъ противопоставить христіанскую праведность еврейской законнической праведности, второе—отрицательное — у всѣхъ ветхозавѣтныхъ писателей и у Самого І. Христа, Который, подобно мужамъ Ветхаго Завѣта, хотѣлъ имъ вызвать въ людяхъ сознаніе грѣховности (A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 37—39. 62—66 u. andr. Сравн. Unterricht in der christlichen Religion. S. 32). Рядомъ съ указанными терминами въ христіанской догматикѣ употребляется еще терминъ—примиреніе (Versöhnung), который по своему значенію близко примыкаетъ

Прямымъ послѣдствіемъ вышеизложеннаго ученія объ оправданіи является въ воззрѣніяхъ представителей ричліанства рѣшительное отрицаніе церковнаго ученія о первосвященническомъ служеніи Богочеловѣка. По церковному ученію, какъ извѣстно, это служеніе Іисуса Христа состоитъ въ томъ, что Онъ Своею жизнью и главнымъ образомъ крестною смертью принесъ удовлетвореніе Божественному правосудію и этимъ совершилъ актъ искупленія человѣчества отъ грѣха, проклятія и смерти. Совсѣмъ иначе первосвященническое служеніе Іисуса Христа опредѣляютъ представители ричліанства. Понимая оправданіе человѣка въ смыслѣ лишь приближенія послѣдняго къ Богу, они, въ соотвѣтствіи съ этимъ, и первосвященническое служеніе Богочеловѣка понимаютъ въ томъ смыслѣ, что Іисусъ Христосъ, какъ основатель совершеннѣйшей духовной религіи, во время земной Своей жизни находился въ тѣснѣйшемъ общеніи съ Богомъ, проявивъ подобное отношеніе къ Богу во всѣ моменты этой жизни, потому что каждый актъ Его поведенія и про-

---

къ указаннымъ терминамъ и отличается отъ нихъ лишь тѣмъ, что имѣетъ болѣе широкое содержаніе. Термины оправданіе и грѣхопрощеніе выражаютъ ту мысль, что въ оправданномъ человѣкѣ уже болѣе не существуетъ вражды противъ Бога, хотя въ немъ еще можетъ существовать чувство виновности предъ Богомъ; терминъ же примиреніе указываетъ на то, что у человѣка не только не существуетъ вражды противъ Бога, но вмѣстѣ съ этимъ не существуетъ и чувства виновности. (A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 76—77). Вмѣстѣ съ этимъ въ воззрѣніяхъ представителей ричліанства теряется всякое различіе между оправданіемъ и освященіемъ. По мнѣнію самого А. Ричля, послѣдній изъ указанныхъ терминовъ не долженъ имѣть мѣста въ христіанскомъ ученіи (A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 465—467 u. w.). И наконецъ, въ воззрѣніяхъ А. Ричля теряетъ всякое значеніе и терминъ возрожденіе, потому что понятіе возрожденія онъ вполнѣ отождествляетъ съ понятіемъ оправданія. (A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung B. III. S. 566 u. w.).

повѣднической дѣятельности опредѣлялся Его указанными отношеніями къ Богу [1]). Первосвященническое служеніе Іисуса Христа, поэтому, по мнѣнію А. Ричля, имѣетъ отношеніе прежде всего къ Нему Самому. Но такъ какъ далѣе задачей Своей дѣятельности Христосъ Спаситель считалъ не только то, чтобы Самому находиться въ тѣсныхъ отношеніяхъ съ Богомъ, но тѣ же отношенія утвердить и для основанной Имъ общины, то, слѣдовательно, первосвященническое служеніе Іисуса Христа состоитъ и въ томъ, что Онъ и основанную Имъ общину ставитъ въ тѣ же отношенія къ Богу, въ какихъ находится Самъ.

Въ отличномъ отъ церковнаго ученія смыслѣ понимаютъ первосвященническое служеніе Іисуса Христа и ученики А. Ричля, напримѣръ проф. Кафтанъ. По его мнѣнію, указанное служеніе Іисуса Христа состоитъ въ томъ, что Онъ обнаружилъ послушаніе (Gehorsam) Богу въ теченіи всей жизни, кончая Своею смертью, и этимъ послушаніемъ обнаружилъ любовь Божественную къ людямъ, прощающую грѣхи послѣднимъ и поставляющую ихъ въ близкое отношеніе съ Собою [2]). Въ болѣе церковномъ смыслѣ первосвященническое служеніе І. Христа, повидимому, понимаетъ проф. Кёлеръ. По его мнѣнію, указанное служеніе Богочеловѣка состоитъ въ томъ, что Богъ ради Его „отказывается вмѣнять грѣхи всякому, кто только уповаетъ на то, что евангеліе объ Іисусѣ Христѣ есть Слово Божіе“ [3]).

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 453—454. Сравн. Unterricht in der christlichen Religion. S. 37. 40—41.

[2]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 539—540.

[3]) Kähler. Die Wissenschaft der christlichen Lehre. S. 399. Вмѣстѣ съ этимъ представители ричліанства вносятъ поправку въ церковное ученіе и о другихъ служеніяхъ Іисуса Христа и прежде всего о служеніи царскомъ. По мнѣнію самого А. Ричля, обычное церковное пониманіе этого служенія въ чувственно-внѣшнемъ смыслѣ должно быть безусловно отверг-

Основнымъ положеніемъ, изъ котораго исходятъ представители ричліанства въ своемъ отрицаніи общецерковнаго ученія о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти І. Христа, служитъ, какъ мы уже видѣли, то положеніе, что отношенія Бога къ роду человѣческому, по христіанскому ученію, являются отношеніями не судіи, а отца. Потому-то и Христосъ Спаситель, по А. Ричлю, наставляетъ Своихъ учениковъ обращаться съ молитвою къ Богу какъ Отцу. Само по себѣ это положеніе А. Ричля конечно справедливо. Утверждая его, геттингенскій богословъ однакожъ опускаетъ изъ вниманія то обстоятельство, что воззрѣніе на Бога какъ на отца, усвоеніе Ему предиката любви, какъ главнѣйшаго предиката, отнюдь еще не говоритъ противъ усвоенія Ему предиката правды. Вѣдь и съ точки зрѣнія человѣческой этики лишь та любовь истинная, которая соединяется съ правдой. Любовь же безъ правды—простая слабохарактерность. Отецъ, который въ своихъ отношеніяхъ къ дѣтямъ руковод-

---

нуто. Если царское служеніе и можетъ быть удержано за Іисусомъ Христомъ, то лишь въ томъ смыслѣ, что Онъ является основателемъ и устроителемъ духовнаго царства. И такъ какъ въ этомъ же заключалось первосвященническое и пророческое служеніе Іисуса Христа, то, по мнѣнію А. Ричля, царское служеніе не имѣетъ самостоятельнаго значенія: его составляютъ оба послѣднія служенія. Что же касается пророческаго служенія Іисуса Христа, то оно, по А. Ричлю, должно быть удержано въ системѣ христіанскаго вѣроученія какъ служеніе самостоятельное, но нельзя только содержаніе его сводить исключительно къ проповѣднической дѣятельности Іисуса Христа, подобно тому какъ и первосвященническое служеніе Его нельзя низводить исключительно къ дѣятельности практической (A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 405—408). Что касается учениковъ А. Ричля (Кафтана и Кедера), то въ ученіи о служеніяхъ Іисуса Христа они сходятся съ своимъ учителемъ въ томъ отношеніи, что подобно ему понимаютъ эти служенія въ духовномъ смыслѣ. Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 485—493. 531—542. Сравн. Kähler. Op. cit. S. 338. 357—360 u. andr.

ствуется любовію, не соединяя ее съ правдою, который, другими словами, съ одинаковой снисходительностью взираетъ на хорошіе и дурные поступки своихъ дѣтей, такой отецъ—плохой отецъ. Вполнѣ естественно отсюда дѣлать то заключеніе, что Христосъ Спаситель и апостолы, сравнивая отношенія Бога къ людямъ съ отношеніями отца къ дѣтямъ, не исключаютъ изъ понятія о Богѣ элемента правды, тѣмъ болѣе, что во время проповѣди Христа Спасителя и Его апостоловъ у евреевъ и у язычниковъ права отца были болѣе обширными, чѣмъ въ настоящее время. Въ то время отецъ былъ воплощеніемъ не только любви, но и почти неограниченнаго авторитета. Онъ могъ по собственному произволу распоряжаться даже жизнью и смертью каждаго члена семьи. Отсюда само собою падаетъ и другое возраженіе А. Ричля противъ жертвенно-удовлетворяющаго значенія смерти Іисуса Христа, будто этимъ ученіемъ вносятся въ понятіе о Божескомъ существѣ два совершенно противуположныхъ начала: съ одной стороны—любовь, съ другой—правда. Въ дѣйствительности, однакожъ, какъ мы уже видѣли, любовь не только не исключаетъ правды, но необходимо вмѣщаетъ ее въ себѣ, и потому оба эти предиката должны быть мыслимы вмѣстѣ въ Божескомъ существѣ. Если же у А. Ричля произошло раздѣленіе между Божественною правдою и Божественною любовію, то это несомнѣнно оттого, что онъ стремится сгруппировать всѣ свойства существа Божественнаго путемъ подчиненія ихъ одному—Божественной любви. Подобное стремленіе А. Ричля и его учениковъ рѣшительно противорѣчитъ ученію христіанскаго откровенія о Божескомъ существѣ, потому что это откровеніе съ опредѣленностью утверждаетъ рядомъ съ любовію и другія Божескія свойства: праведность, могущество и проч. Противорѣча христіанскому ученію о Божескомъ существѣ, А. Ричль съ своимъ стремленіемъ низвести все существо Божественное исключительно къ любви приближается къ Спино-

зовскому воззрѣнію на Бога, потому что и при его понятіи о Богѣ всѣ проявленія Божескаго существа, будучи подведены подъ одну идею любви, обезразличиваются такъ-же, какъ обезразличиваются и при Спинозовскомъ ученіи о Богѣ. Нужно впрочемъ замѣтить то, что и самъ А. Ричль, не смотря на всѣ его стремленія избѣжать дуализма при опредѣленіи существа Божественнаго, не можетъ однакожъ достигнуть этого. Вѣдь и по его ученію, Божественная любовь не можетъ простираться на тѣхъ, у которыхъ противленіе волѣ Божественной слишкомъ упорно. Въ день суда, по А. Ричлю, Богъ разрушитъ злыя намѣренія всѣхъ этихъ лицъ [1]). Спрашивается, не въ силу-ли Своей правды Богъ, съ точки зрѣнія самого А. Ричля, въ день гнѣва Своего разрушитъ планы тѣхъ, которые сопротивляются Его предначертаніямъ?

Нельзя далѣе согласиться и съ тѣмъ основаніемъ, приводимымъ А. Ричлемъ въ пользу отрицанія ученія о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти Іисуса Христа, будто этимъ ученіемъ далеко не достигается та цѣль, которую оно преслѣдуетъ. Смерть Іисуса Христа, по А. Ричлю, не можетъ имѣть искупительнаго значенія, потому что всякое наказаніе имѣетъ подобнаго рода значеніе лишь въ томъ случаѣ, если сопровождается чувствомъ личной виновности. Между тѣмъ этой-то личной виновности и не можетъ быть у искупленнаго Іисусомъ Христомъ человѣчества, потому что оно само не страдало, вмѣсто него страдалъ Сынъ Божій [2]). Возраженіе это, какъ можно легко видѣть, имѣло-бы силу лишь въ томъ случаѣ, если-бы страданія Іисуса Христа не были страданіями за грѣхи человѣчества. Христіанское откровеніе однакожъ утверждаетъ противное: по христіанскому ученію, Христосъ

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 362—363 u. andr.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 450—451. 49—50. 55—56.

Спаситель страдалъ за грѣхи человѣчества и, слѣдовательно, Его смертью рѣшительно утверждается виновность въ человѣчествѣ. Можно даже сказать, ученіе о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти І. Христа выдвигаетъ сознаніе виновности въ грѣшномъ человѣчествѣ какъ нельзя болѣе, потому что, утверждая тотъ фактъ, что для искупленія грѣшнаго человѣчества потребовалось принесеніе въ жертву Самого Сына Божія, указанное ученіе тѣмъ самымъ свидѣтельствуетъ объ особенной тяжести грѣховъ человѣческихъ и, слѣдовательно, объ особенной виновности человѣчества. По вполнѣ справедливому замѣчанію Бертрана, человѣчество не могло-бы дойти до полнаго сознанія своей дѣйствительной виновности передъ Богомъ, если бы правда Божественная не открылась на Голгоѳѣ. „Моральное возрожденіе погрязшаго во грѣхахъ человѣчества, при присущей человѣку склонности постоянно успокоивать грѣховныя муки совѣсти, требовало такого прощенія со стороны Бога, которое одновременно возбуждало-бы и ужасъ и ненависть ко грѣху и любовь и благодарность къ Богу, которое обнаруживало-бы человѣку и трагическія глубины его грѣха и благость Божественную къ грѣшнику [1])“.... Такое именно значеніе имѣла и имѣетъ Голгоѳская жертва.

На простомъ лишь недоразумѣніи основано и другое возраженіе, приводимое представителями ричліанства въ доказательство того положенія, что ученіемъ о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти Іисуса Христа отнюдь не достигается преслѣдуемая имъ цѣль —искупленіе человѣчества, именно то возраженіе, будто при этомъ ученіи утверждается юридическая задолженность человѣчества предъ І. Христомъ [2]). Подоб-

---

[1]) Revue theologique. 1888. Bois. De la nécessité de l'expiation. Pg. 108—109. Сравн. Bertrand. Op. cit. Pg. 457—458.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 86—87 u. w.

ное возраженіе имѣло-бы силу лишь въ томъ случаѣ, если бы понесенное Іисусомъ Христомъ наказаніе за грѣшное человѣчество не было добровольнымъ актомъ со стороны Его. Но вѣдь спасеніе, которое пріобрѣтено намъ кровію Сына Божія, является, по христіанскому ученію, актомъ свободной воли со стороны всемилостиваго Бога. При этой добровольности жертвы, принесенной Іисусомъ Христосъ, само собою разумѣется, о какой либо юридической задолженности искупленнаго человѣчества предъ Богочеловѣкомъ не можетъ быть и рѣчи. Можетъ быть рѣчь лишь о глубокой благодарности искупленнаго человѣчества Сыну Божію за принесенную Имъ великую жертву. Неправильно, наконецъ, и то возраженіе представителей ричліанства противъ ученія о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти Іисуса Христа, будто этимъ ученіемъ отнюдь не утверждается искупляющее значеніе за личностью Богочеловѣка. Доказывая справедливость этого положенія, Шульцъ ссылается на то, что грѣхъ, какъ исходящій отъ существа тварнаго, не могъ повлечь за собою безконечнаго оскорбленія Божественнаго правосудія, а потому и для устраненія его отнюдь не требовалась жертва со стороны Самого Сына Божія. Возраженіе это очевидно имѣетъ смыслъ лишь при ричліанскомъ взглядѣ на грѣхъ какъ на нѣчто несущественное. Христіанское откровеніе, какъ извѣстно, утверждаетъ совершенно иное воззрѣніе на грѣхъ человѣческій. По нему этотъ послѣдній имѣлъ существенныя послѣдствія и для всего міра вообще и для человѣка въ частности. Онъ подчинилъ и міръ и человѣка власти діавола, произвелъ въ нихъ дисгармонію, существенно повредилъ природу человѣка и проч. Для устраненія всѣхъ этихъ послѣдствій грѣха очевидно требовалась не человѣческая, а Божеская жертва.

Не имѣетъ существеннаго значенія возраженіе и самого А. Ричля противъ личности І. Христа, какъ Искупителя человѣчества. Геттингенскій богословъ, какъ мы уже видѣли, указываетъ на то, что Христосъ,

какъ невинный, не могъ быть наказанъ вмѣсто виновныхъ, что если-бы нѣчто подобное случилось, то въ такомъ случаѣ, наказаніе, постигшее І. Христа, было-бы не наказаніемъ въ строгомъ смыслѣ этого слова, а простымъ бѣдствіемъ, и, какъ таковое, противорѣчило бы элементарнымъ правиламъ не только Божеской, но даже и человѣческой правды [1]). Какъ можно опять видѣть, и это возраженіе А. Ричля имѣло бы силу лишь въ томъ случаѣ, если-бы Іисусъ Христосъ понесъ наказаніе за грѣхи человѣчества невольно, вопреки Своему желанію. Тогда, конечно, понесенное Имъ наказаніе противорѣчило-бы элементарнымъ правиламъ правды, какъ выражается А. Ричль. Но вѣдь этого нѣтъ. По воззрѣнію богодухновенныхъ писателей, крестная смерть Іисуса Христа была наказаніемъ свободно принятымъ Имъ на Себя для искупленія человѣчества (1 Петр. 3, 18; срав. Римл. 5, 6; Евр. 9, 28 и др.).

Вся сущность дѣла, такимъ образомъ, сводится къ рѣшенію вопроса о томъ, возможно ли подобное свободное подъятіе наказанія однимъ вмѣсто другого? Положительное рѣшеніе этого вопроса, по вполнѣ справедливому замѣчанію Бертрана, съ точки зрѣнія самого А. Ричля, является необходимымъ уже по одному тому, что, по его мнѣнію, правда Божественная проявляется въ „сужденіяхъ не аналитическихъ, а синтетическихъ“, носитъ не „номиналистическій, а реалистическій характеръ“, разсматриваетъ человѣчество не какъ „агломератъ (совокупность) изолированныхъ другъ отъ друга индивидуумовъ, а какъ нераздѣльное цѣлое, части котораго не могутъ существовать одна безъ другой“. Въ данномъ случаѣ можетъ быть проведена параллель между міромъ религіознымъ съ одной стороны и міромъ моральнымъ съ другой. Извѣстно, что въ мірѣ моральномъ существуетъ соли-

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 450—451. 539. 255—256.

дарность моральная. Почему же, спрашивается, не можетъ существовать солидарность въ мірѣ религіозномъ? Вѣдь, разсуждая даже и съ точки зрѣнія человѣческой этики, можно-ли возставать противъ поведенія человѣка, который изъ-за любви къ своему слабому брату захочетъ раздѣлить съ нимъ его безчестіе, напримѣръ нести съ нимъ вмѣстѣ заточеніе, чтобы такимъ путемъ смягчить горесть его положенія? Почему же слѣдуетъ считать противорѣчащимъ правдѣ Божественной то, если Сынъ Божій изъ-за любви къ падшему человѣчеству, не могущему въ силу своей духовной немощи встать въ нормальныя отношенія къ Богу, если Онъ захотѣлъ понести вмѣсто него должное удовлетвореніе правдѣ Божественной? Возможность подобнаго рода замѣны не только не отрицалась, но напротивъ всегда признавалась въ человѣчествѣ. „По свидѣтельству всей древности—еврейской и языческой, пишетъ Менегозъ, невинный можетъ понести наказаніе вмѣсто виновнаго, дабы искупить зло“ [1]). И христіанское откровеніе вполнѣ подтверждаетъ возможность замѣны виновнаго невиннымъ для снятія вины съ перваго вторымъ. Извѣстно, что когда народъ еврейскій служеніемъ золотому тельцу прогнѣвилъ Бога и былъ за это наказанъ, Моисей, въ видахъ умилостивленія Бога, заявилъ народу: „вы сдѣлали великій грѣхъ; и такъ я взойду къ Господу, не заглажу-ли грѣха вашего. И возвратился Моисей къ Господу и сказалъ: о Господи! народъ сей сдѣлалъ великій грѣхъ. Прости имъ грѣхъ ихъ. А если нѣтъ, то изгладь и меня изъ книги Твоей, въ которую Ты вписалъ“ (Исх. 32, 30—32). Извѣстно далѣе, что еще пророкъ Іеремія восклицалъ: „отцы наши грѣшили; ихъ уже нѣтъ, а мы несемъ наказаніе за беззаконія ихъ“ (Плачъ Іер. 5, 7; сравн. Іов. 21, 19). Въ томъ же ветхозавѣтномъ откровеніи можно находить фактическое подтвержденіе указаннымъ сужденіямъ ветхоза-

[1]) Menegoz. Le péché et la rédemption d'après saint Paul. Paris. 1882. Pg. 225.

вѣтныхъ праведниковъ. Извѣстно напримѣръ, что народъ израильскій долженъ былъ страдать за преступленія Давида (2 Цар. 24) и Манассіи (4 Цар. 23, 26; Іерем. 15, 4), семьи Корея и Ахаза должны были искупить преступленія, совершенныя ихъ главами (Числ. 16, 25–32; 2 Парал. 28), потомки Саула должны были понести наказаніе за ихъ родоначальника (2 Цар. 21, 1–14) [1]).

Утверждается въ христіанскомъ откровеніи подобнаго рода солидарность въ частности и по отношенію къ Іисусу Христу, поскольку Его смерть является смертью за грѣшное человѣчество. Въ особенности въ данномъ случаѣ большое значеніе имѣютъ 52—53 гл. кн. пр. Исаіи, гдѣ подъ видомъ невиннаго страдальца пророкъ несомнѣнно изобразилъ Богочеловѣка. А. Ричль, отлично сознавая это, старается ослабить связь между указанными главами книги пророка Исаіи и новозавѣтнымъ откровеніемъ. По его мнѣнію, совершенно произвольнымъ является то убѣжденіе, будто между 52—53 гл. кн. пр. Исаіи и ученіемъ новозавѣтныхъ писателей о Іисусѣ Христѣ, въ частности о значеніи Его страданій, существуетъ какое либо внутреннее соотношеніе. Не трудно, однакожъ, видѣть полную несостоятельность подобнаго утвержденія геттингенскаго богослова. Напротивъ, несомнѣнно то, что между воззрѣніями, высказанными пророкомъ въ упомянутыхъ главахъ, и ученіемъ новозавѣтныхъ писателей о личности Богочеловѣка существуетъ тѣсная связь. Подтвержденіе этого положенія можно находить въ словахъ Самого Христа Спасителя, напр. въ словахъ. приводимыхъ евангелистомъ Лукою: „должно исполниться на Мнѣ и сему написанному: и къ злодѣямъ причтенъ. Ибо то, что на Мнѣ, приходитъ къ концу“ (Лк. 22, 37; ср. Ис. 53, 12). А. Ричль увѣряетъ, будто эти слова І. Христа со стороны исторической весьма сомнительны, потому что они якобы принадлежатъ къ рѣчи

[1]) Bertrand. Op. cit. Pg. 488—496.

Спасителя, носящей апокрифическій характеръ [1]). Утверждая подобнаго рода положеніе, геттингенскій богословъ въ подтвержденіе его, однакожъ, не приводитъ какихъ либо вѣскихъ основаній, а ограничивается однимъ лишь голословнымъ заявленіемъ, будто вся рѣчь, изъ которой взяты эти слова, производитъ впечатлѣніе отдаленнаго воспоминанія. Можно далѣе установить близкую параллель между словами І. Христа, приводимыми у евангелиста Марка 10, 45 и у пророка Исаіи 53, 10. А. Ричль находитъ существенное различіе между этими мѣстами въ томъ, что по евангелію Марка Сынъ человѣческій добровольно предалъ Свою жизнь за искупленіе многихъ, а между тѣмъ по Исаіи Его мученичество было неизбѣжно. Что это утвержденіе А. Ричля несостоятельно, можно видѣть изъ Ис. 53, 12: „посему Я дамъ Ему честь между великими и съ сильными будетъ дѣлить добычу за то, что предалъ душу Свою на смерть“.... Несостоятельно далѣе и то утвержденіе А. Ричля, будто рабъ Божій по кн. пророка Исаіи не видитъ никакой цѣли отъ своихъ страданій; между тѣмъ цѣлью страданій І. Христа, по евангелисту Марку, является основаніе общины и облагодатствованіе ея [2]). Но что и это утвержденіе геттингенскаго богослова несостоятельно, можно видѣть изъ 10—11 и 5 ст. 53 гл. кн. Исаіи, гдѣ пророкъ говоритъ о рабѣ Божіемъ, что „воля Господня благоуспѣшно будетъ исполнена рукою Его“ (Ис. 53, 10), каковая воля Господня заключается въ томъ, чтобы люди „ранами Его исцѣлились“ (Ис. 53, 5), „были оправданы“ (53, 11) и чтобы Самъ „Онъ узрѣлъ потомство долговѣчное“ (Ис. 53, 10) и пр. Несомнѣнна далѣе связь между словами Спасителя изъ Евангелія Іоанна 12, 32: „и когда я буду вознесенъ отъ земли, то всѣхъ при-

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1889. B. II. S. 66.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 85—86.

влеку къ Себѣ“ и 13 ст. 52 гл. кн. прор. Исаіи. И самъ А. Ричль не отрицаетъ несомнѣнности этой связи. Такую же параллель между Іисусомъ Христомъ и между рабомъ Божіимъ, о которомъ говоритъ пророкъ Исаія въ 52—53 гл., устанавливаютъ апостолы и вообще свидѣтели жизни І. Христа. Указаніе на 53 гл. кн. прор. Исаіи можно напримѣръ находить въ словахъ Іоанна Крестителя объ Іисусѣ Христѣ: „вотъ агнецъ Божій, который беретъ на себя грѣхъ міра“ (Іоан. 1, 29; сравн. Ис. 53, 12). Замѣчаніе А. Ричля относительно этихъ словъ, что они носятъ на себѣ слишкомъ Іоаннову окраску [1]), недостаточно во всякомъ случаѣ для того, чтобы заподозрить подлинность ихъ. Недостаточны для того же и нѣкоторыя несущественныя разности между словами Исаіи и Іоанна, указываемыя А. Ричлемъ. Несомнѣнно существуетъ также тѣсная связь и между Ис. 53, 12 и 1 Іоан. 3, 5. А. Ричль увѣряетъ, будто невозможно установить истинный смыслъ этого стиха [2]). Въ дѣйствительности однакожъ приведенный стихъ изъ 1 посл. Іоанна не содержитъ въ себѣ ничего труднаго для пониманія. Онъ указываетъ просто на фактъ искупленія человѣчества Богочеловѣкомъ. „Вы знаете, пишетъ апостолъ, что Христосъ явился, чтобы взять грѣхи наши“. Слово „οἴδατε“ указываетъ на то, что свящ. писатель видитъ въ Іисусѣ Христѣ искупительную жертву за человѣчество, о которой вѣрующіе знали какъ изъ прежняго ученія Самого Іисуса Христа и Его апостоловъ, такъ и изъ ученія ветхозавѣтнаго, въ частности пророка Исаіи (53, 4, 12). Въ первомъ посланіи ап. Петра также замѣчается довольно ясное сопоставленіе личности Іисуса Христа съ личностью служителя Іеговы (1 Петр. 11, 21—24; сравн. Ис. 53, 9, 4—6). А. Ричль не оспариваетъ существованія этого сопоставленія, но онъ ослабляетъ значеніе его тѣмъ, что въ словахъ апостола: „Онъ (Іисусъ Хри-

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1889. B. II. S. 68.

[2]) A. Ritschl. Op. cit. B. II. S. 259.

стосъ) грѣхи наши Самъ вознесъ тѣломъ Своимъ на древо“ (1 Петр. 2, 24) видитъ указаніе лишь на то, что Іисусъ Христосъ „потерпѣлъ послѣдствія грѣха (т. е. земныя несчастія) отъ тѣхъ, въ средѣ коихъ Онъ жилъ“ [1]). Но подобнаго рода экзегезисъ, какъ можно видѣть, страдаетъ излишней искусственностью. Апостолъ говоритъ: „Іисусъ Христосъ вознесъ грѣхи наши тѣломъ Своимъ на древо“, а не то, что Онъ „претерпѣлъ послѣдствія грѣха“. Указанное выраженіе ап. Петра можно сопоставить съ выраженіемъ: „понести грѣхи“, которое употребляется въ откровеніи въ смыслѣ наказанія, претерпѣваемаго тѣми, кто не повинуется закону Божію (Лев. 24, 15 – 16; сравн. Числ. 14, 32 – 35). Находитъ А. Ричль указаніе на слова Ис. 53, 12 въ словахъ посланія къ Евр. 9, 28: „Христосъ однажды принесъ Себя въ жертву, чтобы подъять грѣхи многихъ“... Но, по мнѣнію нашего богослова, слова эти обозначаютъ лишь то, что „Христосъ долженъ былъ потерпѣть скорби, причиняемыя другими“ [2]). Вопреки однакожъ этому заявленію геттингенскаго богослова писатель посл. къ Евреямъ словами: „Іисусъ Христосъ принесъ Себя въ жертву“, чтобы „подъять грѣхи“ (εἰς τὸ ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας) ясно указываетъ на искупительное значеніе смерти Богочеловѣка. Видно это изъ того, что въ томъ-же посланіи къ Евреямъ Іисусъ Христосъ называется великимъ первосвященникомъ, Который посвятилъ Себя на то, чтобы искупить грѣхи народа (Евр. 2, 17). Совершенно невозможно, наконецъ, отвергнуть связь между Дѣян. 8, 32–35 и Ис. 53, 7–8. А. Ричль старается ослабить значеніе этой связи тѣмъ, что усвояетъ книгѣ Дѣяній апостольскихъ авторитетъ второстепенный [3]). Но если-бы даже подобнаго

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1889. B. II. S. 259—260.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 261—262.

[3]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 65.

рода приговоръ А. Ричля объ упомянутой книгѣ и былъ справедливъ, все-таки имъ не ослаблялось бы значеніе того факта, что страданія и смерть І. Христа, по сознанію первоначальной христіанской общины, были осуществленіемъ пророчества Исаіи, потому что вѣдь и геттингенскій богословъ не можетъ отвергнуть и не отвергаетъ того факта, что книга Дѣяній Апостольскихъ всетаки относится по своему происхоженію къ первымъ вѣкамъ христіанства. Помимо упомянутыхъ мѣстъ въ новозавѣтномъ откровеніи можно указать не мало и другихъ, которыя имѣютъ отношеніе къ 52—53 гл. кн. прор. Исаіи. Апостолъ Павелъ напримѣръ приводитъ слова пророка: „кто повѣрилъ слышанному отъ насъ“? (Римл. 10, 16. Ис. 53, 1) и увѣряетъ, что Христосъ умеръ за грѣхи по Писанію (1 Кор. 15, 3), разумѣя несомнѣнно 5, 6, 8, 12 ст. 53 гл. Ис. Равнымъ образомъ и въ посланіи къ Евреямъ, несомнѣнно въ соотвѣтствіи съ пророчествомъ Исаіи, ап. Павелъ представляетъ Іисуса Христа подъ видомъ ходатая за родъ человѣческій предъ Богомъ (Евр. 7, 25; срав. Римл. 8, 34; сравн. Ис. 53, 12). Ап. Петръ, въ соотвѣтствіи также съ Исаіей, называетъ Іисуса Христа „непорочнымъ и чистымъ агнцемъ“ (1 Петр. 1, 19; ср. Апок. 5, 6, 12; 7, 14; 12, 11; 13, 8; сравн. Ис. 53, 7). Евангелисты Матѳей и Маркъ сообщаютъ, что Іисусъ Христосъ исцѣлялъ всякія болѣзни, чтобы „исполнилось надъ Нимъ предреченное пророкомъ“... (Мѳ. 8, 16 – 17; Мрк. 15, 28; ср. Ис. 53, 4, 12; сравн. также Іоан. 12, 38 и Ис. 53, 1; Дѣян. 8, 32—33 и Ис. 53, 7—8; Дѣян. 13, 47 и Ис. 49, 6) [1]) и пр.

Утверждая близкую параллель между личностью раба Божія, о которомъ говоритъ пророкъ Исаія въ 52—53 гл. своей книги, и личностью Христа Спасителя, христіанское откровеніе вмѣстѣ съ этимъ утверждаетъ близкую параллель между смертью Того и

---

[1]) A. Oettingen. Lutherische Dogmatik. München. B. II. S. 224—225. Ср. Bertrand. Op. cit. S. 361—363.

другого по ея значенію для тѣхъ, за кого она принесена. Пророкъ Исаія, какъ мы уже видѣли, цѣлью страданій и смерти раба Божія считаетъ то, чтобы „понести на себѣ грѣхи людей“, „оправдать“, и „исцѣлить“ ихъ (Ис. 53, 5, 11). Туже цѣль христіанское откровеніе, какъ извѣстно, полагаетъ и по отношенію къ смерти Богочеловѣка.

На этомъ, какъ опять извѣстно, зиждется въ свою очередь тѣсная внутренняя связь между жертвою Іисуса Христа и жертвами ветхозавѣтными, связь, устанавливаемая христіанскимъ откровеніемъ. Представители ричліанства, какъ мы уже видѣли, не отрицаютъ этой связи, но они ослабляютъ значеніе ея тѣмъ, что своеобразно понимаютъ самое назначеніе ветхозавѣтныхъ жертвъ. Чтобы понять назначеніе послѣднихъ, нужно, по мнѣнію ричлистовъ, имѣть въ виду то воззрѣніе, утверждаемое въ ветхозавѣтномъ откровеніи, что человѣкъ не можетъ приблизиться къ Богу безъ потери жизни. Подобнаго рода воззрѣніе дѣйствительно было присуще ветхозавѣтному человѣку. Но оно имѣло въ основѣ своей совсѣмъ не тѣ данныя, которыя утверждаются А. Ричлемъ. По мнѣнію послѣдняго, въ основѣ невозможности для человѣка приблизиться къ Богу лежала присущая ветхозавѣтному человѣку естественная слабость. Ветхозавѣтное откровеніе однакожъ совсѣмъ не подтверждаетъ справедливости этого мнѣнія. По нему, естественная слабость человѣческая напротивъ служила какъ-бы нѣкоторымъ основаніемъ къ пріобрѣтенію человѣкомъ Божественнаго благоволенія и Божественной помощи. Царь Давидъ напр. въ 102 псалмѣ восклицаетъ: „какъ отецъ милуетъ сыновъ, такъ милуетъ Господь боящихся Его. Ибо Онъ знаетъ составъ нашъ, помнитъ, что мы—персть. Дни человѣка, какъ трава; какъ цвѣтъ полевой, такъ онъ цвѣтетъ. Пройдетъ надъ нимъ вѣтеръ, и нѣтъ его, и мѣсто его уже не узнаетъ его“ (Пс. 102, 13—16). Съ другой стороны, тоже ветхозавѣтное откровеніе утверждаетъ и другую мысль именно ту, что препятствіемъ къ при-

ближенію человѣка къ Богу служитъ грѣховность его, особенно по сравненію со всесвятымъ Богомъ. Въ 1 кн. Царствъ повѣствуется о томъ, что Господь поразилъ 50070 человѣкъ жителей Веѳсамиса за то, что они осмѣлились осмотрѣть ковчегъ завѣта. Священный писатель, сообщая объ этомъ великомъ пораженіи, замѣчаетъ, что жители Веѳсамиса въ объясненіе его говорили: „кто можетъ стоять предъ Господомъ симъ Святымъ Богомъ?“ (1 Цар. 6, 19—20). Не менѣе важное свидѣтельство въ пользу указаннаго мнѣнія находимъ и въ кн. Іисуса Навина. Въ 5 гл. этой книги повѣствуется, что когда Іисусъ Навинъ во время осады обходилъ стѣны Іерихона, то предъ нимъ предсталъ „вождь воинства Господня“, который обратился къ Іисусу съ словами: „сними обувь твою съ ногъ твоихъ, ибо мѣсто, на которомъ ты стоишь, свято“... (Іис. Нав. 5, 15). Ту же точку зрѣнія позднѣе устанавливаетъ пророкъ Исаія. По поводу своего видѣнія Господа онъ заявилъ о себѣ: „Горе мнѣ! погибъ я, ибо я человѣкъ съ нечистыми устами и живу среди народа также съ нечистыми устами, и глаза мои видѣли Царя Господа Саваоѳа“ (Ис. 6, 5). А. Ричль, отлично понимая, что это свидѣтельство пророка Исаіи ясно противорѣчитъ его воззрѣніямъ, ссылается на то, будто точка зрѣнія Исаіи позднѣйшая по сравненію съ точкой зрѣнія, устанавливаемой въ другихъ ветхозавѣтныхъ книгахъ, напр. въ кн. Исходъ 33, 20 и Второз. 5, 24 [1]). Противъ этого утвержденія геттингенскаго богослова слѣдуетъ замѣтить то, что оно не имѣетъ подъ собою никакихъ прочныхъ данныхъ. Дѣло въ томъ, что въ приводимыхъ А. Ричлемъ мѣстахъ изъ кн. Исходъ и Второз. отнюдь не говорится того, будто препятствіемъ къ лицезрѣнію человѣкомъ Бога служитъ слабость человѣческая. Въ нихъ лишь утверждается фактъ невозможности для человѣка видѣть Бога. Что служитъ

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1889. B. II. S. 203.

причиной этой невозможности — слабость-ли человѣческая вообще или грѣховность человѣка въ частности, въ указываемыхъ А. Ричлемъ мѣстахъ не выясняется. На основаніи однихъ лишь этихъ мѣстъ, разсматриваемыхъ изолированно, внѣ связи съ другими мѣстами кн. Исходъ и Второзаконія, можно поэтому съ одинаковымъ правомъ дѣлать и то и другое заключеніе. Но если разсматривать приводимыя А. Ричлемъ мѣста изъ указанныхъ книгъ въ связи съ другими мѣстами изъ тѣхъ-же книгъ, то легко можно убѣдиться въ томъ, что точка зрѣнія А. Ричля даже и по отношенію къ кн. Исходъ и Второзаконія едва-ли правильна. Въ книгѣ Исходъ напр. (3, 5) повѣствуется о томъ, что Богъ запретилъ Моисею подойти близко къ горящему терновому кусту, чрезъ который Онъ бесѣдовалъ съ Моисеемъ, обосновывая свое запрещеніе на томъ, что Моисей, какъ грѣшный человѣкъ, не можетъ находиться въ соприкосновеніи со всесвятымъ Богомъ. „Не приближайся, говорилъ Богъ Моисею, ибо мѣсто, на которомъ ты стоишь, земля святая“. Т. е., вопреки увѣреніямъ геттингенскаго богослова, и по кн. Исходъ препятствіемъ къ лицезрѣнію и, слѣдовательно, къ близкому соприкосновенію Бога съ человѣкомъ служитъ не слабость, а грѣховность человѣка. Впрочемъ если-бы даже предположеніе А. Ричля касательно кн. Исходъ и Второзаконія и имѣло подъ собою нѣкоторыя болѣе или менѣе прочныя данныя, т. е. если бы дѣйствительно въ упомянутыхъ книгахъ, въ противоположность кн. прор. Исаіи, препятствіемъ для человѣка ко вступленію въ близкія отношенія съ Богомъ признавалась не грѣховность человѣка, а его слабость, то и въ такомъ случаѣ суть дѣла нисколько бы не измѣнилась въ пользу воззрѣнія А. Ричля. И въ такомъ случаѣ онъ, не противорѣча себѣ, долженъ былъ-бы точку зрѣнія, устанавливаемую пророкомъ Исаіею, признать болѣе правильною, по сравненію съ точкой зрѣнія, устанавливаемой въ кн. Исходъ и Второзаконія. Вѣдь самъ А. Ричль замѣчаетъ, что на складъ

воззрѣній даже новозавѣтныхъ писателей весьма существенное вліяніе оказали пророки и псалмисты и, слѣдовательно, съ его же точки зрѣнія, воззрѣнія пророка Исаіи должны имѣть наиболѣе существенное значеніе въ рѣшеніи и разсматриваемаго вопроса [1]).

Всѣмъ сказаннымъ уже самъ собою рѣшается вопросъ о томъ, какое назначеніе имѣли ветхозавѣтныя жертвы. Онѣ, правда, служили средствомъ, обезопашивающимъ приближеніе человѣка къ Богу, но онѣ при этомъ прикрывали не естественную слабость человѣка какъ полагаютъ представители ричліанства, а грѣховность его, потому что, какъ мы уже видѣли, препятствіемъ къ приближенію человѣка къ Богу служила именно грѣховность послѣдняго, но отнюдь не его естественная слабость. Отстаивая свое мнѣніе, А. Ричль ссылается на 8 гл. кн. Числъ, гдѣ левитское служеніе полагается въ томъ, чтобы левиты, „отправляя службы за сыновъ израилевыхъ при скиніи собранія, служили прикрытіемъ для нихъ“ (Числ. 8. 19), и на 25 гл. той-же кн. Числъ, гдѣ говорится о томъ, что Финеесъ получилъ Божественное обѣтованіе о вѣчности его священства за то, что, умертвивъ одного изъ начальниковъ израильскихъ (Зимри) за его связь съ мадіанитянкой, „заступилъ сыновъ израилевыхъ“ (Числ. 25, 13). Ни изъ перваго, ни изъ второго мѣстъ, указываемыхъ А. Ричлемъ, однакожъ нельзя дѣлать того заключенія, какое дѣлаетъ геттингенскій богословъ. Въ первомъ изъ указанныхъ мѣстъ выраженіе, что левиты „служили прикрытіемъ сыновъ израилевыхъ“, можно понимать и въ благопріятномъ и въ неблагопріятномъ для А. Ричля смыслѣ, потому что левиты могли прикрывать и естественную слабость и грѣховность человѣческую. Что же касается 25 гл. кн. Числъ, то здѣсь относительно левитскаго служенія утверждается воззрѣніе, несомнѣнно несогласное съ мнѣніемъ А. Ричля. Дѣло въ томъ, что

---

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1889. B. II. S. 104—105.

въ той-же 25 гл. кн. Числъ говорится о томъ, что Финеесъ, умертвивъ Зимри и его сожительницу мадіанитянку, чрезъ то самое, по словамъ Самого Господа Моисею, „отвратилъ ярость Божію на сыновъ израилевыхъ“ (Числ 25, 11). „Ярость же Божія“, по ветхозавѣтному ученію, является результатомъ виновности человѣческой, и если Финеесъ отвратилъ эту ярость, то, значитъ, онъ своимъ поступкомъ ослабилъ виновность „сыновъ израилевыхъ“, а потому и „заступленіе ихъ Финеесомъ“ очевидно имѣло такой-же смыслъ. Левитское служеніе, судя по даннымъ изъ ветхозавѣтнаго откровенія, приводимымъ самимъ А. Ричлемъ, имѣло такимъ образомъ совсѣмъ не то назначеніе, какое утверждается геттингенскимъ богословомъ. А потому совсѣмъ иное назначеніе имѣли и ветхозавѣтныя жертвы: онѣ прикрывали передъ Богомъ не естественную слабость, а грѣховность человѣка. Лишь при этой точкѣ зрѣнія на назначеніе ветхозавѣтныхъ жертвъ и можно понять нѣкоторыя особенности, входившія въ содержаніе ихъ. Въ содержаніе ветхозавѣтныхъ жертвъ (кровавыхъ), какъ необходимыя условія дѣйственности ихъ входили, напримѣръ, слѣдующія особенности: руковозложеніе на жертвенныхъ животныхъ, умерщвленіе ихъ, кропленіе крови на жертвенникъ, физическая чистота жертвенныхъ животныхъ и проч. Съ точки зрѣнія представителей ричліанства, всѣ эти особенности не имѣютъ никакого смысла, а потому и не находятъ никакого объясненія. Онѣ получаютъ смыслъ и значеніе лишь въ томъ случаѣ, если установлена тѣсная внутренняя связь между грѣховностью человѣка съ одной стороны и ветхозавѣтными жертвами съ другой. Само ветхозавѣтное откровеніе дѣйствительно утверждаетъ подобнаго рода связь. Такъ прежде всего, возложеніе рукъ на голову жертвеннаго животнаго, по ветхозавѣтному откровенію, служило символомъ перенесенія грѣховъ на жертвенное животное. „И возложитъ (приносящій жертву), читаемъ въ книгѣ Левитъ, руку свою на голову жертвы всесожженія и пріобрѣ-

тетъ благоволеніе въ очищеніе грѣховъ его“ (Лев. 1, 4). Умерщвленіе жертвеннаго животнаго, съ точки зрѣнія того же откровенія, имѣло значеніе poena vicaria, т. е. служило искупительнымъ наказаніемъ, освобождающимъ человѣка отъ его виновности. „Если, читаемъ въ той же книгѣ Левитъ, какая душа согрѣшитъ по ошибкѣ противъ какихъ-либо заповѣдей Господнихъ и сдѣлаетъ что-нибудь, чего не должно дѣлать...; если священникъ помазанный согрѣшитъ и сдѣлаетъ виновнымъ народъ, то за грѣхъ свой пусть представитъ... тельца безъ порока Господу въ жертву о грѣхѣ“.... (Лев. 4, 1—4). Истинное значеніе окропленія кровію жертвенника можно видѣть изъ словъ той же кн. Левитъ: „душа тѣла въ крови, говоритъ Господь, и Я назначилъ ее вамъ для жертвенника, чтобы очищать души ваши, ибо кровь сія душу очищаетъ“ (Лев. 17, 11). Послѣднія слова ясно свидѣтельствуютъ о томъ, что указанный образъ знаменовалъ очищеніе грѣховъ у жертвователя. И, наконецъ, что касается физической чистоты предназначеннаго для жертвы животнаго, то она несомнѣнно символизировала моральную чистоту въ жертвователѣ. Изъ всего этого легко можно видѣть, что всѣ вообще ветхозавѣтныя жертвы (кровавыя) своимъ назначеніемъ имѣли не прикрытіе слабости человѣческой въ цѣляхъ приближенія человѣка къ Богу, какъ увѣряютъ рационалисты, а очищеніе грѣховъ у приносящаго жертву. Въ особенности же для пониманія истиннаго значенія ветхозавѣтныхъ жертвъ имѣютъ значеніе жертвы, приносимыя въ день очищенія. Въ этотъ день между прочимъ приносились въ жертву два козла, изъ коихъ одинъ заколался и кровію его кропилась скинія (святое святыхъ и святилище) (Лев. 16, 15—16), что̀ символизировало совершенное очищеніе грѣховъ первосвященника и священниковъ и очищеніе самой скиніи. Второй козелъ не закалался, но первосвященникъ возлагалъ обѣ руки свои на голову его, и „исповѣдывалъ надъ нимъ всѣ беззаконія сыновъ израилевыхъ и всѣ преступленія ихъ и, возложивъ ихъ на голову козла, отсылалъ

его съ нарочнымъ въ пустыню"... (Лев. 16, 21). Смыслъ, усвояемый въ этихъ словахъ жертвѣ очищенія, очевиденъ. Жертва эта, вопреки заявленію А. Ричля и его учениковъ, имѣла своимъ назначеніемъ не прикрытіе человѣка предъ лицемъ Бога, а очищеніе грѣховъ человѣческихъ.

Подобное назначеніе ветхозавѣтныхъ жертвъ подтверждается и нѣкоторыми фактами изъ жизни народа еврейскаго. Вторая книга Царствъ (24 гл.) повѣствуетъ о томъ, что царь Давидъ, по повелѣнію пророка Гада, съ цѣлью прекращенія моровой язвы, явившейся послѣдствіемъ грѣха его (счисленія народа еврейскаго), поставилъ „жертвенникъ Господу" на гумнѣ Орны Іевусеянина и „принесъ всесожженія и мирныя жертвы". Какъ можно видѣть, здѣсь устанавливается самая тѣсная связь между грѣхами человѣческими (въ данномъ случаѣ — Давида) съ одной стороны и назначеніемъ жертвъ, какъ искупляющихъ грѣхи съ другой. Тоже самое можно видѣть и на извѣстной исторіи Корея, Даѳана и Авирона, о которой повѣствуется въ кн. Числ. (16 гл.).

Само собою понятно, очищеніе, сообщаемое человѣку при посредствѣ ветхозавѣтныхъ жертвъ, нельзя представлять реальнымъ; оно было лишь символическимъ, условнымъ. Ветхозавѣтное человѣчество жило чаяніемъ будущаго Искупителя. Ветхозавѣтныя жертвы запечатлѣвали это чаяніе. Прообразуя собою будущее дѣйствительное очищеніе человѣчества, онѣ въ силу заслугъ будущаго Искупителя, какъ-бы юридически погашали грѣхи людей, переводя ихъ какъ долгъ на этого Искупителя и, не очищая людей реально, дѣлали ихъ какъ-бы юридически невиновными передъ Богомъ. Представители ричліанства, отрицая подобное назначеніе ветхозавѣтныхъ жертвъ, указываютъ на то, будто бы прощеніе грѣховъ, даже и символическое, отнюдь не привязывалось въ Ветхомъ Завѣтѣ къ жертвамъ, а поставлялось исключительно въ зависимость отъ благодати Божественной. Въ доказательство этого А. Ричль

ссылается на псалмы Давида (78, 9; 50, 3) и на кн. пророка Исаіи (43, 25) [1]). Ссылки эти однакоже не достигаютъ желаемой А. Ричлемъ цѣли. Дѣло въ томъ, что по закону Моисееву жертвы имѣли грѣхоочистительное значеніе только для грѣховъ легкихъ, „невольныхъ“ (Числ. 15, 27), но не для грѣховъ тяжкихъ, непростительныхъ. Въ указываемыхъ А. Ричлемъ мѣстахъ разумѣются послѣдняго рода грѣхи, т. е. грѣхи непростительные. Такъ въ 78 псалмѣ говорится о полномъ разрушеніи Іерусалима и всего царства еврейскаго, объ осквернеіи храма, о пролитіи крови еврейскаго народа (ст. 1–4), т. е. о такихъ преступленіяхъ, которыя, съ точки зрѣнія ветхозавѣтнаго откровенія, являлись грѣхами особенно тяжкими, для изглажденія коихъ жертвы конечно были недостаточны. Псалмистъ поэтому вполнѣ естественно отъ лица всего народа взываетъ къ милости Божественной какъ послѣднему средству. Другой псаломъ, на который ссылаются ричлисты, псаломъ 50-й написанъ Давидомъ по поводу тяжкаго преступленія этого царя (незаконной связи съ Вирсавіей), для изглажденія какового грѣха обычныя жертвы были опять таки недостаточны. И, наконецъ, что касается 43 гл. кн. пророка Исаіи, то здѣсь пророкъ, изображая крайнее извращеніе народа еврейскаго, въ частности говоритъ и о томъ, что народъ этотъ не приноситъ болѣе жертвъ Богу. Было-бы странно въ силу этого, если бы пророкъ прощеніе грѣховъ народа еврейскаго въ этой главѣ поставлялъ въ зависимость отъ жертвъ.

Обращаетъ на себя вниманіе тотъ фактъ, что и самъ А. Ричль, какъ ни усиливается отвергнуть вышеуказанное значеніе за ветхозавѣтными жертвами, все-таки въ концѣ концовъ признаетъ его. Останавливаясь на словахъ Господа Самуилу „никогда вина дому Иліи не будетъ искуплена ни чрезъ жертвы, ни чрезъ

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1889. B. II. S. 197.

приношенія"..., онъ замѣчаетъ, что эти слова ясно указываютъ на то, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ даже и жертвы экстраординарныя, подобныя тѣмъ, которыя принесены были Давидомъ (2 Цар. 24, 18) и Езекіей (2 Парал. 29, 21–27) не могли отвращать гнѣва Божественнаго [1]). Т. е. и съ точки зрѣнія самого А. Ричля, слѣдовательно, въ нѣкоторыхъ случаяхъ жертвы особенныя могли отвращать отъ виновныхъ евреевъ наказанія Божественныя.

При взглядѣ на значеніе ветхозавѣтныхъ жертвъ, какъ имѣющихъ грѣхоочистительное назначеніе, само собою понятно, падаетъ и ричліанское воззрѣніе на значеніе крестной смерти Іисуса Христа какъ простаго лишь средства къ сближенію человѣка съ Богомъ. Допустимъ то, что ап. Петръ цѣль страданій и смерти Богочеловѣка полагаетъ въ томъ, чтобы „привести насъ къ Богу" (1 Петр. 3, 18), что ап. Павелъ съ смертію Іисуса Христа связуетъ полученіе вѣрующими „доступа къ Отцу" (Ефес. 2, 18), что писатель посланія къ Евреямъ, имѣя въ виду жертву Іисуса Христа, выставляетъ требованіе по отношенію къ людямъ, чтобы они приближались къ Богу (Евр. 10, 19–22). Допустимъ что во всѣхъ этихъ мѣстахъ приближеніе человѣка къ Богу выставляется какъ результатъ жертвы, принесенной Іисусомъ Христомъ. Фактъ этотъ однакожъ отнюдь не говоритъ противъ жертвенно-удовлетворяющаго значенія смерти Іисуса Христа въ томъ смыслѣ, въ какомъ это значеніе утверждается церковнымъ пониманіемъ. Дѣло въ томъ, что приближеніе человѣка къ Богу и по церковному ученію входитъ въ содержаніе оправданія человѣчества, принесеннаго Іисусомъ Христомъ, но входитъ лишь какъ выводной элементъ изъ элемента начальнаго—искупленія человѣчества отъ грѣха. Съ очевидностью можно видѣть это изъ тѣхъ-же мѣстъ новозавѣтнаго откровенія, на основаніи коихъ

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 197—199.

ричлисты построяютъ свое ученіе о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти І. Христа. Напр. тотъ-же ап. Петръ въ цитированномъ мѣстѣ (1 Петр. 3, 18) „приведеніе человѣка къ Богу“ обосновываетъ на томъ, что „І. Христосъ пострадалъ за грѣхи наши, праведникъ за неправедныхъ“, т. е. очевидно на томъ, что Онъ принесъ удовлетвореніе Божественному правосудію за грѣхи человѣчества. Равнымъ образомъ и ап. Павелъ въ посланіи къ Ефесянамъ „доступъ“ вѣрующихъ къ Богу обосновываетъ на томъ, что Іисусъ Христосъ „кровію“ Своею, „плотію“ Своею „упразднилъ вражду между Богомъ и человѣкомъ“, на томъ, что Онъ „примирилъ посредствомъ креста“ Бога съ человѣкомъ. И такъ какъ эта вражда была послѣдствіемъ грѣха первороднаго, то значитъ и апостолъ Павелъ первичнымъ элементомъ оправданія считаетъ искупленіе человѣчества отъ грѣха, а приближеніе послѣдняго къ Богу лишь элементомъ выводнымъ. И, наконецъ, что касается посланія къ Евреямъ (10, 19—22), то и здѣсь близость человѣка къ Богу, являющаяся результатомъ искупленія, совершеннаго І. Христомъ, несомнѣнно также поставляется въ связь и зависимость отъ жертвенно-умилостивительнаго значенія смерти І. Христа за грѣхи человѣчества. Видно это изъ общаго содержанія 9 — 10 гл., гдѣ свящ. писатель, сравнивая жертву Іисуса Христа съ жертвами ветхозавѣтными, добавляетъ, что „вслѣдствіе смерти І. Христа, бывшей для искупленія отъ преступленій, сдѣланныхъ въ первомъ завѣтѣ, призванные къ вѣчному наслѣдію получили обѣтованіе“ (9, 15), что вѣрующіе „освящены единократнымъ принесеніемъ тѣла Іисуса Христа“ (10, 10) и проч. Въ соотвѣтствіи съ этимъ общимъ содержаніемъ 9—10 гл. посланія къ Евреямъ долженъ быть понимаемъ и 14 ст. 9 гл. „кровь Христа, Который Духомъ Святымъ принесъ Себя непорочнаго Богу, очиститъ совѣсть нашу отъ мертвыхъ дѣлъ, для служенія Богу живому и истинному“. А. Ричль, отрицая въ приведенныхъ словахъ указаніе на

жертвенно-удовлетворяющее значеніе смерти І. Христа, ссылается на то, что въ нихъ І. Христосъ представляется не какъ Самъ Себя приносящій, а какъ приносимый, и во-вторыхъ на то, что слова: „διὰ πνεύματος αἰωνίου“ въ его пониманіи указываютъ не на отдѣльную Божескую Ѵпостась, а на идеальную жизнь Іисуса Христа. Противъ этихъ замѣчаній геттингенскаго богослова слѣдуетъ сказать во-первыхъ то, что жертвенно-удовлетворяющему значенію смерти І. Христа нисколько не противорѣчитъ то обстоятельство, что Его смерть не есть жертва сторонней необходимости. По христіанскому ученію, І. Христосъ добровольно принесъ Себя въ жертву умилостивленія. Во-вторыхъ, противъ ричліанскаго толкованія приведенныхъ словъ говоритъ и то обстоятельство, что христіанская церковь въ словахъ πνεῦμα αἰώνιον всегда видѣла особую Божескую Ѵпостась и ричліанское толкованіе не имѣетъ подъ собой никакихъ основаній противъ подобнаго пониманія. Не менѣе тщетны всѣ усилія А. Ричля истолковать въ свою пользу слова изъ посланія ап. Павла Римл. объ Іисусѣ Христѣ, что „Богъ предложилъ Его въ жертву умилостивленія (ἱλαστήριον) въ крови Его чрезъ вѣру для показанія правды Его“... (Римл. 3, 25–26). По его мнѣнію, слово ἱλαστήριον въ приведенномъ мѣстѣ прилагается къ Іисусу Христу образно, въ соотвѣтствіи съ крышкою ковчега завѣта, которая служила символомъ обитанія въ средѣ еврейскаго народа милостиваго Бога. Подобно этому Іисусу Христу усвояется наименованіе ἱλαστήριον не въ томъ смыслѣ, что Его смерть является жертвой умилостивленія за грѣшное человѣчество, а въ томъ, что она является символомъ особеннаго Божественнаго благоволенія къ людямъ, обнаружившагося въ содѣланіи людей по вѣрѣ въ І. Христа праведными передъ Богомъ. Поэтому, по взгляду А. Ричля, слова: „ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι (въ крови Его)“ стоятъ въ связи не съ словомъ „ἱλαστήριον“, а со словомъ „προέθετο (предложилъ)“. Подобнаго рода экзегезисъ А. Ричля вызываетъ про-

тивъ себя множество возраженій. Онъ прежде всего не согласуется съ характеромъ всего посланія къ Римлянамъ, такъ какъ въ немъ совершенно отсутствуетъ богослужебный символизмъ, каковая черта упомянутаго посланія несомнѣнно объясняется тѣмъ обстоятельствомъ, что посл. къ Римл. написано для язычниковъ, которымъ этотъ символизмъ былъ-бы совершенно непонятенъ. Страннымъ является и то обстоятельство, что и въ другихъ своихъ посланіяхъ апостолъ нигдѣ не употребляетъ указаннаго символическаго образа при описаніи смерти Іисуса Христа, хотя поводовъ къ этому апостолъ имѣетъ достаточно, потому что не разъ говоритъ объ искупительномъ значеніи смерти Богочеловѣка. Не подтверждается экзегезисъ А. Ричля и филологическимъ складомъ ст. 25—26. Обращаетъ на себя вниманіе при этомъ прежде всего тотъ фактъ, что слово ἱλαστήριον въ приведенныхъ стихахъ изъ посл. ап. Павла употреблено безъ члена τό, каковое опущеніе было-бы невозможно, если бы, согласно толкованію А. Ричля, это слово означало опредѣленный, извѣстный, единственный въ своемъ родѣ предметъ (крышку ковчега Завѣта). Съ другой стороны слово ἱλαστήριον, какъ не отрицаетъ и самъ А. Ричль, находится въ зависимости отъ глагола προέθετο, который имѣетъ — или а) темпоральное значеніе (προ= прежде; τίθημι=полагать), соотвѣтственно коему оно содержитъ въ себѣ ту мысль, что въ божественномъ рѣшеніи заранѣе, отъ вѣчности было предрѣшено предложить Іисуса Христа какъ ἱλαστήριον — или б) локальное значеніе (προ=впереди, на виду, τίθημι—полагать), соотвѣтственно коему предложеніе Іисуса Христа какъ ἱλαστήριον должно быть по Божественному рѣшенію явнымъ для всего человѣчества, иначе говоря, общечеловѣческимъ. И то и другое значенія глагола προτίθημι являются несообразными при ричліанскомъ пониманіи слова ἱλαστήριον. При первомъ значеніи упомянутаго глагола, т. е. значеніи темпоральномъ, идея Божественнаго рѣшенія имѣла-бы отношеніе къ

матеріальному предмету (къ крышкѣ ковчега завѣта), хотя-бы и прообразовавшему собою І. Христа, что́ конечно не допустимо. При второмъ, т. е. локальномъ значеніи глагола προτίθημι идея явности, общечеловѣчности акта искупленія, совершеннаго І. Христомъ, была бы въ противорѣчіи съ потаенностью, въ которой находился ковчегъ завѣта, потому что онъ, какъ извѣстно, помѣщался во святомъ святыхъ, куда входилъ только однажды въ году первосвященникъ. Вполнѣ естественно дѣлать отсюда то заключеніе, что слово ἱλαστήριον имѣетъ совсѣмъ не то значеніе, какое усвояетъ этому слову геттингенскій богословъ. Какое истинное значеніе этого слова, можно видѣть изъ другихъ мѣстъ новозавѣтнаго откровенія, напр. еванг. Луки 18, 13, гдѣ мытарь обращается къ Богу съ восклицаніемъ: „ἱλάσθητι“, т. е. „будь ко мнѣ милостивъ“, и Евр. 2, 17, гдѣ говорится: „εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας“ — „искупить грѣхи народа“. И въ томъ и въ другомъ случаяхъ глаголъ ἱλάσκομαι имѣетъ слѣдовательно значеніе умилостивленія. Соотвѣтственно этому вполнѣ естественно и слово ἱλαστήριον въ разсматриваемомъ нами мѣстѣ понимать въ смыслѣ жертвы умилостивленія, какъ обычно и понимается это слово огромнымъ большинствомъ толковниковъ. При такого рода пониманіи указаннаго слова содержаніе стиха 25 становится слѣдующимъ. Указавъ на то, что І. Христосъ является Искупителемъ грѣшнаго человѣчества, апостолъ далѣе поясняетъ то, какимъ образомъ Онъ становится таковымъ. По апостолу, Іисусъ Христосъ становится Искупителемъ человѣчества въ силу Его крестной смерти „(ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι—въ крови Его)“— „по вѣрѣ людей—(διὰ τῆς πίστεως)“. Словами: „въ крови Его“ очевидно утверждается объективно-историческое значеніе крестной смерти Богочеловѣка; — словами: „черезъ вѣру“ — субъективное значеніе этой же смерти для людей. Слова: „ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι“ такимъ образомъ находятся въ непосредственной связи со словомъ ἱλαστήριον, но не со словомъ προέθετο,

какъ полагаетъ А. Ричль. Послѣдующимъ выраженіемъ указывается цѣль жертвы умилостивленія. По апостолу, она состояла въ „показаніи правды Его (Божественной), въ прощеніи грѣховъ, содѣланныхъ прежде, во время долготерпѣнія Божія (εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων· ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ Θεοῦ...)“. „Подъ правдой Божіей“ въ приведенныхъ словахъ очевидно разумѣется актъ, которымъ возстановленъ нравственный міропорядокъ, нарушенный грѣхомъ. По апостолу, этотъ актъ былъ вызванъ „прощеніемъ (πάρεσιν) грѣховъ, содѣланныхъ прежде, во время долготерпѣнія Божія“.... Слово πάρεσις (παριέναι—проходить мимо, не обращать вниманія) въ противуположность слову ἄφεσις (ἀφιέναν—отпустить, простить) означаетъ снисходительное отношеніе, безнаказанность извѣстнаго поступка. Поставляя это слово въ связь съ „прежде бывшими грѣхами во время долготерпѣнія Божія“..., апостолъ очевидно выражаетъ ту мысль, что до пришествія Христа Спасителя, благодаря долготерпѣнію Божественному, грѣхи человѣческіе не были наказаны, чѣмъ повидимому нарушалась правда Божественная. Потому-то Богъ и обнаружилъ ненарушимость своей праведности (εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ), предложивъ Сына Своего въ жертву умилостивленія (ἱλαστήριον) за грѣхи человѣчества [1]). Стихомъ 25, слѣдовательно, рѣшительно утверждается грѣхоочистительное значеніе смерти Іисуса Христа. Потому-то апостолъ и говоритъ далѣе снова о правдѣ Божественной „въ настоящее время“, состоящей въ томъ, что „Богъ явится праведнымъ и оправдывающимъ вѣрующаго въ Іисуса (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ).

---

[1]) Godet. Commentar zu dem Brief an die Römer. Hannover. 1881. Th. I. S. 166—177. Сравн. Hofmann. Die heilige Schrift neuen Testaments. Nördlingen. 1868. Th. III. S. 110—116. Ср. Holzmann. Hand-Commentar zum Neuen Testament. Freiburg i. B. 1891. B. II. Abth. II. S. 99—100.

Въ этихъ словахъ очевидно въ противуположность ст. 25 подъ праведностью апостолъ разумѣетъ фактъ оправданія человѣка — содѣланіе чистымъ, невиннымъ передъ Богомъ, каковая праведность тождественна съ очищеніемъ грѣховъ человѣка. Вообще же такимъ образомъ, вопреки мнѣнію А. Ричля, приведенное мѣсто изъ посланія къ Римл. вполнѣ опредѣленно утверждаетъ жертвенно-удовлетворяющее значеніе за смертью Іисуса Христа. Едва-ли достигаютъ желаемой цѣли возраженія А. Ричля и противъ Гал. 3, 13: „Христосъ искупилъ насъ отъ клятвы закона, сдѣлавшись за насъ клятвою". А. Ричль увѣряетъ, будто мысль, раскрываемая ап. Павломъ въ приведенныхъ словахъ, не имѣетъ существеннаго значенія въ области христіанскаго вѣроученія, потому что она находится въ противорѣчіи съ обще-хрестіанскимъ воззрѣніемъ. Въ доказательство этого А. Ричль ссылается во-первыхъ на то, что ап. Павелъ въ приведенномъ мѣстѣ высказываетъ неправильный взглядъ на происхожденіе ветхозавѣтнаго закона, считая его произведеніемъ ангеловъ, и притомъ исключительно юридическимъ [1]), совсѣмъ не говорящимъ о Божественномъ благоволеніи къ людямъ [2]), что вообще въ противуположность другимъ апостоламъ онъ относится къ ветхозавѣтному закону съ пренебреженіемъ. Во вторыхъ, въ видахъ ослабленія значенія за приведенными словами геттингенскій богословъ ссылается и на то, будто въ нихъ утверждается слишкомъ узкое пониманіе жертвенно-удовлетворяющаго значенія за смертію І. Христа, потому что это значеніе распространяется только на евреевъ [3]). И эти сужденія А. Ричля не имѣютъ подъ собой достаточныхъ

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1889. B. II. S. 312—313.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 311—312.

[3]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 248.

основаній. Ап. Павелъ прежде всего отнюдь не считаетъ ангеловъ творцами закона Моисеева, онъ считаетъ ихъ лишь вѣстниками этого закона (Римл. 3, 2). Доказывая справедливость того положенія, что апостолъ Павелъ будто бы почитаетъ ангеловъ творцами закона, А. Ричль ссылается на Гал. 4, 3, 9, и Кол. 2, 8, гдѣ говорится о „немощныхъ и вещественныхъ началахъ міра“, о „стихіяхъ міра“ и проч. [1]). Но, какъ можно видѣть изъ Гал. 4, 10; Кол. 2, 20 и др., указанныя выраженія апостолъ употребляетъ не по отношенію къ ангеламъ или къ какимъ либо личностямъ, а по отношенію къ разнаго рода раввинскимъ предписаніямъ, еврейскимъ и языческимъ преданіямъ, которыя не имѣли никакого отношенія къ закону Моисееву. Вмѣстѣ съ этимъ онъ отнюдь не признаетъ законъ Моисеевъ институтомъ исключительно юридическимъ, совсѣмъ не говорящимъ о Божественномъ благоволеніи къ людямъ. Напротивъ, въ дарованіи закона онъ видитъ выраженіе особеннаго благоволенія Божія къ народу еврейскому. „Какое преимущество, спрашиваетъ апостолъ Павелъ, быть іудеемъ, или какая польза отъ обрѣзанія? Великое преимущество во всѣхъ отношеніяхъ. А наипаче въ томъ, что имъ ввѣрено слово Божіе“ (Римл. 3, 1–2; сравн. 9, 4). Обращаетъ на себя вниманіе при этомъ то, что усвояя ап. Павлу вышеуказанный взглядъ на достоинство закона Моисеева, А. Ричль, самъ того не замѣчая, противорѣчитъ себѣ, когда въ тоже время утверждаетъ тотъ фактъ, что ап. Павелъ значеніе смерти Іисуса Христа обосновываетъ на значеніи ветхозавѣтныхъ жертвъ, о которыхъ говоритъ законъ Моисеевъ. Утверждая подобнаго рода фактъ, А. Ричль опускаетъ изъ вниманія то, что по его же собственному признанію ветхозавѣтныя жертвы въ своемъ происхожденіи являются выраженіемъ Божественнаго благоволенія къ людямъ [1]). Отсюда самъ собою вытекаетъ

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1889. B. II. S. 209. 317.

тотъ выводъ, что законъ Моисеевъ съ точки зрѣнія ап. Павла, слѣдовательно, долженъ имѣть и имѣетъ не юридическое только значеніе, какъ увѣряетъ А. Ричль. И, наконецъ, совершенно неосновательно и то утвержденіе А. Ричля, будто ап. Павелъ относится съ пренебреженіемъ къ закону Моисеву. Противъ этого рѣшительно свидѣтельствуютъ какъ вообще многочисленныя ссылки ап. Павла на этотъ законъ, такъ въ частности и отдѣльныя замѣчанія его о Моисеевомъ законѣ, свидѣтельствующія объ его уваженіи къ послѣднему, что, напр., законъ и пророки суть свидѣтели правды Божественной (Римл. 3, 21), что законъ святъ и заповѣди его святы, праведны и благи (Римл. 7, 12—14; 1 Тим 1, 8) и проч. Ни на чемъ не основано и другое возраженіе А. Ричля противъ Гал. 3, 13, именно то возраженіе, будто апостолъ приведеннымъ мѣстомъ отрицаетъ всеобщность искупленія, совершеннаго Іисусомъ Христомъ, простирая его только на евреевъ, потому что лишь они, по апостолу, находились подъ закономъ. Что эти замѣчанія А. Ричля не имѣютъ цѣнности, что апостолъ Павелъ во всякомъ случаѣ признавалъ всеобщность искупленія, совершеннаго Іисусомъ Христомъ, видно какъ изъ той же 3 гл. посл. къ Галатамъ, такъ и изъ другихъ посланій ап. Павла. Въ 14 ст. 3 главы перваго изъ упомянутыхъ посланій апостолъ прямо говоритъ, что „благословеніе Авраамово чрезъ Христа Іисуса распространилось на язычниковъ“, чѣмъ прямо утверждается та мысль, что значеніе оправданія распространяется не только на евреевъ, но и на язычниковъ (сравн. 1—2, 5 ст. той же главы). Что касается другихъ посланій ап. Павла, то достаточно указать на 1 посл. къ Коринѳ., несомнѣнно предназначенное для христіанъ изъ язычниковъ, въ которомъ апостолъ говоритъ, что они (т. е. вѣрующіе изъ язычниковъ) „куплены дорогою цѣною“ (1 Кор. 6, 20; 7, 23).—Напрасны также всѣ усилія А. Ричля ослабить значеніе словъ Спасителя: „Сынъ Человѣческій не для того пришелъ, чтобы Ему служили, но чтобы послу-

жить и отдать душу Свою для искупленія многихъ“ (λύτρον ἀντὶ πολλῶν) (Мѳ. 20, 28; сравн. Мрк. 10, 45). Оспаривая церковное пониманіе приведенныхъ словъ, т. е. отрицая указаніе въ нихъ на жертвенно-удовлетворяющее значеніе смерти Іисуса Христа, А. Ричль ссылается во 1-хъ на то, что приведенными словами прямо не утверждается то положеніе, что І. Христосъ далъ выкупъ за грѣшное человѣчество діаволу, что̀ будто-бы требуется церковнымъ ученіемъ о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти І. Христа, а то, что Онъ далъ душу Свою, посвятилъ Себя на служеніе Богу; во 2-хъ, что въ приведенныхъ словахъ смерть Іисуса Христа является не необходимымъ актомъ, что̀ будто-бы опять требуется церковнымъ ученіемъ, а актомъ добровольнымъ и, наконецъ, въ 3-хъ, на то, что слово λύτρον въ соотвѣтствіи съ еврейскимъ כֹּפֶר служитъ по первоначальному своему смыслу для обозначенія защитительнаго средства, но никакъ не для обозначенія выкупа [1]). Противъ всей этой аргументаціи геттингенскаго богослова слѣдуетъ указать прежде всего на то, что церковнымъ ученіемъ отнюдь не утверждается то положеніе, будто смерть І. Христа была своего рода выкупомъ у діавола; имъ утверждается только то положеніе, что Іисусъ Христосъ Своею жизнью и смертью искупилъ человѣчество отъ грѣха и этимъ освободилъ его отъ власти діавола. Не отрицается, а, напротивъ, вопреки мнѣнію А. Ричля, рѣшительно утверждается церковнымъ пониманіемъ и то положеніе, что смерть І. Христа за грѣшное человѣчество была добровольнымъ актомъ, такъ какъ она есть выраженіе любви Божественной къ грѣшному человѣчеству и вмѣстѣ съ этимъ условіе (добровольное опять таки) для удовлетворенія Божественному правосудію. И, наконецъ, что касается евр. כֹּפֶר и греч. λύτρον, то, по мнѣнію громаднаго большинства ученыхъ (въ томъ числѣ Гофмана

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1889. B. II. S. 32. 69. 83 u. w. 224.

и Мейера), первоначальное значеніе словъ λύτρον и כֹּפֶר значеніе выкупа, а не защитительнаго средства, и что подобное значеніе слово λύτρον имѣетъ не только въ тѣхъ случаяхъ, когда слово כֹּפֶר LXX переводятъ словомъ λύτρον, но и въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ LXX этимъ словомъ переводятъ и другія еврейскія слова, напр. גְּאֻלָּה (Лев. 25, 24. 52), הַפְּדִיֹם (Числ. 3, 51), פִּדְיֹן (Исх. 21, 30), מְחִיר (Ис. 45, 13). Недаромъ, поэтому, у LXX въ нѣкоторыхъмѣстахъ (Амос. 5, 12; Ис. 43, 3; Марк. 8, 37; Мѳ. 16. 26) слово כֹּפֶר переводится словомъ ἄλλαγμα [1]). Усвоеніе подобнаго рода значенія словамъ λύτρον=כֹּפֶר въ разсматриваемыхъ мѣстахъ еванг. Матѳея и Марка является тѣмъ болѣе естественнымъ, что λύτρον=כֹּפֶר прилагаются къ смерти Іисуса Христа, а смерть, какъ извѣстно, не только по ветхозавѣтному, но и по новозавѣтному ученію (Римл. 5, 12; 6, 21. 23), признается слѣдствіемъ грѣха [2]). Съ другой

---

[1]) Напрасны поэтому всѣ усилія А. Ричля истолковать въ свою пользу выраженія въ родѣ: Притч. 6, 34—35; Числ. 35, 30—32; Исх. 21, 29—30. Допустимъ, что во всѣхъ этихъ мѣстахъ слова כֹּפֶר=λύτρον не выражаютъ полной эквивалентности. Фактъ этотъ однакожъ отнюдь не говоритъ противъ юридическаго значенія указанныхъ мѣстъ, потому что эквивалентность нѣкоторая, хотя бы даже и неполная, все-таки утверждается ими. Этого не могутъ устранить никакіе аргументы А. Ричля. Еще менѣе успѣшны попытки А. Ричля истолковать въ свою пользу такія мѣста, какъ Ам. 5, 12; Іов. 36, 18; 1 Цар. 12, 3 и другія, въ которыхъ כֹּפֶר=λύτρον имѣютъ значенія денежной взятки. Допустимъ, что въ приведенныхъ мѣстахъ слова כֹּפֶר = λύτρον имѣютъ значеніе не взятки, а средства, ослабляющаго безпристрастіе судьи. Но вѣдь и при этомъ значеніи приведенныхъ словъ смыслъ ихъ остается почти тотъ-же. И, наконецъ, совершенно тщетными являются всѣ усилія А. Ричля истолковать въ свою пользу такія мѣста, какъ Исх. 30, 12—16; Пс. 48, 8—10 и др. Здѣсь слова כֹּפֶר=λύτρον, какъ показываетъ текстъ, имѣютъ несомнѣнно значеніе подкупа.

[2]) Reweis Glaubens. 1891. Boos. Die Stellung der Ritschlschen Theologie zur heiligen Schrift. S. 274—275.

стороны, усвоеніе подобнаго рода значенія указаннымъ словамъ въ еванг. Матѳея и Марка вытекаетъ изъ того, что слова: „дать душу свою для искупленія многихъ (*δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*)“ евангелисты непосредственно соединяютъ со словами: „Сынъ Человѣческій не для того пришелъ, чтобы Ему служили, но послужить (*ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι*)“, каковыми словами ясно утверждается то положеніе, что смерть І. Христа имѣетъ служебно-искупительное значеніе [1]).

Нельзя согласиться и съ ричліанскимъ толкованіемъ всѣхъ тѣхъ мѣстъ Писанія, въ которыхъ дѣйствіе смерти Іисуса Христа выражается черезъ предлогъ *ὑπέρ* (напр. 1 Кор. 5, 7; 2 Кор. 5, 14—15; 1 Ѳесс. 5, 10; Римл. 8, 32; Ефес. 5, 2; 1 Петр. 2, 21; 3, 18 и др.). По мнѣнію А. Ричля, предлогъ *ὑπέρ* въ цитированныхъ мѣстахъ имѣетъ значеніе не „вмѣсто“, а „для блага, для спасенія вѣрующихъ“ (zum Besten, zum Heile der Glaubigen [2]). Что подобнаго значенія, однакожъ, нельзя усвоять предлогу *ὑπέρ*, видно изъ того же посланія къ Коринѳянамъ, на которое ссылается А. Ричль въ подтвержденіе своихъ воззрѣній. Въ 5 гл. 14 ст. этого посланія апостолъ пишетъ: „любовь Христова объемлетъ насъ, разсуждающихъ такъ: если одинъ умеръ за всѣхъ, то всѣ умерли (*εἰ εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον*)“. Понимать въ приведенномъ мѣстѣ *ὑπὲρ πάντων* въ смыслѣ „для блага всѣхъ“ никоимъ образомъ невозможно, потому что въ такомъ случаѣ получился-бы смыслъ совершенно неестественный [3]). Совершенно неестественный смыслъ при ричліанскомъ пониманіи предлога *ὑπέρ*

---

[1]) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1875. Helgenfeld. A. Ritschl über Rechtfertig. und Versöhnung. S. 362—363.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. 1889. S. 166—167.

[3]) Bertrand. Op. cit. Pg. 332—335.

получило-бы и выраженіе ап. Павла изъ посланія къ Филимону: „я хотѣлъ при себѣ удержать его (Онисима), дабы онъ вмѣсто тебя послужилъ въ узахъ за благовѣствованіе (*ὃν ἐγὼ ἐβουλόμην πρὸς ἐμαυτὸν κατέχειν, ἵνα ὑπὲρ σοῦ διακονῇ ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου*)“... (Филим. 1, 13). Судя по этимъ примѣрамъ, вполнѣ естественно предполагать то, что предлогъ *ὑπέρ*, если не во всѣхъ, то по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ изъ вышеприведенныхъ мѣстъ новозавѣтнаго откровенія значитъ не „для блага“, а „вмѣсто“ и потому, вопреки утвержденіямъ геттингенскаго богослова и его учениковъ, всѣ эти мѣста говорятъ о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти І. Христа.

Можно далѣе усумниться въ правильности ричліанскаго толкованія Римл. 8, 3 и 2 Кор. 5, 21. Первое изъ указанныхъ мѣстъ, по А. Ричлю, содержитъ въ себѣ лишь ту мысль, что жизнь „чистая и святая Іисуса Христа была явнымъ осужденіемъ зла моральнаго, потому что свидѣтельствовала о томъ, что грѣхъ былъ фактомъ ненормальнымъ, противорѣчащимъ закону Божію“ [1]). Но не говоря уже о томъ, что подобное толкованіе приведеннаго мѣста, какъ вполнѣ справедливо замѣчаетъ проф. Пфлейдереръ, является противорѣчащимъ системѣ А. Ричля [2]), потому что, какъ мы уже видѣли, генттингенскій богословъ не находитъ въ грѣхѣ ничего ненормальнаго, не говоря уже объ этомъ, указанное пониманіе А. Ричля не можетъ быть признано состоятельнымъ и потому, что при этомъ толкованіи онъ разсматриваетъ смерть І. Христа внѣ отношенія къ словамъ: „*περὶ ἁμαρτίας κατέκρινε*“ (Богъ въ І. Христѣ „осудилъ грѣхъ“), которыя у апостола связуются со смертію І. Христа и которыя указываютъ на жертвенно-удовлетворяющее значеніе ея.

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 262—264.

[2]) Pfleiderer. Die Theologie Ritschl's nach ihrer biblischen Grundlage (Jahrbücher für prot. Theologie. № 12. S. 54).

Что же касается 2 Кор. 5, 21, то всѣ усилія А. Ричля устранить и изъ этого текста мысль о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти І. Христа опять таки не достигаютъ цѣли. Самъ А. Ричль, какъ мы уже видѣли, приведенному тексту сообщаетъ такого рода смыслъ. „Христосъ, разсуждаетъ онъ, не вѣдавшій грѣха, по Божественному рѣшенію воспріявъ смерть, явился для людей какъ грѣшникъ“... [1]). Сообщая такого рода толкованіе разсматриваемому мѣсту изъ 2 посл. къ Коринѳянамъ, геттингенскій богословъ однакожъ забываетъ, что смерть съ точки зрѣнія того же ап. Павла является наказаніемъ за грѣхъ (Римл. 6, 23) и потому, если согласно заявленію самого А. Ричля, І. Христосъ претерпѣлъ смерть за людей, то значитъ вмѣстѣ съ тѣмъ Онъ претерпѣлъ за нихъ наказаніе за грѣхъ и слѣд. въ 2 Кор. 5, 21 апостолъ говоритъ о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти Богочеловѣка [2]). Сохраняютъ свое значеніе и другія мѣста новозавѣтнаго откровенія, говорящія о жертвенномъ значеніи смерти Іисуса Христа, не смотря на всѣ усилія представителей ричліанства ослабить подобный смыслъ этихъ мѣстъ. Таковы напр. 1 Петр. 1, 18–19; 1 Кор. 1, 30; Тит. 2, 14; Апок. 1, 5–6; 5, 9–10 и пр. Что усилія А. Ричля истолковать въ свою пользу эти и всѣ вообще разсмотрѣнныя нами мѣста новозавѣтнаго откровенія тщетны, въ этомъ невольно сознается и самъ онъ, какъ можно это видѣть изъ случайно брошеннаго имъ замѣчанія, что „нельзя съ несомнѣнностью доказать то положеніе, что жертва І. Христа, по ученію новозавѣтнаго откровенія, избавляетъ людей (не отъ грѣха, проклятія и смерти), а исключительно отъ разрушительнаго всемогущества Божія“... Дѣйствительно, какъ мы уже видѣли, доказать это совсѣмъ невозможно.

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 174—176.

[2]) Bertrand. Op. cit. S. 336—337.

Изъ разсмотрѣнія всѣхъ приведенныхъ мѣстъ христіанскаго откровенія такимъ образомъ самъ собою вытекаетъ тотъ выводъ, что смерть Іисуса Христа имѣетъ не субъективное, но вмѣстѣ съ тѣмъ и объективное значеніе, иными словами, имѣетъ значеніе жертвенно-удовлетворяющее за грѣхи человѣчества. Отсюда самъ собою вытекаетъ тотъ выводъ, что и оправданіе, слѣдовательно, помимо субъективной имѣетъ и объективную сторону, т. е. оно говоритъ не о примиреніи только человѣка съ Богомъ, но и Бога съ человѣкомъ. Представители ричліанства, какъ мы уже видѣли, отрицаютъ подобнаго рода различеніе двухъ сторонъ въ актѣ оправданія, признавая лишь субъективную сторону въ оправданіи и отрицая въ тоже время сторону объективную. Отсюда, въ ричліанскомъ богословіи находимъ рѣшительное отрицаніе такъ называемой юридической теоріи оправданія, какъ совмѣщающей въ себѣ одну лишь объективную сторону и въ силу того какъ односторонней. Доля справедливости въ этомъ отрицаніи указанной теоріи оправданія несомнѣнно есть. Юридическая теорія оправданія, въ томъ видѣ, въ какомъ она укоренилась въ западномъ богословіи, дѣйствительно имѣетъ односторонній характеръ, такъ какъ по этой теоріи оправданіе имѣетъ значеніе исключительно юридическаго акта — снятія съ человѣка вины. Подобный характеръ ученіе объ оправданіи носитъ прежде всего въ римско-католическомъ богословіи. Начиная съ Анзельма Кентерберійскаго, въ этомъ богословіи, какъ извѣстно, утверждается на сущность оправданія воззрѣніе, по которому оправданіе является лишь простымъ удовлетвореніемъ оскорбленной чести Божественной. Съ незначительными измѣненіями подобное же ученіе объ оправданіи перешло за симъ въ богословскія системы двухъ столповъ средневѣковаго схоластицизма: Ѳомы Аквината и Дунса Скота. По первому изъ нихъ, сущность оправданія, совершеннаго І. Христомъ, состоитъ въ томъ, что черезъ Него уничтожены наказаніе и винов-

ность человѣка („per sacrificium Christi tollitur culpa et reatus poenae“) и вмѣстѣ съ этимъ побѣждены діаволъ и смерть. По мнѣнію второго, сущность оправданія состоитъ въ томъ, что Іисусъ Христосъ Своимъ „чрезмѣрнымъ послушаніемъ (obsequium)“, выразившимся въ любви къ роду человѣческому до пожертвованія собственною жизнью, пріобрѣлъ у Бога прощеніе грѣховъ людямъ и дарованіе имъ божественной благодати [1]). Изъ римскаго католицизма юридическое пониманіе акта оправданія перешло затѣмъ и въ протестантство, потому что и реформаторы, особенно Лютеръ и Меланхтонъ, актъ оправданія понимали исключительно юридически, въ смыслѣ снятія съ человѣка виновности безъ всякаго измѣненія природы человѣка. Отсюда возникновеніе и постоянное употребленіе въ первоначальномъ протестантизмѣ извѣстной формулы: „justificari non est ex impio justum effici, sed justum pronuntiari (быть оправданнымъ не значитъ изъ нечестиваго сдѣлаться праведнымъ, но быть объявлену праведнымъ)“. Лишь въ позднѣйшемъ протестантизмѣ строго-юридическое пониманіе акта оправданія теряетъ мало по малу значеніе, уступая мѣсто чисто субъективному пониманію. А. Ричль и его ученики, отвергающіе юридическую теорію оправданія, такимъ образомъ, отчасти правы, потому что при той постановкѣ, какую имѣетъ оправданіе въ римскомъ католицизмѣ и первоначальномъ протестантствѣ, оно является мертвымъ, совершенно не касающимся существа человѣка, актомъ. Реальнымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ живымъ актомъ оправданіе бываетъ лишь въ томъ случаѣ, если оно говоритъ не объ отношеніи только Бога къ человѣку, но и человѣка къ Богу. Послѣднее же въ свою очередь возможно лишь въ томъ случаѣ, если актъ оправданія является источникомъ внутренняго моральнаго

---

[1]) Oettingen. Lutherische Dogmatik. München. 1902. B. II. Th. II. S. 249—251. Сравн. Seeberg. Die Theologie des Johannes Duns Scotus. Leipzig. 1900. S. 321—336.

обновленія человѣка, сопровождающагося измѣненіемъ самыхъ отношеній его къ Богу. Что личность Іисуса Христа какъ Искупителя рода человѣческаго является для человѣчества источникомъ подобнаго рода обновленія, прекрасно доказалъ ученикъ А. Ричля Герингъ въ своей полемикѣ съ учителемъ. Какъ вполнѣ справедливо разсуждаетъ этотъ представитель ричліанства, безъ личности Богочеловѣка, безъ Его крестныхъ страданій за грѣхи рода человѣческаго, не могло и не можетъ быть въ людяхъ полнаго сознанія ихъ грѣховности, потому что собственное сознаніе человѣка, въ силу поврежденности, не могло и не можетъ со всею энергіей говорить человѣку объ этой грѣховности. А вмѣстѣ съ тѣмъ безъ искупительной жертвы Богочеловѣка не могло и не можетъ быть въ грѣшныхъ людяхъ и полнаго сознанія ихъ виновности, потому что, не зная тяжести грѣха, люди вполнѣ естественно не могли и не могутъ возчувствовать всей тяжести своей вины передъ Богомъ. При отсутствіи же въ людяхъ сознанія должной виновности передъ Богомъ, въ нихъ конечно не можетъ быть и истиннаго раскаянія, ибо истинное раскаяніе возможно лишь въ томъ случаѣ, если существуетъ истинное сознаніе грѣха и истинное восчувствованіе вины. Безъ искренняго-же раскаянія въ свою очередь не можетъ быть моральнаго обновленія въ человѣкѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ дѣйствительныхъ (нормальныхъ) отношеній его къ Богу и къ людямъ. Субъективная сторона, такимъ образомъ, необходимо входитъ въ содержаніе оправданія, и представители ричліанства, возстающіе противъ строго юридической теоріи оправданія, отрицающіе эту сторону въ оправданіи, слѣдовательно, отчасти правы. Но они неправы въ томъ отношеніи, что, при своемъ стремленіи ввести въ содержаніе оправданія субъективную сторону, игнорируютъ въ тоже время сторону объективную. Вопреки утвержденіямъ ихъ, объективная сторона должна необходимо сохранить значеніе въ актѣ оправданія человѣка. Это вытекаетъ изъ са-

мыхъ отношеній Бога къ міру вообще, къ человѣку въ частности. Извѣстно, что цѣлью Своихъ отношеній къ міру и человѣку Богъ полагаетъ осуществленіе моральнаго порядка. Но осуществленіе указанной цѣли невозможно при безразличномъ отношеніи къ тѣмъ, которые нарушаютъ этотъ моральный порядокъ, которые, иначе говоря, грѣшатъ, потому что въ противномъ случаѣ произошло бы нарушеніе вѣчной моральной правды, тѣмъ болѣе, что источникомъ этой правды является Богъ—абсолютно-моральное существо. А вѣдь чѣмъ выше личность въ моральномъ отношеніи, чѣмъ энергичнѣе въ ней сознаніе присущаго ей долга, тѣмъ строже храненіе ею моральной правды, тѣмъ чувствительнѣе для нея нарушеніе этой правды. Т. е. оправданіе человѣчества, возстановленіе нравственнаго міропорядка, нарушеннаго грѣхомъ, связано необходимо съ сохраненіемъ Божественной правды.

Отсюда существованіе объективной стороны оправданія столь-же необходимо въ актѣ оправданія, сколь необходимо существованіе стороны субъективной. Христіанское откровеніе со всею рѣшительностью утверждаетъ справедливость этого положенія, когда говоритъ не только о примиреніи человѣка съ Богомъ, но и Бога съ человѣкомъ. Ап. Павелъ въ посланіи къ Римлянамъ напр. пишетъ: „Если мы, будучи врагами, примирились съ Богомъ смертію Сына Его, то тѣмъ болѣе, примирившись, спасемся жизнью Его“ (Римл. 5, 10). А. Ричль заявляетъ, что ап. Павелъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ говоритъ объ отношеніи человѣка къ Богу, но не Бога къ человѣку. Подобное пониманіе, однакожъ, какъ вполнѣ справедливо замѣчаетъ Годе, противорѣчитъ основной мысли, раскрываемой апостоломъ въ приведенномъ и другихъ, съ нимъ связанныхъ, стихахъ. Мысль апостола та, чтобы рельефнѣе оттѣнить величіе Божественной любви къ грѣшному человѣчеству, любви, обнаруженной въ крестной смерти Богочеловѣка. Эта мысль теряетъ всю силу, если понимать приведенныя слова апостола въ томъ смыслѣ, въ ка-

комъ толкуетъ ихъ А. Ричль, т. е. что они будто бы говорятъ исключительно объ отношеніи человѣка къ Богу. Неправильность ричліанскаго толкованія указаннаго мѣста является тѣмъ болѣе несомнѣнною, что въ 11 ст. апостолъ добавляетъ, что „мы чрезъ Іисуса Христа получили примиреніе“, значитъ въ прежнее время мы не имѣли его, и это зависѣло не отъ насъ однихъ только, но и отъ Бога. Вѣдь получить какую-нибудь вещь значитъ получить ее отъ сторонняго лица (сравн. Мѳ. 5, 24). Съ другой стороны въ 9 ст. той же главы апостолъ говоритъ: „нынѣ, будучи оправданы кровію Его (І. Христа), спасаемся Имъ отъ гнѣва“. Гнѣвъ, о которомъ говорится здѣсь, есть гнѣвъ Божественный. А слѣдовательно и примиреніе, достигнутое І. Христомъ, имѣетъ задачей соединить не только людей съ Богомъ, но и Бога съ людьми [1]). Еще яснѣе та же мысль выражена апостоломъ Павломъ въ посланіи къ Коринѳ.: „Богъ, пишетъ апостолъ, во Христѣ примирилъ съ Собою міръ, не вмѣняя людямъ преступленій ихъ, и далъ намъ слово примиренія“ (2 Кор. 5, 19). И въ этихъ словахъ апостолъ несомнѣнно говоритъ объ объективной сторонѣ оправданія, т. е. говоритъ о примиреніи Бога съ людьми. Видно это изъ того, что онъ утверждаетъ всеобщность оправданія, каковая всеобщность не можетъ быть отнесена къ субъективной сторонѣ оправданія, потому что не только при жизни апостола Павла, но даже и доселѣ не всѣ люди обратились ко Христу, не всѣ приняли Его ученіе и, слѣдовательно, не всѣ примирены съ Богомъ. Чтобы ослабить значеніе приведенныхъ словъ изъ посланія ап. Павла къ Коринѳ., А. Ричль ссылается на то, будто подъ „міромъ“ въ этихъ словахъ разумѣется міръ хри-

---

[1]) Godet. Commentar zu dem Brief an die Römer. Th. I. S. 217—221. Сравн. Hofmann. Die heilige Schrift neuen Testaments. Nördlingen. 1868. Th. III. S. 178—179. Сравн. Holtzmann. Hand-Commentar zum neuen Testament. B. II. Abth. II. S. 110.

стіанскій, церковь Христова [1]). Противъ справедливости подобнаго рода предположенія говоритъ, однакожъ, уже тотъ одинъ фактъ, что слово κόσμος въ приведенномъ стихѣ стоитъ безъ члена. Не менѣе рѣшительно, наконецъ, объективная сторона оправданія утверждается апостоломъ Павломъ и въ посланіи къ Колоссянамъ 1, 19–20, гдѣ говорится. что Богу „благоугодно было...., чтобы посредствомъ Его (т. е. І. Христа) примирить съ Собою все, умиротворивъ черезъ Него, кровію креста Его и земное и небесное“. Видѣть въ этихъ словахъ указаніе на субъективную сторону оправданія, т. е. понимать подъ „всѣмъ небеснымъ и земнымъ, примирившимся съ Богомъ кровію Сына Божія“, христіанскій міръ несомнѣнно еще болѣе невозможно, чѣмъ въ приведенныхъ словахъ изъ посланія къ Коринѳянамъ.

На этомъ то признаніи объективной стороны въ актѣ оправданія и основывается наименованіе Іисуса Христа ходатаемъ за родъ человѣческій. „Кто осуждаетъ?“ спрашиваетъ ап. Павелъ. „Христосъ Іисусъ умеръ, но и воскресъ: Онъ и одесную Бога, Онъ и ходатайствуетъ за насъ“ (Рим. 8, 34; сравн. 1 Іоан. 2, 1; Евр. 7, 25). Если бы грѣхъ не измѣнилъ отношеній Бога къ людямъ, если бы и послѣ грѣха Богъ въ отношеніи къ нимъ по-прежнему оставался тѣмъ-же, какимъ былъ до грѣхопаденія, то подобное наименованіе І. Христа было-бы лишено всякаго смысла [2]). Нисколько не говоритъ противъ указаннаго взгляда на сущность оправданія и христіанское ученіе о праведности человѣческой.

Признавая въ актѣ оправданія исключительно субъективную сторону, изгоняя изъ этого акта сторону объективную и вмѣстѣ съ тѣмъ всякій юридизмъ, представители ричліанства, какъ мы уже видѣли, ссылаются и на то, что въ христіанскомъ откровеніи

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. II. S. 218—219.

[2]) Bertrand. Op. cit. S. 322—325.

праведность человѣческая понимается въ смыслѣ моральномъ. Доказывая это положеніе, и самъ геттингенскій богословъ, однакожъ, принужденъ сознаться въ томъ, что въ данномъ случаѣ должна быть всетаки проведена грань между ветхозавѣтнымъ и новозавѣтнымъ откровеніемъ. Первое, т. е. ветхозавѣтное откровеніе, по нему, понимаетъ праведность болѣе юридически, чѣмъ морально. Но онъ затѣмъ утѣшается тѣмъ, что юридическое пониманіе совершенно отсутствуетъ въ новозавѣтномъ откровеніи, что здѣсь праведность, напротивъ, понимается въ смыслѣ исключительно моральномъ. Противъ этихъ сужденій геттингенскаго богослова слѣдуетъ замѣтить то, что они основаны на не совсѣмъ ясномъ пониманіи христіанскаго ученія объ объективной сторонѣ оправданія. Христіанское богословіе, утверждая эту сторону въ актѣ оправданія, отнюдь не понимаетъ ея въ смыслѣ какого-то внѣшне-юридическаго акта, въ смыслѣ объявленія человѣка неправаго правымъ. Нѣтъ, оно напротивъ утверждаетъ, что объективная сторона въ актѣ оправданія неотдѣлима отъ стороны субъективной, что она становится реальнымъ фактомъ для человѣка лишь въ томъ случаѣ, если послѣдній субъективно усвояетъ плоды искупительныхъ заслугъ Богочеловѣка, проявляя это усвоеніе въ своей добродѣтельной жизни. Если поэтому новозавѣтное откровеніе говоритъ о праведности человѣческой, какъ о чемъ-то моральномъ, то оно очевидно и разумѣетъ эту внутреннюю связь между объективной и субъективной сторонами въ актѣ оправданія.

Изъ всего этого ученія объ оправданіи самъ собою вытекаетъ выводъ о томъ, насколько состоятельно ученіе А. Ричля и о первосвященническомъ служеніи І. Христа. А. Ричль, какъ мы уже видѣли, соотвѣтственно своему ученію объ оправданіи, понимаетъ это служеніе І. Христа лишь въ томъ смыслѣ, что Онъ всталъ въ близкія отношенія къ Богу и вмѣстѣ съ этимъ въ такія же отношенія поставилъ и людей. Совсѣмъ

иное ученіе о первосвященническомъ служеніи І. Христа утверждаетъ христіанское откровеніе. Христосъ, пишетъ авторъ посланія къ Евреямъ, „долженъ былъ во всемъ уподобиться братьямъ, чтобы быть милостивымъ и вѣрнымъ первосвященникомъ предъ Богомъ для умилостивленія за грѣхи народа“ (Евр. 2, 17).

Слова эти ясно указываютъ на то, что первосвященническое служеніе Іисуса Христа не было служеніемъ, имѣющимъ отношеніе только къ Нему Самому, какъ увѣряютъ ричлисты, но служеніемъ и для другихъ. Потому то апостолъ и проводитъ параллель между служеніемъ Богочеловѣка и служеніемъ ветхозавѣтныхъ первосвященниковъ. „Никто, пишетъ онъ, самъ собою не пріемлетъ чести (быть первосвященникомъ), но призываемый Богомъ, какъ и Ааронъ. Такъ и Христосъ не Самъ Себѣ присвоилъ славу быть первосвященникомъ, но Тотъ, Кто сказалъ Ему: Ты Сынъ Мой, Я нынѣ родилъ Тебя (Пс. 2, 7). Какъ и въ другомъ мѣстѣ говоритъ: Ты священникъ во вѣкъ, по чину Мелхиседека (Пс. 109, 4; Евр. 5, 5–6)“.... „Всякій первосвященникъ, разсуждаетъ далѣе апостолъ, изъ человѣковъ избираемый для человѣковъ, поставляется на служеніе Богу, чтобы приносить дары и жертвы за грѣхи“.... Такъ и Христосъ „во дни плоти Своей съ сильнымъ воплемъ и со слезами принесъ молитвы и моленія могущему спасти Его отъ смерти“.... (Евр. 5, 1, 9). Апостолъ,какъ можно видѣть, находитъ три характерныя черты, входящія въ содержаніе первосвященническаго служенія Іисуса Христа. Во 1-хъ Божественное установленіе служенія Іисуса Христа, ибо Онъ Самимъ Богомъ „нареченъ первосвященникомъ по чину Мелхиседека“ (Евр. 5, 10); во 2-хъ посредничество Іисуса Христа между Богомъ и людьми, какъ истиннаго Бога и истиннаго человѣка, и въ 3-хъ, какъ выраженіе этого посредничества, принесеніе І. Христомъ за людей Богу „молитвъ и жертвъ, въ особенности жертвы за грѣхи“, которою человѣчество искуплено отъ прародительскаго грѣха. Послѣднія двѣ ха-

рактерныя черты, входящія въ содержаніе первосвященническаго служенія Іисуса Христа, очевидно. рѣшительно противорѣчатъ ричліанскому воззрѣнію на это служеніе. На самомъ дѣлѣ, если Іисусъ Христосъ былъ посредникомъ между Богомъ и людьми, если это Его посредничество проявилось въ томъ, что Онъ за людей принесъ великую искупительную жертву, то очевидно Его служеніе было служеніемъ не для Себя только, но и для другихъ. Въ данномъ случаѣ все различіе между первосвященническимъ служеніемъ Іисуса Христа и первосвященническимъ служеніемъ, сосредоточеннымъ въ потомствѣ Аарона, по апостолу, заключается лишь въ томъ, что первое служеніе выше второго. Превосходство это апостолъ Павелъ полагаетъ въ томъ, что Іисусъ Христосъ „Духомъ Святымъ Себя непорочнаго Богу въ жертву принесъ“ (Евр. 9, 14). Т. е., по апостолу, дѣйствія священническаго служенія изъ потомства Аарона, обставленныя условіями, независимыми отъ пастыря, чувственно матеріальными и потому символическими, въ первосвященническомъ служеніи Іисуса Христа нашли для себя высшее идеально духовное осуществленіе. Отсюда апостолъ выводитъ и другую особенность, отличающую служеніе Богочеловѣка отъ ветхозавѣтнаго служенія. Жертвы, приносимыя ветхозавѣтными первосвященниками и священниками, какъ ни многочисленны были, всетаки „не могли истребить грѣховъ“. „Христосъ же, принесши одну жертву за грѣхи, навсегда возсѣлъ одесную Бога“ (Евр. 10, 11—12), т. е. принесъ истинное очищеніе отъ грѣховъ. „Ибо, добавляетъ апостолъ, если кровь тельцовъ и козловъ и пепелъ телицы, чрезъ окропленіе освящаетъ осквернныхъ, дабы чисто было тѣло: то кольми паче кровь Христа, Который Духомъ Святымъ принесъ Себя непорочнаго Богу, очиститъ совѣсть нашу отъ мертвыхъ дѣлъ, для служенія Богу живому и истинному“ (Евр. 9, 12—14). Въ этомъ и заключалось истинное значеніе первосвященническаго служенія Іисуса Христа, столь рѣшительно, хотя и неосновательно, отрицаемое представителями ричліанства.

Глава X.

Ученіе представителей ричліанства о царствѣ Божіемъ.

Пониманіе вѣры съ точки зрѣнія А. Ричля. Отношеніе между вѣрою и добрыми дѣлами въ актѣ оправданія. Отношеніе добрыхъ дѣлъ къ идеѣ царства Божія. Опредѣленіе А. Ричлемъ царства Божія какъ естественно-моральной величины. Взаимная связь между оправданіемъ и царствомъ Божіимъ. Подготовленіе человѣчества къ царству Божію съ точки зрѣнія геттингенскаго богослова. Ученіе его о церкви въ ея отношеніи къ царству Божію. Ученіе о царствѣ Божіемъ проф. Кафтана. Пониманіе царства Божія въ смыслѣ высшаго блага. Отношеніе между царствомъ Божіимъ и церковію. Ученіе о царствѣ Божіемъ и церкви проф. А. Гарнака и другихъ представителей ричліанства. Конечная цѣль оправданія съ точки зрѣнія А. Ричля и его учениковъ. Ихъ ученіе о вѣчной жизни. Пониманіе вѣчной жизни въ смыслѣ господства человѣка надъ міромъ. Понятіе о Божественномъ провидѣніи, молитвѣ, смиреніи и терпѣніи. Конечная цѣль царства Божія. Ученіе представителей ричліанства о христіанскомъ совершенствѣ. Неправильность въ ученіи А. Ричля о вѣрѣ. Необходимость внутренней связи между вѣрою и теоретическимъ знаніемъ. Односторонность въ опредѣленіи А. Ричлемъ идеи царства Божія. Царство Божіе есть не моральная только, но и религіозная величина. Односторонность въ ученіи о царствѣ Божіемъ проф. Кафтана и А. Гарнака. Церковь Божія есть величина премірно-сверхъестественная, включающая въ себя чудесный, юридическій и эсхатологическій элементы. Неправильность въ ученіи ричлистовъ о вѣчной жизни. Совмѣщеніе въ понятіи вѣчной жизни жизни настоящей и загробной, по христіанскому ученію. Неправильность ученія А. Ричля о христіанскомъ совершенствѣ. Неосновательность исключенія изъ содержанія христіанскаго совершенства сверхъестественнаго элемента.

Понимая оправданіе человѣка исключительно въ смыслѣ внутренне-субъективнаго акта, независимаго

отъ внѣшней самодѣятельности человѣка, представители ричліанства вмѣстѣ съ этимъ внутренно-субъективный отпечатокъ налагаютъ и на условія, при коихъ совершается оправданіе, а также и на всю жизнь, которая является результатомъ его. Видимъ это прежде всего на пониманіи существа вѣры, которая, съ точки зрѣнія ричлистовъ, является единственнымъ условіемъ оправданія человѣка. Истинная вѣра Христова, по ихъ мнѣнію, чужда всего объективно-теоретическаго. Она не есть признаніе за несомнѣнную истину какихъ-либо историко-теоретическихъ положеній, касающихся, напримѣръ, жизни и дѣятельности Іисуса Христа, или согласіе съ научно-теоретическими формулами относительно Его личности, какъ напримѣръ Халкидонская формула. Вѣра есть сильнѣйшее, препобѣждающее и подчиняющее себѣ всѣ мотивы жизни, упованіе человѣка на то, что, благодаря милостивому Божественному рѣшенію, ему, человѣку, открытъ доступъ къ Богу, обезпечивающій блаженство его и уничтожающій въ немъ чувство виновности предъ Богомъ [1]). Вѣра, слѣдовательно, въ своемъ существѣ есть функція воли человѣческой, особенное направленіе этой воли къ Богу, обусловленное исключительными отношеніями человѣка къ Нему. Отсюда, по взгляду представителей ричліанства, становится понятнымъ существенное отличіе вѣры отъ знанія: она во 1-хъ отличается отъ него особенною силой и страстностью духовнаго интереса, входящаго въ содержаніе ея; она, во 2-хъ, отличается отъ знанія и тѣмъ, что въ основѣ ея лежитъ не объективное познаніе дѣйствительности (Wirklich-

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 97. 104—105. 558—559. Ср. A. Ritschl. Fides implicita. Eine Untersuchung über Köhlerglauben, Wissen und Glauben, Glauben und Kirche. Bonn. S. 68. Ср. Hermann. Der evangelische Glaube und die Theologie A. Ritschl. Marburg. 1890. S. 17. Сравн. Kähler. Die Wissenschaft der christlichen Lehre. S. 490—493. 118. Сравн. Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 21—26.

keit) и не логическая обработка соотвѣтствующихъ впечатлѣній, а внутреннее личное переживаніе собственныхъ душевныхъ движеній [1]). Изъ всего этого, по А. Ричлю, слѣдуетъ тотъ выводъ, что не можетъ быть признано правильнымъ ученіе о вѣрѣ ни католическое, потому что по этому ученію вѣра понимается въ смыслѣ признанія за истину (Fürwahrhalten) тѣхъ или иныхъ теоретическихъ положеній, ни протестантское, потому что и по протестантскому пониманію, хотя основаніе вѣры полагается въ упованіи на благодать Божественную, однакожъ реальность и истинность этого упованія поставляются въ зависимость отъ согласія съ ученіемъ Свящ. Писанія, въ силу чего, такимъ образомъ, и въ протестантствѣ вѣра сводится также къ теоретической сторонѣ человѣческаго духа [2]).

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 97—98 u. andr.

[2]) Подобное ложное ученіе о вѣрѣ А. Ричль находитъ прежде всего у извѣстнаго схоластическаго богослова Петра Ломбарда. Онъ, по А. Ричлю, понимаетъ вѣру въ смыслѣ исключительно теоретическомъ, различая fides explicita и fides implicita и разумѣя подъ первой болѣе или менѣе разумное и сознательное усвоеніе теоретическихъ истинъ, а подъ второю усвоеніе тѣхъ же истинъ безъ достаточнаго уразумѣнія. Перваго рода вѣру Петръ Ломбардъ усвояетъ по преимуществу представителямъ церковнаго клира (majores), а вторую простымъ вѣрующимъ (simplices). Тоже самое понятіе о вѣрѣ геттингенскій богословъ находитъ за симъ у Вильгельма, епископа ауксеркскаго. Все отличіе его отъ Петра Ломбарда состоитъ лишь въ томъ, что онъ нѣсколько иначе опредѣляетъ fides implicita. Подъ нею, по его мнѣнію, слѣдуетъ разумѣть безусловное признаніе за истину всего того, во что вѣруетъ церковь (credere autem implicite est credere in hoc universale, quicquid credit ecclesia, credere esse verum). Это безусловное признаніе, по взгляду Вильгельма, является заслугою для человѣка даже и въ томъ случаѣ, если оно не соединено съ уразумѣніемъ его. Еще далѣе по тому же пути механическаго пониманія вѣры идетъ папа Иннокентій III. Онъ поставляетъ въ заслугу человѣка даже и то, если послѣдній изъ послушанія церкви признаетъ за истинную fides implicita

Вмѣстѣ съ этимъ признаніемъ за вѣрой какъ условіемъ оправданія человѣка исключительно субъективнаго значенія, въ воззрѣніяхъ представителей ричліан-

---

ложное ученіе, не уразумѣвая того, что это именно ложное ученіе. Съ незначительными измѣненіями подобное ученіе о вѣрѣ за симъ, по взгляду А. Ричля, утверждается папою Иннокентіемъ IV и богословами: Николаемъ Эймерикусомъ, Николаемъ Тудешусомъ (Tudeschus) и др. Новый періодъ въ пониманіи вѣры, по взгляду А. Ричля, создалъ Ѳома Аквинатъ. Въ противоположность другимъ римско-католическимъ богословамъ, онъ различаетъ между знаніемъ и вѣрою. Въ знаніи, по его мнѣнію, согласіе объекта съ представленіемъ человѣка утверждается или при посредствѣ чувственнаго воззрѣнія, или чрезъ непосредственную очевидность, или путемъ умозаключеній. Въ вѣрѣ-же человѣкъ доходитъ до признанія объекта не путемъ теоретическихъ построеній, а непосредственнымъ утвержденіемъ человѣческой свободы (Unterstützung der Willensfreiheit). Объекты знанія, по Ѳомѣ Аквинату, подлежатъ чувственному наблюденію и потому видимы; объекты вѣры напротивъ не подлежатъ чувственному наблюденію и потому невидимы. Знаніе слагается въ человѣкѣ самостоятельно, въ силу его собственной самодѣятельности, вѣра слагается не самостоятельно, а въ зависимости отъ откровенія. Приговоры знанія объ истинномъ и ложномъ въ большинствѣ случаевъ отличаются ясностью (Deutlichkeit); приговоры вѣры лишены этой ясности. Казалось бы такимъ образомъ Ѳома Аквинатъ, по А. Ричлю, долженъ установить совершенно особое содержаніе для вѣры, отличное отъ содержанія знанія. Въ дѣйствительности однакожъ этого нѣтъ. Поставляя содержаніе вѣры въ зависимость отъ христіанскаго откровенія и разумѣя подъ послѣднимъ совокупность религіозныхъ истинъ теоретическаго характера, онъ въ существѣ дѣла и вѣрѣ усвояетъ характеръ теоретическій и даже, мало того, считаетъ вѣру отбросомъ (Abart) знанія, потому что устраняетъ изъ ея содержанія все то, что̀ свойственно истинному знанію — самостоятельность и ясность. На той-же почвѣ въ пониманіи вѣры, по А. Ричлю, стоитъ и Дунсъ Скотъ. По его мнѣнію, отличіе вѣры отъ знанія состоитъ въ томъ, что она получаетъ свою несомнѣнность не отъ объекта ея, а отъ непосредственнаго вліянія на волю человѣка Самого Бога и отъ свидѣтельства христіанскихъ авторитетовъ, которые, по убѣжденію человѣка, не могутъ заблуждаться. Нѣсколько уклоняются отъ Ѳомы Аквината и Дунса Скота,

ства теряется значеніе добрыхъ дѣлъ въ актѣ оправданія. Это отрицательное отношеніе представителей ричліанства къ добрымъ дѣламъ обосновывается ими

хотя въ сущности къ тѣмъ же результатамъ касательно пониманія вѣры приходятъ схоластическіе богословы Вильгельмъ Оккамъ и Габріель Биль. Подъ вѣрою въ собственномъ смыслѣ этого слова (fides implicita) они разумѣютъ „актуальное согласіе“ человѣка съ тѣмъ принципіальнымъ положеніемъ, что все находящееся въ Свящ. Писаніи истинно. Напротивъ подъ fides explicita, по мнѣнію упомянутыхъ схоластиковъ, слѣдуетъ разумѣть всѣ частныя истины, имѣющія для себя основою указанную принципіальную истину. И эти богословы, слѣдовательно, по А. Ричлю, усвояютъ вѣрѣ значеніе акта исключительно теоретическаго. Того же пониманія вѣры съ незначительными отступленіями придерживаются Лаврентій Валла, Станиславъ Гозій, Григорій Валентіа, Іоаннъ Азорій, Францъ Суарецъ и даже Робертъ Беллярминъ. На новую почву при раскрытіи понятія о вѣрѣ всталъ было, по А. Ричлю, Лютеръ. Онъ различаетъ двоякаго рода вѣру: во 1-хъ вѣру какъ признаніе за истину всего того, „что̀ открылъ Богъ людямъ“, во 2-хъ вѣру какъ упованіе на Бога, соединенное опять таки съ признаніемъ за истину всего того, что̀ Имъ открыто человѣчеству. Перваго рода вѣра скорѣе знаніе, чѣмъ вѣра; вторая вѣра—вѣра въ собственномъ смыслѣ этого слова. Перваго рода вѣра включаетъ въ себя элементъ самодѣятельности человѣка, вторая основывается на безусловномъ послушаніи Богу. Перваго рода вѣра опредѣляетъ то, что̀ есть Богъ въ своемъ существѣ, второго рода вѣра то, къ чему долженъ стремиться человѣкъ. Перваго рода вѣра выражается въ Seinurtheilen, второго рода въ Werturtheilen. На той же почвѣ въ ученіи о вѣрѣ стоялъ первоначально и Меланхтонъ. Въ Loci theologici 1521 года онъ доказываетъ то положеніе, что „знать Христа значитъ знать о Его благодѣяніяхъ, но не объ Его природахъ, образѣ воплощенія и пр.“ и что „таинства вѣры слѣдуетъ почитать, но не обслѣдовать“. Исходя изъ подобнаго же рода точки зрѣнія, Меланхтонъ въ Loci theologici 1535 года отрицаетъ даже существенное значеніе для вѣры историческихъ свѣдѣній о Христѣ. Представители реформаціи такимъ образомъ, по взгляду А. Ричля, въ понятіи о вѣрѣ на первыхъ порахъ стояли на истинной почвѣ. Съ теченіемъ времени однакожъ эту истинную почву они покинули. Причиною этого было во 1-хъ желаніе утвердить свою самостоятельность и прочность противъ рим-

во-первыхъ на томъ фактѣ, что оправданіе есть актъ субъективно-религіозный, а не этическій, во-вторыхъ на томъ, что оно есть актъ не аналитическій, а синтетическій [1]). Отсюда, по взгляду ричлистовъ, для вѣрующихъ должна быть полная свобода отъ закона, въ чемъ бы этотъ законъ ни проявлялся: въ формѣ-ли церковныхъ заповѣдей, исполненіе которыхъ признается нѣкоторыми необходимымъ для оправданія че-

---

ской церкви, во 2-хъ, стремленіе защитить чистоту евангельскаго ученія противъ разнаго рода еретиковъ, въ частности противъ Сервета. Исходя изъ чисто протестантскаго отрицанія какого-либо авторитетнаго значенія за церковнымъ преданіемъ, Серветъ извратилъ истинное ученіе о Св. Троицѣ. Это-то обстоятельство и заставило Меланхтона измѣнить истинное ученіе о вѣрѣ. Такъ какъ въ основѣ религіозно-церковныхъ воззрѣній Сервета лежалъ крайній субъективизмъ, то Меланхтонъ, полемизируя съ нимъ, вдался въ другую крайность, въ излишній объективизмъ, который былъ чуждъ его раннимъ воззрѣніямъ. Со времени полемики съ Серветомъ онъ уже напр. опредѣляетъ церковь въ смыслѣ внѣшней величины, т. е. какъ общество вѣрующихъ, которые содержатъ таинства и истинное ученіе евангелія. Поставивъ за симъ вѣру въ зависимость отъ церкви, какъ внѣшней величины, Меланхтонъ вполнѣ естественно долженъ былъ усвоить ей не субъективное, а объективное значеніе, т. е. опредѣлить ее въ смыслѣ признанія за истину извѣстной суммы религіозно-теоретическихъ положеній. Подобное ученіе о вѣрѣ у Меланхтона, по мнѣнію А. Ричля, можно напр. находить въ сочиненіи De ecclesia et auctoritate verbi Dei и въ Loci theologici 1543 года. Подобное же пониманіе вѣры упрочилось и въ позднѣйшемъ протестантскомъ богословіи.... A. Ritschl. Fides implicita. Eine Untersuchung über Köhlerglauben, Wissen und Glauben, Glauben und Kirche. Bonn. 1890. S. 2. 4—5. 7—29. 35—38. 41—42. 45—52. 58. 64. 68. 70. 72. 74. 84—97 u. andr. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. III. S. 430—435 u. andr. Сравн. Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. S. 281—284. 298. 348. 367—368. 401—402. 414—415. Сравн. Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 26—31.

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 99—104.

ловѣка, въ формѣ-ли воззрѣнія на добрыя дѣла, какъ на заслуги человѣка предъ Богомъ [1]). Отсюда, далѣе, въ воззрѣніяхъ представителей ричліанства теряетъ значеніе главнѣйшая изъ христіанскихъ добродѣтелей, т. е. любовь, теряетъ значеніе по крайней мѣрѣ по сравненію съ вѣрою. По мнѣнію А. Ричля, достоинъ вниманія тотъ фактъ, что ученіе о любви къ Богу и Христу раскрывается въ новозавѣтномъ откровеніи очень рѣдко по сравненію съ ученіемъ о вѣрѣ. Объясняется это тѣмъ, что понятіе о любви къ Богу и Христу менѣе опредѣленно, чѣмъ понятіе о вѣрѣ въ Того и Другого: послѣдняя очень рельефно включаетъ въ себя представленіе объ Ихъ высшемъ премірномъ достоинствѣ, а между тѣмъ любовь къ Богу и Христу, какъ показываетъ исторія христіанской церкви, нерѣдко влечетъ за собою уравненіе (Gleichstellung) любящаго субъекта, т. е. человѣка, съ любимымъ объектомъ, т. е. съ Богомъ. Отсюда въ свою очередь нерѣдко происходитъ мистическое погруженіе (Devotion) человѣка въ Божественную жизнь, каковое погруженіе даже въ умѣренныхъ проявленіяхъ своихъ не имѣетъ трезвости и ясности, которыя должны быть присущи истинно-религіозной жизни. Мало того. Мистическое погруженіе человѣка въ Божественную жизнь, имѣющее въ основѣ своей любовь послѣдняго къ Богу и Христу, съ точки зрѣнія представителей ричліанства, является даже вреднымъ для религіозно-этической жизни, такъ какъ послѣ фантастическаго якобы сладостнаго обращенія вѣрующаго со Христомъ, являющагося результатомъ указаннаго мистическаго погруженія вѣрующаго въ жизнь Божественную, въ немъ обычно наступаютъ слабость и тупость религіознаго чувства, и въ результатѣ этого, вмѣсто достиженія блаженства, получается потеря его [2]). Если поэтому религіозная жизнь

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 109—114.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 560—562.

вообще, актъ оправданія въ частности, и предполагаютъ тѣсное внутреннее взаимоотношеніе между вѣрующимъ и І. Христомъ, то при этомъ взаимоотношеніи человѣкъ долженъ всегда помнить о томъ, что́ такое онъ—человѣкъ, и что́ такое І. Христосъ, дабы, помня объ этомъ, онъ всегда стремился сдѣлать себя возможно моральнѣе. Въ этомъ смыслѣ вполнѣ справедливы, по мнѣнію А. Ричля, слова Меланхтона, что тѣсное общеніе (Intuition) вѣрующаго со Христомъ должно служить для перваго поводомъ къ болѣе отчетливому представленію о грѣхопрощеніи. Въ этомъ смыслѣ и должна воспитывать вѣрующаго христіанская теологія какъ наука [1]).

Послѣ всего сказаннаго объ оправданіи человѣка, казалось-бы, А. Ричль долженъ былъ утвердить полное моральное безразличіе въ жизни послѣдняго, т. е. долженъ придти къ выводамъ, къ которымъ приходили и приходятъ въ протестантствѣ нѣкоторые изъ наиболѣе послѣдовательныхъ и строгихъ защитниковъ ученія объ оправданіи одною вѣрою безъ добрыхъ дѣлъ. Этого, однакожъ, не находимъ у геттингенскаго богослова. Отрицая необходимость нравственной самодѣятельности для человѣка какъ объекта оправданія, онъ въ тоже время со всею рѣшительностью утверждаетъ необходимость той же нравственной самодѣятельности для человѣка какъ члена царства Божія. Къ такого рода выводу А. Ричль приходитъ изъ своего основного понятія о Богѣ. Богъ, разсуждаетъ онъ, есть любовь. Но истинное понятіе о любви включаетъ въ себя четыре признака. Во 1-хъ, объектъ любви необходимо долженъ быть подобенъ любящему субъекту, т. е. долженъ быть духовной личностью; во 2-хъ любовь есть постоянная въ своемъ направленіи воля; въ 3-хъ любовь стремится къ осуществленію самоцѣли

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 563—564. Ср. A. Ritschl. Theologie und Metaphysik. S. 49—51.

другого и въ 4-хъ любовь старается эту самоцѣль другого сдѣлать собственною самоцѣлью. Изъ этого опредѣленія любви Божественной самъ собою, по взгляду А. Ричля, вытекаетъ тотъ выводъ, что объектомъ ея не можетъ быть міръ физическій или матеріальный, потому что онъ не подобенъ Богу. Объектомъ любви Божественной можетъ быть лишь человѣчество, какъ состоящее изъ индивидуумовъ, подобныхъ по своей природѣ Богу. Но Богъ, по христіанскому ученію, единъ по Своему существу. Отсюда, слѣдовательно, и человѣчество, какъ объектъ любви Божественной, должно представлять изъ себя единое цѣлое. Спрашивается, какимъ путемъ достижимо осуществленіе этого единства въ человѣчествѣ и вмѣстѣ съ этимъ его уподобленіе Богу? По мнѣнію А. Ричля, и то и другое достижимо чрезъ моральное взаимоповеденіе людей, основанное на любви, потому что только одна любовь можетъ препобѣдить всякія границы — семейныя, сословныя и даже національныя, и вмѣстѣ съ тѣмъ сплотить человѣчество въ единое цѣлое [1]). Осуществленіе этого то моральнаго взаимоповеденія людей, основаннаго на любви, и составляетъ изъ себя задачу царства Божія. Въ духѣ Канта, Липсіуса и Уиттихена А. Ричль опредѣляетъ царство Божіе въ смыслѣ исключительно этическомъ. Оно, по его мнѣнію, есть „совокупность вѣрующихъ въ Іисуса Христа, поскольку они, безъ различія званія, состоянія и народности, утверждаютъ взаимныя между собою отношенія, основанныя на любви, и такимъ образомъ составляютъ изъ себя общество нравственнаго характера, охватывающее собою все человѣчество“ [2]). Въ противуположность оправданію, царство Божіе, слѣдовательно, есть исключительно моральное понятіе, потому что зиждется на мо-

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 263—270.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 270—271.

ральномъ взаимоповеденіи людей. Отсюда и становится понятной необходимость добрыхъ дѣлъ въ христіанствѣ. Ихъ необходимость обусловливается не актомъ оправданія человѣка отъ грѣха, а осуществленіемъ царства Божія на землѣ. Они являются орудіемъ осуществленія этого царства, орудіемъ въ томъ смыслѣ, что, благодаря имъ, отдѣльный вѣрующій становится нераздѣльной частью единаго цѣлаго (человѣчества) и вмѣстѣ съ этимъ получаетъ значеніе цѣлаго въ своемъ родѣ, какъ участникъ въ созданіи единаго цѣлаго. Христіанская религія, слѣдовательно, по А. Ричлю, будучи единой по своему существу, въ тоже время включаетъ въ себя двѣ стороны: религіозную—оправданіе человѣка, и этическую — царство Божіе. Поэтому-то, по его мнѣнію, христіанство, какъ мы уже видѣли, должно быть представляемо не въ формѣ круговой линіи, вращающейся около одного центра, а въ формѣ эллипсиса, завершающагося двумя конечными пунктами — оправданіемъ человѣка и царствомъ Божіимъ. Оба эти пункта никоимъ образомъ не могутъ быть отождествлены другъ съ другомъ. Первое—исключительно религіозное понятіе, второе — понятіе исключительно этическое. Въ сферѣ перваго (оправданія человѣка) совершенно отрицается самодѣятельность послѣдняго, въ сферѣ второго таже самодѣятельность рѣшительно утверждается. Такъ какъ установленіемъ подобнаго рода взаимоотношенія между оправданіемъ и царствомъ Божіимъ повидимому разрушается единство христіанской религіи, то нѣкоторые, разсуждаетъ А. Ричль, желая спасти это единство, указываютъ на то, что оправданіе и царство Божіе отличаются другъ отъ друга лишь по времени своего наступленія, что первое изъ нихъ, т. е. оправданіе человѣка предшествуетъ второму, т. е. вступленію человѣка въ царство Божіе, при чемъ въ оправданіи человѣкъ разсматривается какъ грѣшникъ, въ царствѣ же Божіемъ какъ искупленный и примиренный съ Богомъ. Подобнаго рода взглядъ на взаимоотношеніе между оправданіемъ

и царствомъ Божіимъ однакожъ, по мнѣнію геттингенскаго богослова, не можетъ быть признанъ правильнымъ. При этомъ взглядѣ получился-бы самъ собою тотъ выводъ, что съ момента оправданія, который по времени предшествуетъ вступленію человѣка въ царство Божіе, сознаніе грѣховности не должно имѣть и не имѣетъ для человѣка силы и значенія, т. е. получился-бы выводъ, который не можетъ быть признанъ состоятельнымъ, потому что оправданіе, какъ мы уже видѣли, не только не уничтожаетъ, а, напротивъ, усиливаетъ въ человѣкѣ сознаніе грѣховности и виновности предъ Богомъ [1]). Сохраненіе единства въ христіанской религіи при утвержденіи въ ней двухъ понятій—оправданія и царства Божія, поэтому, по А. Ричлю, достижимо другимъ путемъ—путемъ утвержденія того положенія, что самостоятельно моральное поведеніе человѣка, направленное къ осуществленію царства Божія на землѣ, достигается человѣкомъ лишь въ томъ случаѣ, если въ немъ существуетъ религіозная свобода какъ необходимое условіе активной моральной дѣятельности. Чтобы дѣятельно (lebendig) участвовать въ осуществленіи царства Божія на землѣ и поступать соотвѣтственно его высшимъ цѣлямъ, человѣкъ долженъ имѣть жизнерадостное настроеніе, которое возвышало-бы его надъ разслабляющимъ вліяніемъ зла. А это и достигается актомъ оправданія человѣка [2]). Отсюда установленіе цѣлостнаго христіанскаго міровоззрѣнія по вопросу о спасеніи человѣка, по взгляду А. Ричля, возможно лишь путемъ установленія внутренней связи между идеей оправданія и идеей царства Божія. Первая говоритъ о религіозномъ отношеніи человѣка къ Богу, которое является основою нравственной жизнедѣятельности человѣка, вторая говоритъ о нравственномъ по-

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 30—31.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 31—35. 488—491 u. andr.

веденіи человѣка, которое основывается на вспомоществованіи благодати Божественной. Подобнаго рода зависимость моральнаго поведенія человѣка отъ акта оправданія, по А. Ричлю, утверждается и христіанскимъ откровеніемъ въ тѣхъ мѣстахъ его, гдѣ моральное поведеніе христіанина поставляется въ зависимость отъ Бога и отъ Его благодати. Ап. Павелъ напримѣръ требуетъ, чтобы всякій человѣкъ свое спасеніе устроялъ со страхомъ и трепетомъ, потому что Богъ производитъ въ вѣрующихъ хотѣніе и дѣйствіе (Филип. 2, 12. 13). Равнымъ образомъ и въ посланіи къ Евреямъ высказывается пожеланіе, чтобы Богъ содѣлалъ вѣрующихъ совершенными „во всякомъ добромъ дѣлѣ къ исполненію воли Его, производя въ нихъ благоугодное Ему чрезъ І. Христа“... (Евр. 13, 21). Наконецъ и евангелистъ Іоаннъ (1 Іоанн. 2, 5; 4, 12) въ проявленіи взаимной любви между христіанами видитъ осуществленіе среди нихъ любви божественной, которая, слѣдовательно, является основою нравственнаго поведенія христіанъ [1]).

---

[1]) Подобнаго же рода точка зрѣнія, по А. Ричлю, утверждается и христіанской богословской наукой. Въ католическомъ богословіи напр. поведеніе человѣка, имѣющее значеніе заслуги передъ Богомъ, поставляется въ зависимость отъ того положенія, что это поведеніе въ значительной мѣрѣ есть результатъ воздѣйствія на человѣка Божественной благодати. Равнымъ образомъ и въ лютеранскомъ богословіи нравственное поведеніе вѣрующихъ, какъ результатъ возрожденія (regeneratio), поставляется въ зависимость отъ Божественной благодати. Реформатство (Кальвинъ) подобнаго рода точку зрѣнія еще болѣе утверждаетъ своимъ ученіемъ о такъ называемой perseverantia gratiae. Отсюда, по А. Ричлю, становится очевидной вся неосновательность полемики между римскимъ католицизмомъ и протестантизмомъ по вопросу объ устроеніи морально-религіозной жизни человѣка. Полемика эта, начатая римско-католическимъ богословіемъ, а потомъ поддерживаемая и богословіемъ протестантскимъ, въ сущности основывается на простомъ недоразумѣніи и именно на томъ, что представители того и другого богословія тождественными

Понимая царство Божіе въ смыслѣ естественно-моральной величины, созидаемой самимъ человѣчествомъ, А. Ричль вполнѣ естественно и на всю исторію послѣдняго долженъ смотрѣть какъ на исторію этого подготовленія. Въ данномъ случаѣ онъ прежде всего признаетъ тенденціозными воззрѣнія великаго „апостола языковъ"—апостола Павла. Тенденціозность эта, по его мнѣнію, проявляется въ томъ, что ап. Павелъ смотритъ на исторію языческихъ народовъ какъ на исторію исключительно грѣховную, противуположную по своему существу христіанству, въ силу чего вся она, само собою понятно, имѣетъ одно лишь отрицательное значеніе въ дѣлѣ устроенія царства Божія на землѣ. Выраженіе такого взгляда у ап. Павла А. Ричль, напримѣръ, находитъ въ Дѣян. 14, 15—17 и 17, 25—30, гдѣ языческіе народы признаются имѣющими лишь весьма отдаленное отношеніе къ царству Божію, потому что Богъ, по апостолу, воздѣйствуетъ на нихъ лишь естественными путями, предоставляя

словами раскрываютъ различныя стороны христіанства: сторону религіозную въ строгомъ смыслѣ этого слова и сторону этическую. Римско-католическое богословіе своимъ ученіемъ объ оправданіи желаетъ утвердить тѣ основанія и средства, благодаря которымъ грѣшникъ становится праведникомъ. Оно, иначе говоря, старается утвердить за вѣрующими въ І. Христа способность (die Befähigung) къ нравственной дѣятельности, въ силу чего говоритъ о человѣческой свободѣ, поставляя ее во взаимодѣйствіе съ божественною благодатію. Напротивъ, протестантское богословіе ученіемъ объ оправданіи желаетъ утвердить то, почему возрожденные во Христѣ при остающихся въ нихъ несовершенствахъ бываютъ увѣрены въ общеніи съ Богомъ, въ своемъ спасеніи и своемъ блаженствѣ, относя все это къ Божественной благодати. Можно поэтому надѣяться, что споръ между обѣими христіанскими церквами прекратится, если представители ихъ дойдутъ до того сознанія, что они употребляютъ тождественную терминологію для объясненія различныхъ отношеній, или, наоборотъ, если они измѣнятъ богословскую терминологію. A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 31—36.

ихъ въ религіозномъ отношеніи самимъ себѣ, при чемъ масштабомъ, на основаніи котораго ап. Павелъ произноситъ подобнаго рода приговоръ объ исторіи языческихъ народовъ, является не столько нравственная извращенность этихъ народовъ, сколько отсутствіе у нихъ вѣдѣнія (теоретическаго) о Богѣ. Еще болѣе ригористическій и въ силу того тенденціозный взглядъ на исторію человѣчества апостолъ Павелъ высказываетъ, по А. Ричлю, въ посл. къ Римлянамъ (3 гл.). Здѣсь на всю вообще исторію языческихъ народовъ онъ смотритъ какъ на преисполненную грѣха. Мало того. Крайній ригоризмъ апостола въ разсматриваемомъ мѣстѣ простирается и на народъ еврейскій, потому что, касаясь духовнаго состоянія и этого народа, апостолъ даже въ дарованіи ему закона видитъ не средство къ религіозно-нравственному преуспѣянію, а наоборотъ средство къ усиленію грѣховной жизни. Не соглашается А. Ричль и съ оцѣнкой исторіи человѣчества въ ея отношеніи къ насажденію царства Божія на землѣ, дѣлаемой Лессингомъ, который слѣды подобнаго подготовленія находитъ лишь у народа еврейскаго и народовъ христіанскихъ, при чемъ самое подготовленіе понимаетъ въ смыслѣ лишь теоретическаго обученія съ помощію откровенія. Существенный недостатокъ подобнаго рода воззрѣнія, по мнѣнію А. Ричля, состоитъ въ томъ, что при немъ откровеніе понимается въ смыслѣ суммы теоретическихъ положеній, а потому и подготовленіе человѣчества къ царству Божію имѣетъ значеніе простого школьнаго образованія, вліяющаго главнымъ образомъ на умственную сторону духовной природы человѣка и теряющаго свое значеніе съ достиженіемъ человѣчествомъ болѣе или менѣе высокой степени культурнаго развитія. Конечнымъ результатомъ подобнаго рода воззрѣнія, очевидно, должно быть, по мнѣнію А. Ричля, крайнее униженіе христіанскаго идеала [1]). Не соглашается геттинген-

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 288—290.

скій богословъ и съ Лотце, который въ содержаніе воспитанія человѣчества къ царству Божію включаетъ весь образовательный матеріалъ (Bildungsstoff), относящійся къ духовному складу человѣчества и передаваемый постепенно отъ поколѣнія къ поколѣнію. Подобнаго рода воззрѣніе, по А. Ричлю, не можетъ быть признано состоятельнымъ, потому что при немъ предметомъ воспитанія является человѣчество какъ цѣлое, чего не можетъ быть уже въ силу одного того, что раннія поколѣнія обычно не участвуютъ въ культурныхъ успѣхахъ позднѣйшихъ; позднѣйшія поколѣнія правда пользуются результатами культурнаго развитія раннихъ, но усвояютъ ихъ иногда въ формѣ извращенной (въ формѣ предразсудковъ), а иногда даже въ формѣ совершенно противуположной той, какая была присуща культурному состоянію предшествовавшихъ имъ поколѣній. Потому-то, по А. Ричлю, въ исторіи культурнаго развитія человѣчества замѣчаются перерывы и даже регрессъ. Ко всему этому слѣдуетъ добавить еще и то, что въ усвоеніи результатовъ, добытыхъ культурнымъ развитіемъ человѣчества, принимаетъ участіе обычно сравнительно незначительное количество людей. Большинство же стоитъ въ сторонѣ отъ этого развитія [1]). Приступая за симъ къ самостоятельному рѣшенію вопроса о смыслѣ міровой исторіи, о ея значеніи въ дѣлѣ подготовленія рода человѣческаго къ царству Божію, А. Ричль находитъ, что въ данномъ случаѣ должны и могутъ быть принимаемы во вниманіе одни лишь историческіе народы, напр. еврейскій, римскій, греческій и пр. Самой первичной формой, съ которой начинается подготовленіе этихъ народовъ къ царству Божію, является семья. Какъ форма лишь первичная, семья требовала для себя довершенія въ смыслѣ установленія прочныхъ правовыхъ отношеній, потому что безъ установленія этихъ правовыхъ отношеній обращеніе членовъ семьи съ

[1]) A. Ritschl. Op. cit. B. III. S. 291—292.

тѣми, которые не принадлежатъ къ ней, могло повлечь за собою разнаго рода конфликты. Правда, правовыя отношенія существовали уже и въ семьѣ, но лишь въ формѣ, такъ сказать, примитивной: они выражались лишь во власти отца надъ дѣтьми. Въ виду отсутствія тѣхъ-же прочныхъ правовыхъ отношеній въ дѣлѣ подготовленія человѣчества къ царству Божію не имѣетъ существеннаго значенія, по А. Ричлю, и кочевое состояніе народовъ. Весьма важнымъ моментомъ въ дѣлѣ подготовленія человѣчества къ царству Божію, по мнѣнію геттингенскаго богослова, является тотъ моментъ въ жизни народа еврейскаго, когда послѣдовало Божественное повелѣніе Аврааму объ избраніи опредѣленнаго мѣста жительства. Съ этого времени провиденціальное значеніе народа еврейскаго сравнительно съ другими народами выступаетъ съ особенною рельефностью, благодаря болѣе или менѣе энергическому проявленію правового сознанія и строгой теократической окраски. При всемъ томъ, и въ исторіи народа еврейскаго идея царства Божія не могла получить широкаго осуществленія, потому что народъ этотъ не имѣлъ политическаго могущества. — Изъ всѣхъ дохристіанскихъ историческихъ народовъ въ дѣлѣ подготовленія человѣчества къ осуществленію идеи царства Божія, по мнѣнію А. Ричля, особенно большое значеніе имѣлъ народъ римскій, въ томъ отношеніи, что онъ первый изъ всѣхъ народовъ утвердилъ государственную жизнь на вполнѣ прочныхъ основахъ частно правового характера и чрезъ это своей міровой имперіи усвоилъ физіономію, рѣзко отличную отъ физіономій другихъ древне-историческихъ народовъ. Въ то время, какъ даже греческія государства были устроены по типу восточныхъ государствъ, потому что въ нихъ отсутствовала санкція нравственныхъ личностей и отдѣльныхъ семей и въ силу того не была утверждена самостоятельность тѣхъ и другихъ противъ государства, римляне избѣгли указанной ненормальности путемъ установленія прочной системы частно правовыхъ

отношеній, утверждающихъ и личную самостоятельность индивидуума, и самостоятельность семьи, а также, не смотря на все это, и прочность государства [1]). Христіанская идея царства Божія, впрочемъ, по взгляду А. Ричля, и въ исторіи народа римскаго не имѣла для себя прямого источника. Подобнаго рода источникъ она нашла для себя въ религіи ветхозавѣтной, въ частности въ томъ положеніи ея, что существуетъ единый Богъ, Владыка вселенной, Который является „отцемъ избраннаго народа и вмѣстѣ съ этимъ охранителемъ (Gewähr) личной самостоятельной религіозной нравственности, возникающей въ человѣкѣ какъ результатъ правды Божественной". При насажденіи въ человѣчествѣ этой основной идеи, входящей въ содержаніе царства Божія, по мнѣнію А. Ричля, римская имперія и имѣла существенно важное значеніе. Съ одной стороны утверждаемое указанной идеей самостоятельное и самоотвѣтственное поведеніе человѣка было предустановлено существовавшимъ въ римской имперіи правовымъ уваженіемъ отдѣльныхъ личностей другъ къ другу; съ другой стороны утверждаемое указанной идеей братское равенство между различными народами предустанавливалось существованіемъ нравственной солидарности между отдѣльными народами, входившими въ составъ римской имперіи [2]).

Подготовленное такимъ путемъ царство Божіе, по мнѣнію А. Ричля, полное осуществленіе для себя нашло въ исторіи человѣчества при посредствѣ проповѣди и жизнедѣятельности Богочеловѣка. Осуществленіе это совершилось въ той-же формѣ, въ какой совершилось искупленіе человѣчества, на почвѣ котораго царство Божіе собственно и возникло. Какъ объектъ искупленія, человѣкъ не можетъ быть мыслимъ внѣ связи и зависимости отъ общины. Справедливость этого

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 292—295.

[2]) A. Ritschl. Op. cit. B. III. S. 295—296.

положенія, по мнѣнію А. Ричля, можетъ быть утверждена и исторически и теоретически; исторически потому, что никакое новое духовное пріобрѣтеніе немыслимо внѣ взаимоотношенія между волею отдѣльной личности и воздѣйствіемъ окружающихъ, которые и составляютъ изъ себя общину; теоретически потому, что никакое воздѣйствіе Іисуса Христа на людей не можетъ быть мыслимо внѣ зависимости отъ Его намѣренія основать общину. Мы поэтому, по взгляду А. Ричля, совершенно не знали-бы о воздѣйствіяхъ Іисуса Христа на человѣчество, если бы не существовала община Божія, и если-бы эти воздѣйствія не переходили отъ одного поколѣнія къ другому [1]). Этимъ, однакожъ, по

---

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 516—521. 545. 557—558. Допустимъ однакожъ, разсуждаетъ А. Ричль, что оправданіе каждаго индивидуума непремѣнно связуется съ взаимною жизнью въ общинѣ христіанской или въ церкви. Но, спрашивается, сама церковь можетъ-ли споспѣшествовать оправданію человѣка? Вѣдь, какъ показываетъ исторія, въ церкви христіанской существуетъ такъ много грѣховнаго, что можетъ возникнуть вопросъ относительно того, не потеряла ли сама она дарованныя ей въ силу искупительныхъ страданій Богочеловѣка полномочія, а вмѣстѣ съ тѣмъ вопросъ и о томъ, способна ли она въ какомъ-либо смыслѣ посредствовать въ исходящемъ отъ Христа воздѣйствіи на отдѣльныхъ вѣрующихъ. Имѣя въ виду это послѣднее обстоятельство, одни утверждаютъ то положеніе, будто-бы церковь христіанская только тогда осуществляетъ свое назначеніе спасающаго посредства для вѣрующихъ, если она истинно руководитъ послѣдними въ усвоеніи ими плодовъ оправданія; другіе то положеніе, будто церковь Христова является посредницей оправданія вѣрующихъ только въ томъ случаѣ, если содержаніе ея въ сектантскомъ смыслѣ ограничивается лишь тѣми членами, которые сами по себѣ достигаютъ извѣстной степени индивидуальнаго грѣхопрощенія. Осуществленіе перваго положенія хотя конечно желательно, но, само собою разумѣется, недостижимо, потому что нравственная и религіозная цѣли (Abzweckung) далеко не покрываются другъ другомъ. Впрочемъ, по мнѣнію А. Ричля, осуществленіе указаннаго положенія даже и совсѣмъ излишне. Дѣло въ томъ, что и при грѣховности

взгляду А. Ричля, отнюдь не утверждается римско-католическое ученіе, по которому спасеніе также поставляется въ зависимость отъ общины или, лучше сказать, отъ клира, какъ ecclesia repraesentans, потому что въ римско-католическомъ пониманіи отношенія между общиной и отдѣльнымъ индивидуумомъ носятъ юридическій характеръ. Не можетъ быть принято воззрѣніе по данному вопросу и Шлейермахера, потому что оно слишкомъ носитъ піетическую окраску и въ силу того уничтожаетъ почти всякое значеніе за церковью въ дѣлѣ устроенія спасенія человѣка. Если воззрѣніе Шлейермахера и можетъ быть признано состоятельнымъ, то лишь въ томъ случаѣ, если оправданіе индивидуума поставляется въ зависимость отъ проповѣди евангелія, при чемъ полномочія для этой проповѣди усвояются не отдѣльнымъ чиновникамъ, а всей общинѣ вѣрующихъ [1]). Этимъ моральнымъ характеромъ царства Божія, по мнѣнію А. Ричля, опредѣляется его существенное отличіе отъ церкви. Царство Божіе образуютъ изъ себя вѣрующіе въ Іисуса Христа, поскольку они, безъ различія званія, состоянія, племеннаго различія и народности, входятъ во взаимообщеніе между собою, взаимообщеніе, основанное на любви. Церковь, напротивъ, составляютъ изъ себя всѣ вѣрующіе въ Іисуса Христа, поскольку они внѣшне выражаютъ вѣру свою

членовъ церкви Христовой великое значеніе послѣдней отнюдь не теряется. „Опытъ нашей реформаціи, пишетъ А. Ричль, научаетъ насъ тому, что выдающаяся безнравственность напротивъ даже возбуждаетъ энергію въ членахъ церкви христіанской“... Не можетъ доставить спасенія человѣку и церковь, понимаемая въ смыслѣ чисто сектантскомъ, частью потому, что подобнаго рода церковь не можетъ оказывать на вѣрующихъ прочнаго нравственнаго вліянія, частью потому, что сектантское оправданіе страдаетъ обычно лицемѣріемъ. A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 529—533.

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 517—519.

въ Бога какъ Отца. Царство Божіе, даже поскольку оно проявляется чувственно въ различнаго рода поступкахъ человѣка, какъ нѣчто цѣлое, доступно только для христіанской вѣры, и потому по существу своему невидимо. Между тѣмъ церковь Христова, имѣя главною своею принадлежностью богослужебный ритуалъ, доступна и для внѣшняго наблюденія. Въ царствѣ Божіемъ какъ царствѣ исключительно моральномъ поведеніе человѣка хотя и можетъ быть подведено подъ тѣ или иныя юридическія формы, но оно въ своемъ происхожденіи и содержаніи независимо отъ этихъ формъ; въ церкви, напротивъ, поведеніе вѣрующихъ поставляется въ связь и зависимость отъ внѣшне-юридическихъ формъ [1]). Это отличіе царства Божія отъ церкви

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 270—275. Какъ видимый институтъ, церковь, по А. Ричлю, имѣетъ внѣшніе признаки своего существованія: общественную молитву, свободное (offenbare) возвѣщеніе слова Божія и таинства. Первая (общественная молитва) имѣетъ значеніе существеннаго признака въ церкви Христовой потому, что, исповѣдуя въ ней имя Бога какъ Отца нашего и имя Іисуса какъ Господа нашего, мы чрезъ это утверждаемъ отличіе церкви христіанской отъ всѣхъ другихъ религіозныхъ общинъ и вмѣстѣ съ этимъ содѣйствуемъ укрѣпленію и распространенію ея среди человѣчества. А такъ какъ конечною цѣлью церкви Христовой является воспитаніе вѣрующихъ въ цѣляхъ насажденія царства Божія, то общественная молитва, слѣдовательно, служа средствомъ къ насажденію и укрѣпленію церкви Христовой, служитъ въ тоже время посредствомъ къ насажденію и укрѣпленію и царства Божія на землѣ. Второй внѣшній признакъ церкви — слово Божіе. Оно есть „выраженіе Божественной благодатной воли“, конечною цѣлью своей имѣющей насажденіе среди вѣрующихъ истиннаго ученія о Христѣ и укрѣпленіе нравственной энергіи ихъ какъ главныхъ факторовъ въ дѣлѣ распространенія царства Божія на землѣ. А такъ какъ туже цѣль, какъ мы уже видѣли, преслѣдуетъ также и молитва, то слово Божіе, слѣдовательно, не можетъ быть строго отдѣлено отъ нея. Ихъ взаимная связь выражается въ томъ, что первое регулируетъ содержаніе второй. Третій внѣшній признакъ церкви—таинства: крещеніе и причащеніе. Крещеніе есть та-

Христовой, по взгляду А. Ричля, впрочемъ, не должно и не можетъ быть доводимо до полной противоположности. Напротивъ, между царствомъ Божіимъ и цер-

---

кой актъ религіозной жизни, съ помощію котораго церковь обязываетъ вступающихъ въ нее къ вѣрѣ въ откровеніе Божественное и чрезъ это содѣйствуетъ усвоенію ими плодовъ оправданія (въ чисто субъективномъ смыслѣ конечно). Значеніе таинства крещенія слѣдовательно двоякое: во 1-хъ оно вѣроисповѣдной знакъ, свидѣтельствующій о томъ, что извѣстный человѣкъ вступаетъ въ число членовъ церкви; во 2-хъ вѣрующій съ помощію его участвуетъ въ плодахъ оправданія, совершеннаго для человѣчества І. Христомъ. Другое таинство — Евхаристія, имѣя непосредственное отношеніе къ жертвенной смерти Христа, съ которой связано основаніе общины, должно быть признано таинствомъ потому, что человѣкъ, приступающій къ ней, имѣетъ ручательство отъ общины, а черезъ нее и отъ Самого Іисуса Христа, въ томъ, что онъ можетъ усвоять плоды искупительныхъ страданій Богочеловѣка. Что же касается вопроса о томъ, какъ смотрѣть на евхаристическіе хлѣбъ и вино, т. е. совершается ли въ таинствѣ причащенія пресуществленіе хлѣба и вина въ тѣло и кровь І. Христа, какъ учатъ римско-католики, или тѣло и кровь Христовы только соприсутствуютъ евхаристическимъ дарамъ, какъ учатъ лютеране, или хлѣбъ и вино являются лишь символомъ церковнаго общенія и благодаренія Богу, какъ учатъ реформаты, что касается этого вопроса, то рѣшеніе его, по А. Ричлю, невозможно, потому что нѣтъ достаточныхъ основаній для этого въ самомъ христіанскомъ откровеніи. Конечно всѣ указанные внѣшніе признаки церкви, по А. Ричлю, не настолько могущественны, чтобы могли предотвратить раздѣленіе единой Христовой церкви на частныя церкви и общества. На это раздѣленіе однакожъ нельзя смотрѣть какъ на величайшее зло въ христіанствѣ. Напротивъ, оно служитъ какъ бы пробой (eine Probe) значенія христіанства какъ религіи человѣчества, въ томъ смыслѣ, что свидѣтельствуетъ о томъ, что христіанство должно воспринять въ свое содержаніе всѣ возможныя религіозно-нравственныя и интеллектуальныя направленія внѣ-христіанскаго человѣчества. Раздѣленіе единой Христовой церкви на частныя церкви и общества, слѣдовательно, указываетъ на значеніе религіи Христовой какъ религіи всемірной, долженствующей обнять все человѣчество. Потому-то мы и видимъ то, что въ строгомъ смыслѣ слова одно лишь христіанство распадается

ковію Христовой существуетъ тѣсное взаимоотношеніе. Съ одной стороны въ церковно-богослужебныхъ и церковно-правовыхъ функціяхъ вѣрующіе должны находить поводъ къ укрѣпленію взаимной (моральной) связи между собою и, слѣдовательно, поводъ къ устроенію царства Божія на землѣ. Съ другой стороны весь объемъ моральной дѣятельности вѣрующихъ долженъ содѣйствовать расширенію церкви какъ богослужебно-ритуальнаго общества [1]).

Въ иномъ духѣ ученіе о царствѣ Божіемъ раскрывается учениками А. Ричля и прежде всего проф. Кафтаномъ. Въ то время, какъ А. Ричль, какъ мы уже видѣли, царство Божіе опредѣляетъ въ смыслѣ строго этическомъ, въ смыслѣ моральнаго взаимоотношенія людей, проф. Кафтанъ опредѣляетъ его въ смыслѣ эвдемоническомъ, въ смыслѣ высшаго блага. Что царство Божіе прежде всего и главнѣе всего есть благо, видно, по Кафтану, изъ уподобленія его въ притчахъ Спасителя „сокровищу, сокрытому въ полѣ“ или драгоцѣнной жемчужинѣ (Мѳ. 13, 44—46). А что царство Божіе есть благо высшее, очевидно изъ того, что оно поставляется выше всѣхъ земныхъ благъ, взятыхъ въ совокупности (Мрк. 8, 36) [2]). Какъ высшее благо, цар-

---

на различныя церкви; что же касается другихъ религій, напр. магометанства и буддизма, то онѣ не имѣютъ подобной характерной черты. Вообще же церковь Христова, по А. Ричлю, должна избѣгать выработки крайнихъ юридически-правовыхъ формъ своего единства, какъ это видимъ въ римской церкви. Это юридическое единство въ церкви Христовой должно лишь проявляться въ существованіи должности проповѣдниковъ, да и то послѣдніе должны имѣть главнымъ образомъ религіозно-моральный авторитетъ надъ вѣрующими. Тѣмъ менѣе слѣдовательно существованіе этихъ проповѣдниковъ можетъ служить поводомъ къ возникновенію раздоровъ въ церкви. A. Ritschl. Unterricht in der christlichen Religion. 1895. S. 72—87.

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 275.

[2]) Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. 1888. S. 237—238.

с тво Божіе, по мнѣнію проф. Кафтана, есть даръ Бога, а не результатъ самодѣятельности человѣка. Потому то пріобрѣтеніе его въ новозавѣтномъ откровеніи поставляется внѣ зависимости отъ религіознаго законодательства. Потому то, далѣе, царство Божіе какъ высшее благо описывается въ христіанскомъ откровеніи по преимуществу чертами отрицательными. Оно состоитъ въ ослабленіи въ человѣкѣ стремленія къ земнымъ благамъ, равнодушіи къ нимъ и проч. (Мѳ. 10, 37; Лк. 14, 26) [1]. Правда, разсуждаетъ проф. Кафтанъ, Христосъ Спаситель, проповѣдуя о царствѣ Божіемъ, въ тоже время для Своихъ послѣдователей намѣчаетъ и нравственный идеалъ, къ осуществленію коего они должны стремиться; но этимъ отнюдь не утверждается тожество царства Божія съ нравственнымъ идеаломъ. Напротивъ, между содержаніемъ царства Божія и содержаніемъ области чисто нравственной проводится рѣзкое различіе. Сущность этого различія сводится къ тому, что осуществленіе царства Божія какъ премірнаго блага всегда связуется съ „возвышеніемъ“ чувства жизни въ человѣкѣ, а между тѣмъ осуществленіе нравственнаго идеала не рѣдко связуется съ ослабленіемъ этого чувства [2]. Это различіе между сферой царства Божія и сферой этической, однакожъ, по мнѣнію проф. Кафтана, не должно быть

---

[1]) Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. 1888. S. 238—239.

[2]) Kaftan. Op. cit. S. 234—236. Помимо того, между сферой царства Божія и сферой чисто этической, по мнѣнію проф. Кафтана, можетъ быть утверждено еще и то различіе, что царство Божіе какъ высшее благо можетъ быть сравниваемо съ другими (земными) благами, хотя осуществленіе его въ тоже время влечетъ за собою отрицаніе этихъ земныхъ благъ. Нравственный идеалъ не имѣетъ подобнаго рода сравнимыхъ величинъ, хотя осуществленіе его въ тоже время отнюдь не уничтожаетъ собою земныхъ отношеній, а напротивъ, такъ сказать, проницаетъ собою эти отношенія (Матѳ. 13, 33). Срав. Kaftan. Op. cit. S. 240—241.

доводимо до полной противоположности. Въ дѣйствительности между обѣими этими сферами существуетъ близкое соотношеніе по ученію христіанскаго откровенія [1]). Соотношеніе это проявляется въ томъ, что „нравственное стремленіе человѣка исходный и конечный пунктъ для себя имѣетъ въ религіозномъ обладаніи (царствомъ Божіимъ) и, наоборотъ, религіозное обладаніе въ человѣкѣ утверждается лишь на исканіи правды царства Божія“ [2]). Истина перваго положенія, по мнѣнію проф. Кафтана, очевидна изъ того, что воля человѣка можетъ идти нормальнымъ путемъ нравственнаго развитія лишь въ томъ случаѣ, если она свободна отъ рабскаго служенія (Knechtschaft) низшимъ земнымъ благамъ. Въ свою очередь эта свобода возможна лишь въ томъ случаѣ, если человѣкъ стремится къ обладанію высшимъ благомъ, такъ сказать, отодвигающимъ на задній планъ всѣ другія блага. Истина второго положенія, т. е. того положенія, что достиженіе высшаго блага тѣсно связано съ стремленіемъ человѣка къ правдѣ Божественной, или съ моральнымъ развитіемъ человѣка, по мнѣнію проф. Кафтана, очевидна изъ того, что праведность Божественная есть „существенный моментъ въ блаженствѣ человѣка (ein integrirendes Moment der Seligkeit)“. Потому-то и будущій судъ въ Св. Писаніи нерѣдко изображается подъ образомъ жатвы, каковое сравненіе свидѣтельствуетъ о томъ, что окончательное блаженство или погибель человѣка являются органическимъ результатомъ всего предшествовавшаго моральнаго развитія человѣка [3]).—Отличается проф. Кафтанъ отъ А. Ричля въ раскрытіи и другого вѣроисповѣднаго пункта, непосредственно связаннаго съ ученіемъ о царствѣ Божіемъ—ученія о церкви. Онъ соглашается съ А. Ричлемъ въ томъ, что не слѣдуетъ слишкомъ

---

[1]) Kaftan. Op. cit. S. 242.

[2]) Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. 1888. S. 246.

[3]) Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. S. 244—245.

настаивать (betonen) на невидимости церкви, потому что въ такомъ случаѣ теряется значеніе церкви какъ величины эмпирической и вмѣстѣ съ этимъ становится совершенно невозможнымъ опредѣленіе того, гдѣ и какимъ образомъ церковь какъ невидимая величина является величиной реальной [1]). Это, однакожъ, по Кафтану, отнюдь не означаетъ того, будто церковь есть чувственно видимая величина. Нѣтъ, она „какъ общеніе всѣхъ тѣхъ, которые черезъ вѣру во Христа приведены въ единство Духа и жизни, находятся-ли они въ настоящей жизни или уже отошли отсюда“, невидима [2]). Правда, благодатныя средства спасенія человѣка, являющіяся notae verae ecclesiae, видимы; но вѣра, которая усвояетъ имъ подобное значеніе, невидима. Иначе говоря, по Кафтану, „хотя объектъ, къ которому относится вѣра, видимъ, но то, во что мы вѣруемъ, невидимо“ [3])... Разногласитъ, наконецъ, проф. Кафтанъ съ А. Ричлемъ и при установленіи различія между царствомъ Божіимъ и церковью. Сущность этого различія онъ полагаетъ въ томъ, что понятіе о царствѣ Божіемъ болѣе обширно по сравненію съ понятіемъ о церкви. Царство Божіе есть Божественная цѣль, проницающая собою все міровое теченіе, а потому существующая и реализируемая отъ вѣчности. Церковь же есть царство Божіе лишь въ настоящей стадіи своего осуществленія, а потому и періодъ ея существованія ограниченъ: она обнимаетъ собою время отъ „возвышенія“ Іисуса и кончается будущимъ страшнымъ судомъ [4]).

---

[1]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 585.

[2]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 584.

[3]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 590.

[4]) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 584.

Въ смыслѣ болѣе близкомъ къ ученію проф. Кафтана излагаетъ ученіе о царствѣ Божіемъ и проф. А. Гарнакъ. По его мнѣнію, въ содержаніе христіанскаго ученія о царствѣ Божіемъ входятъ три составные элемента: во 1-хъ, что это царство есть нѣчто премірное: оно есть даръ свыше, а не продуктъ естественной жизни, — во 2-хъ, что оно есть чисто религіозное благо: внутреннее общеніе (Zusammenschluss) съ живымъ Богомъ,—въ 3-хъ, что оно есть самое существенное изъ того, чѣмъ можетъ обладать человѣкъ въ своей жизни, потому что проницаетъ собою всю сферу его бытія [1])... Признавая премірное происхожденіе царства Божія, считая его даромъ Божіимъ, проф. А. Гарнакъ повидимому долженъ былъ въ тоже время въ содержаніе его включить сверхъестественно-чудесный элементъ. Ничего этого однакожъ не находимъ. Напротивъ берлинскій профессоръ со всею рѣшительностью исключаетъ изъ содержанія царства Божія указанный элементъ какъ совершенно чуждый истинному христіанству, привзошедшій въ послѣднее подъ вліяніемъ еврейскихъ представленій о борьбѣ между свѣтомъ и тьмою, Богомъ и діаволомъ. Отсюда и всѣ евангельскіе разсказы объ исцѣленіи Іисусомъ Христомъ бѣсноватыхъ, съ точки зрѣнія А. Гарнака, не должны быть понимаемы въ собственномъ смыслѣ: они результатъ вліянія на проповѣдь Спасителя языческо-еврейскихъ представленій [2]). Чуждыми истинно христіанскому ученію о царствѣ Божіемъ должны быть признаны, по мнѣнію проф. А. Гарнака, и двѣ другія черты, характеризующія проповѣдь Спасителя по данному вопросу: а) юридическое и б) эсхатологическое пониманіе царства Божія. И эти обѣ черты представляютъ изъ себя не что иное, какъ остатокъ чисто еврейскихъ воззрѣній по данному вопросу, въ част-

---

[1]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. Leipzig. 1900. S. 40. 36.

[2]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 38—40.

ности того воззрѣнія, будто между царствомъ Божіимъ и царствомъ міра идетъ борьба, благопріятный результатъ которой относится только къ будущему времени [1]). Въ противоположность этому чисто народному представленію о царствѣ Божіемъ истинно Христовымъ ученіемъ по данному вопросу, по А. Гарнаау, слѣдуетъ признать ученіе, по которому это царство является какъ нѣчто внутреннее, уже существующее въ человѣчествѣ и притомъ чуждое всего внѣшне-драматическаго [2]).

---

[1]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 34—35.

[2]) A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 34. 36. 39. Сравн. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1888. B. I. S. 56—57. Къ сожалѣнію, по мнѣнію берлинскаго профессора, указанное истинное Христово ученіе о царствѣ Божіемъ уже у ближайшихъ учениковъ Христа Спасителя утратилось, такъ какъ уже у нихъ царство Божіе понимается какъ нѣчто будущее, долженствующее наступить одновременно съ видимымъ вторымъ пришествіемъ Христа Спасителя на землю. Вмѣстѣ съ этимъ царство Божіе у нихъ представляется какъ видимое славное царство, долженствующее положить конецъ настоящему состоянію міра и утвердить новый порядокъ вещей—блаженство святыхъ, которое будетъ сопровождаться воскресеніемъ человѣческой плоти. Правда у тѣхъ же первыхъ христіанскихъ писателей существовало и другое пониманіе царства Божія, болѣе близкое къ ученію Спасителя, по которому это царство изображается какъ истинное вѣдѣніе Бога, связанное съ полученіемъ вѣчной жизни и всѣхъ духовныхъ благъ ея—грѣхопрощенія, праведности и проч. Но не говоря уже про то, что подобное пониманіе отодвигается на задній планъ по сравненію съ первымъ, оно кромѣ того и само по себѣ не можетъ быть признано тождественнымъ съ ученіемъ Христа Спасителя по данному вопросу. Дѣло въ томъ, что въ этомъ пониманіи царства Божія вѣчная жизнь представляется какъ награда за нравственное поведеніе человѣка и потому носитъ юридическую окраску, совершенно чуждую ученію Спасителя о царствѣ Божіемъ. Съ теченіемъ времени истинно-христіанское ученіе о царствѣ Божіемъ, по А. Гарнаку, все болѣе и болѣе теряется. Въ особенности большое значеніе въ данномъ случаѣ имѣютъ воззрѣнія блаж. Августина, который совершенно извратилъ ученіе о царствѣ Божіемъ, отождествивъ его съ церковью какъ видимой вели-

Отличается отъ А. Ричля проф. Гарнакъ и въ опредѣленіи церкви Христовой. При установленіи истино-христіанскаго ученія о церкви, по его мнѣнію, нужно имѣть въ виду то, что „основнымъ положеніемъ, изъ котораго исходило первоначальное христіанство при устроеніи своего внѣшняго и внутренняго бытія, было ученіе о новой святой жизни, основывающейся на вѣрѣ въ Іисуса Христа и воздѣйствуемой Духомъ Святымъ“.... Какъ таковая, эта новая жизнь признавалась независимой отъ какихъ-либо видимыхъ формъ. Отсюда и церковь Христова являлась въ сознаніи первичныхъ христіанъ какъ величина невидимая, какъ „общество небесное“, „общество святыхъ“. Эмпирической вселенской церкви какъ внѣшне-юридическаго института въ первоначальномъ христіанствѣ не существовало. Лишь съ теченіемъ времени и благодаря случайнымъ историческимъ обстоятельствамъ, это истинное ученіе о церкви какъ невидимомъ обществѣ святыхъ уступило мѣсто другому ученію, ученію о церкви какъ внѣшне-юридической величинѣ. Въ ряду этихъ обстоятельствъ, по А. Гарнаку, главными были два: стремленіе древнихъ христіанъ утвердить самостоятельность своего общества противъ языческой государственной жизни и стремленіе болѣе частнаго характера—охранить чистоту своего вѣроученія отъ извращенія его еретиками. Въ силу этого, уже Ириней и Тертулліанъ мыслятъ церковь какъ внѣшне видимое общество людей, владѣющихъ истиннымъ ученіемъ, какъ общество, внѣ котораго, поэтому, не можетъ быть спасенія для человѣка. Уже у этихъ церковныхъ писателей далѣе замѣтны проблески и того воззрѣнія, что основою бытія церкви какъ хранительницы истиннаго

чиной, исключительно внѣшними мѣрами господствующей надъ земными царствами. A. Harnack. Das Wesen des Christentums. S. 40. Сравн. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. III. S. 137—140 u. andr.

ученія является ecclesia episcoporum, впрочемъ не болѣе, какъ проблески [1]).

---

[1]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. S. 338—340. Еще далѣе по тому же пути овеществленія понятія о церкви идетъ, по мнѣнію проф. А. Гарнака, Оригенъ, по ученію котораго каѳолическая церковь есть „земное царство Божіе, предназначенное утвердиться въ римской имперіи, а за симъ и во всемъ человѣчествѣ и объединить всѣ государства въ единый союзъ". И Оригенъ однакожъ, по мнѣнію проф. А. Гарнака, не раскрываетъ болѣе или менѣе опредѣленнаго ученія объ іерархическомъ служеніи какъ основѣ видимой церкви. Въ первый разъ обстоятельное раскрытіе этого ученія можно находить лишь у Кипріана. По его ученію, церковь есть „религіозный союзъ, основывающійся на епископахъ, преемникахъ апостоловъ и намѣстникахъ Бога, какъ на фундаментѣ"... Связь каждаго отдѣльнаго вѣрующаго съ церковію и вмѣстѣ съ тѣмъ со Христомъ поэтому, съ точки зрѣнія Кипріана, осуществляется путемъ безусловнаго подчиненія власти епископской, какъ имѣющей свое вачало отъ самого Бога. Въ особенности же ученіе о церкви какъ внѣшнеіерархическомъ институтѣ, по мнѣнію проф. А. Гарнака, раскрывается и утверждается въ христіанскомъ богословіи блаж. Августиномъ. По его пониманію, церковь или царство Божіе есть такая же внѣшняя величина, какъ и государство. Отличается отъ послѣдняго она лишь высотою своего происхожденія и тѣхъ цѣлей, къ осуществленію которыхъ стремится. Какъ видимый институтъ, церковь имѣетъ и внѣшніе признаки своего бытія: единство, святость, непогрѣшимость, каѳоличность и проч. Неудивительно, что при такомъ взглядѣ блаж. Августинъ спасеніе вѣрующаго поставляетъ въ тѣсную связь и зависимость отъ принадлежности каждаго отдѣльнаго вѣрующаго къ церкви какъ внѣшне-юридической величинѣ. Эти-то воззрѣнія блаж. Августина, по мнѣнію проф. А. Гарнака, и послужили основой, на которой возросло средневѣковое схоластическое ученіе о церкви. Въ этомъ ученіи церковь получила обликъ настоящаго земного государства, стремящагося къ достиженію внѣшней цѣли, къ господству надъ земными царствами... Вполнѣ отождествляя церковь Христову съ земными царствами, средневѣковое схоластическое богословіе вмѣстѣ съ этимъ, по взгляду проф. А. Гарнака, усвояетъ ей форму правленія, тождественную съ формою правленія земныхъ царствъ и лучшую по тогдашнему времени—строго монархическую. Все позднѣйшее римско-като-

Разграничивъ такимъ образомъ сферу религіозную, сферу оправданія, съ одной стороны и сферу этическую, сферу царства Божія, съ другой, А. Ричль вмѣ-

---

лическое богословіе, по его мнѣнію, представляетъ изъ себя не что иное, какъ болѣе подробное раскрытіе указанныхъ основоположныхъ началъ средневѣковыхъ воззрѣній на церковь. Въ самой римской церкви, правда, были попытки реформировать указанное крайнее ученіе, но эти попытки не имѣли успѣха вплоть до Лютера. Исходя изъ понятія объ оправдывающей вѣрѣ какъ внутренно-свободномъ актѣ, Лютеръ пытался было возстановить чистое ученіе о церкви какъ невидимомъ обществѣ святыхъ и потому отвергъ формальные авторитеты религіозно-церковной жизни: авторитетъ церковнаго преданія какъ непогрѣшимаго истолкователя христіанскаго вѣроученія, авторитетъ Св. Писанія какъ непогрѣшимаго слова Божія, авторитетъ таинствъ, какъ внѣшнихъ орудій благодатнаго воздѣйствія Бога на человѣка и проч. При всемъ томъ, по мнѣнію берлинскаго профессора, и въ воззрѣніяхъ Лютера скрывались остатки средневѣковыхъ воззрѣній на церковь. Прежде всего, противопоставивъ вѣру какъ doctrina evangelii внѣшнему поведенію человѣка, Лютеръ сообщилъ ей значеніе теоретической величины, каковое пониманіе вѣры въ свою очередь повлекло за собой усвоеніе церкви какъ хранительницѣ вѣры облика института внѣшняго, юридическаго. (A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. 342—350. 370—372. B. III. S. 127—140. 392—397. 724—734).

Съ незначительными особенностями ученіе о царствѣ Божіемъ въ его отличіи отъ церкви излагается и другими представителями ричліанства. Изъ нихъ проф. Кёлеръ въ пониманіи царства Божія стоитъ ближе къ проф. Кафтану, чѣмъ къ самому А. Ричлю. Съ его точки зрѣнія, осуществленіе царства Божія на землѣ есть осуществленіе человѣкомъ главнѣйшей цѣли „Богоподобной жизни“, иначе говоря, есть достиженіе высшаго блага, которое состоитъ въ томъ, что „призванные (die Erwählten) къ сыновнему общенію съ Отцемъ“ во взаимныхъ отношеніяхъ между собою осуществляютъ тотъ принципъ, который лежитъ въ основѣ отношеній Бога къ нимъ, т. е. принципъ любви. Отсюда осуществленіе царства Божія на землѣ, по мнѣнію Кёлера, неразрывно связано съ нравственною жизнедѣятельностью человѣка, общественною и личною (Kähler. Die Wissenschaft der christlichen Lehre. Leipzig. 1893. S. 98—99. 226. 259. 455. 467—468). Опредѣливъ та-

стѣ съ тѣмъ строго разграничиваетъ конечную цѣль перваго отъ конечной цѣли второго. Что касается конечной цѣли оправданія, то сущность ея, по А. Ричлю, слѣдуетъ полагать въ достиженіи человѣкомъ вѣчной жизни. Подобное правильное рѣшеніе указаннаго во-

---

кимъ образомъ царство Божіе какъ высшее благо, Кёлеръ находитъ, что осуществленіе этого блага совершается на землѣ видимо. Отсюда понятіе о церкви, по его взгляду, есть не отвлеченно родовое только понятіе (ein Gattungsbegriff), чуждое дѣйствительности, но понятіе постепенно раскрывающееся и постепенно осуществляемое въ исторіи человѣчества. Церковь есть пріобщеніе человѣчества къ новому союзу съ Богомъ или собраніе всѣхъ тѣхъ, которые въ силу присущей имъ оправдывающей вѣры сознаютъ себя увѣренными въ своемъ избраніи къ этому союзу. Это собраніе имѣетъ для себя основу во внутренне-непосредственномъ отношеніи избранныхъ къ Богу во Христѣ и, какъ таковое, недоступно для чувственнаго наблюденія. Но такъ какъ эта внутренняя жизнь въ Богѣ регулируется словомъ Божіимъ и слѣдовательно привязана къ нему, то церковь въ нѣкоторомъ смыслѣ есть также и видимая величина. Т. е. церковь Христова, по Кёлеру, одновременно и невидима и видима; невидима, поскольку она — внутренняя жизнь вѣры въ воздѣйствующаго на людей Искупителя рода человѣческаго; видима, поскольку эта внутренняя жизнь вѣры является объектомъ историческаго наблюденія. Какъ величина въ нѣкоторомъ смыслѣ видимая, церковь имѣетъ и внѣшніе признаки своего существованія: таинства крещенія, покаянія (таинство ключей) и евхаристіи (Kähler. Op. cit. S. 372—376. 391—392. 592. 598—599 u. andr.). Если проф. Кёлеръ въ ученіи о царствѣ Божіемъ близко примыкаетъ къ проф. Кафтану, то Шульцъ въ ученіи по тому же вопросу стоитъ на почвѣ воззрѣній А. Ричля. По его мнѣнію, содержаніе царства Божія охватывается моральнымъ взаимоповеденіемъ людей. Поэтому существованіе царства Божія, съ точки зрѣнія Шульца, какъ и съ точки зрѣнія А. Ричля, отнюдь „не связано съ уничтоженіемъ естественныхъ условій обычной человѣческой жизни. Только эта обычная естественная жизнь одухотворяется новыми высшими мотивами и цѣлями, утверждающими человѣка надъ міромъ, изъ коихъ основнымъ мотивомъ является любовь не только къ ближнимъ, но и къ чуждымъ и даже врагамъ“ (Schultz. Die Lehre von der Gottheit Christi. Gotha. 1881. S. 372—377. u. andr.).

проса, по его мнѣнію, можно находить напр. въ катехизисѣ Лютера, въ Апологіи Аугсбургскаго исповѣданія и въ Формулѣ согласія. Въ Аугсбургскомъ исповѣданіи и Шмалькальденскихъ членахъ этотъ правильный взглядъ на вѣчную жизнь, однакожъ, теряется. Вмѣстѣ съ этимъ теряется онъ и у позднѣйшихъ протестантскихъ богослововъ (за исключеніемъ Хемница и Гуттера) [1]). У всѣхъ этихъ богослововъ ученіе о вѣчной жизни характеризуется двумя особенностями: во 1-хъ тѣмъ, что эта жизнь понимается въ смыслѣ лицезрѣнія Бога, не имѣющаго никакого отношенія къ настоящему земному міру; во 2-хъ тѣмъ, что она признается находящейся за предѣлами настоящаго міра. Первое положеніе, по А. Ричлю, нельзя признать состоятельнымъ уже по одному тому, что содержаніе религіи вообще, христіанской религіи въ частности, не можетъ быть ограничено одними лишь отношеніями человѣка къ Богу; въ содержаніе религіи обязательно входитъ и взглядъ человѣка на его отношеніе къ міру. Въ частности и христіанская мысль о вѣчной жизни поэтому должна включить въ свое содержаніе также указаніе на это отношеніе человѣка къ міру [2]). Не даромъ и въ новозавѣтномъ откровеніи въ содержаніе вѣчной жизни вмѣстѣ съ лицезрѣніемъ Бога (Евр. 12, 14) включено также и господство человѣка надъ міромъ (Римл. 5, 17; 1 Кор. 4, 8; Кол. 3, 3–4; Іак. 2, 5; Евр. 12, 28). Что же касается второго положенія, т. е. будто вѣчная жизнь должна обнимать собою только загробную будущую жизнь, то его нельзя признать состоятельнымъ уже въ силу одного того, что содержаніе подобнаго рода жизни не подлежитъ опытному наблю-

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 466

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 467—468.

денію, а потому и не можетъ быть предметомъ научнаго обслѣдованія [1]).

Правда, новозавѣтные писатели представляютъ вѣчную жизнь эсхатологически, въ формѣ загробной жизни, однако они въ тоже время въ содержаніе ея включаютъ элементъ земнаго блаженства, обладаніе которымъ у человѣка обусловливается его господствомъ надъ міромъ, основывающимся на внутреннемъ общеніи человѣка съ Богомъ (Римл. 8, 10; 14, 17; 1 Іоан. 3, 14—15; 5, 11—13; Іак. 1, 9—12; 1 Петр. 1. 5—9; Евр. 6, 5) [2]). Наиболѣе правильное выраженіе ученія о вѣчной жизни, поэтому, по взгляду А. Ричля, можно находить въ словахъ Лютера: „christianus homo omnium dominus est liberrimus nulli subjectus (христіанинъ, какъ господинъ всего, есть существо свободнѣйшее, ничему не подчиненное)“ [3]). Это господство человѣка надъ міромъ, по А. Ричлю, впрочемъ имѣетъ значеніе исключительно субъективно-практическое, но отнюдь не объективно эмпирическое, потому что, стоя на эмпирической точкѣ зрѣнія, всякій человѣкъ долженъ сознать то, что онъ не въ силахъ измѣнить физическихъ законовъ всего существующаго въ мірѣ, что напротивъ онъ долженъ подчиняться этимъ законамъ. Сознавая это, человѣкъ, однакожъ, не долженъ опускать изъ вниманія и того, что его любитъ и о немъ постоянно печется премірный Богъ и что, благодаря этому попеченію о немъ Бога, онъ можетъ спокойно жить, не смотря на всѣ окружающія его несчастія. Всѣ есте-

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 467—470 u. andr.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 470—471.

[3]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 468—469. Сравн. Grundriss der theologischen Wissenschaften. Abth. XI. Kaftan. Dogmatik. S. 635—640. Сравн. Kähler. Die Wissenschaft der christlichen Lehre. S. 414—421.

ственныя несчастія, постигающія человѣка, при такого рода точкѣ зрѣнія не только не являются зломъ для него, не только не влекутъ за собою подчиненія міру, а напротивъ укрѣпляютъ въ человѣкѣ убѣжденіе въ его господствѣ надъ міромъ, потому что въ такомъ случаѣ человѣкъ смотритъ на самое зло какъ на средство Божественнаго попеченія о немъ. Это религіозное самосознаніе, въ формѣ неясной, по мнѣнію А. Ричля, существовало и существуетъ и въ другихъ религіяхъ, кромѣ христіанской; въ христіанствѣ-же оно получило прочность и законченность, потому что самъ Христосъ Спаситель утвердилъ его и теоретически: путемъ уясненія того положенія, что земныя несчастія не должны быть разсматриваемы какъ зло, препятствующее вѣчной жизни, и практически: путемъ терпѣливаго перенесенія страданій, постигавшихъ Его во время земной жизни [1]). Вмѣстѣ съ этимъ Христосъ Спаситель утвердилъ также принципъ, возвышающій человѣка надъ окружающимъ міромъ, каковымъ принципомъ, по Его ученію, является любовь, потому что она, связуя во единое цѣлое всѣ народности, званія и состоянія, содѣйствуетъ выработкѣ въ человѣкѣ того взгляда, что онъ есть цѣлое, которому служитъ не только его семья, его народъ, но все человѣчество и даже весь міръ. Этимъ принципомъ такимъ образомъ, по мнѣнію А. Ричля, изъ содержанія вѣчной жизни не устраняется и естественная сторона человѣческой жизни, поскольку эта сторона не носитъ характера грубаго эгоизма, нарушающаго права другихъ, и поскольку она, слѣдовательно, не препятствуетъ сліянію человѣчества въ единое цѣлое. На этомъ то, по А. Ричлю, и основывается согласіе культуры съ моральнымъ и религіознымъ развитіемъ человѣчества. Отсюда, по взгляду А. Ричля, должно быть отвергнуто безусловно то положеніе, будто господство человѣка надъ міромъ, входящее въ

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 501—503. 580—583 u. andr.

содержаніе вѣчной жизни, слѣдуетъ понимать въ смыслѣ отрицанія міра, какъ полагаютъ защитники аскетизма [1]).

Христіанское ученіе о вѣчной жизни, предполагая собою господство человѣка надъ окружающимъ его міромъ, по мнѣнію А. Ричля, не имѣло-бы подъ собою прочной опоры, если-бы въ человѣкѣ не было вѣры въ Божественное провидѣніе, которая, слѣдовательно, также входитъ въ содержаніе христіанскаго ученія объ оправданіи. Что же выражаетъ собою вѣра въ Божественное провидѣніе? Вѣра въ Божественное провидѣніе, отвѣчаетъ А. Ричль, выражаетъ собою убѣжденіе въ томъ, что все зло и все благо въ мірѣ посылается отъ Бога для нашего духовнаго воспитанія и что всѣ предметы и всѣ явленія въ мірѣ служатъ къ нашей пользѣ. Эта вѣра, слѣдовательно, выражается въ формѣ опредѣленнаго разсудочнаго приговора и, какъ таковая, относится къ сферѣ человѣческаго вѣдѣнія, хотя это вѣдѣніе отличается отъ обычнаго научно-теоретическаго знанія. Сущность этого отличія сводится къ тому, что обычное научно-теоретическое знаніе стремится понять окружающій человѣка міръ и, какъ таковое, въ нѣкоторомъ родѣ объективно. Напротивъ, знаніе, связанное съ вѣрою въ Божественное провидѣніе, совершенно равнодушно къ объясненію окружающаго человѣка міра; оно есть исключительно выраженіе внутренне-практическаго стремленія человѣка утвердить свою самостоятельность противъ этого міра и потому имѣетъ исключительно субъективное значеніе. Можно даже сказать, по А. Ричлю, то, что между научнымъ знаніемъ и знаніемъ, связаннымъ съ вѣрою въ Божественное провидѣніе, существуетъ полная противоположность. Видно это изъ того, что научно-теоретическое знаніе, основывающееся на наблюденіи моральныхъ и антиморальныхъ явленій въ мірѣ, можетъ повлечь за собою выработку въ человѣкѣ убѣж-

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 575—580.

денія, совершенно противоположнаго вѣрѣ въ Божественное провидѣніе. Именно: видя въ судьбѣ людей много ненормальностей, человѣкъ можетъ легко придти къ представленію о равнодушномъ отношеніи Бога къ нимъ [1]). Какъ предполагающая собою хотя и чисто субъективное убѣжденіе человѣка въ существованіи Божественнаго руководительства міромъ съ одной стороны и законосообразности міра съ другой, вѣра въ Божественное провидѣніе, повидимому, разсуждаетъ А. Ричль, находится въ противорѣчіи съ ненарушимостью законовъ природы. Имѣя въ виду это обстоятельство, нѣкоторые отрицаютъ указанную вѣру, какъ включающую въ себя элементъ чудеснаго. По взгляду А. Ричля, подобное отрицаніе не имѣетъ однакожъ дѣйствительной почвы, во 1-хъ потому, что вѣра въ Божественное провидѣніе, какъ мы уже видѣли, имѣетъ исключительно субъективное значеніе, во 2-хъ потому, что чудеса, понимаемыя въ смыслѣ явленій, которыя не могутъ быть подведены подъ дѣйствія того или иного естественнаго закона, бываютъ въ каждой философской или естественной теоріи міра, такъ какъ ни одна изъ нихъ не обходится безъ признанія въ мірѣ такихъ явленій, которыя необъяснимы съ точки зрѣнія механичности естественныхъ законовъ. Нельзя признать состоятельнымъ, по взгляду А. Ричля, и то возраженіе противъ реальности вѣры въ Божественное провидѣніе, что эта вѣра предполагаетъ цѣлесообразность въ мірѣ, каковая точка зрѣнія на міръ чисто субъективнаго характера. Противъ этого возраженія, по его мнѣнію, слѣдуетъ указать на то, что цѣлесообразное объясненіе природы врождено нашему духу, такъ что отрѣшиться отъ него мы не можемъ, и говорить о несостоятельности этого метода, а слѣдовательно и объясненія съ его помощію міра, нѣтъ никакого смысла [2]).

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 583—590.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 580—590. Ср. Christliche Vollkommenheit.

Проявляется вѣра въ Божественное провидѣніе, по А. Ричлю, въ трехъ добродѣтеляхъ: въ молитвѣ, смиреніи и терпѣніи. Во всѣхъ религіяхъ вообще, въ христіанской религіи въ частности, молитва является выраженіемъ рѣшенія со стороны человѣка подчиниться всецѣло Богу. Потому въ посл. къ Евр. 13, 15 молитва именуется жертвой хвалы, плодомъ устъ, прославляющихъ имя Божіе. Отсюда, по А. Ричлю, становится вполнѣ понятной несостоятельность того утвержденія, будто въ молитву какъ главный элементъ долженъ входить элементъ просительный, что молитва въ общемъ содержаніи своемъ есть прошеніе. Подобнаго рода пониманіе молитвы уже по одному тому неправильно, что противорѣчитъ двумъ изрѣченіямъ ап. Павла, изъ которыхъ въ одномъ (Филип. 4, 6) апостолъ заявляетъ, что каждое прошеніе должно быть соединяемо съ благодареніемъ Бога, а въ другомъ (1 Θесс. 5, 16–18) пишетъ: „всегда радуйтесь, непрестанно молитесь, за все благодарите, ибо такова о васъ воля Божія во Христѣ Іисусѣ“. Т. е., съ точки зрѣнія ап. Павла, не прошеніе, а благодареніе должно быть преимущественнымъ элементомъ христіанской молитвы, что самое прошеніе есть не что иное, какъ модификація благодаренія. Потому-то, по мнѣнію А. Ричля, и въ образцѣ всѣхъ христіанскихъ молитвъ—въ молитвѣ Господней—во главѣ всѣхъ прошеній стоитъ обращеніе (Anrede) къ Богу Отцу, каковое обращеніе сообщаетъ благодарственный отпечатокъ просительному содержанію молитвы Господней. А такъ какъ благодареніе всегда соединяется съ радостнымъ сознаніемъ, что Богъ руководитъ нами въ этомъ мірѣ соотвѣтственно Своей премудрости и благости, то отсюда необходимымъ элементомъ молитвы христіанской должно быть радостное настроеніе. Что же касается собственно просительнаго элемента молитвы, то онъ, по А. Ричлю, въ Новомъ Завѣтѣ долженъ быть огра-

---

1889. S. 17. Ср. Unterricht in der christlichen Religion. 1895. S. 48—50.

ниченъ въ значительной степени, по крайней мѣрѣ по сравненію съ Ветхимъ Завѣтомъ. Въ Ветхомъ Завѣтѣ просительный характеръ молитвы былъ весьма разнообразенъ, потому что не было основного начала, которое бы подчиняло себѣ все разнообразіе прошеній человѣка къ Богу. Въ Новомъ Завѣтѣ всякая просительная молитва къ Богу должна регулироваться сознаніемъ дарованнаго намъ Іисусомъ Христомъ искупленія. Прошенія поэтому должны направляться къ достиженію не всѣхъ возможныхъ благъ, а лишь спасенія человѣка (Мѳ. 6, 31—33) [1]).—Что касается второй изъ указанныхъ добродѣтелей: смиренія—евр. עֲנָוָה, עָנָו, греч. ταπεινός, ταπεινοφροσύνη, πραΰς, то подъ ней въ общемъ смыслѣ разумѣется покорность человѣка Божественному руководительству. Поводомъ къ такого рода отношеніямъ человѣка къ Богу конечно служитъ прежде всего его стѣсненное положеніе. Но нельзя только въ этихъ обстоятельствахъ жизни человѣка находить поводъ къ проявленію смиренія и видѣть въ немъ такимъ образомъ только моментальное, но не постоянное настроеніе. Если принять за образецъ смиренія І. Христа, Который былъ кротокъ и смиренъ въ продолженіи всей Своей жизни, то смиреніе какъ добродѣтель должно быть присуще человѣку во всѣхъ положеніяхъ его жизни. Въ данномъ случаѣ смиреніе, по А. Ричлю, совпадаетъ со страхомъ Божіимъ. При такомъ характерѣ въ содержаніе указанной добродѣтели отнюдь не входитъ сознаніе виновности, какъ это утверждаютъ нѣкоторые, потому что наши отношенія къ Богу являются не отношеніями должниковъ къ грозному судіи, а дѣтей къ могущественному и въ тоже время милующему Отцу. Что же касается отношеній къ другимъ людямъ, то смиреніе проявляется въ скром-

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 605—610. Ср. Die christl. Volkommenheit. 1889. S. 18—20. Ср. Unterricht in der christl. Religion. S. 52—53.

ности (Bescheidenheit), въ основѣ которой лежитъ уваженіе къ другимъ людямъ, основывающееся въ свою очередь на сознаніи того факта, что всѣ люди въ достиженіи общей цѣли—царства Божія—связаны между собою и что каждая личность въ этой взаимной связи выполняетъ свое назначеніе. Само собою разумѣется, смиреніе, по А. Ричлю, должно имѣть извѣстные предѣлы. По отношенію къ людямъ морально извращеннымъ оно теряетъ свое значеніе и приложеніе; образцомъ отношеній къ такого рода людямъ могутъ служить отношенія Іисуса Христа къ фарисеямъ (Мѳ. 23).

Не входятъ въ понятіе смиренія, по А. Ричлю, и какія-либо аскетически-культовыя формы. Въ особенности въ данномъ случаѣ слѣдуетъ разумѣть аскетизмъ изъ языческихъ религій перешедшій въ христіанскую религію, который проявляется въ воздержаніи отъ вкушенія мяса, вступленія въ бракъ и проч. Такого рода смиреніе, полагаетъ геттингенскій богословъ, бичуется ап. Павломъ въ посл. къ Титу, Тимоѳею и въ особенности въ посланіи къ Колоссянамъ, бичуется какъ „ложное изобрѣтеніе“, въ конечныхъ результатахъ своихъ влекущее за собою высокомѣріе [1]).

Что касается, наконецъ, послѣдней изъ указанныхъ христіанскихъ добродѣтелей—терпѣнія, то подъ нею, по А. Ричлю, „слѣдуетъ разумѣть такое настроеніе духа, при которомъ ослабляется горечь (Stachel) постигшаго человѣка несчастія“. Въ основѣ этой добродѣтели, какъ и предыдущей, лежитъ мысль о премірномъ Богѣ какъ нашемъ Отцѣ, Который даровалъ человѣку ручательство въ его господствѣ надъ міромъ и въ участіи въ царствѣ Божіемъ и чрезъ это возвысилъ его надъ всѣми естественными условіями жизни, поскольку они составляютъ препятствія для человѣ-

---

[1]) Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 597—605. Сравн. Die christliche Vollkommenheit. 1889. S. 17. Сравн. Unterricht in der christl. Religion. 1895. S. 50—51.

ческой свободы. Отсюда въ человѣкѣ является сознаніе того, что ни одно изъ постигающихъ его несчастій не можетъ препобѣдить блага общенія его съ Богомъ, что каждое изъ несчастій, напротивъ, служа средствомъ испытанія его вѣрности по отношенію къ Богу, является относительнымъ благомъ. Отсюда возникаетъ въ свою очередь въ человѣкѣ сознаніе личнаго достоинства по сравненію со всѣми естественными явленіями міра, каковое сознаніе боль, причиняемую послѣдними, премѣняетъ на радость.

Изъ всего этого, по А. Ричлю, самъ собою вытекаетъ тотъ выводъ, что терпѣніе какъ христіанская добродѣтель должно быть отличаемо отъ стоической апатіи. Содержаніе послѣдней наполняется стремленіемъ человѣка уничтожить въ себѣ всякую боль, проистекающую отъ стѣсненія его свободы. Между тѣмъ терпѣніе предполагаетъ существованіе этой боли, потому что, если бы не было послѣдней, то не было вмѣстѣ съ этимъ никакой основы для указанной добродѣтели [1]).

Иная конечная цѣль, по взгляду представителей ричліанства, предполагается идеей царства Божія. Такъ какъ содержаніе царства Божія составляетъ взаимоотношеніе людей, основанное на любви, то конечною цѣлію его очевидно должно быть и является нравственное совершенство человѣка. Отвѣчая на вопросъ о томъ, въ чемъ состоитъ это совершенство, римско-католическая церковь, разсуждаетъ А. Ричль, рѣшаетъ его въ томъ смыслѣ, что высшую ступень нравственнаго совершенства человѣка составляетъ монашество. Въ доказательство этого обычно указываютъ на то, будто въ продолженіи 1500 лѣтъ содержаніе христіанства наполняло монашество, будто все великое въ христіанствѣ было создано монашествомъ и проч. Но не говоря уже о томъ, что это воззрѣніе скрываетъ въ

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 590—597. Сравн. Die christliche Vollkommenheit. S. 17—18. Unterricht in der christlichen Religion. S. 51—52.

себѣ слѣды аскетическихъ воззрѣній эллинизма, не говоря объ этомъ, оно, кромѣ того, не можетъ быть признано состоятельнымъ по одному тому, что въ основѣ его лежитъ неправильный взглядъ на основаніе нашей нравственной жизнедѣятельности. Этимъ основаніемъ въ римскомъ католицизмѣ считается timor filialis или постоянное сознаніе человѣкомъ виновности предъ Богомъ, каковое сознаніе возникаетъ и поддерживается въ человѣкѣ благодаря тому обстоятельству, что онъ сознаетъ себя постоянно нарушающимъ истинныя отношенія между нимъ и Богомъ. Чтобы по возможности избѣгнуть этого, человѣкъ и удаляется отъ міра за монастырскія стѣны, надѣясь при монашескомъ образѣ жизни встрѣтить менѣе поводовъ къ нарушенію Божественныхъ заповѣдей.. Подобнаго рода страхъ Божій, лежащій въ основѣ жизнедѣятельности человѣка, само собою понятно, по А. Ричлю, не имѣетъ никакой аналогіи со страхомъ Божіимъ, проповѣдуемымъ въ христіанскомъ откровеніи. Въ основѣ этого послѣдняго лежитъ выполненіе человѣкомъ необходимыхъ обязанностей соотвѣтственно его свободному внутреннему настроенію, а не въ соотвѣтствіи съ внѣшне-юридическими требованіями закона. Мотивомъ для себя въ человѣкѣ онъ имѣетъ сознаніе неизслѣдимости путей Божіихъ, а вовсе не юридическое опасеніе нарушить заповѣди Божественныя. Потому то въ новозавѣтномъ откровеніи страхъ Божій и смиреніе (Demuth) — два понятія равнозначащія, такъ какъ въ основѣ того и другого лежитъ сознаніе качественной розни между Богомъ и человѣкомъ, каковое сознаніе должно лишь, такъ сказать, умалять въ человѣкѣ естественное самочувствіе, но не вызывать боязни къ Богу. Если же такимъ образомъ страхъ Божій, понимаемый въ юридическомъ смыслѣ, не можетъ быть основою нравственной жизнедѣятельности человѣка, то слѣдовательно и монашество, какъ возросшее на этой основѣ, не можетъ быть считаемо проявленіемъ высшаго нравственнаго совершенства, тѣмъ болѣе, что, какъ свидѣтель-

ствуетъ исторія, уже послѣ „краткаго времени строгость монастырской жизни ослабѣваетъ“ и даже напротивъ „удаленность отъ регулярнаго человѣческаго взаимоотношенія и бѣгство отъ искушающихъ воздѣйствій его ведутъ къ ослабленію въ монахахъ нравственнаго характера“. Дѣло въ томъ, что „жизнь въ семьѣ, стремленіе къ частной собственности, наслажденіе личнымъ достоинствомъ не только не составляютъ изъ себя необходимыхъ поводовъ ко грѣху, а, напротивъ, являются условіями и побужденіями къ нравственной жизни человѣка, потому что семья есть школа общественности, собственность и честь — основы самостоятельности, безъ которой нельзя приносить общественной пользы“ [1]). Не даромъ, по А. Ричлю, „за монастырскими стѣнами люди хуже, чѣмъ въ міру“. Правда, ап. Павелъ и еванг. Матѳей (19, 12), имѣя въ виду скорое наступленіе кончины міра, по видимому утверждаютъ несовмѣстимость высшей христіанской жизни съ жизнью мірской, но что ихъ сужденія подобнаго рода нельзя понимать въ смыслѣ монашеско-аскетическомъ, въ смыслѣ полнаго удаленія отъ міра, по мнѣнію А. Ричля, видно изъ того, что тотъ же ап. Павелъ, говоря о кончинѣ міра, отнюдь не отрицаетъ активной дѣятельности въ христіанахъ, а напротивъ требуетъ ея. Если же онъ, имѣя въ виду скорое наступленіе кончины міра, говоритъ противъ брачной жизни, то это вытекаетъ исключительно изъ своеобразнаго взгляда его на брачную жизнь, взгляда, господствовавшаго въ его время [2]). Спрашивается, что же должно входить въ содержаніе нравственнаго совершенства? Правильное рѣшеніе этого вопроса, по мнѣнію А. Ричля, опредѣляется правильнымъ пониманіемъ задачи, которую налагаетъ на человѣка нравственный законъ. Законъ

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Vollkommenheit. 1889. S. 6—7.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnnng. 1895. B. III. S. 575—580.

этотъ требуетъ того, чтобы человѣкъ во всякій моментъ своей жизни, при всѣхъ жизненныхъ проявленіяхъ творя добро, своимъ поведеніемъ содѣйствовалъ насажденію на землѣ царства Божія, основывающагося, какъ мы видѣли, на исполненномъ любви взаимоповеденіи людей, результатомъ чего является господство человѣка надъ міромъ. Отсюда, сущность христіанскаго совершенства состоитъ въ томъ, чтобы человѣкъ представлялъ изъ себя органическую цѣлесообразную часть въ цѣломъ (въ человѣчествѣ), дабы своимъ поведеніемъ, основаннымъ на любви, содѣйствовалъ осуществленію царства Божія на землѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ достиженію человѣчествомъ господства надъ міромъ [1]). Съ этимъ содержаніемъ христіанскаго совершенства, по А. Ричлю, отнюдь не находится въ противорѣчіи то обстоятельство, что въ человѣкѣ можетъ существовать и существуетъ сознаніе своихъ недостатковъ. Явленія моральной косности (Sprödigkeit) въ вѣрѣ, нежеланіе человѣка предаться всецѣло Божественному руководительству, отсутствіе твердости въ перенесеніи страданій и проч., кратко говоря, явленія слабости вѣры могутъ оставаться и въ совершенномъ человѣкѣ, потому что всѣ эти явленія представляютъ изъ себя лишь случайныя возбужденія естественной природы (Natürlichkeit) въ человѣкѣ противъ намѣченныхъ имъ для себя высшихъ моральныхъ и религіозныхъ цѣлей и, какъ случайныя, не уничтожаютъ моральнаго совершенства человѣка. Въ данномъ случаѣ, по А. Ричлю, человѣкъ уподобляется всякому другому организму. Извѣстно, что всякое органическое существо можетъ совмѣщать въ себѣ извѣстную мѣру недостатковъ (физическихъ) безъ опасенія погибнуть. Тоже самое и въ духовной жизни человѣка, поскольку она представляетъ изъ себя нѣчто цѣлое, въ которомъ существуетъ свобода, въ каждый моментъ готовая упорядочить и препобѣдить

[1]) A. Ritschl. Unterricht in der christlichen Religion. 1895. S. 42—48.

моральныя аномаліи, вытекающія изъ отношенія духа человѣческаго къ окружающему міру [1]). Изъ такого рода взгляда на нравственное совершенство, по мнѣнію А. Ричля, самъ собою вытекаетъ тотъ выводъ, что въ содержаніе его входитъ всякое гражданское призваніе, потому что всякое гражданское призваніе конечною цѣлью своей имѣетъ достиженіе общаго блага всего человѣчества. Вѣдь, служа своимъ призваніемъ нашей семьѣ, нашему сословію, нашей народности, мы въ тоже время содѣйствуемъ достиженію блага всего человѣчества, потому что наши — семья, сословіе, народность, включены въ это человѣчество, какъ часть въ цѣлое. Потому то и ап. Павелъ, по А. Ричлю, освящаетъ всякое гражданское служеніе, когда онъ напр. говоритъ, что въ общинѣ христіанской можетъ надѣяться на вспоможеніе только тотъ, кто работаетъ, или что всякому человѣку слѣдуетъ оставаться въ томъ званіи, въ которомъ онъ принялъ христіанство [2]).

---

[1]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 615—616.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Vollkommenheit. 1889. S. 12—13. Во всякомъ призваніи, по А. Ричлю, слѣдуетъ различать во 1-хъ добродѣтели, во 2-хъ сообразные съ долгомъ поступки. Добродѣтелью называется состояніе человѣческой воли, взятой самой въ себѣ, внѣ непосредственнаго отношенія къ другимъ людямъ; сообразные съ долгомъ поступки напротивъ имѣютъ лишь посредственное отношеніе къ волѣ человѣка, взятой самой въ себѣ, и касаются собственно общенія человѣка съ другими людьми. Добродѣтели можно раздѣлить на три группы: къ 1-й группѣ относятся самообладаніе и совѣстливость, въ свою очередь обосновывающія самостоятельность и честность характера; ко второй группѣ: мудрость, осторожность, рѣшительность, твердость (Beharrlichkeit), обосновывающія прямоту и энергію характера; къ третьей: доброта, благодарность, справедливость, обосновывающія любезность (Liebenswürdigkeit) и услужливость (Gemüthswerth) характера. Что касается сообразныхъ съ долгомъ поступковъ, то подъ ними, по А. Ричлю, слѣдуетъ разумѣть всѣ вообще поступки человѣка, въ основѣ которыхъ лежитъ доброта человѣка. Доброта же проявляется или въ исполненномъ любви уваженіи

Въ такомъ же духѣ ученіе о христіанскомъ совершенствѣ раскрывается и учениками А. Ричля. По взгляду напр. проф. Вендта, христіанское спасеніе, а вмѣстѣ и христіанское совершенство состоятъ въ томъ, что „христіане въ силу благодатнаго отношенія къ Богу утверждаютъ свое господство надъ міромъ, настолько прочное, что ничто — ни присущая имъ естественная слабость, ни ихъ внѣшнія страданія, ни даже смерть не могутъ воспрепятствовать имъ въ достиженіи ихъ цѣлей". Подобное пониманіе христіанскаго совершенства, по мнѣнію Вендта, подтверждается и собственнымъ сознаніемъ человѣка. Человѣкъ внутренно сознаетъ себя предназначеннымъ къ обладанію такими духовными преимуществами, которыя возвышаютъ его надъ самыми развитыми живыми существами, въ силу чего онъ считаетъ себя въ правѣ пользоваться послѣдними какъ средствомъ къ упроченію и поддержанію своего благополучія. Теоретически человѣкъ, конечно, можетъ придти къ мысли о несправедливости подобнаго рода „антропоцентрическаго" взгляда на природу и можетъ убѣждать себя въ томъ, что онъ обладаетъ господствомъ надъ природою не бо́льшимъ по сравненію съ другими живыми существами; практически однакожъ человѣкъ никогда не руководствуется подобнаго

другихъ людей, результатомъ чего бываетъ развитіе въ человѣкѣ скромности и прямодушія,—или въ исполненіи справедливыхъ требованій другихъ людей, результатомъ чего бываетъ развитіе въ человѣкѣ честности, благотворительности и справедливости, или, наконецъ, въ снисхожденіи къ недостаткамъ другихъ людей, результатомъ чего бываетъ развитіе въ человѣкѣ услужливости (Vertaglichkeit) и мирныхъ отношеній (Versöhnlichkeit) къ людямъ. Христіанинъ, стремясь къ выработкѣ въ себѣ подобнаго настроенія, долженъ однакожъ, по А. Ричлю, всегда помнить о томъ, что онъ все-таки далекъ отъ того, чтобы достигнуть высоты нравственнаго совершенства, что онъ обремененъ грѣхами, что поэтому полное осуществленіе (Vollendung) царства Божія какъ высшаго блага для него, невозможно. A. Ritschl. Unterricht in der christlichen Religion. 1895. S. 58—75.

рода принципомъ, но не взирая ни на что, исходитъ изъ антропоцентрической точки зрѣнія на природу, т. е. утверждаетъ свое господство надъ послѣдней и пользуется ею для своего благополучія. Основою этого господства надъ природою служитъ для вѣрующаго христіанина то, что онъ цѣль Божественной любви дѣлаетъ цѣлью своей жизни, т. е. въ своей жизнедѣятельности руководствуется тѣмъ самымъ принципомъ любви, который лежалъ въ основѣ жизнедѣятельности Іисуса Христа. Голосомъ, призывающимъ человѣка именно къ такого рода поведенію, является голосъ совѣсти [1]). Онъ требуетъ отъ человѣка того, чтобы послѣдній свои пожеланія подчинялъ извѣстной нормѣ, жертвовалъ всякимъ личнымъ удовольствіемъ, которое выходило бы за границы этой нормы. Въ частности голосъ совѣсти обязываетъ человѣка къ тому, чтобы онъ на всякій совершенный другимъ человѣкомъ добрый поступокъ смотрѣлъ какъ на мотивъ къ отвѣтственному съ его стороны поступку. Отсюда и получается взаимоотношеніе людей, основанное на любви. Подобнаго рода ученіе о христіанскомъ совершенствѣ, находящее для себя обоснованіе въ самомъ христіанскомъ откровеніи, съ теченіемъ времени, однакожъ, по мнѣнію Вендта, было извращено прежде всего представителями восточной церкви, въ воззрѣніяхъ которыхъ христіанское совершенство представляется состояніемъ, обнимающимъ собою загробную безтѣлесную жизнь человѣка и въ силу того по своему характеру противоположнымъ чувственно-земной жизни человѣка. Господство человѣка надъ міромъ, съ точки зрѣнія представителей восточной церкви, слѣдовательно, совсѣмъ не входитъ въ содержаніе христіанскаго совершенства. Въ такомъ-же духѣ ученіе по данному вопросу, по Вендту, раскрывается и въ западной (римской) церкви, съ тѣмъ лишь различіемъ, что въ содержаніе христіанскаго совер-

[1]) Wendt. Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit. Göttingen. 1882. S. 191.

шенства представители этой церкви вносятъ и этическую сторону, хотя эта сторона въ ихъ воззрѣніяхъ является случайною въ природѣ человѣка, существующею внѣ этой природы. Лишь протестантство, по Вендту, сдѣлало было поворотъ въ пользу правильнаго рѣшенія разсматриваемаго вопроса въ лицѣ Лютера, который въ содержаніе христіанскаго совершенства внесъ и господство человѣка надъ міромъ. Но и его воззрѣнія не оказали существеннаго вліянія на направленіе протестантскаго богословія въ раскрытіи вопроса о христіанскомъ совершенствѣ [1]).

---

[1]) Наиболѣе характерное выраженіе ученія о христіанскомъ совершенствѣ можно находить, по Вендту, прежде всего у Іустина Мученика, который въ своей Apolog. 1, 10 раскрываетъ то положеніе, что человѣкъ Самимъ Богомъ предназначенъ къ достиженію такого блаженнаго состоянія, которое чуждо всего чувственно-земного и которое можетъ быть осуществлено человѣкомъ только въ загробной жизни; настоящая-же, т. е. земная жизнь является лишь временемъ испытанія для человѣка, дабы послѣдній путемъ свободнаго опредѣленія доказалъ то, достоинъ онъ или не достоинъ небесной жизни. Къ тому же пониманію христіанскаго совершенства приближаются: Ѳеофилъ Антіохійскій, въ воззрѣніяхъ котораго совершенная блаженная жизнь человѣка является жизнью ангелоподобной и богоподобной, по своему существу діаметрально противоположной жизни чувственно-земной, и Ириней Ліонскій, который понимаетъ христіанское совершенство въ смыслѣ обоготворенія природы человѣческой, утраченнаго человѣкомъ въ силу грѣхопаденія прародителей и полученнаго имъ путемъ усвоенія плодовъ искупительныхъ заслугъ Богочеловѣка. Въ такомъ же духѣ ученіе о христіанскомъ совершенствѣ раскрывается и другими восточными отцами и учителями церкви: Климентомъ Александрійскимъ, Оригеномъ, Аѳанасіемъ Александрійскимъ, Григоріемъ Нисскимъ и Іоанномъ Дамаскинымъ.

Иной характеръ христіанское совершенство, по мнѣнію проф. Вендта, носитъ въ воззрѣніяхъ учителей западно-католической церкви. Отождествляя это совершенство съ первобытнымъ состояніемъ первосозданнаго человѣка, они помимо метафизической стороны въ содержаніе христіанскаго совершенства вносятъ еще сторону этическую, понимая подъ нею

При раскрытіи послѣдняго пункта изъ системы христіанскаго вѣроученія — ученія о царствѣ Божіемъ въ его отношеніи къ ученію объ оправданіи—у пред-

---

отдѣльныя христіанскія добродѣтели. Такой взглядъ на христіанское совершенство можно находить напр. у Амвросія Медіоланскаго, который понимаетъ его въ этическихъ „добродѣтеляхъ отрицательныхъ“ (?): въ нравственной простотѣ (Einfalt), безпорочности (Lauterkeit) и неповрежденности природы и въ добродѣтеляхъ положительныхъ: въ повиновеніи Богу, въ упованіи на Него, ревности по Богѣ и проч. Тотъ же взглядъ утверждаетъ и блаж. Августинъ. Отождествляя христіанское совершенство съ блаженствомъ человѣка, онъ опредѣляетъ послѣднее какъ полную безстрастность человѣка и являющееся результатомъ ея полное душевное спокойствіе. По тому же пути при рѣшеніи указаннаго вопроса, по Вендту, идутъ и схоластическіе богословы и прежде всего I. Скотъ Эригена, который, устанавливая въ природѣ человѣка идеальную и матеріальную стороны и отождествляя первую съ христіанскимъ совершенствомъ, а вторую съ естественнымъ состояніемъ его природы, проводитъ между ними такое различіе: по первой сторонѣ человѣкъ spiritualis (духовенъ), по второй animalis (плотяненъ); по первой сторонѣ онъ участвуетъ въ essentia coelestis (въ небесной жизни), по второй въ animalitas (въ животной жизни); по первой сторонѣ онъ вѣченъ, неразрушимъ, простъ, по второй подверженъ времени, разрушимъ, составленъ изъ различныхъ элементовъ естественнаго міра. Этическую сторону въ христіанскомъ совершенствѣ утверждаетъ и Анзельмъ Кентерберійскій. По его мнѣнію, христіанское совершенство состоитъ въ праведности (Gerechtigkeit) человѣка и являющихся результатомъ ея цѣлостности природы послѣдняго и блаженствѣ его. Изъ всѣхъ средневѣковыхъ богослововъ къ истинному ученію о христіанскомъ совершенствѣ, по взгляду Вендта, приближается одинъ лишь Бернардъ Клервосскій. Съ его точки зрѣнія, христіанское совершенство въ общемъ смыслѣ можетъ быть опредѣлено какъ Богоподобіе человѣческой природы, въ болѣе частномъ смыслѣ какъ простота (simplicitas), безсмертіе и свобода воли человѣка, проявляющаяся въ его господствѣ надъ окружающимъ міромъ. Эта правильная точка зрѣнія на христіанское совершенство однакожъ, по взгляду Вендта, теряется у послѣдующихъ схоластическихъ богослововъ: у Петра Ломбарда, Ѳомы Аквината, Банавентуры и Дунса Скота, которые подобно прежнимъ богословамъ понимаютъ христіанское совершенство

ставителей ричліанства замѣчается та же особенность, которая характеризуетъ собою и другія богословскія воззрѣнія ихъ, именно: ричлисты сильны критикой дру-

---

въ смыслѣ отдѣльныхъ этическихъ добродѣтелей. Въ ихъ воззрѣніяхъ замѣчается лишь та особенность, что они моральное совершенство признаютъ не внутренно, а лишь внѣшне принадлежащимъ природѣ человѣка и потому представляютъ его какъ нѣчто чуждое и случайное по отношенію къ этой природѣ. Это пониманіе христіанскаго совершенства нашло для себя санкцію въ опредѣленіяхъ Тридентскаго собора и въ такъ называемомъ Catechismus Romanus. Начало новому періоду въ исторіи ученія о христіанскомъ совершенствѣ, по мнѣнію Вендта, положилъ Лютеръ. Его ученіе по разсматриваемому вопросу отличается отъ ученія римско-католическаго во 1-хъ тѣмъ, что по нему этическое совершенство признается глубоко внѣдреннымъ въ природу человѣка, во 2-хъ тѣмъ, что у Лютера это совершенство понимается шире, чѣмъ у римскихъ католиковъ, потому что въ содержаніе его включено безусловное господство человѣка надъ міромъ. Это правильное ученіе о христіанскомъ совершенствѣ однакожъ, по мнѣнію Вендта, въ скоромъ времени было забыто самимъ протестантскимъ богословіемъ. Уже въ Формулѣ согласія замѣчается рѣшительный поворотъ къ римско-католическому ученію, потому что въ ней различаются: съ одной стороны substantia — тѣлесная и духовная природа человѣка, съ другой accidens — грѣхъ, привзошедшій въ эту природу, причемъ послѣдній по отношенію къ первой представляется какъ нѣчто случайное. Случайнымъ въ силу того представляется и высшее совершенство, которымъ владѣлъ человѣкъ до грѣхопаденія. Въ виду символическаго значенія Формулы согласія въ протестантскомъ мірѣ, высказанный въ ней взглядъ на христіанское совершенство раскрывается всѣми ближайшими къ Лютеру и Меланхтону протестантскими богословами: Гергардомъ, Квенстедтомъ, Голлацомъ и др. Не смотря на рѣзкую критику со стороны первоначально богослововъ-федералистовъ (Іоанна Коццейюса, Франциска Бурмана, Германа Витціуса, Іоанна Гейнриха Гейдеггера) и засимъ социніанъ и арминіанъ и др оно окончательно утверждается въ протестантскомъ богословіи. Wendt. Die chrtstliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit. S. 8—9; 18—19; 24—25; 30—34; 36, 39, 41, 49—50, 59; 63—64, 68, 78, 80, 91—92, 99—100, 101—104, 109. 116. 121—123; 126—130, 145, 158—169; 191—192 u. andr.

гихъ богословско-религіозныхъ направленій и слабы въ созиданіи и обоснованіи собственныхъ воззрѣній. Такъ, что̀ касается прежде всего ученія о вѣрѣ, то А. Ричль, конечно, вполнѣ правъ въ своей критикѣ римско-католическаго пониманія ея. Римско-католическая церковь, при своемъ стремленіи объективировать содержаніе религіозно-церковной жизни, въ лицѣ отдѣльныхъ представителей своихъ доходитъ до того, что даже у самой вѣры отнимаетъ элементъ активности и жизненности, сводя сущность ея къ совокупности простыхъ теологическихъ формулъ, исповѣдуемыхъ вѣрующими не только безъ внутренняго чувства, но даже и безъ достаточнаго уразумѣнія, лишь изъ слѣпого повиновенія церкви. А. Ричль вполнѣ правъ, утверждая то положеніе, что подобнаго рода вѣра не можетъ быть условіемъ оправданія человѣка. Но онъ неправъ въ томъ отношеніи, что, опредѣляя вѣру исключительно въ смыслѣ упованія, слишкомъ разграничиваетъ между вѣрою и знаніемъ, проводя это разграничіе до полной противоположности. Стоя на подобнаго рода точкѣ зрѣнія въ пониманіи вѣры, онъ, очевидно, впадаетъ въ опасность отнять у вѣры не только ясность, но и вообще всякое содержаніе. Вѣдь на самомъ дѣлѣ упованіе безъ объекта упованія совершенно немыслимо и самый характеръ упованія всецѣло зависитъ отъ того, каково представленіе человѣка объ объектѣ его. Упованіе христіанина несомнѣнно весьма существенно отличается отъ упованія язычника, и это потому, что представленіе перваго о Богѣ рѣзко отличается отъ представленія о Богѣ второго. Отсюда сущность, а слѣдовательно и состоятельность вѣры зависятъ отъ того, какое представленіе человѣкъ имѣетъ объ объектѣ вѣры: о Богѣ, о спасеніи и пр. Истинная вѣра существуетъ лишь тамъ, гдѣ существуетъ болѣе или менѣе правильное представленіе о томъ и другомъ. Изолировать вѣру отъ знанія поэтому такъ-же невозможно, какъ невозможно изолировать проявленія ума человѣческаго отъ проявленій сердца и воли. Въ данномъ случаѣ

оказываются вполнѣ справедливыми слова одного изъ лучшихъ изслѣдователей ричліанства Пфеннигсдорфа. „Такъ какъ, пишетъ онъ, всѣ три функціи человѣческой природы (умъ, сердце и воля) дѣйствуютъ всегда вмѣстѣ (zugleich), то слѣдовательно всякій религіозный актъ состоитъ изъ неразрывнаго взаимодѣйствія ихъ. Такъ, чувство является религіознымъ только въ томъ случаѣ, если возникаетъ при соотвѣтствующемъ представленіи о Богѣ и если въ тоже время сопровождается извѣстнымъ культовымъ дѣйствіемъ, молитвою и проч. Равнымъ образомъ и слова молитвы бываютъ лишены религіознаго характера, если они выражаютъ собою ни болѣе, ни менѣе, какъ простыя логическія отношенія, а не проникнуты искренно-религіознымъ чувствомъ и не связаны съ направленіемъ человѣческой воли къ Богу“... [1]). Принимая во вниманіе эту нерасторжимость взаимодѣйствія ума, сердца и воли въ человѣкѣ, нельзя, далѣе, не одобрить стремленія А. Ричля выдвинуть въ жизнедѣятельности христіанина его нравственную энергію. Въ данномъ случаѣ геттингенскій богословъ весьма выгодно отличается отъ другихъ представителей протестантизма (особенно древняго), которые, исходя изъ основного протестантскаго догмата объ оправданіи одною вѣрою безъ добрыхъ дѣлъ, совсѣмъ ослабляютъ эту энергію. Но опять въ раскрытіи и этого пункта А. Ричль не выдерживаетъ принятаго имъ направленія. Очевидно, будучи не въ силахъ совершенно отрѣшиться отъ основного принципа протестантизма, онъ хотя выдвигаетъ нравственную энергію въ человѣкѣ, однакожъ самый актъ оправданія вѣрующаго ставляетъ внѣ всякой зависимости отъ этой энергіи. По его мнѣнію, оправданіе человѣка достигается исключительно одною вѣрою, если же необходимы и добрыя дѣла, то лишь въ цѣляхъ вступленія человѣка въ царство Божіе, которое не имѣетъ прямого отношенія къ акту оправ-

[1]) Pfennigsdorf. Vergleich der dogmatischen Systeme von Lipsius und A. Ritschl. Gotha. 1896. S. 102.

данія человѣка. Отсюда и получается у А. Ричля рѣзкое разграниченіе между идеей оправданія и идеей царства Божія. Въ то время, какъ идея оправданія, по его мнѣнію, есть идея исключительно религіозная, идея царства Божія есть идея исключительно естественно-этическая. Царство Божіе, по опредѣленію А. Ричля, какъ мы уже видѣли, составляютъ изъ себя „вѣрующіе во Христа, поскольку они безъ различія происхожденія, состоянія и народности образуютъ изъ себя единое цѣлое, основанное на любви". Утверждая подобное пониманіе царства Божія, геттингенскій богословъ однакожъ опускаетъ изъ вниманія то, что царство истинной нравственности, т. е. проникнутое истинно-моральными мотивами, можетъ существовать только при предположеніи, что міръ созданъ для моральнаго развитія премірнымъ моральнымъ существомъ, потому что только въ такомъ случаѣ человѣкъ въ состояніи препобѣждать тѣ препятствія, которыя на каждомъ шагу тормозятъ его моральное развитіе. Не даромъ даже Кантъ, не смотря на все его стремленіе утвердить автономію морали противъ религіи, долженъ былъ отказаться отъ этого, когда ему пришлось говорить о моральномъ совершенствованіи человѣка. Этимъ въ свою очередь самъ собою рѣшается вопросъ о томъ, возможно-ли и правильно-ли мыслить царство Божіе исключительно какъ этическую величину, строго изолированную отъ всего религіознаго. Уже самое наименованіе этого царства царствомъ Божіимъ, царствомъ небеснымъ, свидѣтельствуетъ о томъ, что премірно-религіозный элементъ не только не долженъ отсутствовать въ содержаніи послѣдняго, но напротивъ долженъ входить въ это содержаніе какъ главный и существенный элементъ. Подобное пониманіе царства Божія вполнѣ подтверждается и ученіемъ христіанскаго откровенія по данному вопросу. Какъ и самъ А. Ричль заявляетъ, основаніе для христіанскаго ученія о царствѣ Божіемъ слѣдуетъ искать въ ветхозавѣтномъ откровеніи. Обращаясь къ этому послѣд-

нему, легко можно видѣть то, что по нему царство Божіе есть прежде всего религіозное понятіе. По ученію ветхозавѣтнаго откровенія, царство Божіе составляетъ еврейскій народъ, непосредственно управляемый Самимъ Богомъ, въ силу чего въ томъ же откровеніи Богъ постоянно именуется Царемъ израилевымъ, народъ еврейскій—народомъ Божіимъ (Исх. 3, 7; 8, 8, 21; 12, 31; 22, 25; 2 Цар. 7, 8; 4 Цар. 20, 5; Ис. 3, 12; 10, 2; 33, 22; 43, 15; 53, 8; 57, 14; Іер. 6, 27; 12, 16; Іез. 13, 19; 14, 8; 46, 18; Ам. 9, 10; Авд. 1, 13; Мих. 1, 9; 2, 11; Зах. 9, 9 и пр.). Эта мысль о тѣсной внутренней связи между жизнью народа еврейскаго, какъ образующаго изъ себя царство Божіе, и Іеговой съ особенной очевидностью видна изъ того факта, что когда народъ еврейскій, по примѣру народовъ языческихъ, восхотѣлъ имѣть у себя видимаго царя, то этотъ шагъ его Самимъ Богомъ былъ признанъ какъ желаніе освободиться отъ Его непосредственнаго руководительства. Потому-то, по случаю указаннаго желанія народа еврейскаго, Богъ говоритъ Самуилу: „послушай голоса народа во всемъ, что́ они говорятъ тебѣ, ибо не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтобы Я не царствовалъ надъ ними“ (1 Цар. 8, 7). И Самуилъ съ своей стороны съ упрекомъ говорилъ народу еврейскому: „вы говорили мнѣ: нѣтъ, царь пусть царствуетъ и надъ нами, тогда какъ Господь Богъ вашъ — царь вашъ“ (1 Цар. 12, 12) И избраніе народомъ еврейскимъ видимаго царя, впрочемъ, не уничтожило Божественнаго руководительства этимъ народомъ. Богъ по прежнему управляетъ имъ, хотя и чрезъ своихъ помазанниковъ. Вотъ почему лучшіе изъ еврейскихъ царей всегда связывали свое управленіе съ личностью Іеговы: прибѣгали къ Его защитѣ въ стѣсненныхъ обстоятельствахъ, какъ это дѣлаетъ напр. царь Давидъ, восклицая: „возстань, Боже, защити дѣло Твое, вспомни вседневное поношеніе Твое отъ безумнаго“ (Пс. 73, 22—23) или, наоборотъ, относили къ Его непосредственной помощи всѣ успѣхи въ жизни своего народа, какъ

это дѣлаетъ опять тотъ-же Давидъ, восклицая: „Господь царствуетъ, да радуется земля; да веселятся многочисленныя острова“.... (Пс. 96, 1, 3, 7, 9; 92, 1–2; 9, 37; 46, 9 и др.). Та же внутренняя связь между жизнью народа еврейскаго и Іеговою утверждается и пророками. Самое управленіе народомъ еврейскимъ какъ народомъ Божіимъ, по воззрѣніямъ пророковъ, совершается съ небесъ. „Призри съ небесъ, восклицаетъ пророкъ Исаія, и посмотри изъ жилища святыни Твоей и славы Твоей“ (Ис. 63, 15). „Господь, восклицаетъ Іеремія, возгремитъ съ высоты и изъ жилища святыни Своей подастъ гласъ Свой (Іерем. 25, 30 и др.). Все отличіе воззрѣній пророковъ отъ воззрѣній болѣе раннихъ богодухновенныхъ писателей состоитъ лишь въ томъ, что у нихъ, въ 1-хъ, царствованіе Бога въ народѣ еврейскомъ конкретнѣе пріурочивается къ личности Мессіи и, во 2-хъ, самое царствованіе понимается въ смыслѣ болѣе возвышенно-духовномъ. Какъ царь, обладающій не однимъ только внѣшнимъ могуществомъ, но и абсолютными духовными совершенствами, Мессія, по ученію пророковъ, задачу Своего управленія народомъ еврейскимъ полагаетъ не въ созданіи только внѣшняго могущества, но и въ моральномъ усовершенствованіи подчиненнаго ему народа. Онъ не только освободитъ народъ Свой изъ плѣна (Ис. 9, 1–4), не только выведетъ его изъ заключенія (Ис. 42, 7; 49, 9; 61, 1), не только сплотитъ его въ единое цѣлое (Ис. 11, 11–12; Іезек. 37, 21–22; Мих. 2, 12; 4, 6–7) и умножитъ его какъ песокъ морской (Іерем. 33, 22; Іезек. 36, 37–38), но и духовно возродитъ его: „дастъ“ ему „сердце новое и духъ новый дастъ“ ему и „возьметъ отъ плоти его сердце каменное и дастъ сердце плотяное“..., чтобы члены его царства „ходили въ заповѣдяхъ Божіихъ и уставы Его соблюдали и выполняли, и были народомъ Божіимъ“ (Іезек. 36, 26–28; 11, 19; Іерем. 32, 39). Послѣдствіемъ этого возрожденія народа Божія, по ученію пророковъ, будетъ то, что прекратится всякая вражда между людьми и наступитъ общій миръ, такъ

что люди „перекуютъ мечи свои на орала и копья свои на серпы“ (Мих. 4, 3–4; 5, 10). Вмѣстѣ же съ миромъ въ средѣ народа Божія будетъ обитать правда со всѣми вытекающими отсюда благими послѣдствіями для человѣчества (Ис. 26, 21) и такимъ образомъ наступитъ вѣчное спасеніе, которое распространится на всю землю(Ис. 45, 17; 46, 13; 52, 10).

Христосъ Спаситель осуществилъ тѣ чаянія, которыми жилъ ветхозавѣтный народъ еврейскій. Въ частности осуществилъ Онъ и чаянія этого народа касательно царства Божія. Онъ принесъ это царство, сообщивъ ему тотъ самый характеръ, какой долженъ быть у него по сознанію лучшихъ представителей народа еврейскаго, т. е. премірно-религіозный. По своему происхожденію царство Божіе, по свидѣтельству Христа Спасителя, есть царство не земное, а небесное (Мѳ. 6, 20; 19, 21; Лк. 12, 33; 16, 9; Іоан. 14, 2 и др.); т. е., какъ величина готовая, оно уже существуетъ на небесахъ и съ небесъ было принесено на землю Имъ, Сыномъ Божіимъ. Отсюда слова Спасителя Пилату: „царство Мое не отъ міра сего: еслибы отъ міра сего было царство Мое, то служители Мои подвизались-бы за Меня, чтобы Я не былъ преданъ іудеямъ; но нынѣ царство Мое не отсюда“ (Іоан. 18, 36). Какъ не отъ міра сего, царство Божіе, по свидѣтельству опять Самого Спасителя, имѣетъ и порядки существенно отличные отъ порядковъ земныхъ. „Цари, говорилъ Спаситель Своимъ ученикамъ, господствуютъ надъ народами и владѣющіе ими благодѣтелями называются; а вы не такъ: но кто изъ васъ больше, будь какъ меньшій и начальствующій какъ служащій“ (Лк. 22, 25–26). Въ тѣсной связи и зависимости отъ указанной характерной черты библейскаго ученія о царствѣ Божіемъ находится и другая характерная черта, рѣзко отличающая указанное библейское ученіе отъ ученія А. Ричля о царствѣ Божіемъ. Геттингенскій богословъ, какъ мы уже видѣли, понимая царство Божіе въ смыслѣ моральной естественной величины, самое осуще-

ствленіе его поставляетъ въ зависимость исключительно отъ самодѣятельности человѣка и потому смотритъ на него какъ на результатъ естественныхъ усилій человѣка. Совсѣмъ не то опять находимъ въ библейскомъ ученіи о царствѣ Божіемъ. Какъ величина премірно-религіозная, царство Божіе, по новозавѣтному откровенному ученію, не должно и не можетъ быть разсматриваемо какъ результатъ исключительно человѣческой дѣятельности. Напротивъ, оно прежде всего „наслѣдіе Божіе, уготованное отъ созданія міра“ (Мѳ. 25, 34), которое Самъ Богъ „благоволилъ дать людямъ“ (Лк. 12, 32) и объ осуществленіи котораго на землѣ слѣдуетъ молиться какъ о дарѣ Божіемъ, туне дарованномъ человѣку (Мѳ. 6, 10). Потому то царство Божіе, по ученію Спасителя, обѣщается главнымъ образомъ нищимъ духомъ (Мѳ. 5, 3), т. е. людямъ, которые надѣются не столько на собственныя силы, сколько на Божественное милосердіе. Прекрасное подтвержденіе подобнаго рода пониманія царства Божія можно находить въ притчѣ Спасителя, изложенной у евангелиста Мѳ. 20, 1—16. Царство небесное въ этой притчѣ уподобляется хозяину дома, въ различные часы дня—въ третій, шестой и одиннадцатый—нанявшему нѣсколько отдѣльныхъ партій рабочихъ, которыхъ засимъ, не взирая на рѣзкое различіе ихъ рабочихъ часовъ, повелѣлъ разсчитать поровну. Когда же нѣкоторые изъ пришедшихъ рано начали негодовать на подобнаго рода повидимому несправедливый разсчетъ, хозяинъ дома обратился къ одному изъ нихъ съ словами: „другъ, я не обижаю тебя; не за динарій-ли ты договорился со мною? Возьми свое и пойди; я же хочу дать этому послѣднему тóже, чтó и тебѣ; развѣ я не властенъ въ своемъ дѣлать, чтó хочу?“... (Мѳ. 20, 9—15).—Тоже пониманіе царства Божія не менѣе ясно раскрывается Христомъ Спасителемъ и въ притчѣ о злóмъ должникѣ (Мѳ. 18, 23—35), который, будучи не въ силахъ заплатить царю большую сумму (10000 талантовъ), долженъ былъ подлежать со всей своей семьей продажѣ, но послѣ смиренной просьбы

получилъ полное прощеніе отъ царя, хотя и оказался недостойнымъ этой милости, и потому былъ преданъ „истязателямъ“... Смыслъ обѣихъ этихъ притчъ очевидно тотъ, что царство Божіе не есть величина, созданная естественными усиліями человѣка; она есть даръ готовый, созданный для человѣка въ силу Божественнаго благоволенія. Потому то царство Божіе Христомъ Спасителемъ уподобляется „сокровищу“, сокрытому въ полѣ, или драгоцѣнной жемчужинѣ, которыхъ самъ человѣкъ не создаетъ, но которыя онъ находитъ послѣ усиленныхъ исканій (Мѳ. 13, 44–46).

Опредѣляя конкретнѣе то, въ чемъ состоитъ царство Божіе, Спаситель въ содержаніе его вноситъ все то, что въ христіанскомъ богословіи извѣстно подъ именемъ плодовъ искупленія человѣчества Іисусомъ Христомъ, дарованыхъ людямъ туне, въ силу Божественнаго благоволенія. Яснѣе всего такого рода пониманіе царства Божія утверждается въ уподобленіяхъ его пиру, участники коего будутъ возсѣдать вмѣстѣ съ Авраамомъ, Исаакомъ, Іаковомъ (Лук. 13, 28–29; Мѳ. 8, 11–12) или званому вечеру, на который, за отказомъ приглашенныхъ, созываются по приказанію хозяина дома (царя) „нищіе, увѣчные, хромые и слѣпые“ (Лк. 14, 16–24; ср. Мѳ. 22, 1–14), т. е. не могущіе, подобно фарисеямъ, похвалиться своими добродѣтелями. Вполнѣ согласнымъ съ ученіемъ Христа Спасителя о царствѣ Божіемъ является ученіе и апостоловъ по данному вопросу. Въ сознаніи ап. Іакова напр. царство Божіе является какъ наслѣдіе, т. е. какъ величина, созданная не естественными усиліями человѣка, а Божественнымъ соизволеніемъ. Поэтому, подобно Іисусу Христу, обладаніе царствомъ небеснымъ онъ усвояетъ бѣднымъ міра, т. е. людямъ, которые надѣются не столько на свои естественныя силы, сколько на Божественную помощь. „Послушайте, братія мои возлюбленные, пишетъ онъ, не бѣдныхъ-ли міра избралъ Богъ быть богатыми вѣрою и наслѣдниками царствія, которое Онъ обѣщалъ любящимъ Его?“ (Іак. 2, 5).

Равнымъ образомъ и ап. Петръ, отождествляя царство Божіе съ вѣчной славою во Христѣ Іисусѣ, дарованіе ея опять таки поставляетъ въ зависимость главнымъ образомъ отъ Божественнаго благоволенія. „Богъ же всякой благодати, пишетъ онъ, призвавшій насъ въ вѣчную славу Свою во Христѣ Іисусѣ, Самъ, по кратковременномъ страданіи вашемъ, да совершитъ васъ, да утвердитъ, да укрѣпитъ, да сдѣлаетъ непоколебимыми“ (1 Петр. 5, 10; 1, 7, 10; 4, 13 и пр.). И, наконецъ, тоже ученіе о царствѣ Божіемъ раскрывается и ап. Павломъ. Онъ учитъ, что Богъ призвалъ вѣрующихъ въ Свое царство и Его славу (1 Θесс. 2, 12; 2 Θесс. 2, 13–14) и что это призваніе нашло осуществленіе чрезъ Іисуса Христа (Римл. 5, 1–2). Царство Божіе, съ точки зрѣнія ап. Павла, какъ и съ точки зрѣнія другихъ апостоловъ, является какъ наслѣдіе, котораго ожидалъ еще Авраамъ и которое усвояется намъ какъ дѣтямъ, т. е. не столько по нашимъ заслугамъ, сколько по Божественному соизволенію (2 Θесс. 2, 14; Римл. 8, 17; 5, 2; Евр. 11, 10 и пр.).

Всѣмъ сказаннымъ, однакожъ, не устраняется и активно-этическій элементъ изъ содержанія царства Божія. Дѣло въ томъ, что царство Божіе, являющееся по отношенію къ людямъ какъ даръ Божій, безъ всякихъ заслугъ съ ихъ стороны даваемый имъ, становится реальнымъ фактомъ для людей лишь въ томъ случаѣ, если оно активно усвояется ими. Осюда въ христіанскомъ откровеніи можно наблюдать то, повидимому, странное противорѣчіе, что, говоря о царствѣ Божіемъ какъ о дарѣ, усвояемомъ человѣку туне, безъ всякихъ заслугъ съ его стороны, оно въ то же время требуетъ отъ послѣдняго активности какъ необходимаго условія вступленія въ царство Божіе. „Ищите прежде всего царства Божія и правды Его, говоритъ Спаситель, и (остальное) все приложится вамъ (*Ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν (τοῦ θεοῦ) καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν*)“ (Мѳ. 6, 33; Лк. 12, 31). Слово *ζητεῖν* указываетъ на

усиленную активную дѣятельность человѣка, потому что соотвѣтствуетъ арамейскому слову בְּעָא, которое значитъ стремиться, желать, просить. Слово *δικαιοσύνη* въ соотвѣтствіи съ еврейско-арамейскими словами צֶדֶק, צְדָקָה, זְכוּת обозначаетъ не только justitia civilis, т. е. не только моральное взаимоотношеніе людей между собою, но и отношеніе человѣка къ Богу, напр. молитву, посты (Мѳ. 6, 1 и др.), вообще все то, въ чемъ выражается полнота активнаго морально-религіознаго поведенія человѣка [1]). Принимая во вниманіе эту необходимость активнаго участія человѣка въ дѣлѣ усвоенія царства Божія, Христосъ Спаситель свидѣтельствуетъ о томъ,что „отъ дней Іоанна Крестителя до нынѣ царство небесное силою берется и употребляющіе усилія восхищаютъ его (*ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν*“). (Матѳ. 11, 12; Лук. 16, 16). Глаголъ *βιάζειν* значитъ: „быть вынужденнымъ къ чему-нибудь, быть пріобрѣтеннымъ силою“; глаголъ *ἁρπάζειν*—„къ себѣ тянуть, рвать“. Оба глагола, слѣдовательно, указываютъ на особенную энергію въ человѣкѣ. Все же выраженіе имѣетъ тотъ смыслъ, что для вступленія въ царство Божіе требуется особенно усиленная активность человѣка. Насколько велика должна быть эта активность въ дѣлѣ усвоенія человѣкомъ царства Божія, можно видѣть изъ словъ Спасителя, что для снисканія царства Божія слѣдуетъ пожертвовать не только благами настоящаго міра (Мѳ. 13, 44–46), въ частности напр. узами семейной жизни (Мѳ. 10, 37–39), но и даже правымъ глазомъ и правою рукою (Мѳ. 5, 29–30; 19, 10–12), т. е. необходимѣйшими членами человѣческаго организма. При этой, т. е. субъективной, точкѣ зрѣнія на царство Божіе, конечно можно говорить о дѣятельности чело-

---

[1]) Weiss. Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Göttingen. 1900. S. 75. 146—147.

вѣка для снисканія царства Божія и вмѣстѣ съ тѣмъ о дѣленіи людей на два класса — на тѣхъ, которые достойны царства Божія, и тѣхъ, которые недостойны его. Потому то Христосъ Спаситель съ одной стороны обѣщаетъ царство Божіе ученикамъ Своимъ (Мѳ. 5, 12; 6, 1, 20) какъ лицамъ, которые прежде всѣхъ и болѣе всѣхъ прониклись Его ученіемъ и Его дѣятельностью, и, съ другой стороны, Іисусъ Христосъ предсказываетъ отнятіе царства Божія у книжниковъ и старѣйшинъ еврейскихъ и вообще у народа еврейскаго, потому что они не приносятъ „плодовъ царствія Божія“ (Мѳ. 8, 12; 21, 43; 22, 13 и пр.). Такъ какъ далѣе, съ точки зрѣнія истинно-христіанской, достоинство активной дѣятельности человѣка оцѣнивается не столько ея внѣшними размѣрами, сколько внутреннимъ настроеніемъ, которымъ сопровождается она, то новозавѣтное откровеніе, говоря о субъективной сторонѣ царства Божія, въ тоже время поставляетъ его полученіе въ зависимость отъ извѣстнаго настроенія. Свою проповѣдь о царствѣ Божіемъ Христосъ Спаситель начинаетъ словами: „покайтесь, ибо приблизилось царство небесное (*μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*)“ (Матѳ. 4, 17). Слово *μετάνοια* указываетъ на существенное измѣненіе духовнаго склада природы человѣка, каковое измѣненіе, слѣдовательно, признается необходимымъ условіемъ для вступленія его въ царство Божіе. При этомъ пониманіи царства Божія, само собою понятно, о немъ нельзя говорить какъ о величинѣ объективной, внѣ человѣка существующей. Оно есть нѣчто субъективное, оно внутри человѣка. Отсюда становятся понятными слова Спасителя: „не пріидетъ царствіе Божіе примѣтнымъ образомъ, и не скажутъ: вотъ, оно здѣсь; или: вотъ, тамъ. Ибо царствіе Божіе внутрь васъ есть (*ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν*)“ (Лк. 17, 20–21). Опредѣляя точнѣе то, каково должно быть настроеніе человѣка, необходимое для вступленія въ царство Божіе, христіанское откровеніе полагаетъ его въ любви какъ „союзѣ совершенствъ“.

Поэтому, на заявленіе одного книжника, что „любить Бога всѣмъ сердцемъ, и всѣмъ умомъ, и всею душею, и всею крѣпостью, и любить ближняго, какъ самого себя, есть больше всѣхъ всесожженій и жертвъ“, Іисусъ Христосъ отвѣчаетъ заявленіемъ, что онъ „недалекъ отъ царствія Божія“ (Мрк. 12, 33–34).

Изъ всего этого, слѣдовательно, вытекаетъ тотъ выводъ, что существующее среди людей настроеніе, основанное на любви, составляетъ изъ себя ту сферу, въ которой царство Божіе какъ субъективная величина находитъ для себя практическое осуществленіе. Самое же царство Божіе, разсматриваемое съ субъективной точки зрѣнія, представляетъ изъ себя такое моральное взаимоотношеніе людей, основанное на любви, въ которомъ осуществляется воля Божественная.

Вообще же, такимъ образомъ, царство Божіе можно разсматривать съ двухъ сторонъ: съ объективно-религіозной и субъективно-этической. Обѣ эти стороны настолько тѣсно связаны между собою, что нельзя говорить объ одной изъ нихъ, минуя другую. Ошибка А. Ричля въ его ученіи о царствѣ Божіемъ, слѣдовательно, заключается въ томъ, что онъ вноситъ въ содержаніе царства Божія одну лишь этическую сторону и вмѣстѣ съ этимъ совершенно игнорируетъ сторону религіозную. Отсюда получается то на первый взглядъ странное явленіе, что его ученіе о царствѣ Божіемъ, повидимому согласное съ нѣкоторыми мѣстами христіанскаго откровенія, говорящими о субъективной сторонѣ оправданія, самымъ очевиднымъ образомъ противорѣчитъ другимъ мѣстамъ того-же откровенія, которыя говорятъ о царствѣ Божіемъ какъ объективной величинѣ. Обращаетъ на себя вниманіе тотъ фактъ, что и самъ А. Ричль строго не выдерживаетъ указаннаго взгляда на царство Божіе. Опредѣляя послѣднее въ смыслѣ естественно-моральной величины и проводя рѣзкую грань между идеей царства Божія и идеей оправданія, какъ носящей исключительно религіозный характеръ, онъ въ тоже время, противорѣча себѣ, осуществленіе на землѣ

царства Божія поставляетъ въ полную зависимость отъ оправданія. По его мнѣнію, оправданіе является основою нравственной жизнедѣятельности человѣка; безъ него эта жизнедѣятельность не можетъ получить истинно-христіанскаго характера. Но если, какъ утверждаетъ А. Ричль, осуществленіе царства Божія возможно на почвѣ оправданія, то, само собою понятно, идея царства Божія не можетъ быть опредѣлена исключительно какъ моральная идея; она въ тоже время должна носить и религіозный характеръ, какъ всецѣло зависимая въ своемъ происхожденіи и содержаніи отъ религіозной идеи. Значитъ, и то строгое разграниченіе между оправданіемъ и царствомъ Божіимъ, какое утверждаетъ А. Ричль, не можетъ быть признано состоятельнымъ. Выводъ этотъ съ такою логической необходимостью вытекаетъ изъ собственныхъ воззрѣній А. Ричля, что онъ самъ волей-неволей приходитъ къ нему. Видно это изъ того, что въ позднѣйшихъ изданіяхъ своихъ изслѣдованій А. Ричль уже колеблется въ прежнемъ пониманіи царства Божія. Весьма вѣроятно, какъ предполагаютъ нѣкоторые, большое вліяніе на его воззрѣнія въ данномъ случаѣ оказала критика проф. Кафтана, который въ изданномъ въ 1881 году изслѣдованіи: Das Wesen der christlichen Religion призналъ ученіе А. Ричля о царствѣ Божіемъ одностороннимъ и вмѣсто этическаго пониманія царства Божія выдвинулъ пониманіе религіозно-эвдемоническое, опредѣляя царство Божіе какъ высшее благо. Подъ вліяніемъ этихъ замѣчаній своего ученика, А. Ричль въ позднѣйшихъ изданіяхъ своихъ сочиненій, опредѣляя царство Божіе по прежнему какъ этическую величину, въ тоже время старается сообщить ему и религіозную окраску, опредѣляя его какъ высшее благо. Отсюда въ однихъ и тѣхъ-же сочиненіяхъ А. Ричля, различныхъ изданій, замѣчается весьма рѣзкое противорѣчіе при установленіи ученія о царствѣ Божіемъ. Напр. въ первомъ изданіи Unterricht in der christlichen Religion (1875) А. Ричль опредѣляетъ царство Божіе кратко какъ

„всеобщую моральную цѣль для созданной во Христѣ общины“. Во второмъ изданіи того-же труда, напротивъ, царство Божіе опредѣляется имъ какъ „гарантированное Богомъ высшее благо для созданной во Христѣ общины, каковое благо является также и нравственнымъ идеаломъ для общины“ [1]). Тоже измѣненіе находимъ и въ главнѣйшемъ трудѣ А. Ричля: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Въ первомъ изданіи этого труда царство Божіе понимается у него всюду въ чисто этическомъ смыслѣ, какъ моральное взаимоотношеніе людей. Напротивъ, въ послѣднихъ изданіяхъ этого труда, удерживая прежнюю точку зрѣнія по данному вопросу, А. Ричль, противорѣча себѣ, стремится внести въ содержаніе царства Божія и религіозную сторону. Оно есть „высшее благо, которое Богъ среди людей осуществляетъ и которое въ то-же время есть общая задача для ихъ дѣятельности“ [2])... Стоя на подобнаго рода почвѣ при пониманіи

---

[1]) A. Ritschl. Unterricht in der christlichen Religion. 1881. S. 3.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 30—31. Подобное же измѣненіе замѣчается и въ другихъ мѣстахъ того-же изслѣдованія геттингенскаго богослова:

Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Aufl. I. B. II.	Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Aufl. II и III. B. II.
S. 28:	S. 28:
«Denn dass die Herrschaft Gottes in der Nähe bevorsteht, hat in Jesu Munde nicht den Sinn»...	«Denn dass die Herrschaft Gottes in der Nähe bevorsteht, dass dieses höhste Gut für die Israeliten endlich ins Leben treten soll, hat in Jesu Munde nicht den Sinn»....
S. 38:	S. 37:
«Denn die Berufung zu der gemeinsamen Aufgabe des Gottesreiches... so sind diejenigen von ihm gerettet, welche sich zu dem	«Denn die Berufung zu dem Segen und zu der gemeinsamen Aufgabe des Gottesreiches.... so sind diejenigen von ihm gerettet,

царства Божія, А. Ричль, какъ уже мы видѣли, вооружается противъ полемики между католиками и протестантами по вопросу о необходимости добрыхъ дѣлъ для человѣка, объясняя эту полемику простымъ недоразумѣніемъ, потому что католики, признавая необходимость добрыхъ дѣлъ, по его мнѣнію, имѣютъ въ виду осуществленіе царства Божія на землѣ, протестанты-же, отрицая необходимость добрыхъ дѣлъ, имѣютъ въ виду оправданіе человѣка, которое является основою осуществленія царства Божія. И тѣ и другіе согласны между собою въ томъ, что понимаютъ царство Божіе въ смыслѣ блага. Въ чемъ, однакожъ, заключается сущность царства Божія какъ высшаго блага по этому новому пониманію А. Ричля, сказать трудно. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ при опредѣленіи сущности высшаго блага онъ приближается къ Шлейермахеру [1]), т. е. пони-

---

gemeinsamen Handeln haben sammeln lassen, das sich in der Richtung auf die Gottesherrschaft bewegt»....

S. 41.

«Wie nun hierin auch der Genuss der Seligkeit erzielt wird, das ewige Leben, so ist naturlich»...

B. III. Ueberschrift von § 6: «Das Verhältnis dieser (der religiösen) Abhängigkeit (in der Rechtfertigung) zu der sittlichen Selbstthätigkeit im Christenthum»....

welche durch die Gewährleistung des höchsten Gutes sich zugleich zu dem Gehorsam gegen die Auforderungen an die Gemeinde Jesu bestimmen lassen»....

S. 41.

«Wie nun hierin auch das höchste Gut erlebt oder das ewige Leben erzielt wirdt, so ist....»

B. III. Ueberschrift von § 6: «Die Gleichartigkeit der Begriffe Reich Gottes und Rechtfertigung»....

Сравн. Vorträge der theologischen Konferenz zu Giessen. 16 Folge. J. Weiss. Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie. Giessen. 1901. S. 116—117.

[1]) A. Ritschl. Unterricht in der christltchen Religion. 1895. S. 3: ...«es ist als höchstes Gut nur gemeint, indem es zugleich als das sittliche Ideal gilt, zu dessen Verwirklichung die Glieder der Gemeinde durch eine bestimmte gegenseitige Handlungsweise sich unter einander verbinden. Jenere Sinn des Begriffes wird deutlich durch die in ihm

маетъ царство Божіе въ смыслѣ этическомъ, въ другихъ же случаяхъ подъ высшимъ благомъ, составляющимъ содержаніе царства Божія, онъ разумѣетъ господство человѣка надъ міромъ [1]) и проч.

Другимъ недостаткомъ страдаетъ ученіе о царствѣ Божіемъ ученика А. Ричля проф. Кафтана. Въ то время, какъ А. Ричль опредѣляетъ царство Божіе въ смыслѣ этическомъ, устранивъ изъ него элементъ религіозный, проф. Кафтанъ опредѣляетъ его какъ высшее благо, по своему существу противоположное нравственному идеалу. Въ то время, какъ А. Ричль старается утвердить самостоятельность царства Божія какъ моральной величины противъ религіи, проф. Кафтанъ старается отстоять самостоятельность царства Божія какъ высшаго блага, противъ сферы моральной. Легко понять то, что ученикъ въ сущности повторяетъ ошибку своего учителя, только въ обратномъ видѣ. Уже при разборѣ ученія о царствѣ Божіемъ А. Ричля мы видѣли то, что религіозную и нравственную стороны невозможно ставить изолированно другъ отъ друга. Тоже слѣдуетъ сказать, конечно, и по отношенію къ

---

zugleich ausgedrückte Aufgabe»... Ученіе Шлейермахера о царствѣ Божіемъ А. Ричль опредѣляетъ въ такомъ смыслѣ: «In dem Begriff des höchsten Gutes wird etwas aus der menschlichen Thätigkeit Hervorgegangenes insofern bezeichnet, als es dieselben stets von neuem hervorruft und fortpflanzt».... A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1889. B. I. S. 490.

[1]) «Zugleich ist das Reich Gottes das höchste Gut für diejenigen, welche in ihm vereinigt sind, sofern es die Lösung der in allen Religionen gestellten oder angedeuteten Frage darbietet, wie der Mensch, welcher sich als Theil der Welt und zugleich in der Anlage zu geistiger Persönlichkeit erkennt, den hierauf gegründeten Anspruch auf Herrschaft über die Welt gegen die Beschränkung durch die durchsetzen kann».... A. Ritschl. Unterricht in der christlichen Religion. 1895. S. 6—7. «Die Vollendung des Reiches Gottes als des höchsten Gutes unter Bedingungen bevorsteht, welche über die erfahrungsmäsige Weltordnung hinausliegen».... A. Ritschl. Unterricht in der christlichen Religion. 1895. S. 70. Сравн. J. Weiss. Op. cit. S. 118—119.

ученію о царствѣ Божіемъ проф. Кафтана. Рѣшая вопросъ о томъ, въ чемъ заключается сущность блага вообще, проф. Кафтанъ пишетъ: „благомъ называется обладаніе чѣмъ либо и наслажденіе чѣмъ-либо (denn ein Gut besitzt und geniesst man)“. Какъ таковое, благо, по Кафтану, возвышаетъ чувство жизни въ человѣкѣ [1]). Утверждая подобнаго рода опредѣленіе царства Божія, берлинскій профессоръ полагаетъ, будто этимъ опредѣленіемъ онъ отдѣляетъ царство Божіе рѣзкою гранью отъ сферы моральной, потому что нравственность, въ противоположность высшему благу, по его мнѣнію, обязательно связана съ самоограниченіемъ человѣка и слѣдовательно съ ослабленіемъ чувства жизни въ немъ. Намъ, однакожъ, представляется совсѣмъ иное. И указанными сужденіями проф. Кафтана отнюдь не проводится какой-либо болѣе или менѣе рѣзкой грани между царствомъ Божіимъ и сферой моральной. На самомъ дѣлѣ, всякое наслажденіе и обладаніе связаны съ тою или иною дѣятельностью человѣка, являются результатомъ ея, причемъ отъ характера дѣятельности (моральной или антиморальной) зависятъ характеръ и достоинство самаго обладанія и наслажденія, а слѣдовательно и блага. Прямой выводъ изъ этого очевидно долженъ быть тотъ, что царство Божіе какъ высшее благо никоимъ образомъ нельзя изолировать отъ того или иного моральнаго поведенія человѣка, что царство Божіе какъ благо, напротивъ, неотдѣлимо отъ нравственной области, неотдѣлимо такъ-же, какъ неотдѣлимы свѣтъ отъ солнца, теплота отъ огня и проч. Потому-то проф. Кафтанъ, не взирая на все его стремленіе изолировать царство Божіе отъ сферы моральной, подобно своему учителю, въ концѣ концовъ долженъ былъ отказаться и отказывается отъ этого своего стремленія. Видно это прежде всего изъ его общихъ разсужденій объ отношеніи между религіозной и этической областями. Кафтанъ именно сознается

[1]) Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. S. 235.

въ томъ, что нравственные идеалы in concreto всегда существуютъ только въ опредѣленныхъ благахъ и съ опредѣленными благами, потому что самыя нравственныя предписанія, соблюденіе которыхъ является задачей общественной жизни, должны служить и служатъ сохраненію благъ этой общественной жизни. Подобное взаимоотношеніе между нравственной и религіозной областями, по мнѣнію проф. Кафтана, наблюдается на всѣхъ ступеняхъ общественной жизни. Воспитаніе ребенка напримѣръ только тогда можетъ достигнуть какихъ-либо благотворныхъ результатовъ, если оно существуетъ для ребенка не какъ чуждый всякаго удовольствія долгъ, но если соединяется съ тѣмъ или инымъ благомъ. Равнымъ образомъ, достигнувъ и зрѣлаго возраста, человѣкъ только въ томъ случаѣ охотно исполняетъ возложенныя на него обязанности, если сознаетъ блага, которыя соотвѣтствуютъ этимъ его обязанностямъ. Что̀ имѣетъ отношеніе къ отдѣльному человѣку, то же имѣетъ отношеніе, по мнѣнію проф. Кафтана, и къ цѣлому обществу. И для цѣлаго общества нравственные идеалы имѣютъ цѣнность лишь въ томъ случаѣ, если существуютъ блага, которыя имъ соотвѣтствуютъ. Для классовъ образованныхъ эти моральныя блага, возбуждающія человѣка къ дѣятельности, обычно существуютъ какъ величины болѣе или менѣе сознательныя. Что же касается простого люда, то онъ большею частію не владѣетъ сознательно тѣми основоначалами, которыя-бы побуждали его къ достиженію благъ; онъ обычно лишь слѣпо преклоняется предъ господствующимъ обычаемъ, въ чаяніи, что этотъ обычай обладаетъ нравственнымъ содержаніемъ и что путемъ соблюденія его охраняется моральный порядокъ и осуществляется общее благополучіе [1]). Къ тому же выводу приходитъ проф. Кафтанъ, когда въ частности начи-

[1]) Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. S. 165. Ср. Gallwitz. Das Problem der Ethik in der Gegenwart. Göttingen. 1891. S. 76—77.

наетъ разсуждать о взаимоотношеніи нравственной и религіозной областей въ царствѣ Божіемъ. Онъ самъ сознается въ томъ, что „нравственное стремленіе въ цѣломъ и въ частности имѣетъ для себя исходный и конечный пунктъ въ религіозномъ обладаніи и наоборотъ религіозное обладаніе утверждается только на стремленіи (Trachten) человѣка къ праведности царства Божія". Потому-то Христосъ Спаситель, по Кафтану, проповѣдуя Своимъ ученикамъ царство Божіе какъ высшее благо, въ тоже время утверждаетъ его какъ высшій нравственный идеалъ, какъ „общій организмъ" нравственно-соціальныхъ обязанностей. Указанная неправильность въ ученіи проф. Кафтана о царствѣ Божіемъ влечетъ за собою другую неправильность, имѣющую отношеніе къ сферѣ исключительно этической и выражающуюся въ слишкомъ узкомъ пониманіи этой сферы.

Разграничивая сферу царства Божія отъ сферы этической, проф. Кафтанъ находитъ, что сущность царства Божія состоитъ въ обладаніи и наслажденіи, каковое обладаніе и наслажденіе возвышаетъ чувство жизни въ человѣкѣ; сущность нравственности, напротивъ, заключается въ ограниченіи этого чувства жизни, потому что ея содержаніе составляетъ взаимоповеденіе а, слѣдовательно, и взаимоограниченіе людей другъ къ другу, проистекающее оттого, что каждый человѣкъ опасается нарушить права другого. Но если, какъ учитъ проф. Кафтанъ, сущность нравственности обязательно связана съ самоограниченіемъ человѣка, то значитъ изъ сферы моральной должно быть исключено все то, чѣмъ достигается внѣшнее и внутреннее благополучіе человѣка, напр. его господство надъ природою, возбуждающее въ немъ радостное чувство своей силы, его служеніе своему званію какъ причина его матеріальнаго успѣха и проч. Проф. Кафтанъ дѣйствительно приходитъ къ этому выводу. По его мнѣнію, проповѣдь Іисуса Христа въ сферу нравственную собственно включаетъ лишь взаимодѣйствіе людей между собою и исключаетъ

изъ этой сферы отношеніе человѣка къ чувственному міру. Видно это, по Кафтану, изъ того, что „отношеніе человѣка къ чувственному міру разсматривается въ Библіи какъ нѣчто естественное и лишь въ той мѣрѣ не исключается изъ сферы моральной, въ какой является условіемъ для осуществленія соціальныхъ обязанностей человѣка“... Этимъ въ свою очередь, по Кафтану, объясняется то обстоятельство, что „обсужденіе отношенія человѣка къ чувственному міру является въ Библіи предметомъ лишь ограниченнаго законодательства“... Т. е., судя по этимъ словамъ проф. Кафтана, Христосъ Спаситель и Его апостолы отрицаютъ моральное значеніе за всѣмъ тѣмъ, въ чемъ не выражается моральное взаимодѣйствіе людей другъ къ другу. Сюда, конечно, относится, если не вся, то почти вся обыденная жизнь человѣка, его служебное положеніе, наслажденіе природой и проч. Неправильность подобнаго рода точки зрѣнія проф. Кафтана понятна сама собой. Нравственная личность не можетъ быть мыслима внѣ зависимости отъ естественной и исторической обстановки. Она есть продуктъ времени и естественныхъ условій, и, какъ таковая, привязана къ этимъ естественнымъ условіямъ. Фактъ этотъ признаетъ и христіанское откровеніе. Правда, Христосъ Спаситель во время Своей земной жизнедѣятельности въ отдѣльныхъ случаяхъ требовалъ отъ Своихъ послѣдователей, чтобы они отказывались отъ своего обычнаго призванія, своего имущественнаго обладанія и всецѣло посвящали себя на служеніе тому, къ чему Онъ призывалъ ихъ, но подобнаго рода требованія Іисуса Христа были сравнительно рѣдки и обусловливались они всегда особымъ служеніемъ призываемыхъ. Въ большинствѣ же случаевъ Христосъ Спаситель вовсе не требовалъ того, чтобы Его послѣдователи отказывались отъ обычной жизнедѣятельности. Напротивъ, точное выполненіе этой жизнедѣятельности Онъ считалъ морально обязательнымъ и, слѣдовательно, душеспасительнымъ. Но

если такимъ образомъ изъ сферы моральной съ одной стороны не исключается естественно - обыденная жизнь человѣка, то съ другой стороны изъ той-же сферы не исключается и жизнь человѣка, разсматриваемая внѣ какихъ либо отношеній къ другимъ людямъ. Доказывая то положеніе, что нравственная сфера должна быть ограничена исключительно нравственнымъ взаимодѣйствіемъ людей, проф. Кафтанъ ссылается на то, что Іисусъ Христосъ совсѣмъ не усвояетъ моральнаго значенія поведенію человѣка, разсматриваемаго внѣ отношенія къ другимъ людямъ. Онъ ничего напр. не говоритъ о мистицизмѣ, какъ такой формѣ религіозной жизни, при которой человѣкъ поставляетъ себя въ отношенія къ Богу внѣ связи съ другими людьми. И это утвержденіе проф. Кафтана нельзя признать состоятельнымъ съ точки зрѣнія христіанскаго откровенія. Это послѣднее ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что Богочеловѣкъ во время Своей земной жизни не рѣдко погружался въ уединеніе, устраняясь отъ общества даже Своихъ ближайшихъ учениковъ. Въ этихъ случаяхъ онъ углублялся въ молитву, которая иногда сопровождалась у Него полнымъ воздержаніемъ отъ пищи. И это было обычно предъ самымъ важными моментами Его земной жизни (Мѳ. 4, 1–2; Лк. 4, 1–2). Подобнаго же рода отношеніе человѣка къ Богу, чуждое всего внѣшне - показнаго, Христосъ Спаситель рекомендуетъ также и Своимъ послѣдователямъ, „И когда молишься, говоритъ онъ, не будь какъ лицемѣры, которые любятъ въ синагогахъ и на углахъ улицъ останавливаясь молиться, чтобы показаться предъ людьми.... Ты же, когда молишься, войди въ комнату твою и, затворивъ дверь твою, помолись Отцу Твоему, Который втайнѣ, и Отецъ твой, видящій тайное, воздастъ тебѣ явно“.... (Мѳ. 6, 5–6).

Третій изъ указанныхъ представителей ричліанства проф. А. Гарнакъ, какъ мы уже видѣли, въ своемъ ученіи о царствѣ Божіемъ близко примыкаетъ къ проф. Кафтану, опредѣляя царство Божіе въ смыслѣ высшаго

блага. Помимо этого, онъ вноситъ въ христіанское ученіе по данному вопросу еще двѣ черты, которыя остаются въ воззрѣніяхъ А. Ричля и проф. Кафтана лишь слегка затронутыми: онъ, во-первыхъ, признавая царство Божіе благомъ естественнымъ, устраняетъ изъ содержанія его все чудесное, а потому на чудеса, которыми сопровождалось насажденіе царства Божія на землѣ, смотритъ какъ на элементъ случайный, даже пытается объяснить ихъ естественнымъ образомъ. Онъ, во вторыхъ, поставляя происхожденіе царства Божія въ исключительную зависимость отъ собственной самодѣятельности человѣка, исключаетъ изъ содержанія его элементъ юридическій съ одной стороны и элементъ эсхатологическій съ другой. Противъ этихъ сужденій проф. А. Гарнака слѣдуетъ замѣтить то, что они рѣшительно противорѣчатъ библейскому ученію. По этому ученію, какъ мы видѣли, царство Божіе есть не только продолженіе и улучшеніе естественнаго состоянія, но есть нѣчто существенно новое, потому что оно есть даръ самого Бога, принесенный Христомъ Спасителемъ на землю. Но если царство Божіе есть нѣчто совершенно новое, если оно могло возникнуть на землѣ лишь путемъ отрицанія грѣховно-естественнаго состоянія и грѣховно-естественнаго развитія человѣчества, то очевидно созиданіе и утвержденіе его должны сопровождаться такого рода явленіями, которыя выходятъ за предѣлы естественнаго порядка вещей и которыя извѣстны подъ именемъ чудесъ. Уже въ Ветхомъ Завѣтѣ дѣйствительно будущее царство Божіе изображается какъ царство, исполненное чудесъ. Уже въ Ветхомъ Завѣтѣ Господь Богъ, очевидно имѣя въ виду наступленіе царства Божія, обѣщаетъ создать новое небо и новую землю (Ис. 65, 17). Какъ таковое, царство Божіе, по ветхозавѣтному ученію, будетъ сопровождаться необычными явленіями въ мірѣ естественномъ. „Тогда свѣтъ луны будетъ какъ свѣтъ солнца, а свѣтъ солнца будетъ свѣтлѣе всемеро, чѣмъ свѣтъ семи дней“... (Ис. 30, 26). Тогда наступитъ необыкновенное плодородіе на землѣ,

такъ что „Ливанъ превратится въ садъ, и садъ будутъ почитать какъ лѣсъ“ (Ис. 29, 17; 32, 15). Чудесныя явленія, по ветхозавѣтному ученію, произойдутъ и въ человѣческомъ родѣ съ наступленіемъ царства Божія. Тогда „оживутъ мертвыя тѣла“... (Ис. 26, 19). Тогда всякія физическія страданія и недостатки изчезнутъ: глухіе услышатъ, хромые вскочатъ какъ олени... (Ис. 29, 18–19; 35, 6; 42, 18 и пр.). И, наконецъ, много чудеснаго царство Божіе принесетъ и въ сферу животнаго міра. Тогда хищныя животныя исчезнутъ окончательно: „волкъ будетъ жить вмѣстѣ съ ягненкомъ, барсъ вмѣстѣ съ козленкомъ, корова съ медвѣдицею“... Тогда младенецъ будетъ обращаться съ этими хищными животными какъ съ животными ручными, домашними (Ис. 11, 5–8; 65, 25; Іезек. 34, 25–31) и проч. Въ полномъ соотвѣствіи съ этимъ ветхозавѣтнымъ ученіемъ о царствѣ Божіемъ и новозавѣтное откровеніе со всею рѣшительностью раскрываетъ ту мысль, что пришествіе и содержаніе царства Божія не могутъ быть подведены подъ рамки естественнаго теченія вещей. Не даромъ вся жизнь Іисуса Христа, насадителя царства Божія, начиная съ Его рожденія и кончая Его воскресеніемъ, исполнена чудесъ. Онъ повелѣваетъ силами природы, укрощаетъ бури, ходитъ по водамъ (Мѳ. 8, 24–27), воскрешаетъ мертвыхъ, исцѣляетъ бѣсноватыхъ (Мѳ. 8, 28–30; Мрк. 5, 1–13; Лк. 8, 27–33 и пр.), прокаженныхъ (Лук. 17, 12–14; Мѳ. 8, 2–4; Мрк, 1, 40–45), слѣпыхъ (Мѳ. 20, 30), глухонѣмыхъ (Мрк. 7, 33–35), кровоточивыхъ (Лк. 8, 43–48) и проч. Насколько существенной принадлежностью царства Божія Христосъ Спаситель считалъ всѣ эти чудеса. можно видѣть изъ отвѣта Его на вопросъ Іоанна Крестителя: „Ты-ли тотъ, который долженъ прійти, или ожидать намъ другого?“ И сказалъ имъ Іисусъ въ отвѣтъ, читаемъ въ Евангеліи, „пойдите, скажите Іоанну, что̀ слышите и видите: слѣпые прозрѣваютъ и хромые ходятъ, прокаженные очищаются и глухіе слышатъ, мертвые воскресаютъ и нищіе благовѣствуютъ. И блаженъ, кто

не соблазнится о Мнѣ"... (Мѳ. 11, 1–6). Въ частности, великое значеніе въ дѣлѣ насажденія царства Божія на землѣ Христосъ Спаситель придавалъ и Своимъ исцѣленіямъ бѣсноватыхъ. „Если Я Духомъ Божіимъ, говоритъ Онъ фарисеямъ, изгоняю бѣсовъ, то, конечно, достигло до васъ царство Божіе" (Мѳ. 12, 28). Положеніе это основывается Христомъ Спасителемъ на томъ фактѣ, что веельзевулъ, князь демоновъ, съ подчиненными ему духами основалъ тѣсно сплоченное царство, предназначенное для борьбы съ царствомъ Божіимъ (Мѳ. 12, 25–26), при чемъ средствомъ для этой борьбы веельзевулъ избралъ воздѣйствіе на людей, результатомъ чего и было существованіе въ періодъ земной жизни І. Христа громаднаго количества бѣсноватыхъ. Исцѣляя этихъ послѣднихъ, Христосъ Спаситель, такимъ образомъ, полагалъ начало къ уничтоженію царства демоновъ. Поэтому, когда семьдесятъ учениковъ „съ радостью возвратились ко Господу и говорили: Господи! и бѣсы повинуются намъ о имени Твоемъ", Господь сказалъ имъ: „Я видѣлъ сатану, спадшаго съ неба, какъ молнію".... (Лк. 10, 17–18). Нельзя признать состоятельнымъ и рѣшительнаго отрицанія проф. А. Гарнакомъ юридическаго элемента въ содержаніи царства Божія. Вопреки его воззрѣніямъ христіанское откровеніе со всею рѣшительностью утверждаетъ существованіе этого элемента въ содержаніи царства Божія, какъ элемента существеннаго и необходимаго. Подтвержденіе этого положенія можно находить прежде всего въ ветхозавѣтномъ откровеніи. Это послѣднее говоритъ о наступленіи времени, когда Господь произведетъ судъ надъ всякою плотію (Ис. 66, 16), надъ всѣми народами (Іерем. 25, 31): надъ Ассуромъ (Ис. 30, 31), надъ Египтомъ (Іерем. 66, 2–14), надъ Гогомъ (Іез. 38, 18—39, 11) и надъ самимъ Израилемъ (Іезек. 7, 1–10; 13, 1–14; Ам. 6, 3–14). Поводъ къ этому суду пророкъ Исаія находитъ въ томъ, что всѣ указанные народы „преступили законы, измѣнили уставъ, нарушили вѣчный завѣтъ"... (Ис. 24, 5). Самый же судъ

будетъ состоять въ томъ, что „все гордое, высокомѣрное и превознесенное будетъ унижено“ (Ис. 2, 12–17), „князья цоанскіе, совѣтъ мудрыхъ совѣтниковъ фараоновыхъ окажется безсмысленнымъ“ (Ис. 19, 11–13), „мудрость мудрецовъ еврейскихъ погибнетъ и разума у разумныхъ Израиля не станетъ“ (Ис. 29, 14; Іерем. 4, 9) и пр. Послѣднею цѣлью этого суда будетъ однакожъ не уничтоженіе человѣчества, потому что Богъ Израиля не похожъ на ханаанскаго Ваала, а дарованіе новой жизни или спасеніе, которое будетъ состоять въ томъ, что Богъ какъ-бы въ „щелочи очиститъ съ человѣчества примѣсь“, „переплавитъ серебро“ и измѣнитъ его въ золото, чтобы всѣ „приносили жертву Господу въ правдѣ“ (Ис. 1, 25; Малах. 3. 2–4) и черезъ это стали „собственностью Господа“. „И тогда, говорится у прор. Малахіи, для всѣхъ будетъ очевиднымъ различіе между праведникомъ и нечестивымъ, между служащимъ Богу и не служащимъ Ему“ (Малах. 3, 17–18). Т. е. по ветхозавѣтному ученію, насажденіе царства Божія на землѣ должно сопровождаться внутреннимъ самоосужденіемъ человѣка, внутреннимъ (моральнымъ) обновленіемъ его. Тотъ-же юридическій элементъ входитъ въ понятіе о царствѣ Божіемъ и по новозавѣтному ученію. По свидѣтельству Самого Спасителя, Его пришествіе положило начало къ раздѣленію всего рода человѣческаго на двѣ половины. Одна половина приняла Его проповѣдь и въ силу того сдѣлалась принадлежностью І. Христа; другая половина отвергла Его проповѣдь и въ силу того отвергнута І. Христомъ. Первая половина въ проповѣди Христа Спасителя нашла сѣмя новой жизни, сдѣлалась причастницею этой жизни и потому составила изъ себя новаго Израиля; вторая отвергла сѣмя жизни и потому подпала суду Божественному (Іоан. 5, 24. 40; 10, 27–28). Самый же судъ состоитъ въ томъ, что свѣтъ пришелъ въ міръ, но люди возлюбили больше тьму, нежели свѣтъ, потому что дѣла ихъ злы (Іоан. 12, 45–48). „Вѣрующій въ Меня, говоритъ поэтому І. Христосъ, не

судится, а невѣрующій уже осужденъ, потому что не увѣровалъ въ имя Единороднаго Сына Божія“ (Іоан. 3, 17—18). Т. е. по новозавѣтному ученію, судъ Божій, являющійся разультатомъ наступленія царства Божія, совершается во внутреннихъ тайникахъ духа человѣческаго и состоитъ въ усвоеніи или отрицаніи свѣта евангелія Христова и вмѣстѣ съ тѣмъ въ моральномъ возрожденіи или ослѣпленіи. При этомъ моральномъ пониманіи судъ Божій очевидно представляется какъ уже совершившійся фактъ, а вмѣстѣ съ этимъ совершившимся фактомъ является и наступленіе царства Божія на землѣ. Отсюда выраженіе Спасителя: „если Я Духомъ Божіимъ изгоняю бѣсовъ, то конечно достигло до васъ царствіе Божіе (*ἄρα ἔφθασεν εἰς ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*)“ (Мѳ. 12, 28). Аор. форма „*ἔφθασεν*“ (достигло) ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что въ сознаніи Христа Спасителя царство Божіе является уже наступившимъ. Правда, въ другихъ мѣстахъ новозавѣтнаго откровенія форму „*ἔφθασεν*“ обычно замѣняетъ форма „*ἤγγικεν*“—„приблизилось царство небесное“ (*ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Мѳ. 4, 17; 10, 7; Лк. 10, 9. 11), которое повидимому указываетъ на наступленіе царства Божія, хотя близкое, въ будущемъ. И это выраженіе однакожъ не говоритъ противъ царства Божія, какъ уже существующей величины. Дѣло въ томъ, что въ проповѣди Христа Спасителя о царствѣ Божіемъ существеннымъ является не та или иная близость наступленія его, а самая несомнѣнность этого наступленія. Указанное различіе въ терминологіи является тѣмъ болѣе несущественнымъ, что обоими упомянутыми словами: *ἤγγικεν* и *ἔφθασεν* переводится одно и тоже арамейское слово: מְטָא [1]).

[1]) Напр. Дан. 4, 8: וְרוֹמֵהּ יְמַטָּא לִשְׁמַיָּא. У LXX это выраженіе переводится: „*ἡ κορυφὴ αὐτοῦ ἤγγιζεν ἕως τοῦ οὐρανοῦ*“, у Ѳеод.: „*τὸ ὕψος αὐτοῦ ἔφθασεν ἕως τοῦ οὐρανοῦ*“; 4, 21: у LXX—*ἥξει*, у Ѳеодор.: *ἔφθασεν;* 7, 13: LXX—*παρῆν*, у Ѳеод.: *ἔφθασεν*... Weiss. Die Predigt von Reiche Gottes. Göttingen. 1900. S. 69—70.

Казалось-бы, указанными выраженіями совершенно устраняется эсхатологическое пониманіе царства Божія, потому что, какъ мы уже видѣли, царство Божіе по нимъ представляется какъ уже фактъ осуществившійся. Представители ричліанства и главнымъ образомъ проф. А. Гарнакъ дѣйствительно утверждаютъ это. Подобное утвержденіе ихъ однакожъ находится въ полномъ противорѣчіи съ христіанскимъ откровеніемъ. Послѣднее, говоря о царствѣ Божіемъ, какъ уже наступившемъ, въ тоже время говоритъ и о слѣдующемъ за симъ днѣ Іеговы, въ который Господь явится всему роду человѣческому со славою и всемогуществомъ и въ тоже время „во тьмѣ и мракѣ“ (Іоил. 1, 15; 2, 1—5; 3, 3—4). Тогда Богъ во гнѣвѣ Своемъ потрясетъ небомъ и землею (Іоил. 3, 16), тогда „горы растаютъ подъ Нимъ, долины распадутся какъ воскъ отъ огня, какъ воды, льющіяся съ крутизны“ (Малах. 1, 4)... Тогда „все небесное воинство и небеса свернутся какъ свитокъ книжный, и все воинство ихъ падетъ, какъ спадаетъ листъ съ виноградной лозы и какъ увядшій листъ со смоковницы“... (Ис. 34, 4; 51, 6). Тогда „рѣки превратятся въ смолу, а земля въ сѣру“ (Ис. 51, 6) и проч. Предъ самымъ наступленіемъ этого дня, по свидѣтельству пророка Іезекіиля, произойдетъ страшная борьба между поклоняющимися истинному Богу и отвергающими Его. Въ то время Гогъ князь Роша, Мешеха и Θувала, съ громадными полчищами двинется на землю Израилеву, чтобы „произвести грабежъ и набрать добычи, наложить руку на вновь заселенныя развалины и на народъ, собранный изъ народовъ“.... (Іезек. 38, 12 и др.). Результатомъ этой хищнической попытки Гога однакожъ будетъ полное пораженіе его. „Падешь ты, говоритъ пророкъ, на горахъ Израилевыхъ, ты и всѣ полки твои и народы, которые съ тобою..... И явлю святое имя Мое среди народа Моего Израиля и не дамъ впередъ безславить святаго Имени Моего, и узнаютъ народы, что Я—Господь святый во Израилѣ“ (Іез. 39, 4, 7 и др.). Въ со-

отвѣтствіи съ этими словами пророка Іезекіиля, пророкъ Даніилъ видитъ Ветхаго денми, совершающаго судъ надъ міромъ. Онъ видитъ, какъ „за изрѣченіе высокомѣрныхъ словъ былъ убитъ звѣрь“..., и какъ „на облакахъ небесныхъ шелъ какъ бы Сынъ Человѣческій, дошелъ до Ветхаго днями и подведенъ былъ къ Нему. И Ему дана власть, слава и царство, чтобы всѣ народы, племена и языки служили Ему; владычество Его— владычество вѣчное, которое не прейдетъ и царство Его не разрушится“.... (Дан. 7, 9—14). Въ полномъ согласіи съ этимъ ветхозавѣтнымъ ученіемъ и новозавѣтное откровеніе говоритъ о будущемъ страшномъ судѣ, какъ завершающемъ собою существованіе земнаго царства Божія. Выраженіе этого ученія Спасителя можно находить въ Его притчѣ о пшеницѣ и плевелахъ, знаменующихъ собою „сыновъ царствія“ и „сыновъ лукаваго“. Окончательный судъ надъ тѣми и другими, по ученію Спасителя, долженъ быть отнесенъ къ будущему страшному дню, когда „пошлетъ Сынъ Человѣческій ангеловъ Своихъ, и соберутъ изъ царства Его всѣ соблазны и дѣлающихъ беззаконія; и ввергнутъ ихъ въ печь огненную; тамъ будетъ плачъ и скрежетъ зубовъ“... (Мѳ. 13, 36—43). Та-же самая мысль раскрывается Спасителемъ и въ притчѣ о неводѣ, „закинутомъ въ море и захватившемъ всякаго рода рыбъ“, изъ коихъ однѣ сохраняются, а другія выбрасываются вонъ. „Такъ будетъ и при кончинѣ вѣка, заканчиваетъ Спаситель и эту притчу, изыдутъ ангелы, и отдѣлятъ злыхъ изъ среды праведныхъ“... (Мѳ. 13, 47—50). Какъ и по ветхозавѣтному ученію, и по ученію новозавѣтному наступленію этого страшнаго суда будетъ предшествовать особенное усиленіе зла на землѣ, выражающееся въ пришествіи на послѣднюю антихриста (2 Сол. 2, 2—3, 8—9), который будетъ увлекать вѣрующихъ въ ложное ученіе (2 Сол. 2, 10—12) и который затѣмъ будетъ низверженъ (2 Сол. 2, 8).

Не менѣе существенныя возраженія вызываютъ сужденія А. Ричля и касательно подготовленія чело-

вѣчества ко вступленію въ царство Божіе. Геттингенскій богословъ, какъ мы уже видѣли, отрицаетъ универсализмъ этого подготовленія, ограничивая его одними лишь культурно-историческими народами. И эти сужденія А. Ричля нельзя признать соотвѣтствующими ученію христіанскаго откровенія. Даже и въ ветхозавѣтномъ откровеніи со всею рѣшительностью утверждается универсализмъ въ дѣлѣ подготовленія человѣчества ко вступленію въ царство Божіе. Потому то и въ этомъ откровеніи къ царству Божію призываются не одни только культурно-историческіе народы, въ родѣ грековъ и римлянъ, но и другіе народы, не заявившіе себя чѣмъ либо особеннымъ въ исторіи человѣчества. Видно это уже изъ одного того факта, что проповѣдь ветхозавѣтныхъ пророковъ была направляема и къ этимъ народамъ. Исаія напр. свои грозныя рѣчи обращалъ къ ассирійцамъ; Іеремія къ фараону египетскому и его народу, къ царямъ Уца, филистимскому, эдомскому, моавитскому и аммонитскому; Іезекіиль къ аммонитянамъ, моавитянамъ и филистимлянамъ; Наумъ къ Ниневіи и проч. (Ис. 13; 34, 1; срав. Іерем. 25, 15–28; 46—51; Іезек. 25—32 и проч.). И даже мало того. И въ средѣ языческихъ народовъ дохристіанскаго періода встрѣчаются личности, которыя удостоивались непосредственныхъ Божественныхъ откровеній, напр. Мелхиседекъ Салимскій (Быт. 14, 18–20), Авимелехъ герарскій (Быт. 20, 3–18), Валаамъ пророкъ (Числ. 22, 9) и др. Универсальный характеръ носила и проповѣдь ветхозавѣтныхъ богодухновенныхъ мужей. Главнѣйшимъ предметомъ проповѣди ихъ является напр. утвержденіе той истины, что Іегова есть единый истинный Богъ, Творецъ и Промыслитель всего существующаго — видимаго и невидимаго, и что Онъ есть Богъ боговъ. Это превосходство Его надъ другими богами, по богодухновенному ветхозавѣтному ученію, особенно проявляется въ томъ, что Онъ наказуетъ народы, почитающіе ложныхъ боговъ (1 Цар. 5, 4—6, 10 и дал.; 4 Цар. 17, 31–42; 18, 33–35; 2 Парал. 13, 15–19;

Ис. 36, 15–20; 37, 23 и пр.) и тѣмъ даетъ возможность этимъ народамъ понять то, что упованіе ихъ на ложныхъ боговъ тщетно, что они должны обратиться къ истинному Богу (Іерем. 10, 10–11; 46, 25; 50, 2; 51, 47; Ис. 46, 1–2; Іезек. 30, 13 и пр.). Въ особенности же промыслительная дѣятельность Бога относительно языческихъ народовъ въ дѣлѣ подготовленія ихъ ко вступленію въ царство Божіе, съ точки зрѣнія ветхозавѣтнаго откровенія, проявлялась въ утвержденіи той идеи, что всѣ народы рано или поздно должны обратиться къ Израилю, чтобы принять участіе въ благословеніи этого народа. Еще псалмопѣвецъ указывалъ на то, что со временемъ „вспомнятъ и обратятся ко Господу всѣ концы земли, и поклонятся предъ Нимъ всѣ племена язычниковъ“ (Пс. 21, 28) и что Господь будетъ со временемъ „великимъ Царемъ надъ всею землею“ (Пс. 46, 2–3, 10; 66, 3–4; 95, 7–12; 144, 13 и др.). Еще настойчивѣе ту же мысль раскрываютъ пророки. Пророкъ Исаія напр. говоритъ о томъ, что весь языческій міръ со всею тварью долженъ радоваться тому, что спасеніе Израиля простирается и на нихъ, что и они въ Израилѣ познаютъ благодать Божественную, научатся молиться въ истинѣ и правдѣ (Ис. 45, 22–24; 55, 5; 66, 23) и узнаютъ истинное ученіе о Богѣ (Ис. 2, 1–4; 25, 6–9; Мих. 4, 1–7). Тѣмъ болѣе, конечно, эту истину о приготовленіи всего человѣческаго рода ко вступленію въ царство Божіе утверждаетъ новозавѣтное откровеніе. Не говоря уже про народъ еврейскій, вся исторія котораго, съ точки зрѣнія новозавѣтнаго откровенія, была исторіей этого приготовленія, также и по отношенію къ языческимъ народамъ Богъ, по выраженію апостола, „не переставалъ свидѣтельствовать о Себѣ...“ (Дѣян. 14, 17). Средствомъ для воспитанія его, по апостолу, служилъ съ одной стороны внѣшній опытъ или наблюденіе надъ видимымъ міромъ, величіе котораго ясно говорило человѣку о премірномъ Богѣ (Римл. 1, 19–20); съ другой стороны опытъ внутренній—голосъ совѣсти, который свидѣтельствовалъ

и человѣку-язычнику о его богоподобной природѣ, предъявлялъ къ нему извѣстныя моральныя требованія и такимъ образомъ велъ его къ истиному богопочтенію (Римл. 2, 15). Потому-то ап. Петръ и говоритъ, что во всякомъ народѣ могли быть боящіеся Бога и поступающіе по правдѣ Его (Дѣян. 10, 35). Относить эти проявленія Божественнаго промысла къ однимъ только культурно-историческимъ народамъ языческаго міра, какъ это дѣлаетъ А. Ричль, новозавѣтное откровеніе не даетъ никакихъ основаній. Нѣтъ никакихъ основаній въ томъ же откровеніи и къ сужденіямъ геттингенскаго богослова относительно ученія ап. Павла по данному вопросу. А. Ричль увѣряетъ, будто этотъ апостолъ придерживается слишкомъ ригористическаго взгляда касательно приготовленія рода человѣческаго къ принятію Спасителя, будто, не говоря уже о языческихъ народахъ, онъ и на исторію народа еврейскаго смотритъ какъ на исторію, исполненную грѣха. Въ доказательство этой странной мысли А. Ричль ссылается на Римл. 3, 20, толкуя слова апостола: „закономъ познается грѣхъ“ въ томъ смыслѣ, будто дарованный народу еврейскому законъ содѣйствовалъ усиленію въ этомъ народѣ грѣховности. Подобнаго рода сужденія А. Ричля однакожъ лишены всякаго основанія. Не говоря уже про то, что въ этихъ сужденіяхъ словамъ апостола усвояется смыслъ совершенно ложный, ими кромѣ того игнорируются многочисленныя изрѣченія ап. Павла, говорящія о великомъ провиденціальномъ назначеніи народа еврейскаго (Евр. 1, 1—2; 10, 1; Гал. 3, 24; Рим. 7, 14—17; 8, 2 и пр.) [1]). Болѣе правильнымъ въ богословской

[1]) Какъ и въ другихъ случаяхъ, и въ данномъ сужденія А. Ричля однакожъ не лишены весьма существенныхъ противорѣчій. Съ одной стороны онъ пишетъ: «Natürlich ist Niemand im Stande vorauszusagen, ob die abseits der abendländischen Kulturgeschichte stehenden Völker dem Christentum entgegengeführt werden, und ob dasselbe auch an ihnen seine universelle Bestimmung erfüllen wird».... Или: «Keine Logik befähigt uns die Baziehungen der scheinbarziellosen und der wirklich zweckwidrigen Erscheinungen des

системѣ А. Ричля слѣдуетъ признать другой пунктъ, непосредственно связанный съ его ученіемъ о царствѣ Божіемъ, именно тотъ пунктъ, что оправданіе человѣка, а слѣдовательно и вступленіе его въ царство Божіе невозможны безъ существованія церкви какъ видимой величины. Основательной слѣдуетъ признать и ту аргументацію, которую геттингенскій богословъ приводитъ въ подтвержденіе этого положенія. Вполнѣ справедливо прежде всего то утвержденіе А. Ричля, что Христосъ Спаситель, говоря объ оправданіи, объектомъ его обычно признаетъ не отдѣльнаго индивидуума, а цѣлое общество индивидуумовъ или видимую церковь. Вполнѣ справедливо далѣе и то, что религіозно-моральная жизнь каждаго отдѣльнаго вѣрующаго немыслима безъ воздѣйствія окружающей среды, что отдѣльный вѣрующій вступаетъ въ религіозную жизнь, уже имѣя предшественниковъ, подъ воздѣйствіемъ коихъ и слагается его жизнь. Неправильно однакожъ въ этихъ воззрѣніяхъ А. Ричля то, что онъ слишкомъ ослабляетъ значеніе индивидуальности въ жизни церковной. Несостоятельность подобнаго рода воззрѣнія А. Ричля очевидна уже изъ одного того, что

Menschenlebens, welche das durchsichtige Gebiet unserer religiösen und sittlichen Aufgaben umgeben, durch die Behauptung der von Gott positiv verhängten ewigen Verdammnis aufzuklären.... A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1895. B. III. S. 118. 324. Съ другой стороны А. Ричль пишетъ: «Sollte jene Möglichkeit (die ausserhalb der abendländischen Kultur stehenden Völker zum Christentum zu führen) verneint werden, so ist darum nicht an dem christlichen Universalismus zu zweifeln, sondern es ist nur der Umfang der zur höchsten geistigen Augabe bestimmten Menschheit enger zu fassen, als es oft geschieht. Denn dass sich dieser Begriff nicht mit der Gesammtheit der Völker in ihrer nutürlichen Existenz deckt, ist daraus erkennbar, dass gewisse Naturvölker durch die Berührung mit christlichen Kultuvölkern zu keiner Verstärkung ihres Daseins, sondern vielmehr zur Entkräftung und zum Aussterben gelangen»... — Или: «Nur die weltgeschichtlichen Völker kommen bei der Frage nach dem Sinne der Weltgeschichte in Betracht»... A. Ritschl. Op. cit. B. III. S. 131. 292 u. andr.

и въ церкви Христовой вѣдь существуютъ лица, которыя если и испытываютъ религіозное вліяніе отъ другихъ членовъ, то весьма слабое и потому остаются маловѣрующими и даже прямо невѣрующими. Значитъ, въ жизни церкви имѣетъ значеніе не община только, но и индивидуальность. Человѣкъ становится истиннымъ членомъ церкви лишь въ томъ случаѣ, если онъ индивидуально усвояетъ плоды искупительныхъ заслугъ Богочеловѣка, индивидуально является воспріимчивымъ къ воздѣйствію на него Божественной благодати (Рим. 5. 5; 8, 15—16; 1 Кор. 2, 12; 1 Іоан. 4, 16. 13; 3, 24 и пр.).

Вполнѣ справедливо далѣе и то утвержденіе А. Ричля, что Христосъ Спаситель и Его ученики мыслили церковь какъ видимую величину. Несправедливо исторически однакожъ то утвержденіе его, будто-бы подобное ученіе о церкви всегда содержалось и нѣмецкими реформаторами. Напротивъ, несомнѣнно то, что Лютеръ и Меланхтонъ, Цвингли и Кальвинъ на первыхъ порахъ ихъ реформаторской дѣятельности несомнѣнно подъ вліяніемъ борьбы съ римско-католическою церковью создали ученіе о церкви какъ невидимой величинѣ, какъ обществѣ святыхъ. Лишь съ теченіемъ времени, когда они увидѣли, къ какимъ печальнымъ результатамъ въ смыслѣ религіознаго разложенія ведетъ ихъ указанное ученіе о церкви, они мало по малу стали сглаживать свое первичное крайнее ученіе о церкви, включивъ въ содержаніе ея и обыкновенныхъ грѣшныхъ людей. И даже мало того: нѣкоторые изъ нихъ стали хлопотать о созданіи церкви какъ видимаго института съ особымъ іерархическимъ служеніемъ (Меланхтонъ). Отсюда и возникла въ протестантизмѣ такъ называемая епископальная система. Нельзя, наконецъ, согласиться и съ тѣмъ разграниченіемъ между царствомъ Божіимъ и церковью, которое утверждается геттингенскимъ богословомъ. Царство Божіе, по нему, есть величина этическая, церковь — величина богослужебная. Христіанское откровеніе, напротивъ, утверждаетъ взглядъ на церковь какъ на

институтъ не только богослужебный, но и вмѣстѣ этическій. Видно это напр. хотя-бы изъ того факта, что Самъ Христосъ повелѣваетъ въ случаѣ морально-религіозныхъ проступковъ вѣрующихъ обращаться къ голосу церкви какъ послѣдней инстанціи (Матѳ. 16, 18—19; 18, 15—20 и пр.). И самъ А. Ричль, хотя, конечно, не замѣчая того, разрушаетъ указанное различіе между царствомъ Божіимъ и церковью, когда пишетъ слѣдующее: „церковь составляютъ вѣрующіе во Христа, поскольку они въ молитвѣ выражаютъ свою вѣру въ Бога Отца или представляютъ себя какъ угодное Ему человѣчество“.... Само собою понятно, угоднымъ Богу человѣкъ можетъ „представить“ себя лишь въ томъ случаѣ, если онъ ведетъ жизнь, въ моральномъ отношеніи согласную съ Божественными требованіями и, слѣдовательно, въ понятіе церкви, съ точки зрѣнія самого А. Ричля, входитъ и этическій элементъ. Не даромъ далѣе онъ же самъ утверждаетъ и то положеніе, что въ такой нравственной религіи, какъ религія христіанская, „нравственное поведеніе утверждаетъ цѣнность служенія Богу“ [1]).

Инымъ недостаткомъ страдаетъ ученіе о церкви проф. Кафтана. Онъ, напротивъ, какъ мы уже видѣли, понимаетъ церковь въ смыслѣ невидимой величины, въ смыслѣ „общества всѣхъ тѣхъ, которые черезъ вѣру во Христа приведены въ единство духа и жизни, находятся-ли они въ настоящей жизни или отошли отсюда“, каковое общество, по Кафтану, имѣетъ notae verae — видимые признаки своего существованія. Это очевидно чисто протестантское ученіе о церкви, скрывающее въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Вѣдь, если церковь Христова невидима, то очевидно никакихъ видимыхъ признаковъ истинности ея существованія не должно и не можетъ быть и, наоборотъ, если церковь имѣетъ внѣшніе признаки своего существованія, то ее

[1]) Katzer. Die Bedeutung der «Gemeinschaft» in der Theologie A. Ritschls. Bautzen. 1889. S. 32—33.

нельзя мыслить какъ невидимую, скрытую отъ взоровъ человѣческихъ [1]).

Исключивъ изъ содержанія оправданія и царства Божія все сверхъестественно-чудесное, представители ричліанства вмѣстѣ съ этимъ тоже самое дѣлаютъ и по отношенію къ конечной цѣли того и другого. Правда, конечную цѣль оправданія они видятъ въ вѣчной жизни, но подъ нею разумѣютъ совсѣмъ не то, что̀ обычно признается христіанскимъ богословіемъ. По мнѣнію самого А. Ричля, содержаніе вѣчной жизни должно ограничиваться исключительно естественною, земной сферой жизнедѣятельности человѣка и главнымъ образомъ его господствомъ надъ міромъ. Вмѣстѣ съ этимъ А. Ричль отрицаетъ загробную жизнь человѣка, основывая это отрицаніе на томъ, что все существующее въ этой жизни не подлежитъ опытному наблюденію и потому совершенно неизвѣстно намъ. Исходя изъ подобнаго рода точки зрѣнія, онъ даже ставитъ въ упрекъ христіанскому богословію то, что оно содержаніе вѣчной жизни сводитъ исключительно къ жизни загробной.

---

[1]) Что же касается ученія проф. А. Гарнака о церкви, то оно близко къ ученію проф. Кафтана по данному вопросу. Проф. А. Гарнакъ отличается отъ своего сотоварища лишь тѣмъ, что стремится сообщить своему ученію историческое обоснованіе. Насколько тщетно однакожъ это стремленіе его, можно видѣть изъ того, что онъ уже у Иринея и Тертулліана находитъ ясно формулированное ученіе о церкви какъ видимой величинѣ. Могло-ли это быть, если бы указанное ученіе было совершенно чуждо проповѣди и Іисуса Христа и Его апостоловъ?.... Доказывая ложность ученія о церкви какъ видимой величинѣ, берлинскій профессоръ ссылается на то, будто это ученіе своимъ происхожденіемъ обязано исключительно случайнымъ историческимъ обстоятельствамъ, борьбѣ съ ересями, стремленію представителей первичнаго христіанства утвердить свою самостоятельность противъ языческой государственной жизни и пр. Но А. Гарнакъ очевидно придаетъ слишкомъ большое значеніе этимъ случайнымъ обстоятельствамъ. Они лишь представляли изъ себя поводъ къ раскрытію болѣе опредѣленнаго ученія о церкви какъ видимомъ организмѣ, но не создавали самаго ученія.

Доля справедливости есть въ этомъ упрекѣ. Вѣчную жизнь дѣйствительно нельзя (какъ это обычно дѣлается) разсматривать какъ нѣчто совершенно изолированное отъ жизни земной и даже противоположное ей. Вѣдь въ выраженіи: „жизнь вѣчная—ζωὴ αἰώνιος“ главнѣйшимъ является не слово αἰώνιος, а слово ζωὴ, каковымъ словомъ обозначается все то, что̀ не можетъ быть разрушено смертью. Поэтому въ христіанскомъ откровеніи одно слово ζωὴ употребляется иногда вмѣсто двухъ словъ: ζωὴ αἰώνιος (Мѳ. 7, 14; 18, 8; 19, 17). Слово αἰώνιος лишь усиливаетъ то, что̀ заключается въ словѣ ζωὴ. Оба же слова вмѣстѣ обозначаютъ собою величайшее благо, къ обладанію коимъ призванъ человѣкъ. Поэтому въ томъ же христіанскомъ откровеніи слова ζωὴ αἰώνιος противопоставляются κόλασις αἰώνιος—мукамъ вѣчнымъ, σκότος τὸ ἐξώτερον—тьмѣ внѣшней (Мѳ. 8, 12; 22, 13; 25, 30), ἀπώλεια — погибели (Мѳ. 7, 13), каковыми выраженіями напротивъ отрицается то, что̀ составляетъ блаженство человѣка и наоборотъ утверждается то, что является зломъ для него. Изъ всего этого самъ собою вытекаетъ тотъ выводъ, что если вѣчную жизнь съ одной стороны нельзя разсматривать внѣ всякой связи съ жизнью земной, то съ другой стороны ея содержаніе никоимъ образомъ нельзя ограничивать одною лишь этой жизнью, потому что, какъ извѣстно, земная жизнь переполнена бѣдствій и скорбей для однихъ бо́льшихъ, для другихъ меньшихъ. Земная жизнь человѣка въ силу того является лишь подготовленіемъ и предвкушеніемъ жизни вѣчной, предвкушеніемъ тѣхъ благъ ея, которыя ожидаютъ человѣка въ загробномъ мірѣ. Истину этого положенія утверждаетъ и христіанское откровеніе, когда говоритъ о томъ, что земная жизнь человѣка какъ совокупность благъ представляетъ изъ себя величину незначительную по сравненію съ жизнью загробной. „Теперь мы видимъ, говоритъ апостолъ, какъ бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицемъ къ лицу; теперь знаю я отчасти, а

тогда познаю подобно, какъ я познанъ"... (1 Кор. 13, 12). Вполнѣ естественно поэтому то, что апостолъ въ полную зависимость отъ вѣры въ загробную жизнь поставляетъ бытіе или небытіе самого христіанства, такъ что уничтоженіе этой вѣры, съ его точки зрѣнія, является вмѣстѣ съ этимъ разрушеніемъ самого христіанства. „Если мы, пишетъ онъ, въ этой только жизни надѣемся на Христа, то мы несчастнѣе всѣхъ человѣковъ"... (1 Кор. 15, 19).

Указанное пониманіе А. Ричля является тѣмъ болѣе одностороннимъ, что онъ и въ сферѣ земной жизни человѣка содержаніе вѣчной жизни ограничиваетъ однимъ лишь господствомъ человѣка надъ міромъ, понимаемымъ притомъ въ смыслѣ исключительно духовно-моральномъ — въ смыслѣ терпѣливаго перенесенія страданій, постигающихъ человѣка, но никоимъ образомъ не въ смыслѣ возможности для послѣдняго распоряжаться силами природы. Несомнѣнно конечно то, что духовное превосходство человѣка надъ природою, выражающееся напр. въ спокойномъ перенесеніи постигающихъ человѣка несчастій, составляетъ весьма существенную сторону въ его господствѣ надъ этою природой. Этимъ однакожъ далеко не исчерпывается все содержаніе этого господства. Христіанское откровеніе помимо указаннаго усвояетъ истинно вѣрующему прерогативы, такъ сказать, внѣшняго господства надъ окружающей природой, прерогативы распоряжаться ея силами по своему усмотрѣнію при достиженіи разнаго рода высшихъ цѣлей. По свидѣтельству Самого Христа Спасителя, истинно вѣрующему „все возможно, что̀ ни скажетъ...; если онъ скажетъ горѣ сей: поднимись и ввергнись въ море и не усумнится въ сердцѣ своемъ, но повѣритъ, что сбудется по словамъ его, будетъ ему"... (Мрк. 11, 23). Потому-то Христосъ Спаситель въ другихъ мѣстахъ того-же откровенія безсиліе Своихъ учениковъ по отношенію къ окружающей природѣ поставляетъ въ зависимость отъ ихъ маловѣрія и даже упрекаетъ ихъ за это маловѣріе, а

слѣдовательно и за ихъ слабость по отношенію къ внѣшне-эмпирическому господству надъ окружающею природой. Онъ упрекаетъ ихъ напр. за то, что они вслѣдствіе присущаго имъ маловѣрія не могли исполнить просьбу одного отца, взывавшаго къ ихъ помощи объ исцѣленіи бѣсноватаго сына (Мрк. 9, 19. 23); за то, что они во время постигшей бури на морѣ впали въ смертельный страхъ и отчаяніе (Мрк. 4, 37—40) и проч.

Отсюда въ свою очередь весьма легко видѣть основную ошибку ученія А. Ричля и о вѣрѣ въ Божественное провидѣніе, какъ такой христіанской добродѣтели, ученіе о которой, по его мнѣнію, тѣсно связано съ ученіемъ о вѣчной жизни и о господствѣ человѣка надъ міромъ. Исходя изъ того положенія, что въ содержаніе господства человѣка надъ міромъ не можетъ быть включена власть распоряжаться силами природы, А. Ричль и содержаніе вѣры въ Божественное провидѣніе опредѣляетъ не въ томъ смыслѣ, будто Богъ въ отдѣльныхъ случаяхъ, такъ сказать, реально вторгается въ естественное теченіе міра, чтобы измѣнить это теченіе опять реально для пользы человѣка, а лишь въ томъ смыслѣ, что все вообще міровое теченіе, совершающееся по неизмѣннымъ законамъ, содѣйствуетъ благополучію человѣка. И этимъ взглядомъ слишкомъ съуживается идея Божественнаго провидѣнія. Содержаніе послѣдняго, по христіанскому ученію, включаетъ въ себя не только законосообразное и навсегда неизмѣняемое теченіе міра, но и вспомогательное воздѣйствіе Божественной помощи даже въ мельчайшихъ событіяхъ жизни человѣка (Мѳ. 10, 29 и д.). Отсюда въ свою очередь становится вполнѣ понятнымъ то, можно-ли и должно-ли содержаніе и другой христіанской добродѣтели — молитвы ограничивать тѣмъ, чѣмъ ограничиваетъ его А. Ричль. Исходя изъ того положенія, что Божественное провидѣніе отнюдь не нарушаетъ естественнаго теченія міра, геттингенскій богословъ приходитъ къ тому заключенію, что изъ содержанія молитвы долженъ быть устраненъ проситель-

ный элементъ, потому что прошеніе обычно связывается съ желаніемъ человѣка владѣть тѣмъ, чего онъ не имѣетъ и что онъ можетъ получить лишь съ измѣненіемъ обычнаго теченія вещей. Христіанская молитва поэтому, по взгляду геттингенскаго богослова, должна имѣть характеръ исключительно благодарственный.

Насколько эти замѣчанія А. Ричля относительно содержанія христіанской молитвы неосновательны, можно видѣть на образцѣ всѣхъ христіанскихъ молитвъ—молитвѣ Господней. Въ ней напр. читаемъ слова: „да святится имя Твое“..., ясно имѣющія смыслъ просительный. Какъ ни странно, А. Ричль старается ослабить подобное значеніе этихъ словъ. Они, по его мнѣнію, выражаютъ не прошеніе въ собственномъ смыслѣ слова, а лишь „увѣренность въ томъ, что Богъ всюду видитъ благодарное отношеніе къ себѣ со стороны людей (dass der Vater überall Dank erfährt)“ [1]). Но не говоря уже про явное извращеніе смысла указанныхъ словъ, они сами по себѣ при томъ пониманіи, какое усвояетъ имъ А. Ричль, содержали-бы въ себѣ мысль, противорѣчащую постоянному опыту и потому въ устахъ человѣка молящагося были-бы ложью предъ Богомъ. На самомъ дѣлѣ, можетъ-ли человѣкъ искренне выражать убѣжденіе въ томъ, что Богъ постоянно видитъ благодареніе со стороны людей, если онъ на каждомъ шагу наблюдаетъ то, что Богъ вмѣсто благодарности отъ людей постоянно и всюду оскорбляется грѣхами ихъ. Совсѣмъ странными являются сужденія Альбрехта Ричля касательно слѣдующаго прошенія молитвы Господней: „хлѣбъ нашъ насущный дай намъ на сей день“. По его мнѣнію, „прошеніе о необходимомъ хлѣбѣ можетъ быть признано выраженіемъ благодарности Богу, поскольку оно связуется съ упованіемъ на то, что Богъ готовъ удовлетворить потребности жизни человѣческой прежде прошенія о нихъ (Мѳ.

[1]) A. Ritschl. Op. cit. B. III. S. 609.

6, 8), и поскольку потребности, нужныя для поддержанія жизни, пріобрѣтаются собственною дѣятельностью человѣка“ [1]). И подобнаго рода толкованіе, какъ можно видѣть, представляетъ изъ себя извращеніе смысла указанныхъ словъ молитвы Господней. Можно-ли, послѣ всего сказаннаго объ этой молитвѣ, согласиться съ тѣмъ утвержденіемъ А. Ричля, будто она служитъ не къ обоснованію и расширенію, а напротивъ къ ослабленію и ограниченію извѣстныхъ словъ Спасителя: „просите и дано будетъ вамъ; ищите и найдете; стучите и отворятъ вамъ, ибо всякій просящій получаетъ и ищущій находитъ и стучащему отворятъ“?.. (Мѳ. 7, 7–11) [2]).

На той-же, чисто естественной почвѣ стоитъ А. Ричль и при опредѣленіи конечной цѣли царства Божія — христіанскаго совершенства. По его пониманію, содержаніе христіанскаго совершенства составляетъ все вообще естественное человѣческое поведеніе, основывающееся на взаимной любви людей другъ къ другу и проявляющееся въ должномъ выполненіи обычнаго человѣческаго призванія. Совсѣмъ иное ученіе о христіанскомъ совершенствѣ утверждаетъ христіанское откровеніе. Оно повелѣваетъ христіанамъ возвышаться надъ естественною жизнью человѣка, указывая для нихъ сферу вышеестественную. „Будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ Небесный“ (Мѳ. 5, 48) — вотъ идеалъ христіанскаго совершенства, къ осуществленію коего Спаситель призываетъ Своихъ послѣдователей. Въ полномъ соотвѣтствіи съ этими словами І. Христа и ап. Петръ въ образецъ совершенства для вѣрующихъ поставляетъ Отца Небеснаго. „По примѣру призвавшаго васъ Святаго и сами будьте святы во всѣхъ поступкахъ“ (1 Петр. 1, 15 и пр.), пишетъ

---

[1]) A. Ritschl. Op. cit. B. III. S. 609.

[2]) A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. S. 609—610.

онъ. Вполнѣ естественно поэтому и основаніе совершенства христіанское откровеніе полагаетъ не во взаимоповеденіи людей, основывающемся на естественной любви, а на единеніи ихъ съ Богомъ. „Я въ нихъ и Ты во Мнѣ, молился І. Христосъ Богу Отцу; да будутъ совершенны во едино и да познаетъ міръ, что Ты послалъ Меня и возлюбилъ ихъ, какъ возлюбилъ Меня“ (Іоан. 17, 23). А такъ какъ это единеніе съ Богомъ въ свою очередь является результатомъ усвоенія человѣкомъ искупительныхъ заслугъ Богочеловѣка, результатомъ Богосыновства и благодатнаго состоянія человѣка, то слѣдовательно и совершенство послѣдняго главнымъ образомъ основывается на этомъ благодатномъ состояніи его. По выраженію ап. Павла, вѣрующіе „имѣютъ полноту въ Томъ, Который есть глава всякаго начальства и власти“ (Кол. 2, 10), т. е. въ Іисусѣ Христѣ, и они поэтому совершенны постольку, поскольку „Духъ Божій обитаетъ въ нихъ“, дѣлая ихъ „храмами живаго Бога“ (1 Кор. 3, 16; 2 Кор. 6, 16). Отсюда становится понятнымъ истинный смыслъ таинственнаго общенія вѣрующихъ со Христомъ, по которому мы во Христѣ живемъ и Онъ въ насъ (Гал. 2, 20; Іоан. 17, 22). Находясь въ этомъ внутреннемъ общеніи со Христомъ, вѣрующіе становятся членами тѣла Христова и чрезъ это возрастаютъ „въ мужа совершеннаго, въ мѣру полнаго возраста Христова“ (Еф. 4, 13). При такого рода обширнѣйшей задачѣ для христіанскаго совершенства —стремиться къ уподобленію съ Самимъ Богомъ человѣкъ очевидно не долженъ быть связанъ міромъ, въ чемъ-бы эта связь ни выражалась; онъ долженъ быть выше міра. Потому-то въ содержаніе христіанскаго совершенства, какъ одинъ изъ видовъ его, по христіанскому ученію (Мѳ. 19, 12, 21 и пр.), входятъ подвижничество и монашество или удаленіе отъ міра и всѣхъ благъ его, не потому, что эти блага представляютъ изъ себя что-л. нечистое, а потому, что они могутъ служить не рѣдко камнемъ преткновенія для вѣрующаго при его моральномъ развитіи. Отрицаніе монашества,

поэтому, является въ воззрѣніяхъ А. Ричля естественнымъ лишь при его неправильной точкѣ зрѣнія на сущность христіанскаго совершенства. Ограничивъ содержаніе христіанскаго совершенства сферою исключительно естественной, А. Ричль въ силу того отрицаетъ и какія-либо стадіи въ христіанскомъ совершенствѣ и вмѣстѣ съ этимъ отрицаетъ и какое-либо существенное различіе между ветхимъ естественнымъ и новымъ духовнымъ человѣкомъ. Совсѣмъ иное ученіе о христіанскомъ совершенствѣ утверждаетъ откровеніе. По его ученію, истинное совершенство человѣка является какъ цѣлостное настроеніе, пріобрѣтаемое человѣкомъ путемъ постоянной борьбы со грѣхомъ и постоянной работы на пользу ближнихъ. Это совершенство связуется съ горькимъ сознаніемъ присущихъ человѣку недостатковъ и съ горячимъ стремленіемъ достигнуть царства славы (Рим. 6, 11—26; 12, 2; Еф. 4, 22—24; Кол. 3, 5. 9—11 и проч.). Потому-то христіанское откровеніе не признаетъ совершенства какъ факта вполнѣ законченнаго, а признаетъ лишь постепенное прогрессирующее моральное развитіе человѣка. Это, конечно, и вполнѣ понятно. Идеалъ, къ которому долженъ стремиться христіанинъ, уподобленіе Богу, настолько высокъ, что достиженіе его превышаетъ даже и всю жизнь человѣка. Истинный христіанинъ поэтому не можетъ остановиться на извѣстной стадіи моральнаго развитія, а долженъ постепенно усовершаться, и тотъ человѣкъ, который воображаетъ, будто онъ достигъ высшей степени моральнаго развитія, не можетъ быть истиннымъ христіаниномъ. Потому-то даже ап. Павелъ отказывается утверждать о себѣ то, что онъ „достигъ (высшаго совершенства) или усовершился“... (Филип. 3, 12). Такимъ то образомъ въ христіанскомъ совершенствѣ объединяются истинная и спасительная вѣра, которая дѣятельно проявляется въ любви, и христіанская надежда, которая возбуждаетъ человѣка все къ большему и большему моральному развитію.

Заключеніе.

Конечные выводы, къ которымъ приходитъ ричліанское богословіе по отношенію къ христіанской религіи. Полное отрицаніе христіанства какъ Богооткровенной религіи, или созданіе новаго христіанства. Близкая параллель между новохристіанствомъ западнымъ и отечественнымъ, поскольку это послѣднее нашло и находитъ для себя выраженіе въ воззрѣніяхъ Л. Толстого, В. Розанова, Д. Мережковскаго и др. Сходство между тѣмъ и другимъ новохристіанствомъ во взглядѣ на религію вообще, на христіанство въ частности, и въ ученіи о Божескомъ существѣ, о Св. Троицѣ, о грѣхѣ, оправданіи, царствѣ Божіемъ, вѣчной жизни, христіанскомъ совершенствѣ и пр. Существенное различіе между новохристіанствомъ западнымъ и отечественнымъ.

Ричліанское богословіе въ конечныхъ своихъ выводахъ такимъ образомъ приходитъ къ полному отрицанію христіанства какъ богооткровенной религіи или, лучше сказать, къ созиданію совершенно новаго христіанства. Въ основѣ этого новаго христіанства лежитъ рѣшительное отрицаніе всего сверхъестественно-чуднаго. Для ричлистовъ Богъ не есть абсолютно совершенная личность. Онъ есть какая то своеобразная любовь, для которой не существуетъ ни святости, отрицающей грѣхъ, ни праведности, оцѣнивающей моральное поведеніе человѣка, ни гнѣва, отвращающагося отъ грѣха, ни грѣха какъ нарушенія божественнаго закона,

ни оправданія, какъ возстановляющаго нормальное состояніе человѣческой природы, ни благодатнаго изліянія Св. Духа какъ вспомогательной для человѣка силы, ни Іисуса Христа какъ Божественной личности, ради коей человѣчеству даруется духовное возрожденіе, ни царства Божія какъ премірно-благодатной величины, ни вѣчной жизни какъ жизни загробной.... Какъ величина несомнѣнно реальная въ ричліанскомъ богословіи существуетъ лишь одно—естественная человѣческая воля. Строго говоря, все это богословіе въ отдѣльныхъ его пунктахъ является лишь олицетвореніемъ различныхъ состояній человѣческой воли. Такъ ричліанское ученіе о происхожденіи религіи есть не что иное, какъ олицетвореніе естественной воли человѣка въ ея стремленіи утвердить свою самостоятельность противъ окружающаго міра; ричліанское ученіе о грѣхѣ не что иное, какъ олицетвореніе той же воли человѣка въ ея угнетенномъ отвнѣ состояніи; ричліанское ученіе объ оправданіи не что иное, какъ олицетвореніе человѣческой воли, разсматриваемой въ ея внутреннемъ самоуглубленіи; ричліанское ученіе о царствѣ Божіемъ — олицетвореніе воли человѣка въ ея дѣятельномъ по отношенію къ другимъ людямъ состояніи и проч.

Въ виду такого характера ричліанскаго богословія нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что это богословіе въ западно-христіанскомъ мірѣ, какъ было уже говорено [1]), вызвало такую усиленную полемику, какой не замѣчалось со времени реформаціи. Одни видѣли и видятъ въ немъ возобновленіе истиннаго христіанства, утраченнаго не только римско-католическою и православно-восточною церквами, но и самимъ протестантизмомъ. Не говоря уже о представителяхъ ричліанства, подобнаго мнѣнія придерживаются нѣкоторые изъ весьма видныхъ протестантскихъ богословъ, стоящихъ въ сторонѣ отъ этого движенія. Таковы напри-

---

[1]) См. введеніе къ книгѣ.

мѣръ Липсіусъ [1]), Франкъ [2]), Кюгельгенъ [3]), Экке [4]), Гаакъ [5]), Орръ [6]), Фишеръ [7]) и пр.

Другіе напротивъ видѣли и видятъ въ ричліанскомъ богословіи полное ниспроверженіе христіанства какъ Богооткровенной религіи, или во всякомъ случаѣ созиданіе совершенно новаго христіанства, отличнаго отъ христіанства, насажденнаго Спасителемъ міра

---

[1]) Въ статьѣ: Die Ritschlsche Theologie, напечатанной въ Jahrbücher für protestantische Theologie. 1888. S. 27—28, Липсіусъ заслугой ричліанства считаетъ то, что оно: «die ethische Wahrheiten des Christentums in den Vordergrund gestellt und in dem Evangelium von Christus, statt in ihm erstaunliche Aufschlüsse über übernatürliche Dinge und Begebenheiten zu suchen, vielmehr den grossen ethischen Gedanken des Reiches Gottes betont zu haben. Etwas Grösseres und Höheres lässt sich von unserem Christenglauben nicht rühmen, als dass er vor Allem den sittlichen Bedürfnissen der Menschennatur volle Genüge gewährt und uns in den Stand setzt, unsern Lebenszweck als sittliche Persönlichkeiten zu erfüllen»....

[2]) Frank. Zur Theologie A. Ritschl's. Erlangen und Leipzig. 1891. S. 35: «Wohl halte ich's für möglich, ja ich hege die Hoffnung, dass die Bewegung, welche durch die Ritschl'sche Theologie hervorrufen werden ist der Kirche zum Segen gereichen könne».....

[3]) Kügelgen. Die Dogmatik Albrecht Ritschl's. Leipzig. 1898. S. 121—125: «Werfen wir nunmehr am Schluss unserer Darstellung angelangt, einen kurzen Rückblick auf die Dogmatik Ritschls, so werden wir dem Ausspruch Winters, dass hier eine wissenschaftliche Leistung von ungewöhnlicher Bedeutung und anregendster Kraft vorliege, durchaus beipflichten müssen...., dass auch die Dogmatik Albrecht Ritschls wenn schon mit vielfach berechtigter Anwendung der produzierend kritischen Methode—keinen anderen Grund legen mag als der da gelegt ist, welcher ist Jesus Christus»....

[4]) G. Ekke. Die theologische Schule Albrecht Ritschl's und die evangelische Kirche der Gegenwart. Berlin. 1897. B. I. S. 14.

[5]) E. Haack. Ueber den fundamentalen Unterschied der Ritschlschen und der kirchlichen Theologie mit besonderer Berücksichtigung der Ethik. Schwerin. i. M. 1897. S. 17.

[6]) J. Orr. The Ritschlian Theology and the evangelical-Faith. London. 1898. Pg. 4—7.

[7]) E. Vischer. Albrecht Ritschl's Anschauung von evangelischem Glauben und Leben. Tübingen. 1900. S. 36.

и Его апостолами. Таковы Ф. Лютеръ [1]), Л. Лемме [2]), Іог. Кларавалленсисъ [3]), О. Пфлейдереръ [4]), І. Гееръ [5]), В. Шмидтъ [6]), Л. Гаугъ [7]), Хр. Лютардъ [8]), Л. Стелинъ [9]), и мн. др.

[1]) F. Luther. Die Theologie Ritschl's. Reval. 1887. S. 54—55: «Die Ritschlsche Theologie ist die in die Form eines wissenschaftlichen Systems gegossene religiöse Krankheit unserer Zeit. Es ist ein Bedürfniss der krankhaft christlichen Zeitstimmung hüben und drüben—bei den rationalisirenden sowohl als bei den methodistischen Richtungen—Gott nur in das Gebiet der Idee oder der Phantasie zu verweisen, ihn nicht als Gott in Wirklichkeit und für die Wirklichkeit zu haben. Es ist ein Ergebniss dieses ungesunden Verlangens, dass man es als sachgemäss ausieht, die religiösen Functionen als die in der Sphäre der Idee und Phantasie sich bewengenden den sittlichen als den der Welt der Realität angehörigen entgegenzusetzen. Hierbei werden dann entweder die sittlichen Lebensbethätigungen durch die religiösen—wie bei den methodistischen — oder die religiösen durch die sittlichen—wie bei den rationalisirenden Richtungen—in den Schatten gestellt»....

[2]) L. Lemme. Die Principien der Ritschlschen Theologie und ihr Werth. Bonn. 1891. S. 51—52: «Die Ritschl'sche Theologie ist ein Rationalismus unter dem Rationalismus. Der alte Rationalismus... war selbst nicht deistisch, sondern hielt die Selbstbekundung Gottes im moralischen Bewusstsein fest..... Dagegen die Ritschl'sche Theologie ist.... konsequenter Deismus und darum Naturalismus»....

[3]) J. Claravallensis. Die falschmünzerische Theologie Albrecht Ritschl's und die christliche Wahrheit. Gütersloh. 1891. S. 199: «Gelangte sie (Ritschlsche Theologie) zur Herrschaft, so wäre es der—ohnedies so sehr geistes-und lebensbedurftigen—evangelischen Kirche Verderben und Tod: wie es jeder Rationalismus ist!»....

[4]) O. Pfleiderer. Die Ritschl'sche Theologie.... Braunschweig. 1891. S. 136—137.

[5]) J. Heer. Der Religionsbegriff Albrecht Ritschl's. Zürich. 1896. S. 90.

[6]) W. Schmidt. Die Gefahren der Ritschlschen Theologie für die Kirche. Berlin. 1888. S. 52—53. u. andr.

[7]) L. Haug. Darstellung und Beurtheilung der Theologie Ritschl's. Stuttgart. 1895. S. 148—192.

[8]) Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. Heft XII. Chr. Luthardt. Zur Bertheilung der Ritschl'schen Theologie. S. 617—643.

[9]) L. Stählin. Kant, Lötze, Albrecht Ritschl. Leipzig. 1888. S. 222—225.

Помимо отдѣльныхъ трактатовъ, борьбою съ ричліанскимъ богословіемъ проникнута и западно-богословская журналистика, не только нѣмецкая, но и французская, англійская, голландская и проч. Однимъ словомъ весь современный западно-христіанскій міръ, можно сказать, живетъ этою борьбою.

Было бы конечно большимъ заблужденіемъ утѣшать себя мыслью, будто эта борьба въ западно-христіанскомъ мірѣ должна совершенно миновать православно-восточную, въ частности русскую церковь.

Этого не можетъ быть уже въ силу того тѣснаго взаимоотношенія, какое существуетъ между западнымъ и нашимъ образованнымъ обществомъ. Можно даже сказать болѣе. Та страшная буря, которая въ лицѣ ричліанскаго богословія обложила горизонтъ западно-христіанскаго міра, уже несомнѣнно надвигается и на русско-православную церковь. Слышны уже громъ и молнія — предвѣстники этой бури. Всякій, кто хотя немного слѣдитъ за развитіемъ въ современномъ русскомъ обществѣ религіознаго самосознанія, конечно, знаетъ о томъ, что и у насъ созидается своего рода новое христіанство. Уже не только богословская, но и свѣтская печать отмѣтила и отмѣчаетъ въ средѣ русскаго общества писателей съ такого рода направленіемъ. Во главѣ этого новаго направленія въ пониманіи христіанства несомнѣнно стоитъ Л. Н. Толстой, авторъ цѣлаго ряда сочиненій съ богословскимъ характеромъ. Таковы: Царство Божіе внутри васъ. Ч. 1—2. Берлинъ. 1894 г., Исповѣдь. Женева. 1900 г., Въ чемъ моя вѣра? Женева. 1891 г., Краткое изложеніе евангелія. Женева. 1890 г., Критика догматическаго богословія. Женева. 1891 г. и др.

Около этого знаменитаго русскаго писателя группируется цѣлый рядъ другихъ, которые, рѣзко отличаясь отъ Л. Толстого въ раскрытіи частныхъ пунктовъ созидаемаго ими христіанства, однакожъ сходятся съ нимъ въ рѣшительномъ отрицаніи нѣкоторыхъ сторонъ православно-церковнаго христіанства. Таковы напр.

В. В. Розановъ, авторъ многочисленныхъ журнальныхъ статей церковно-публицистическаго характера, изданныхъ затѣмъ въ отдѣльныхъ сборникахъ, напр. Религія и культура. С.-Петербургъ. 1899 г., Въ мірѣ неяснаго и не рѣшеннаго. С.-Петербургъ. 1901 [1]) и проч. Рядомъ съ г. Розановымъ могутъ быть поставлены какъ представители новаго христіанства на Руси: Д. С. Мережковскій, авторъ извѣстнаго труда: Л. Толстой и Достоевскій. Т. 1—2. С.-Петербургъ. 1901—1902 г., Минскій и др.

Проводникомъ идей, распространяемыхъ въ русскомъ обществѣ указанными писателями, можно считать возникшій въ недавнее время журналъ, носящій громкое названіе: „Новый Путь“. Что же представляетъ изъ себя это новое христіанство, насаждаемое у насъ, откуда его появленіе, каковы принципы и каковы конечныя цѣли? По отношенію къ воззрѣніямъ Л. Толстого самая постановка подобнаго вопроса кажется совершенно излишней. Дѣло въ томъ, что богословскія воззрѣнія Л. Толстого настолько проникнуты индивидуальнымъ настроеніемъ, что кажется совершенно невозможнымъ не самобытное происхожденіе ихъ. Несомнѣнно иное впечатлѣніе получается однакожъ, если выдѣлить этотъ индивидуализмъ изъ богословсихъ воззрѣній знаменитаго русскаго писателя, если разсматривать ихъ внѣ художественной обстановки. Въ такомъ случаѣ весьма легко увидѣть то, что новохристіанство Л. Толстого, Розанова, Мережковскаго и другихъ является отголоскомъ, да и притомъ довольно недоброкачественнымъ, тѣхъ идей, которыя возникли въ протестантскомъ богословіи въ новѣйшее время, въ частности которымъ обязано своимъ происхожденіемъ

---

[1]) Помимо того В. Розанову принадлежатъ труды философскаго характера, напр. О пониманіи. Москва. 1886 года; статьи по вопросамъ образованія, изданныя въ сборникѣ подъ заглавіемъ: Сумерки просвѣщенія. С.-Петербургъ. 1899 г., Литературные очерки. С.-Петербургъ. 1899 г. и проч.

ричліанское богословіе. Въ этомъ легко убѣдиться изъ тѣсной параллели между новохристіанствомъ, насаждаемымъ ричліанствомъ съ одной стороны, и новохристіанствомъ, насаждаемымъ у насъ на Руси съ другой.

Вотъ характерные моменты этой параллели. Какъ мы уже видѣли, представители ричліанства происхожденіе религіи выводятъ изъ присущаго человѣку практическаго стремленія утвердить свое благополучіе противъ окружающаго его міра. Въ основѣ религіи лежитъ исканіе блага, какъ выражается проф. Германъ, чувство жизни, какъ выражается проф. Кафтанъ, стремленіе къ самосохраненію, какъ выражается Бендеръ. Тоже самое въ существѣ дѣла утверждаютъ и представители русскаго новохристіанства, въ частности Л. Толстой. Въ своей Исповѣди онъ пишетъ: „Исканіе Бога было для меня не разсужденіемъ, но чувствомъ..... Оно вытекало изъ сердца. Это было чувство страха, сиротливости, одиночества среди всего чужого и надежды на чью то помощь“ [1])....

Говоря о развитіи ралигіознаго самосознанія, представители ричліанства (Бендеръ), какъ мы уже видѣли, различаютъ въ немъ три момента. Въ первомъ моментѣ человѣкъ олицетворяетъ индивидуально-чувственные интересы, во второмъ интересы цѣлаго племени и государства—національные, въ третьемъ интересы всего человѣчества. Тоже самое находимъ и въ новохристіанствѣ Л. Толстого. И по его мнѣнію, слѣдуетъ различать три жизнепониманія, находящія для себя осуществленіе въ религіозномъ развитіи: 1) „личное или животное, 2) общественное или языческое, 3) всемірное или божеское. По первому жизнепониманію жизнь человѣка заключается въ одной его личности; цѣль жизни — въ удовлетвореніи воли этой личности. По

---

[1]) Сравн. III-ю гл. кн. Стр. 187, 194, 199—206 и Исповѣдь графа Л. Н. Толстого. 1900 г. Стр. 66—67.

второму жизнепониманію жизнь человѣка заключается не въ одной его личности, а въ совокупности и послѣдовательности личностей: въ племени, семьѣ, родѣ, государствѣ; цѣль жизни заключается въ удовлетвореніи воли этой совокупности личностей. По третьему жизнепониманію жизнь человѣка заключается и не въ совокупности и послѣдовательности личностей, а въ началѣ и источникѣ жизни—въ Богѣ“ [1])....

Касаясь сущности и происхожденія христіанской религіи, представители ричліанства, какъ мы уже знаемъ, исключительно выдвигаютъ въ содержаніи ея сторону практическую и рѣшительно отрицаютъ сторону метафизическую. По ихъ мнѣнію, эта сторона вмѣстѣ со всею обрядностью привнесена въ христіанство изъ язычества и іудейства, благодаря главнымъ образомъ ап. Павлу и Іоанну. Окончательное утвержденіе для себя въ христіанской религіи она получила со временъ Константина Великаго, въ періодъ вселенскихъ соборовъ. Тоже находимъ и въ русскомъ новохристіанствѣ. И по мнѣнію Л. Толстого, въ христіанской церкви, въ частности православно-восточной, „ученіе о жизни людей,—о томъ, какъ надо жить каждому отдѣльно и всѣмъ вмѣстѣ — этическое“ замѣнено „объясненіемъ, почему людямъ надо жить именно такъ, а не иначе—метафизическимъ ученіемъ“..... И по его мнѣнію, „разрывъ между ученіемъ о жизни и объясненіемъ жизни начался съ проповѣди ап. Павла, не знавшаго этическаго ученія, выраженнаго въ евангеліи Матѳея и проповѣдывавшаго чуждую Христу метафизическо-кабаллистическую теорію, и совершился этотъ разрывъ окончательно во время Константина, когда найдено было возможнымъ весь языческій строй жизни, не измѣняя его, облечь въ христіанскія одежды и потому признать христіанскимъ“.... и когда „начинаются

---

[1]) Сравн. III-ю гл. кн. стр. 207—210 и Л. Толстого: Царство Божіе внутри васъ. Берлинъ. 1894. Стр. 126—127. Критика догматическаго богословія. Женева. 1891. Стр. 33.

соборы и центръ тяжести христіанства переносится на одну метафизическую сторону ученія“ и на „всякое внѣшнее богопочитаніе“ [1])....

Отрицая метафизическую сторону въ христіанской религіи, представители ричліанства вмѣстѣ съ этимъ рѣшительно отрицаютъ и сторону догматическую. По ихъ мнѣнію, догматъ явился въ христіанствѣ на почвѣ языческой какъ результатъ борьбы между платоновской философіей, на основахъ которой созидается представленіе о метафизическо-божеской личности І. Христа, и философіей Аристотеля, на основахъ которой утверждается эмпирическо-человѣческая личность І. Христа. Какъ таковой, догматъ въ своемъ происхожденіи, по мнѣнію ричлистовъ, подверженъ развитію, а въ своемъ содержаніи представляетъ изъ себя совершенно ненужный балластъ. — Рѣшительное отрицаніе христіанскаго догмата является характерною чертою воззрѣній всѣхъ представителей насаждаемаго у насъ новохристіанства. Самъ Л. Толстой, касаясь происхожденія догматической стороны христіанской религіи, держится того убѣжденія, что „догматъ есть произведеніе спора“.., что онъ „образовался понемногу“; касаясь же самаго существа христіанскаго догмата, онъ видитъ въ немъ то, что „совершенно непонятно и потому ненужно“, то, въ чемъ съ особенной рельефностью проявилось высокомѣріе человѣческаго разума, стремящагося усвоить своимъ изысканіямъ значеніе непогрѣшимой Божественной истины.... Тоже отрицательное отношеніе къ христіанскому догмату находимъ и у другихъ представителей нашего новохристіанства, напр. у Д. Мережковскаго. По его мнѣнію, основнымъ принципомъ православія должно быть признаніе „возможности безконечнаго внутренняго движенія, развитія, творчества, хотя бы помимо всѣхъ внѣшнихъ историческихъ формъ, помимо всѣхъ догматовъ и преданій церкви“... Вполнѣ

[1]) Сравн. IV гл. кн. Стр. 232—243, 252 и др. и Л. Толстой. Въ чемъ моя вѣра? 1891 г. Стр. 192—194.

согласно съ Л. Толстымъ и Мережковскимъ смотритъ на христіанскій догматъ и В. Розановъ [1]).

Отрицая сверхъестественно-божеское происхожденіе христіанскаго догмата, представители ричліанства вмѣстѣ съ этимъ отрицаютъ сверхъестественно-Божеское происхожденіе и христіанскаго откровенія: они видятъ въ Св. Писаніи обычныя человѣческія произведенія, возникшія въ христіанской церкви постепенно и не чуждыя весьма существенныхъ ошибокъ: историческихъ, этнографическихъ и проч. Тоже самое находимъ и у представителей новѣйшаго христіанства, насаждаемаго въ православно-русской церкви. По заявленію Л. Толстого, читатель его сочиненій „не долженъ забывать того, что утвержденіе, будто евангелія всѣ четыре, со всѣми своими стихами и буквами, суть священныя книги, есть съ одной стороны самое грубое заблужденіе, — съ другой самый грубый обманъ. Читатель долженъ помнить, что Іисусъ никогда Самъ не писалъ никакой книги, какъ Платонъ, Филонъ или Маркъ—Аврелій, даже никогда какъ Сократъ, не передавалъ свое ученіе грамотнымъ и образованнымъ людямъ, а говорилъ тѣмъ безграмотнымъ людямъ, которыхъ Онъ встрѣчалъ въ жизни, и что только гораздо послѣ Его смерти хватились люди, что то, что Онъ говорилъ, было очень важно и что не худо бы записать кое что изъ того, что Онъ говорилъ и дѣлалъ, и почти чрезъ 100 лѣтъ начали записывать то, что слышали о Немъ. Читатель долженъ помнить и о томъ, что такихъ записокъ было очень много, что многія изъ нихъ пропали, многія были очень плохи, и что

---

[1]) Сравн. IV гл. кн. стр. 240—256 и Л. Толстой. Въ чемъ моя вѣра? Стр. 155. Сравн. Краткое изложеніе евангелія. 1890. Стр. 14—15. Понятіе о Богѣ нѣсколькихъ лицъ одинаково понимающихъ ученіе Христа. Женева. 1889. Стр. 81—82, 118. Мережковскій. Л. Толстой и Достоевскій. Т. II. С.-Петербургъ. 1902. Стр. XXVIII—XXX. 375—378. 523 и др. Новый Путь № 2. Мережковскій. Л. Толстой и русская церковь. Стр. 74. Московскія вѣдомости. 1903. №№ 112—113.

христіане пользовались всѣми ими и понемногу отбирали то, что̀ имъ казалось лучше и толковѣе, что, выбирая наилучшія евангелія, церкви, по пословицѣ: „не выберешь дубинки безъ кривинки“, должны были „захватить въ томъ, что онѣ вырѣзали изъ всей огромной литературы о Христѣ, и много кривинокъ“... [1]).

Утверждая въ духѣ основоначалъ новокантіанства крайнюю ограниченность человѣческаго вѣдѣнія, представители ричліанства, какъ мы уже видѣли, рѣшительно отказываются разсуждать о Божескомъ существѣ, какъ совершенно недоступномъ для нашего ограниченнаго разума. Тоже самое находимъ и въ новохристіанствѣ, распространяющемся у насъ. „Церковь, разсуждаетъ Л. Толстой, говоритъ намъ о существѣ, природѣ, естествѣ Божіемъ, говоритъ намъ о свойствахъ, которыми отличается Богъ отъ прочихъ существъ.... Но, замѣчаетъ далѣе Л. Толстой, какъ мы можемъ различать въ Богѣ естество, природу и свойства? Вѣдь Онъ непостижимъ, вѣдь Онъ выше, совершеннѣе всего“ [2])....

Въ частности представители ричліанства рѣшительно отрицаютъ церковное ученіе о Троичности лицъ въ Богѣ, видя въ этомъ ученіи противорѣчіе и человѣческому мышленію и единству божескаго существа. Тоже самое находимъ и въ отечественномъ новохристіанствѣ. „Я прочелъ, пишетъ Л. Толстой, всѣ (церковныя) доказательства, доказывающія то, что церковь всегда исповѣдывала Троицу, но доказательства эти не убѣдили меня, и не потому, что я читалъ доказательства противнаго, болѣе точныя и убѣдительныя, а потому, что мое чувство возмущается, и я не могу вѣрить тому, что Богъ, открывъ мнѣ Себя въ такомъ... выраженіи: Я—одинъ и три; Я — Отецъ и Сынъ, Я — Духъ, не далъ бы мнѣ ни въ Своемъ писаніи, ни въ Своемъ

---

[1]) Сравн. V гл. кн. Стр. 311—330 и Л. Толстой. Краткое изложеніе евангелія. Стр. 8.

[2]) Сравн. VI гл. кн. Стр. 377—385 и Л. Толстой. Критика догматическаго богословія. Женева. 1891. Стр. 43. 76. 78.

преданіи, ни въ моей душѣ средствъ понять, что̀ это значитъ, а приговорилъ меня къ тому, что для рѣшенія вопросовъ о Немъ, о Богѣ.., у меня не было другого средства, какъ повѣрить аргументамъ православнаго богословія“ [1])....

Касаясь природы Божескихъ Ѵпостасей въ отдѣльности, представители ричліанства, какъ мы видѣли, рѣшительно отрицаютъ Божеское достоинство за Іисусомъ Христомъ. По ихъ взгляду, Іисусъ Христосъ обыкновенный человѣкъ, только воплотившій въ Себѣ высшіе божескіе мотивы и цѣли. Тоже самое находимъ и въ новохристіанствѣ, проповѣдуемомъ Л. Толстымъ и другими. „Іисусъ, увѣряетъ онъ, считалъ Себя такимъ же человѣкомъ, какъ и другіе люди. Не отрицая сыновности Богу, Онъ никогда не приписываетъ ей никакого особеннаго значенія. Что ему стоило прямо сказать: Я — Богъ, хоть не прямо сказать, а по крайней мѣрѣ не иносказательно, не такъ, чтобы можно было безъ всякаго желанія дурного понять это иначе. А то Онъ сказалъ такъ, что нельзя понять иначе, какъ такъ, что Онъ прямо утверждалъ людямъ, что Онъ не Богъ“....

Представители ричліанства, какъ мы уже видѣли, отрицаютъ далѣе Ѵпостасное бытіе Св. Духа. Съ ихъ точки зрѣнія Св. Духъ не отдѣльная Божеская Ѵпостась, а вообще духъ общины христіанской, общее настроеніе, которое связуетъ членовъ церкви христіанской.

Тоже самое находимъ и въ нашемъ новохристіанствѣ. Л. Толстой рѣшительно отрицаетъ Ѵпостасное бытіе Св. Духа. „Нигдѣ..., пишетъ онъ, въ Св. Писаніи не сказано, чтобы Духъ Божій былъ третье лице. То, что Моисей написалъ, что Богъ говорилъ про Себя „сотворимъ“, нельзя назвать достовѣрнымъ свидѣтельствомъ. И то, что въ бесѣдѣ Іисуса Христа у

[1]) Сравн. гл. VI кн. Стр. 385—386. 393—396 и Л. Толстой. Критика догматическаго богословія. Стр. 98.

Іоанна сказано одинъ разъ слово Св. Духъ, когда говорилось объ истинѣ, не есть достовѣрное свидѣтельство. То, что при крещеніи въ христіанство говорили слова: во имя Отца и Сына и Св. Духа, тоже не свидѣтельство“.... Высказывая за симъ отъ себя воззрѣніе на то, что представляетъ изъ себя Духъ Святой, Л. Толстой замѣчаетъ, что подъ „именемъ утѣшителя Іисусъ Христосъ разумѣетъ Духа истины“ [1])....

Вмѣстѣ съ отрицаніемъ догмата св. Троицы представители ричліанства, какъ мы видѣли, отрицаютъ съ особенной энергіей церковное ученіе о Божеской праведности, наказующей и награждающей людей въ соотвѣтствіи съ ихъ морально-религіознымъ состояніемъ, находя въ этомъ Божескомъ предикатѣ противорѣчіе другому основному Божескому предикату—любви.

Тоже находимъ и въ русскомъ новохристіанствѣ. „Спрашивается, пишетъ Л. Толстой, какимъ образомъ разрѣшить противорѣчіе между благостію и правосудіемъ? Какъ благой Богъ за грѣхи можетъ казнить вѣчнымъ огнемъ? Или Онъ неправосуденъ, или Онъ не благъ“.... Другой представитель русскаго новохристіанства Мережковскій въ ученіи о Божественномъ правосудіи, наказующемъ людей, видитъ остатокъ язычества, до-христіанства. „Въ христіанствѣ, пишетъ онъ, Богъ есть любовь“, а „совершенная любовь изгоняетъ страхъ; но вѣдь вотъ всетаки и послѣ Христа страшно впасть въ руки Бога живаго. И послѣ Христа Богъ не только любовь, но и ужасъ. А вѣдь именно для того, чтобы не было страшно, чтобы окончательно побѣдить этотъ ветхозавѣтный ужасъ Бога, и пролиты были капли кроваваго пота въ молитвѣ на вершинѣ

---

[1]) Сравн. VI гл. кн. Стр. 385—392 и др. и Л. Толстой. Критика догматическаго богословія. Женева. 1891. Стр. 81. 87. 78. 101—103. 91—93. Въ чемъ моя вѣра? Женева. 1891. Стр. 110—111. Д. Мережковскій. Л. Толстой и Достоевскій. Т. II. Стр. 198.

камня: Отче! да идетъ чаша сія мимо Меня, впрочемъ, не Моя, но Твоя да будетъ воля“ [1])....

Съ особенной энергіей представители ричліанства возстаютъ противъ церковнаго ученія о первородномъ грѣхѣ, отрицая всякое реальное значеніе за извѣстнымъ библейскимъ повѣствованіемъ о грѣхопаденіи Адама и Евы. И вмѣстѣ съ этимъ представители ричліанства весьма рѣшительно возстаютъ и противъ церковнаго ученія о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти Іисуса Христа. И то и другое съ ихъ точки зрѣнія ослабляетъ нравственную энергію въ человѣкѣ.

Тоже самое находимъ и въ отечественномъ новохристіанствѣ. На многихъ страницахъ Л. Толстой доказываетъ полную невозможность принятія библейскаго повѣствованія о паденіи Адама и Евы. „Представленіе Бога и сада, и плодовъ, пишетъ онъ, заставляетъ усумниться въ правдивости этого повѣствованія“ [2])....

Что же касается ученія о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти Іисуса Христа, то, по мнѣнію Л. Толстого, будто бы нельзя въ христіанскомъ откровеніи найти ни одного намека на то, что „Христосъ искупилъ Своею кровью родъ человѣческій, павшій чрезъ Адама“.... По его мнѣнію, догматъ этотъ „заслонилъ отъ людей самую важную и законную область дѣятельности человѣка и исключилъ изъ всей области знанія человѣческаго знаніе того, что̀ долженъ дѣлать человѣкъ, чтобы ему быть самому счастливѣе и лучше“.... Другой представитель нашего новохристіанства В. Розановъ также находитъ, что ученіе о грѣхѣ и о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти І. Христа чуждо истинному христіанству, что „части этого ученія

---

[1]) Сравн. VI гл. кн. Стр. 399—401 и Л. Толстой. Критика догматическаго богословія. Стр. 62. Д. Мережковскій. Л. Толстой и Достоевскій. С.-Петербургъ. 1902. Т. II. Стр. 427—428.

[2]) Сравн. VIII гл. кн. Стр. 493—494 и др. и Л. Толстой. Критика догматическаго богословія. Стр. 129. 131—135.

сложились на разстояніи тысячелѣтій. На зарѣ исторіи Израиль услышалъ откровеніе: землю и небо создалъ Богъ. Но въ средніе вѣка, гораздо ближе къ намъ и поэтому гораздо ярче для нашего ума развивалась и укрѣплялась идея искупительной жертвы, идея зараженности міра грѣхомъ“.... А параллельно развитію этого ученія, по мнѣнію В. Розанова, падало ученіе о Промыслѣ. „Поднялась жгучая и острая идея вины, грѣха, страданія. Міръ раздѣлился на противоположное. Небо по прежнему создано Богомъ, но земля, низменное, обыкновенное, если и не прямо, то косвенно стала признаваться тварью діавола. Люди раздѣлились на святыхъ и грѣшныхъ, очищаемыхъ и очищающихъ, прощаемыхъ и прощающихъ. Скорбь и мука поползли по низамъ человѣчества“ [1])....

Ученіе представителей ричліанства о царствѣ Божіемъ характеризуется слѣдующими чертами. Ричлисты во 1-хъ отрицаютъ премірно-чудесный характеръ этого царства, понимая его въ смыслѣ этически-евдемонической величины, во 2-хъ устраняютъ изъ содержанія его внѣшне-юридическій характеръ и въ 3-хъ содержаніе его ограничиваютъ исключительно настоящимъ временемъ. Тоже самое находимъ и въ новохристіанствѣ, утверждаемомъ у насъ. По опредѣленію Л. Толстого, царство Божіе есть „миръ всѣхъ людей между собою“, каковой миръ въ тоже время „есть высшее доступное на землѣ благо людей“, при чемъ основою этого царства, по мнѣнію Л. Толстого, какъ и по мнѣнію ричлистовъ, является взаимная любовь. Исходя изъ подобнаго рода точки зрѣнія, Л. Толстой устраняетъ какъ вообще изъ содержанія христіанства, такъ въ частности и изъ содержанія царства Божія 1) все

---

[1]) Сравн. IX гл. кн. Стр. 547—583 и Л. Толстой. Краткое изложеніе евангелія. Женева. 1890. Стр. 16. Въ чемъ моя вѣра? Женева. 1891. Стр. 107—109. 103—105. Сравн. Новое Время. 1901. № 9258. В. Розановъ. Небесное и земное. Стр. 2-я.

сверхъестественно-чудесное, ограниничивая содержаніе его (царства Божія) исключительно земнымъ, естественнымъ существованіемъ человѣка, 2) все внѣшне-юридическое, исключая изъ содержанія царства Божія всѣ существующія въ современныхъ государствахъ церковныя и гражданскія учрежденія, и 3) все эсхатологическое, ограничивая сферу его существованія настоящей жизнью человѣка.—Въ томъ же устраненіи сверхъестественно-чудеснаго элемента изъ содержанія царства Божія и въ ограниченіи его содержанія сферой естественнаго бытія человѣка другой представитель нашего новохристіанства Мережковскій находитъ „сущность, если не историческаго христіанства, то самого ученія Христа“. „Пока земля не небесная, пишетъ онъ, она все еще старая, языческая земля; пока небо не земное,—оно все еще старое, не христіанское, только кажущееся христіанскимъ, небо. Но будетъ новая земля и новое небо: это значитъ, будетъ земля небесная и небо земное. Да пріидетъ царствіе Твое.—Да будетъ воля Твоя и на землѣ какъ на небѣ. Не только на небѣ, но и на землѣ. Да соединитъ воля Твоя землю и небо, да будетъ земля и небо не два, а одно, какъ Я и Отецъ—одно. Вотъ соль соли въ ученіи Христовомъ“ [1].....

Устраняя эсхатологическій элементъ изъ содержанія царства Божія, представители ричліанства тоже самое дѣлаютъ и по отношенію къ ученію о вѣчной жизни. По ихъ мнѣнію, содержаніе вѣчной жизни, какъ и содержаніе царства Божія, должно обниматься лишь настоящей жизнью съ исключеніемъ жизни загробной. На той же почвѣ въ пониманіи вѣчной жизни стоятъ

---

[1]) Сравн. X гл. кн. Стр. 639—668 и Л Толстой. Въ чемъ моя вѣра? Женева. 1891. Стр. 96—97. Краткое изложеніе евангелія. Женева. 1890. Стр. 44—45. Царство Божіе внутри васъ. Берлинъ. 1894. Ч. I. Стр. 77—86. 240. 268. Ч. II. Стр. 38—79 и мн. др. Д. Мережковскій. Л. Толстой и Достоевскій. Т. II. Стр. 278—279.

и представители новаго христіанства, насаждаемаго у насъ. По мнѣнію Л. Толстого, жизнь вѣчная есть „жизнь настоящая“, понимаемая какъ „вышее благо, данное человѣку подъ условіемъ выполненія воли Божественной“.... Иначе говоря, жизнь вѣчная есть „исполненіе воли Бога“.... „Христосъ, по мнѣнію Л. Толстого, въ противоположность жизни временной, частной, личной, учитъ той вѣчной жизни, которую по Второзаконію Богъ обѣщалъ Израилю, но только съ тою разницею, что, по понятію евреевъ, жизнь вѣчная продолжалась только въ избранномъ народѣ израильскомъ и для пріобрѣтенія этой жизни нужно было соблюдать исключительные законы Бога для Израиля, а по ученію Христа жизнь вѣчная продолжается въ Сынѣ человѣческомъ, и для сохраненія ея нужно соблюдать законы Христа, выражающіе волю Бога для всего человѣчества“. Той же точки зрѣнія при раскрытіи ученія о вѣчной жизни придерживаются и другіе представители нашего новохристіанства, напр. Д. Мережковскій и пр. [1]). И наконецъ есть еще одинъ пунктъ согласія между новохристіанствомъ, насаждаемымъ ричліанствомъ, и новохристіанствомъ, насаждаемымъ у насъ на Руси въ новѣйшее время, это—ученіе о христіанскомъ совершенствѣ. Ричлисты, какъ мы уже видѣли, понимаютъ христіанское совершенство въ смыслѣ побѣды человѣка надъ міромъ и потому отрицаютъ его премірный характеръ, включая въ содержаніе его все вообще поведеніе человѣка, направленное къ благополучію другихъ. Исходя изъ подобнаго рода точки зрѣнія, представители ричліанства рѣшительно отрицаютъ христіанскій аскетизмъ и монашество, какъ чуждыя христіанству. Тоже находимъ и въ новохристіанствѣ Д. Мережковскаго, В. Розанова и другихъ. По мнѣнію перваго изъ нихъ, сущность христіанства, а вмѣ-

---

[1]) Сравн. X гл. кн. Стр. 668—672 и Л. Толстой. Въ чемъ моя вѣра? Стр. 131—135. Д. Мережковскій. Л. Толстой и Достоевскій. Т. II. Стр. 437—438.

стѣ съ тѣмъ и христіанское совершенство заключается въ „побѣдѣ надъ міромъ“. Эту побѣду, по его мнѣнію, какъ и по мнѣнію Розанова, слѣдуетъ понимать въ смыслѣ радостнаго настроенія духа. „Вѣчная, непрестанная радость — вотъ сущность ученія Христа, по выраженію Д. Мережковскаго; Ему (І. Христу) и говорить объ этомъ не нужно было: слишкомъ это чувствовалось во всемъ существѣ Его.... Онъ самъ былъ какъ бы воплощенное веселіе сердца, и всѣ вокругъ Него были веселы, пьяны отъ веселья, какъ сыны чертога брачнаго“.... Стоя на подобнаго рода почвѣ, представители новаго христіанства договариваются до полной свободы страстямъ человѣческимъ, не стѣсняемымъ ни бракомъ, ни другими ограниченіями; договариваются до сближенія Христа съ Діонисомъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ рѣшительно возстаютъ противъ аскетизма и монашества. „Монастырская община, пишетъ Мережковскій, отличается односторонностью, которая мѣшаетъ признать ее какъ церковь. Церковь есть побѣда надъ міромъ, монашеская же община есть отреченіе отъ міра. Можно-ли побѣдить то, отъ чего бѣжишь, что отрицаешь?“.. Господство и существованіе монашества въ христіанской церкви тотъ же Мережковскій считаетъ поэтому „язвой, преступленіемъ всего историческаго христіанства“ [1])...

Изъ всего этого весьма легко видѣть, что новохристіане западные и новохристіане отечественные сходятся между собою въ раскрытіи почти всѣхъ основныхъ пунктовъ христіанскаго вѣроученія.

Было бы однакожъ ошибочно эту близкую параллель доводить до полнаго тождества. При сходствѣ основныхъ воззрѣній, новохристіане западные рѣзко

---

[1]) Сравн. X гл. кн. Стр. 677—684 и Д. Мережковскій. Л. Толстой и Достоевскій. Т. II. Стр. 288—290. 313—314. 275—276. XXVI—XXVII. В. Розановъ. Религія и культура. С.-Петербургъ. 1899. Стр. 13. 154—155. 162. 166—167 и др. Новый Путь. Февраль. 1903. Стр. 84.

отличаются отъ новохристіанъ отечественныхъ самыми пріемами въ раскрытіи этихъ воззрѣній. Представители западнаго новохристіанства выступаютъ, можно сказать, во всеоружіи наукъ исторической, догматической, экзегетики, филологіи и проч. Ихъ воззрѣнія въ силу того отличаются ясностью, опредѣленностью, законченностью и обоснованностью. Съ ихъ воззрѣніями поэтому приходится весьма и весьма серьезно считаться. Въ особенности конечно слѣдуетъ сказать это относительно воззрѣній такихъ авторитетовъ богословской науки, какъ самъ А. Ричль, проф. А. Гарнакъ, проф. Каттенбушъ, Лоофсъ и проч.

Совсѣмъ не то слѣдуетъ сказать относительно воззрѣній отечественныхъ новохристіанъ. Не обладая ни историческими, ни догматическими, ни экзегетическими познаніями, они не могли сообщить и не сообщаютъ своимъ воззрѣніямъ ни опредѣленности, ни ясности, ни убѣдительности. Слѣдуетъ сказать это прежде всего о воззрѣніяхъ самого Л. Толстого. При поверхностномъ знакомствѣ съ ними они могутъ импонировать на читателя смѣлостью, рѣшительностью и даже пожалуй оригинальностью. Но если повнимательнѣе присмотрѣться къ содержанію ихъ, если провѣрить ихъ библейскія и историческія основанія, то легко можно увидѣть то, что за этой рѣшительностью и смѣлостью сужденій знаменитаго русскаго писателя скрывается поверхностное знакомство его и съ Библіей, и съ исторіей, и съ экзегетикой. Не даромъ даже Д. Мережковскій признаетъ, что главнѣшее изъ богословскихъ сочиненій Л. Толстого: Критика догматическаго богословія „до такой степени слабо, что иногда просто не вѣрится, что оно принадлежитъ перу великаго писателя“..., что Л. Толстой въ этомъ, какъ и другихъ сочиненіяхъ богословскаго характера, „не любитъ и боится исторіи, какъ будто чувствуетъ, что ему съ нею не справиться“, что онъ „кощунственно искажаетъ догматы христіанства“ [1]). Какъ бы то ни

[1]) Д. Мережковскій. Л. Толстой и Достоевскій. Т. II. Стр. XX. 245—246, 419—420.

было, повторяемъ, параллель между новохристіанствомъ западнымъ и отечественнымъ существуетъ. Фактъ этотъ невольно наводитъ на вопросъ о томъ, не возросло ли наше новохристіанство на той же почвѣ, на какой возросло и новохристіанство западное, и не питается ли оно тѣми же соками, какими питается это послѣднее? Если читатель этой книги на подобнаго рода вопросъ дастъ отвѣтъ утвердительный, то авторъ ея будетъ вдвойнѣ доволенъ, потомучто его книга въ такомъ случаѣ, содержа въ себѣ посильную характеристику одного изъ интереснѣйшихъ западно-церковныхъ движеній новѣйшаго времени, въ тоже время, слѣдовательно, содержитъ въ себѣ нѣкоторыя данныя и для оцѣнки нашего отечественнаго новохристіанства.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стран.

ВВЕДЕНІЕ.

Вліяніе ричліанскаго богословія на богословскую мысль запада. А. Ричль — основатѣль ричліанской школы. Характерныя черты его личности, повліявшія на направленіе его богословской дѣятельности. Гимназическое образованіе и студенчество А. Ричля. Его первые ученые труды. Профессорское служеніе А. Ричля въ Боннскомъ и Геттингенскомъ университетахъ. Его дѣятельность на ганноверскомъ синодѣ. Изданіе А. Ричлемъ капитальнаго труда — Христіанское ученіе объ оправданіи и примиреніи. Краткое изложеніе этого изслѣдованія и его характерныя черты. Отношеніе къ этому труду богословской науки запада. Другія ученыя работы А. Ричля. Основаніе ричліанской школы. Второй періодъ въ существованіи этой школы. Изданіе А. Ричлемъ второго капитальнаго труда—Исторія піетизма—и его значеніе. Труды учениковъ А. Ричля. Распространеніе ричліанскихъ идей во Франціи, Голландіи, Швейцаріи, Англіи и Америкѣ. Полемическіе труды противъ ричліанства. Постановленія ганноверскаго синода противъ ричліанства. Послѣдніе годы жизни А. Ричля и его смерть. Третій и послѣдній періодъ въ существованіи ричліанской школы. Проф. А. Гарнакъ. Отличительныя черты его богословскихъ взглядовъ въ ихъ отношеніи къ богословскимъ взглядамъ А. Ричля. Представители ричліанской школы въ послѣдній періодъ существованія этой школы. Полемическія изслѣдованія противъ ричліанства. Русская литература, посвященная изученію ричліанства . . . . . 3—94.

Стран.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Глава I.

Историческія основанія ричліанскаго богословія.

Причины успѣха ричліанства на западѣ. Его связь съ древнѣйшимъ лютеранствомъ. Воззрѣнія Лютера и Меланхтона на взаимоотношеніе между религіозной и теоретической областями. Направленіе лютеранскаго богословія послѣ родоначальниковъ реформаціи. Кантъ и значеніе основоначалъ его философіи для лютеранскаго богословія. Нѣмецкая философія и лютеранство послѣ Канта. Шлейермахеръ и его значеніе въ лютеранскомъ богословіи. Лютеранское богословіе послѣ Шлейермахера. Консервативное и либеральное направленія въ лютеранскомъ богословіи въ ихъ отношеніи къ основоначаламъ реформаціи. Возрожденіе кантіанства на западѣ во второй половинѣ XIX вѣка. Школа новокантіанская. Вліяніе ея на направленіе лютеранскаго богословія новѣйшаго времени. Ричліанство какъ порожденіе этого новаго направленія въ лютеранствѣ . . . . . 95—140.

Глава II.

Гносеологическія воззрѣнія представителей ричліанскаго богословія.

Важность теоретическихъ основоначалъ въ богословской системѣ А. Ричля. Отрицательное отношеніе геттингенскаго богослова къ теоріямъ познанія—схоластической и кантовской. Теорія познанія Лотце въ пониманіи А. Ричля. Гносеологическія воззрѣнія проф. Германа и проф. Кафтана. Отрицаніе ричліанистами философско-метафизическаго знанія. Существенные недостатки гносеологіи А. Ричля—ея противорѣчія, неопредѣленность и крайній субъективизмъ. Недостатки гносеологическихъ воззрѣній проф. Германа и Кафтана. Ихъ односторонность. Неосновательность отрицанія А. Ричлемъ и его учениками философско-метафизическаго знанія . . . . . 141—185.

Стран.

Глава III.

Воззрѣнія представителей ричліанства на происхожденіе и сущность религіи.

Происхожденіе религіи по взгляду А. Ричля. Неустойчивость воззрѣній А. Ричля по данному вопросу. Воззрѣнія проф. Германа и Кафтана. Низведеніе указанными учеными религіозной области къ практической сторонѣ человѣческаго духа. Воззрѣнія на происхожденіе и сущность религіи Бендера. Исходная точка въ воззрѣніяхъ упомянутаго ученаго. Низведеніе религіозной области къ узко-эгоистическимъ интересамъ человѣка. Поставленіе религіозной области въ полную зависимость отъ культурнаго развитія человѣчества. Неправильность воззрѣній представителей ричліанства на сущность и происхожденіе религіозной области. Неправильность объясненія происхожденія религіи путемъ эмпирическимъ. Дѣйствительныя отношенія религіи къ культурному развитію человѣчества. Невозможность сведенія религіознаго вѣдѣнія къ Werturtheile—къ сужденіямъ цѣнности . . . . . 186—231.

Глава IV.

Воззрѣнія представителей ричліанства на христіанство въ его происхожденіи и въ его исторіи.

Исходная точка въ воззрѣніяхъ ричлистовъ при опредѣленіи сущности христіанской религіи. Значеніе ап. Павла въ исторіи христіанства по взгляду ричлистовъ. Вліяніе эллинизма на христіанскую религію. Значеніе эллинизированнаго еврейства. Воззрѣнія проф. А. Гарнака, Кафтана и Лоофса на гностицизмъ, апологетовъ и представителей александрійской школы. Христіанское ученіе о Логосѣ какъ наиболѣе характерное выраженіе вліянія эллинизма на христіанство. Взглядъ проф. А. Гарнака на исторію вселенскихъ соборовъ. Общая характеристика восточной и западной церквей. Сужденія ричлистовъ относительно новаго догмата.— Неправильность исключительнаго выдѣленія ричлистами практической стороны въ христіанствѣ. Не-

Стран.

состоятельность обвиненій, возводимыхъ ричлистами на ап. Павла. Отношеніе эллинизма и эллинизированнаго еврейства къ христіанству. Дѣйствительное значеніе гностицизма, апологетовъ и представителей александрійской школы въ исторіи христіанской церкви. Дѣйствительное отношеніе христіанскаго ученія о Логосѣ къ языческому ученію по тому же вопросу. Истинный смыслъ вселенскихъ соборовъ. Ричліанская характеристика восточной и западной церквей и ея дѣйствительное значеніе. Нѣсколько замѣчаній касательно новаго догмата . . . . . 232—310.

Глава V.

Воззрѣнія представителей ричліанства на христіанское откровеніе и его историческіе памятники.

Отрицаніе представителями ричліанства богодухновеннаго значенія за христіанскимъ откровеніемъ. Признаніе А. Ричлемъ авторитетнаго значенія за христіанскимъ откровеніемъ какъ вѣрнымъ отображеніемъ начальной эпохи христіанства. Признаніе А. Ричлемъ тѣсной связи между священнымъ писаніемъ и церковнымъ преданіемъ. Воззрѣнія на христіанское откровеніе проф. Германа и Кафтана. Отрицаніе ими богодухновеннаго значенія за Св. Писаніемъ. Критическое отношеніе представителей ричліанства къ содержанію христіанскаго откровенія. Поставленіе христіанской вѣры внѣ какой либо связи съ исторіей жизни Іисуса Христа. Отрицательное отношеніе ричлистовъ къ символическимъ книгамъ и такъ называемому апостольскому символу. Противорѣчія въ сужденіяхъ представителей ричліанства касательно христіанскаго откровенія и его историческихъ памятниковъ. Колебаніе ричлистовъ между крайнимъ объективизмомъ и крайнимъ субъективизмомъ. Библейское ученіе о христіанскомъ откровеніи. Возраженія представителей ричліанства противъ апостольскаго символа и ихъ дѣйствительное значеніе. . . . . 311—376.

Стран.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Глава VI.

Ученіе представителей ричліанства о Богѣ.

Исходная точка зрѣнія въ ученіи представителей ричліанства о Богѣ. Рѣшительное отрицаніе возможности познанія Бога въ Его существѣ. Сужденія по данному вопросу А. Ричля, Шульца и Кафтана. Правильное опредѣленіе Бога съ точки зрѣнія представителей ричліанства. Богъ есть любовь. Значеніе этого опредѣленія для оцѣнки другихъ Божескихъ свойствъ. Отрицаніе догмата Св. Троицы въ церковномъ его пониманіи. Ричліанское толкованіе этого догмата. Отрицаніе опредѣленія Бога какъ абсолютнаго. Своеобразное пониманіе ричлистами Божественной праведности, святости, вѣчности, всемогущества и другихъ Божескихъ свойствъ. Неправильная постановка ричліанскаго ученія о Богѣ. Невозможность сведенія существа Божественнаго къ любви. Истинное понятіе о Божескомъ существѣ. Богъ есть абсолютная духовная личность. Неправильность отрицанія церковнаго пониманія догмата Св. Троицы. Основанія этого догмата въ ветхозавѣтномъ и новозавѣтномъ откровеніи. Неправильность отрицанія церковнаго пониманія Божественной праведности, всемогущества и другихъ Божескихъ свойствъ . 377—428.

Глава VII.

Ученіе представителей ричліанства о лицѣ Іисуса Христа.

Исходная точка въ ученіи ричлистовъ о лицѣ Іисуса Христа. Поставленіе этого ученія въ тѣсную связь и зависимость отъ ученія о царствѣ Божіемъ. Дѣйствительный смыслъ ученія о Божествѣ Іисуса Христа, по взгляду представителей ричліанства. Усвоеніе Божества Іисусу Христу, какъ носителю высшихъ Божескихъ мотивовъ. Отрицаніе двухъ природъ въ Іисусѣ Христѣ. Отрицаніе communicatio idiomatum. Толкованіе библейскихъ наименованій, прилагаемыхъ къ Іисусу Христу въ доказа-

Стран.

тельство Его Божескаго достоинства. Отрицаніе всей чудесной стороны въ жизни и дѣятельности Іисуса Христа. Неправильная постановка въ ученіи ричлистовъ о лицѣ Іисуса Христа. Смѣшеніе элемента эмпирическо-историческаго съ религіозно-теологическимъ. Неправильность выведенія ученія о Божествѣ Іисуса Христа изъ ученія о царствѣ Божіемъ. Богооткровенное ученіе о лицѣ Іисуса Христа, о Его Божествѣ, о двухъ природахъ въ Его существѣ, о communicatio idiomatum. Дѣйствительный смыслъ чудесной стороны въ жизни и дѣятельности Іисуса Христа. . . . . 429—486.

Глава VIII.

Ученіе представителей ричліанства о грѣхѣ.

Исходная точка зрѣнія ричлистовъ въ ученіи о грѣхѣ первородномъ. Отрицаніе церковнаго ученія о первобытной праведности. Своеобразное пониманіе ричлистами этого ученія. Отрицаніе церковнаго ученія о первородномъ грѣхѣ. Низведеніе происхожденія грѣха къ простому невѣдѣнію. Отрицаніе прародительской вины, усвояемой грѣшному человѣчеству. Отрицаніе тѣсной внутренней связи между первороднымъ грѣхомъ и зломъ. Поставленіе зла въ исключительную зависимость отъ свободы человѣка. Своеобразный взглядъ ричлистовъ на земныя бѣдствія, въ частности на смерть. Отрицаніе общецерковнаго ученія о гнѣвѣ Божественномъ. Неправильность ричліанскаго ученія о грѣхѣ. Истинно-христіанское ученіе о первобытной праведности первосозданнаго человѣка и несостоятельность ричліанскаго ученія по данному вопросу. Несостоятельность различенія въ грѣхѣ первороднымъ сторонъ религіозной и этической. Противорѣчіе ричліанскаго ученія о грѣхѣ даннымъ опытной науки и библейскому ученію. Невозможность сведенія происхожденія зла къ простому невѣдѣнію. Истинный взглядъ на земныя несчастія, постигающія человѣка. Тѣсная внутренняя связь между зломъ и грѣхомъ по христіанскому ученію. Неправильность ричліанскаго отрицанія общецерковнаго ученія о гнѣвѣ Божественномъ . 487—546.

Стран.

Глава IX.

Ученіе представителей ричліанства объ оправданіи.

Рѣшительное отрицаніе представителями ричліанства церковнаго ученія о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти І. Христа. Основанія къ этому отрицанію. Противорѣчіе церковнаго ученія о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти Іисуса Христа истинному понятію о Богѣ, о цѣляхъ оправданія человѣка и о лицѣ Іисуса Христа. Отрицаніе тѣсной внутренней связи между LII—LIII гл. книги прор. Исаіи и новозавѣтнымъ откровеніемъ. Истинное назначеніе ветхозавѣтныхъ жертвъ съ точки зрѣнія А. Ричля и его учениковъ. Полемика А. Ричля съ Герингомъ по вопросу о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти Іисуса Христа. Сущность оправданія по ученію представителей ричліанства. Ученіе ричлистовъ о первосвященническомъ служеніи Іисуса Христа Несостоятельность ричліанскаго ученія о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти Іисуса Христа. Шаткость данныхъ, приводимыхъ ричлистами противъ церковнаго ученія по данному вопросу. Несостоятельность отрицанія связи между LII—LIII гл. кн. прор. Исаіи и новозавѣтнымъ ученіемъ о жертвѣ, принесенной Іисусомъ Христомъ за грѣшное человѣчество. Истинное значеніе ветхозавѣтныхъ жертвъ. Истинный смыслъ мѣстъ новозавѣтнаго откровенія, говорящихъ о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти Богочеловѣка. Неправильность отрицанія ричлистами объективной стороны въ оправданіи. Истинное ученіе объ оправданіи. Истинное ученіе о первосвященническомъ служеніи Іисуса Христа. . . . . 547—637.

Глава X.

Ученіе представителей ричліанства о царствѣ Божіемъ.

Пониманіе вѣры съ точки зрѣнія А. Ричля. Отношеніе между вѣрою и добрыми дѣлами въ актѣ оправданія. Отношеніе добрыхъ дѣлъ къ идеѣ царства Божія. Опредѣленіе А. Ричлемъ царства Божія какъ естественно-моральной величины.

Стран.

Взаимная связь между оправданіемъ и царствомъ Божіимъ. Подготовленіе человѣчества къ царству Божію съ точки зрѣнія геттингенскаго богослова. Ученіе его о церкви въ ея отношеніи къ царству Божію. Ученіе о царствѣ Божіемъ проф. Кафтана. Пониманіе царства Божія въ смыслѣ высшаго блага. Отношеніе между царствомъ Божіимъ и церковію. Ученіе о царствѣ Божіемъ и церкви проф. А. Гарнака и другихъ представителей ричліанства. Конечная цѣль оправданія съ точки зрѣнія А. Ричля и его учениковъ. Ихъ ученіе о вѣчной жизни. Пониманіе вѣчной жизни въ смыслѣ господства человѣка надъ міромъ. Понятіе о Божественномъ провидѣніи, молитвѣ, смиреніи и терпѣніи. Конечная цѣль царства Божія. Ученіе представителей ричліанства о христіанскомъ совершенствѣ. Неправильность въ ученіи А. Ричля о вѣрѣ. Необходимость внутренней связи между вѣрою и теоретическимъ знаніемъ. Односторонность въ опредѣленіи А. Ричлемъ идеи царства Божія. Царство Божіе есть не моральная только, но и религіозная величина. Односторонность въ ученіи о царствѣ Божіемъ проф. Кафтана и А. Гарнака. Царство Божіе есть величина премірно-сверхъестественная, включающая въ себя чудесный, юридическій и эсхатологическій элементы. Неправильность въ ученіи ричлистовъ о вѣчной жизни. Совмѣщеніе въ понятіи вѣчной жизни жизни настоящей и загробной, по христіанскому ученію. Неправильность ученія А. Ричля о христіанскомъ совершенствѣ. Неосновательность исключенія изъ содержанія христіанскаго совершенства сверхъестественнаго элемента . . . . . 638—728.

Заключеніе.

Конечные выводы, къ которымъ приходитъ ричліанское богословіе по отношенію къ христіанской религіи. Полное отрицаніе христіанства какъ Богооткровенной религіи, или созданіе новаго христіанства. Близкая параллель между новохристіанствомъ западнымъ и отечественнымъ, поскольку это послѣднее нашло и находитъ для себя выраженіе въ воззрѣніяхъ Л. Толстого, В. Розанова,

Стран.

Д. Мережковскаго и др. Сходство между тѣмъ и другимъ новохристіанствомъ во взглядѣ на религію вообще, на христіанство въ частности, и въ ученіи о Божескомъ существѣ, О Св. Троицѣ, о грѣхѣ, оправданіи, царствѣ Божіемъ, вѣчной жизни, христіанскомъ совершенствѣ и пр. Существенное различіе между новохристіанствомъ западнымъ и отечественнымъ . . . . . 729—748.

БИБЛИОТЕКА
СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ

ЗАМѢЧЕННЫЯ ОШИБКИ.

Стр.	*Строк.*	*Напечатано:*	*Слѣдуетъ читать:*
23	2 снизу	14б	146
30	10 снизу	Der. Religionsbegriff	Der Religionsbegriff
49	15 снизу	строгаго послѣдова-теля	послѣдователя
64	1 сверху	„при размѣщеніи	„при замѣщеніи
92	4 снизу	Dei Kernfrage	Die Kernfrage
101	12 снизу	solu	solus
—	10 снизу	omiss	omissa
—	5 снизу	ho	hoc
118	8 снизу	высочайшимъ	высшимъ
157	11 сверху	весьма приближается	приближается
176	2 снизу	*послѣдняго,*	*человѣка,*
252	14 снизу	Лукіанъ Самосатскій	Лукіанъ Антіохійскій
—	1 снизу	186—187	184—187
272	9 снизу	пришествіи“ [1]),	пришествіи“.
297	13 сверху	представила	предоставила
401	6 снизу	[1]) Иодобное	[2]) Подобное
474	17 сверху	въ вмѣстѣ	вмѣстѣ
483	17 снизу	слазать	сказать
501	18 сверху	духовно.	морально.
515	5 снизу	зрчнія,	зрѣнія,
541	20 сверху	розумѣть	разумѣть
573	12 снизу	Іисута	Іисуса
616	1—2 сверху	о жертвенно-удовле-творяющемъ значеніи	о значеніи
622	8 сверху	и проч. [1])	и проч.
625	2 сверху	כְּפָר	כְּפָר
636	3 сверху	авторъ посланія	писатель посланія
638	11 снизу	Церковь Божія	Царство Божіе
666	25 снизу	вачало	начало
676	4 снизу	[1]) Die christliche Lehre...	[1]) A. Ritschl. Die chri-stliche Lehre....