Проф. Владиміръ Керенскій.

РИМСКОКАТОЛИЧЕСКІЙ МОДЕРНИЗМЪ.

(Его происхожденіе, сущность и значеніе).

ХАРЬКОВЪ.
Типографія „Мирный Трудъ“, Дѣвичья улица, д. № 14-й.
1911.

Проф. Владиміръ Керенскій.

РИМСКОКАТОЛИЧЕСКІЙ МОДЕРНИЗМЪ.

(Его происхожденіе, сущность и значеніе).

ХАРЬКОВЪ.
Типографія „Мирный Трудъ“, Дѣвичья улица, д. № 14-й.
1911.

Отдѣльные оттиски изъ ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1910 годъ.

РИМСКОКАТОЛИЧЕСКІЙ МОДЕРНИЗМЪ.

(Его происхожденіе, сущность и значеніе).

I.

Происхожденіе модернизма.

Въ послѣднее время правящій міръ римско-католической церкви встревоженъ появленіемъ и развитіемъ такъ называемаго модернитстскаго движенія въ указанной церкви. На строго ультрамонтанскомъ языкѣ подъ именемъ модернизма разумѣется совокупность всѣхъ ересей (Inbegriff-aller Häresien), характеризуемыхъ господствомъ въ богословіи историко-критическаго направленія и новокантіанской философіи. Сами же модернисты свое движеніе опредѣляютъ какъ движеніе, поставившее своею цѣлью привести католицизмъ къ соглашенію съ современнымъ міровоззрѣніемъ. Разсматриваемое со стороны своего происхожденія, модернистское движеніе не представляетъ изъ себя въ новѣйшей исторіи римскокатолической церкви чего либо неожиданнаго. Напротивъ, оно представляетъ изъ себя болѣе или менѣе естественное явленіе въ исторіи указанной церкви, какъ вызванное особымъ строемъ этой церкви. Какъ таковой, модернизмъ по своему характеру отчасти приближается къ извѣстному старокатолическому движенію, какъ извѣстно, вызванному къ жизни также своеобразнымъ строемъ римскокатолической церкви, поскольку этотъ строй усвоенъ указанной церкви опредѣленіями извѣстнаго Ватиканскаго собора въ 1870 г.

Въ силу этихъ опредѣленій римскокатолическая церковь получила строго монархическое устройство, влекущее за собой полное поглощеніе индивидуальной религіозной

жизни, какъ результатъ поставленія этой жизни въ исключительную зависимость отъ видимой главы церкви—отъ римскаго первосвященника.

Прямымъ результатомъ этого въ свою очередь является омірщеніе римскаго католицизма какъ религіознаго института. Дѣло въ томъ, что, согласно новѣйшему строю римскокатолической церкви, истиннымъ католикомъ можетъ быть и долженъ быть признаваемъ лишь тотъ, кто въ точности исполняетъ предписанія римскаго первосвященника, какъ непогрѣшимаго главы церкви, хотя бы даже и при отсутствіи живого чувства, а не тотъ, кто имѣетъ истинную, согрѣтую живымъ чувствомъ вѣру и живетъ какъ истинный христіанинъ. Вполнѣ правильной поэтому является мысль, раскрываемая многими изъ новѣйшихъ протестантскихъ теологовъ, что новѣйшій католицизмъ постепенно превращается въ фарисейство, противъ коего возставалъ Іисусъ Христосъ. Вполнѣ естественнымъ въ силу того является и то обстоятельство, что содержаніе римскаго католицизма съ каждымъ годомъ расширяется появленіемъ все новыхъ и новыхъ ритуальныхъ предписаній, которыми хотятъ питать религіозное сознаніе вѣрующихъ и которыя не имѣютъ для себя никакихъ основъ въ древне-христіанской церкви, что̀ сознаютъ и сами наиболѣе откровенные представители католицизма, не могущіе однакожъ сдѣлать что либо противъ этихъ злоупотребленій новѣйшаго католицизма. Вполнѣ естественнымъ далѣе является и то обстоятельство, что въ силу указаннаго новаго строя римскокатолической церкви религіозная жизнь въ указанной церкви получаетъ все менѣе и менѣе внутренній характеръ. „Даже церковная молитва, пишетъ одинъ изъ представителей самого римскаго католицизма, въ этомъ послѣднемъ является крайне поверхностной, молитвою на устахъ, а не въ сердцѣ, тѣмъ болѣе, что она произносится на мертвомъ латинскомъ языкѣ, доступномъ для пониманія лишь немногимъ вѣрующимъ. Потому то посѣщеніе храмовъ, по сознанію наблюдателей церковной жизни, въ римскомъ католицизмѣ получаетъ форму простого удовольствія. Сходить въ храмъ молитвы это для многихъ значитъ или совершить необходимую для здоровья прогулку, особенно по наиболѣе люднымъ улицамъ, или посмотрѣть на публику иногда очень богато и интересно

одѣтую, или просто на просто посѣтить модный салонъ, гдѣ выслушать и посмотрѣть на интереснаго оратора-проповѣдника... [1]).

Другимъ поводомъ къ появленію модернизма, какъ религіознаго движенія, по сознанію самыхъ представителей послѣдняго, служитъ крайній упадокъ богословскаго развитія и въ силу того богословской науки въ римской церкви позднѣйшаго времени. Ватиканскій соборъ 1870 года, санкціонировавъ догматъ о папской непогрѣшимости, въ силу того источникъ всякаго богословскаго вѣдѣнія возводитъ къ личности единаго лица римскаго первосвященника и вмѣстѣ съ тѣмъ убиваетъ всякую свободу и всякую возможность богословскаго развитія въ римскомъ католицизмѣ. Поэтому, строго говоря, по заявленію одного изъ представителей модернизма, богословской науки въ римскокатолической церкви со времени Ватиканскаго собора 1870 года не можетъ существовать и не существуетъ. Новѣйшая римскокатолическая богословская наука представляетъ изъ себя не что иное, какъ повтореніе и обоснованіе того, что содержала и утверждала средневѣковая римскокатолическая богословская наука. Неудивительно, что и учебныя заведенія, долженствующія разрабатывать богословскую науку и выводить просвѣщенныхъ богослововъ, по сознанію представителей модернизма, не достигаютъ ни того, ни другого. „Въ новѣйшее время, пишетъ одинъ изъ модернистовъ, нельзя найти книги, трактующей объ образованіи клира, которая не оплакивала бы римскокатолическихъ семинарій послѣтридентскаго періода. Уже половина указываемыхъ въ семинаріяхъ дефектовъ была бы вполнѣ достаточна для того, чтобы произвести въ нихъ реформы“... Главнымъ изъ этихъ дефектовъ, присущихъ римскокатолическимъ семинаріямъ новѣйшаго времени, является то, что послѣднія въ дѣлѣ воспитанія руководствуются тѣми же методами, которые существовали въ 17-мъ вѣкѣ. Согласно этимъ методамъ вся задача воспитанія сводится къ тому, чтобы въ учащихся вмѣсто открытыхъ, свободныхъ смѣлыхъ характеровъ выработать характеры замкнутые, рабскіе, забитые. Вполнѣ естественно то, что пастыри церкви, вышедшіе изъ новѣйшихъ

[1]) Prezzolini. Wesen, Geschichte und Ziele des Modernismus. Iena. 1909. S. 41—49.

римскокатолическихъ семинарій, не способны къ энергичной, живой, общественной дѣятельности, тѣмъ болѣе, что, ведя замкнутую жизнь въ семинаріяхъ, они не могутъ знать и не знаютъ современнаго общества, его стремленій и задачъ. Съ другой стороны печальное состояніе римскокатолическихъ семинарій новѣйшаго времени, по сознанію представителей модернизма, увеличивается въ силу ихъ печальнаго матеріальнаго положенія. Не имѣя государственнаго вспоможенія, нѣкоторыя изъ послѣднихъ влачатъ бѣдственное существованіе.

Большинство изъ нихъ имѣетъ библіотеки настолько бѣдныя, что въ нихъ нельзя найти сочиненій, появившихся послѣ 1800 года. О журналахъ нечего и говорить. Столь же плохо обезпечено матеріальное положеніе и преподавательскаго персонала семинарій. Въ одной Италіи насчитывается до 300 семинарій съ громаднымъ количествомъ преподавателей; изъ нихъ едва ли 40—50 профессоровъ достойны этого высокаго титула и это потому, что они пользуются слишкомъ скуднымъ содержаніемъ, получая не болѣе 1000 лиръ (800 марокъ) въ годъ [1]). Правда, эти профессора не обременены семьями и могутъ конечно существовать, пользуясь готовымъ столомъ и пищей въ семинаріяхъ, но въ тоже время не имѣютъ возможности слѣдить за новой литературой, покупать необходимыя книги и проч. [2]). Отъ семинарій— средне учебныхъ заведеній должны быть отличаемы, по признанію представителей модернизма, высшія семинаріи, предназначенныя къ сообщенію учащимся въ нихъ высшаго богословскаго образованія, но и въ этихъ учебныхъ заведеніяхъ преподаваніе богословія не можетъ быть считаемо образцовымъ, потому что во 1-хъ и эти высшія богословскія заведенія не имѣютъ достаточнаго числа подготовленныхъ профессоровъ, во 2-хъ потому, что не владѣютъ необходимой литературой, въ 3-хъ потому, что и въ нихъ неизвѣстны новые методы преподаваемыхъ дисциплинъ и въ 4-хъ, главное, потому, что находятся подъ слишкомъ строгимъ контролемъ церковныхъ властей. Благодаря послѣднему обстоятельству, даровитые преподаватели и высшихъ семинарій скрываютъ свои дѣйствительные взгляды, преподавая лишь

[1]) Около 400 руб. на наши деньги.

[2]) Prezzolini. Op. cit. S. 29—35.

то, что согласуется съ воззрѣніями предержащихъ церковныхъ властей. Что же касается учащихся, то они, находясь подъ церковнымъ давленіемъ еще болѣе сильнымъ, чѣмъ ихъ учителя, лишены всякой иниціативы, механически лишь повторяютъ идеи и даже слова профессоровъ. Они напр. могутъ диспутировать лишь по поводу такихъ вопросовъ, какъ вопросъ о томъ, всѣ ли или не всѣ изъ современныхъ звѣрей находились въ ковчегѣ Ноя и проч. Имена Канта, Гегеля, Спенсера и другихъ корифеевъ современной философіи неизвѣстны; для нихъ не существуютъ какіе либо вопросы относительно Библіи [1]).

И наконецъ существеннымъ основаніемъ къ выдѣленію изъ лона римскокатолической церкви для модернистовъ, по ихъ собственному сознанію, служитъ ненормальное отношеніе церкви къ государственной жизни. По ихъ мнѣнію, римская католическая церковь, на Ватиканскомъ соборѣ 1870 г. провозгласивъ непогрѣшимость римскаго первосвященника въ дѣлахъ вѣры и нравственности, чрезъ то самое санкціонировала не только вмѣшательство церковной власти въ среду чисто гражданскую, но и всецѣло подчинила вторую первой, результатомъ чего было возникновеніе столкновеній между римскимъ престоломъ и различными западноевропейскими государствами. Слѣдствіемъ этого въ свою очередь были такія печальныя событія для римской церкви, какъ уничтоженіе церковнаго государства въ Италіи, отдѣленіе церкви отъ государства во Франціи и проч. Съ другой стороны, римскокатолическая курія, исходя изъ указаннаго опредѣленія Ватиканскаго собора, старалась и старается усвоить себѣ значеніе соціальнаго фактора въ жизни общества. Отсюда она волей неволей должна впутываться и впутывается въ жизнь соціально-демократической партіи, стремясь въ противовѣсъ ей создать средневѣковое общество на теократическихъ началахъ, въ союзѣ съ рабочими корпораціями [2]). Конечно и это обстоятельство вызывало и вызываетъ антагонизмъ къ римской церкви со стороны указанной сильной соціальной партіи.

Возникнувъ какъ протестъ противъ указанныхъ аномалій римскокатолической церкви и не представляя изъ

[1]) Prezzolini. Op. cit. S. 35—41.

[2]) Prezzolini. Op. cit. S. 52—54. 58—60.

себя чего либо неожиданнаго въ указанной церкви, модернизмъ, само собою понятно, имѣлъ и имѣетъ предшественниковъ для себя, и прежде всего въ лицѣ извѣстнаго ученаго XVII-го в. Паскаля, который, возставая противъ овеществленія христіанской церкви и вмѣстѣ съ тѣмъ противъ полнаго подчиненія въ римской церкви знанія интересамъ религіи, старается строго разграничить вѣру и знаніе какъ двѣ далеко не родственныя по характеру сферы. Вѣра прежде всего и главнѣе всего, по его мнѣнію, основывается на внутреннемъ опытѣ, знаніе на внѣшнемъ опытѣ. Ни вѣра поэтому не должна вторгаться въ сферу научную, ни знаніе въ сферу религіозную. Исходя изъ подобнаго рода точки зрѣнія, Паскаль вполнѣ естественно съ ригоризмомъ относится къ стремленіямъ римской куріи во главѣ съ римскими первосвященниками писать законы не только для религіозно-церковной жизни общества, но и для научной жизни того же общества. Вполнѣ естественно, что эти идеи Паскаля были осуждены римской куріей, какъ идеи антицерковнаго характера, и сочиненія, развивавшія эти идеи, попали въ index librorum prohibitorum. Сами по себѣ указанныя идеи Паскаля не произвели бы особенно сильнаго вліянія въ римскокатолическомъ богословіи, если бы дальнѣйшее развитіе свое не получили въ трудахъ знаменитаго англиканскаго богослова Ньюмана, котораго сами модернисты считаютъ отцемъ своего движенія и признаютъ величайшимъ богословомъ XIX вѣка. Такое значеніе усвояется Ньюману потому, что онъ не только воспринялъ идеи Паскаля о полной противоположности между знаніемъ, какъ актомъ теоретическимъ, и вѣрою, какъ актомъ внутренне-практическимъ, но и далѣе развивалъ эти идеи, доказывая прогрессивное развитіе догматической стороны христіанской религіи. Путь, которымъ пришелъ Ньюманъ къ подобнаго рода идеямъ, былъ очень простъ. Будучи недоволенъ своей англиканской церковью, Ньюманъ перешелъ въ римскокатолическую церковь.

Вступивъ и въ эту церковь, Ньюманъ однакожъ вскорѣ убѣдился въ томъ, что въ этой послѣдней не мало религіозныхъ истинъ, не имѣющихъ для себя прочныхъ основъ въ древне-христіанской церкви. Обстоятельство это, не мало смущавшее Ньюмана, мало по малу привело послѣдняго къ мысли о постепенномъ прогрессивномъ развитіи христіан-

скаго ученія. Очень существенную роль въ дѣлѣ возникновенія и развитія въ воззрѣніяхъ Ньюмана подобныхъ убѣжденій имѣла философія Гегеля, на основоначалахъ коей онъ воспитался. Признавая согласно основоначаламъ этой философіи постепенно прогрессирующее развитіе Абсолютнаго какъ вообще въ духовной жизни человѣчества, такъ и въ частности въ сферѣ религіозной, Ньюманъ отсюда дѣлаетъ тотъ выводъ, что и догматическая сторона христіанской религіи, являющаяся также обнаруженіемъ Абсолютнаго, не представляетъ изъ себя чего либо прочнаго. Отсюда согласно съ воззрѣніями Паскаля онъ видитъ въ христіанскомъ догматѣ не теоретическо-сознательное выраженіе внутренняго религіознаго опыта, формулированное съ помощію анализа, но родъ внутренней рефлексіи о божественныхъ истинахъ, существованіе и выраженіе которой отнюдь не требуетъ какой либо строго опредѣленной, на всѣ вѣка неизмѣняемой формулировки [1]). Какъ результатъ внутренняго опыта, переживаемаго болѣе или менѣе своеобразно обществомъ извѣстной эпохи соотвѣтственно тому или иному его интеллектуально-моральному развитію, христіанскій догматъ напротивъ обязательно долженъ развиваться и развивается. Стоя на подобнаго рода почвѣ, Ньюманъ вполнѣ естественно не могъ смущаться тѣмъ обстоятельствомъ, что въ содержаніе римскаго католицизма, какъ христіанскаго исповѣданія, вошли нѣкоторыя истины неизвѣстныя въ древне-христіанской церкви. Всѣ эти истины имѣли для себя зачаточныя сѣмена въ вѣроученіи древне-христіанской церкви и лишь потомъ въ силу прогрессирующаго развитія догматической стороны христіанской религіи получали все болѣе и болѣе ясное выраженіе, пока наконецъ не были возведены на степень христіанскихъ догматовъ. Таковы напр., по его мнѣнію, догматы о папской непогрѣшимости, о непорочномъ зачатіи Пресв. Дѣвы Маріи, объ исхожденіи Святого Духа и отъ Сына и проч.

Изложенныя идеи Паскаля и Ньюмана получили дальнѣйшее развитіе въ устахъ многихъ послѣдователей ихъ. Таковы напр. Moisant. „Les sources de la nouvelle méthode. 1901“; Birot. „Le mouvement religieux. Paris. 1901“; Le-Roy. „Sur quelques objections a la nouvelle philosophie“

[1]) Newman. An essay of the development of christian doctrine. London. 1891. Особенно стран. 35—54 и др.

(Revue de Métaphysique et de Morale. 1901); Boutroux. „Pascal. 1900;“ Girand. „La philosophie religieuse de Pascal et la pense contemporaine. Paris. 1904“ и др.

Возникнувъ на почвѣ изложенныхъ воззрѣній Паскаля, Ньюмана и другихъ, модернистское движеніе, какъ ни странно, наиболѣе подходящую почву для своего развитія нашло прежде всего въ Америкѣ и наиболѣе рѣшительнымъ проводникомъ его идей здѣсь выступилъ нѣкто Исаакъ Ѳома Геккеръ. Родился онъ 18-го Декабря 1819-го года въ Нью-Іоркѣ въ семьѣ, исповѣдывавшей лютеранство. Человѣкъ отъ природы съ практическимъ складомъ ума, все стремившимся привести къ ясности и единству, Геккеръ въ частности перенесъ эту основную черту своего характера и въ сферу религіозную. Само собою понятно, его съ указаннымъ характеромъ не могъ удовлетворять неопредѣленный и распавшійся на множенство развѣтвленій протестантизмъ. Напротивъ его симпатіи долженъ былъ привлекать и очень рано привлекъ римскій католицизмъ, отличавшійся строгимъ единообразіемъ во всѣхъ областяхъ религіозной жизни. Вполнѣ естественно, что еще въ ранней молодости Геккеръ перешелъ изъ протестантства въ римскокатолическую церковь. Спустя шесть недѣль послѣ своего обращенія въ католичество, Геккеръ съ двумя другими американскими неофитами римскокатолической церкви вступилъ въ качествѣ члена въ бельгійскій монастырь редемптористовъ св. Фронда. Тамъ въ теченіи 2-хъ лѣтъ онъ предавался строгому аскетизму и потомъ еще спустя два года переправился въ городъ Виттемъ для изученія богословія. Здѣсь охваченный религіознымъ одушевленіемъ, Геккеръ пришелъ къ твердому убѣжденію въ томъ, что Господь Богъ предназначилъ его къ великому дѣлу обратить всю Америку въ католичество. Это одушевленіе его было настолько искреннимъ и глубокимъ, что невольно подѣйствовало даже на начальниковъ и наставниковъ Геккера. Многіе изъ нихъ въ лицѣ Геккера увидѣли человѣка, долженствующаго совершить великое дѣло для ихъ церкви. Снабженный прекрасными рекомендаціями всѣхъ этихъ лицъ, Геккеръ вполнѣ естественно безъ всякихъ затрудненій получилъ въ 1849-мъ году санъ священника. А въ 1851-мъ году онъ уже отправляется въ Америку въ качествѣ помощника провинціала редемп-

тористовъ и во время переѣзда пытается уже приложить къ дѣлу свое миссіонерское одушевленіе путемъ обращенія въ католичество пароходнаго боцмана, хотя кажется и не совсѣмъ удачно. „Съ молитвой о томъ, чтобы Господь Богъ съ его помощью присоединилъ къ единому стаду многія души, отдалившіяся отъ него, Геккеръ вступилъ на почву Америки“... Къ сожалѣнію въ этой послѣдней Геккеръ вынужденъ былъ нѣсколько лѣтъ сдерживать свое миссіонерское одушевленіе, такъ какъ начальникъ редемптористовъ вмѣсто непосредственнаго миссіонерства на первыхъ порахъ по прибытіи послѣдняго поручилъ ему заняться догматическимъ и моральнымъ воспитаніемъ уже обращенныхъ католическихъ массъ. Подобная миссія однакожъ не удовлетворяла Геккера. Все еще убѣжденный въ своемъ призваніи обратить въ католичество протестантскую Америку, онъ, чтобы убѣдить окружающихъ его лицъ въ этомъ призваніи, выпускаетъ два изслѣдованія подъ заглавіемъ: „Questions of the soul“ и „Aspirations of nature“, въ которыхъ доказываетъ ту основную мысль, что римскокатолическая церковь владѣетъ всѣмъ тѣмъ, что должно удовлетворять нравственныя и духовныя потребности человѣка. Не довольствуясь этимъ, Геккеръ приступаетъ къ практическому осуществленію высказанныхъ въ упомянутомъ изслѣдованіи идей. Въ 1857 г. онъ съ 4-мя другими своими сотоварищами-редемптористами составляетъ проэктъ учрежденія спеціальной американской миссіи съ особымъ для этого домомъ, живущіе въ коемъ должны обязательно говорить по англійски. Такъ какъ этотъ проэктъ Геккера былъ отвергнутъ ближайшими начальниками по ордену, то онъ, не долго размышляя, поѣхалъ въ Римъ, чтобы здѣсь добиться его утвержденія. Этотъ поступокъ его однакожъ былъ принятъ за непослушаніе, результатомъ чего было то, что Геккеръ былъ исключенъ изъ ордена редемптористовъ. Обстоятельство это однакожъ не сломило желѣзной энергіи Геккера. Живя въ Римѣ, онъ успѣлъ привлечь на свою сторону нѣкоторыхъ изъ близкихъ къ папѣ Пію IX лицъ, которые успѣли настолько расположить римскаго первосвященника въ пользу Геккера, что онъ 8-го марта 1858 года, давши согласіе на исключеніе послѣдняго изъ ордена редемптористовъ, въ тоже время благословилъ его и ближайшихъ друзей составить особое

миссіонерское общество подъ вѣдомствомъ мѣстнаго епископа. По возвращеніи въ Нью-Йоркъ Геккеръ дѣйствительно составилъ это общество подъ названіемъ „миссіонерскаго общества св. Павла“ или короче общество павлистовъ. Съ помощью проповѣдей, рефератовъ, газетъ, журналовъ и спеціальныхъ трактатовъ вновь возникшее общество распространилось въ Америкѣ. Чѣмъ сильнѣе Геккеръ развивалъ свою дѣятельность, тѣмъ яснѣе и яснѣе становилось то, что его нельзя было считать строгимъ католикомъ съ слѣпымъ преклоненіемъ церковному авторитету. Обратившись въ римскокатолическую церковь и работая на пользу ея со всей энергіей своей пламенной души, Геккеръ въ тоже время сохранилъ основныя черты своего американскаго духа. Извѣстно, что основной чертой американской науки является духъ индивидуальной свободы и потому также право на личное убѣжденіе какъ въ гражданской, такъ и въ церковной областяхъ. Эту основную черту американской науки, Геккеръ перенесъ въ сферу своихъ богословскихъ религіозныхъ убѣжденій, создавъ своеобразную богословскую систему.

Исходнымъ началомъ для его богословскихъ воззрѣній служитъ то положеніе, что „Богъ въ своихъ проявленіяхъ никогда не повторяется и какъ таковый непрерывно создаетъ новыя формы, чтобы отражаться въ этихъ послѣднихъ“. Результатомъ этого въ свою очередь является то обстоятельство, что естественныя отношенія, при посредствѣ коихъ Богъ открывается человѣчеству, переходя отъ поколѣнія къ поколѣнію, постепенно измѣняются, а вмѣстѣ съ ними измѣняются и методы воздѣйствія Бога на человѣчество.

Тоже, что происходитъ въ естественной исторіи человѣчества, по взгляду Геккера, совершается и въ религіозной исторіи человѣчества. И въ данной области Богу благоугодно то, чтобы церковь мѣняла методы, по которымъ она устрояетъ спасеніе человѣчества.—Въ текущемъ (XIX-мъ) столѣтіи человѣчество, по взгляду Геккера, болѣе чѣмъ когда либо, заявляетъ свою свободу во всѣхъ сферахъ духовной жизни. Соотвѣтственно этому въ настоящее время болѣе чѣмъ когда либо должна существовать для человѣчества бо́льшая свобода и въ сферѣ церковной. Проявляться она должна, по Геккеру, въ томъ, чтобы дисциплинарное едино-

образіе уступило первенствующее мѣсто внутреннимъ добродѣтелямъ, повиновеніе внѣшнему авторитету—первенствующее мѣсто церкви съ ея невидимыми силами Св. Духа. Могущаго отсюда возникнуть разнообразія въ религіозной-церковной сферѣ, по Геккеру, нечего бояться, потому что, „какъ нѣтъ двухъ носовъ, которые были бы похожи другъ на друга, такъ и нѣтъ двухъ душъ, которыя имѣли бы полное сродство между собою“ [1])...

Стоя такимъ образомъ на почвѣ религіознаго субъективизма, Геккеръ, само собою понятно, отмѣчаетъ не мало дефектовъ въ жизни римскокатолической церкви. Главнымъ недостаткомъ этой послѣдней жизни Геккеръ считаетъ то, что она убиваетъ въ вѣрующихъ внутреннюю энергію духа. Особенно это направленіе въ римскокатолической церкви, по его мнѣнію, началось со времени появленія реформаціи, родоначальники, которой всю сферу религіозно-церковной жизни свели къ внутреннему субъективному я человѣка. Вступивъ въ рѣшительную борьбу съ этими основоначалами протестантизма, римскокатолицизмъ, по Геккеру, вдался въ противоположную крайность, свелъ всю сферу религіозно-церковной жизни къ внѣшней—сухой формѣ. Спасши чрезъ это откровенную истину, римскокатолицизмъ вмѣстѣ съ тѣмъ убилъ внутренне-религіозную жизнь. Задачей церкви въ настоящемъ ея состояніи, по мнѣнію Геккера, должно быть то, чтобы содѣйствовать пробужденію и развитію внутренне-религіозной жизни подъ непосредственнымъ руководствомъ каждой отдѣльной души отъ Св. Духа. Въ своихъ богословскихъ воззрѣніяхъ Геккеръ такимъ образомъ очень близко примыкаетъ къ Ньюману, поскольку подобно послѣднему допускаетъ возможность догматическаго развитія. И вмѣстѣ съ тѣмъ онъ отличается отъ этого послѣдняго, поскольку дѣлаетъ выводы изъ теоріи развитія догматовъ. Исходя изъ этой теоріи, онъ именно въ противоположность Ньюману относится напр., отрицательно къ нѣкоторымъ высшимъ формамъ добродѣтельной жизни римскокатолической церкви. Всѣ высшія добродѣтели, составляющія въ римскомъ католицизмѣ содержаніе такъ называемыхъ евангельскихъ совѣтовъ-безбрачія, бѣдности, послушанія и проч., съ его точ-

[1]) Kübel. Geschichte des katholischen Modernismus. Tübingen. S. 9.

ки зрѣнія не имѣютъ религіозно-моральной цѣнности, ибо для лицъ съ сильнымъ характеромъ всѣ эти добродѣтели не могутъ представлять подвига: таковое значеніе имѣютъ эти добродѣтели лишь для лицъ съ слабымъ характеромъ, возбуждая энергію въ нихъ, но являясь таковыми, указанныя добродѣтели и для подобнаго рода лицъ не могутъ имѣть и не имѣютъ особенной цѣнности, ибо не рѣдко являются бременемъ для самихъ этихъ лицъ. Ненужность всѣхъ этихъ подвиговъ съ точки зрѣнія Геккера тѣмъ болѣе очевидна, что современное общество живетъ вѣдь на рынкахъ, фабрикахъ, салонахъ. Здѣсь слѣдовательно развивается католическое общество, здѣсь же совершается его спасеніе, здѣсь же поэтому образуется и характеръ въ борьбѣ съ земными трудностями и препятствіями. 12-го декабря 1888 года Геккеръ скончался, но его вышеизложенныя идеи были восприняты многими изъ членовъ американской римскокатолической церкви. Таковы напр. Элліотъ—одинъ изъ членовъ основаннаго Геккеромъ ордена павлистовъ, описавшій въ 1891-мъ жизнь и воззрѣнія Геккера въ спеціальномъ трактатѣ: „Le Père Hécker“. Paris. 1898 и архіепископъ Миннесотскій Ирландъ, написавшій введеніе къ упомянутому изслѣдованію [1]). Такъ какъ указанная книга Элліота и Ирландa вскорѣ (въ 1897 г.) появилась на европейскихъ языкахъ и съ помощью ея идеи модернизма начали прививаться и въ средѣ европейскихъ католиковъ, то курія, доселѣ незнакомая съ идеями Геккера, должна была высказаться и высказалась противъ нихъ.

Первымъ противникомъ выступилъ Отто Пфульфъ, іезуитъ, противъ Геккера доказывавшій, что американизмъ вреденъ для церкви, какъ продуктъ кантовскаго субъективизма [2]). На сторону Пфульфа встало громадное большинство римскокатолическаго клира, результатомъ чего было отрицательное отношеніе къ нему со стороны высшей іерархіи. Напрасно Ирландъ доказывалъ, что Геккеръ является

---

[1]) Полное заглавіе изслѣдованія: „Le Père Hecker, par le P. W. Elliott. Introduction par Mgr. Ireland, préface par l'Abbé Félix Klein. 6 édition. Augmentée d'une lettre de S. Em. le Cardinal Gibbons. Paris 1898.

[2]) Stimme aus Maria Laach. 1898. Band 55, 388 ss. 469 ss. Artikel „Isaak Thomas Hecker“ von Otto Pfülf.

жемчужиной въ американскомъ клирѣ, что онъ былъ вѣрующимъ членомъ церкви, какихъ не много. Ихъ защита не имѣла успѣха. Въ 1899 г. 22 января послѣдовало осужденіе папою Львомъ XIII американизма какъ опаснаго религіознаго движенія. Нѣсколько ранѣе въ 1897-мъ году послѣдовало изданіе Constitutio officiorum, коей устанавливалась строгая цензура надъ выходящими богословскими сочиненіями и за простое чтеніе модернистскихъ сочиненій угрожалось отлученіемъ отъ церкви [1]).

Предпринятыя римской куріей репрессіи противъ американизма однакожъ, само собою понятно, не могли уже остановить развитія модернизма. Прежде всего быстрое развитіе онъ получаетъ въ Германіи, найдя себѣ здѣсь талантливаго защитника въ лицѣ проф. Шелля. Родившійся въ 1850 г. (28 февраля) въ Фрейсбургѣ на Бресгау, Шелль богословское образованіе получилъ въ Фрейсбургскомъ и Вюрцбургскомъ университетахъ. Сначала онъ увлекался философско-богословскими воззрѣніями Аристотеля и Ѳомы Аквината, потомъ его симпатіи перешли на сторону воззрѣній Платона и блаж. Августина. Вскорѣ послѣ окончанія курса Шелль получилъ мѣсто священника въ Вюрцбургѣ, потомъ (въ 1884 г.) профессора апологетики, исторіи христіанскаго искусства и археологіи въ Вюрцбургскомъ университетѣ. Здѣсь въ скоромъ же времени Шелль зарекомендовалъ себя цѣлымъ рядомъ выдающихся богословскихъ работъ. Въ періодъ времени 1889—1893 вышелъ его извѣстный трудъ: „Katholische Dogmatik. In sechs Büchern. Paderborn“ 1889—bis 1893, встрѣченный всеобщими симпатіями. Въ 1895—1896 появилась другая его видная работа: „Gott und Geist. Paderborn“. На первыхъ порахъ литературная дѣятельность Шелля не возбуждала какихъ либо подозрѣній въ правящихъ сферахъ римскокатолической церкви и у представителей крайняго ультрамонтанства: его трудъ „Katholische Dogmatik“ даже заслужилъ одобреніе со стороны первыхъ и вторыхъ. Въ первый разъ Шелль возбудилъ подозрѣніе въ тѣхъ и другихъ своею актовою рѣчью: „Theologie und Universität. Würzburg. 1896“, въ коей подъ вліяніемъ идей Ньюмана, рѣшая вопросъ о томъ, что такое исти-

[1]) Kübel. Op. cit. S. 13—14.

на, Шелль хотя не прямо возстаетъ противъ господства въ римскокатолической церкви догматизма, какъ готовой сверхъестественной величины. Опредѣляя истину какъ объективно существующее благо, Шелль признаетъ, что догматъ является лишь воплощеніемъ (Verkorperung) истины, далеко не соотвѣтствующее дѣйствительности во всей ея полнотѣ, потому что между теоретическимъ пониманіемъ и объектами знанія не существуетъ строгаго соотвѣтствія. И такъ какъ теоретическое вѣдѣніе человѣчества постепенно прогрессируетъ, восходя все къ большему совершенству, то слѣдовательно соотвѣтственно этому долженъ прогрессировать и христіанскій догматъ.

Тѣ же идеи, только въ еще болѣе рѣшительной формѣ, Шелль разкрываетъ въ своей полемикѣ съ римскокатолическимъ богословомъ Львомъ Таксилемъ, извѣстнымъ тѣмъ, что онъ болѣе чѣмъ въ теченіи 10 лѣтъ удивлялъ католическій міръ своими откровеніями относительно сатанинскаго культа. Подобнаго рода научная дѣятельность Таксиля имѣла настолько соблазнительный характеръ, что обратила на себя вниманіе даже римскаго первосвященника, учредившаго особую коммиссію для провѣрки видѣній Таксиля. Коммиссія однакожъ встала на сторону послѣдняго, заявивъ, что она не имѣетъ никакихъ основаній подозрѣвать справедливость видѣній Таксиля. При такого рода поворотѣ дѣла Таксиля Шелль издалъ свой первый трудъ съ реформаторскимъ характеромъ безъ епископской санкціи подъ заглавіемъ: „Der Katholicismus als Prinzip des Fortschritts. Würzburg. 1897“, въ теченіи одного—1898-го года выдержавшій 7 изданій, въ коемъ Шелль возстаетъ противъ вульгарнаго католицизма, нашедшаго для себя крайнее выраженіе въ воззрѣніяхъ Таксиля, какъ онъ представляется большинству вѣрующихъ. Ставя на мѣсто этого вульгарнаго католицизма католицизмъ идеальный, Шелль находитъ, что этотъ идеальный католицизмъ характеризуется установленіемъ нормальныхъ отношеній между авторитетомъ и свободою, между повиновеніемъ въ дѣлахъ вѣры и самостоятельнымъ убѣжденіемъ индивидуума. Установленіе этихъ нормальныхъ отношеній между авторитетомъ и свободою, по взгляду Шелля, тѣмъ болѣе возможно, что никакого противорѣчія между вѣрою и знаніемъ не можетъ существовать

и не существуетъ. Напротивъ и первая и второе находятся во взаимномъ согласіи. Правда, разумъ человѣческій, конечно, не можетъ собственными силами создавать истинъ вѣры, но онъ имѣетъ право и можетъ не только свободно воспринимать эти истины, но и относиться къ нимъ критически, провѣряя ихъ историческую и раціональную цѣнность. Всякая церковная истина поэтому съ точки зрѣнія Шелля есть результатъ внутренняго голоса человѣка, а не внѣшняго авторитета. Стоя на подобнаго рода почвѣ въ разработкѣ вопроса объ отношеніи между вѣрою и знаніемъ, Шелль вполнѣ естественно возстаетъ противъ схоластики какъ науки, поскольку она основнымъ тезисомъ научно-богословскихъ изысканій признаетъ слѣпое подчиненіе разума человѣческаго внѣшне-церковному авторитету. И вмѣстѣ съ тѣмъ, Шелль, само собою понятно, въ корнѣ подрываетъ историческую и догматическую цѣнность папскаго догмата, въ силу коего римскій епископъ, какъ извѣстно, признается авторитетомъ, безусловно совмѣщающимъ въ себѣ всю полноту христіанскаго вѣдѣнія. Не довольствуясь этимъ, Шелль въ томъ же сочиненіи указываетъ и средства къ насажденію въ церкви проповѣдуемаго имъ идеальнаго католицизма.

Таковыми средствами съ его точки зрѣнія служатъ: 1) привлеченіе простыхъ вѣрующихъ въ возможно большей мѣрѣ къ внутренней жизни церкви и 2) утвержденіе свободы богословской мысли. Въ общемъ такимъ образомъ вышепоименованное изслѣдованіе Шелля заключало въ себѣ идеи, радикально расходящіяся съ основоначалами римскаго католицизма. Вполнѣ естественнымъ поэтому является то обстоятельство, что оно вызвало противъ себя довольно усиленную полемику въ строго ультрамонтанскомъ лагерѣ, какое обстоятельство дало возможность Шеллю далѣе развивать вышеизложенныя идеи. Въ особенности большое значеніе въ данномъ отношеніи имѣла полемика Шелля съ наиболѣе научными противниками: Вюрцбургскимъ священникомъ Брауномъ, пытавшимся подвергнуть идеи Шелля критическому анализу въ изслѣдованіи: „Distinguo.“ Mainz. 1897. Критическій методъ Брауна довольно простъ: онъ доказываетъ, что римскій католицизмъ какъ христіанское исповѣданіе содержитъ въ себѣ все то, въ чемъ полагаетъ

идеалъ церкви Шелль. Если же въ римскомъ католицизмѣ и встрѣчаются нѣкоторые дефекты, то эти дефекты, по его мнѣнію, суть результаты внѣшне-историческихъ обстоятельствъ, независимыхъ отъ самой церкви. Недостатокъ напр. истинно образованныхъ католиковъ, по мнѣнію Брауна, объясняется не тѣмъ, что римскокатолическая церковъ идетъ противъ просвѣщенія изъ какихъ либо низменныхъ интересовъ, а есть результатъ внѣшняго положенія, въ коемъ находится церковь во многихъ государствахъ.

Упрекъ Шелля римской церкви за то, что она обращаетъ мало вниманія на выработку въ вѣрующихъ внутреннихъ религіозныхъ убѣжденій, Браунъ опровергаетъ заявленіемъ, будто бы римская церковь напротивъ всегда стремилась къ выработкѣ этихъ убѣжденій и проч.

Эти критическія замѣчанія Брауна заставили Шелля выпустить второе изслѣдованіе съ реформаторскимъ духомъ подъ заглавіемъ „Die neue Zeit und der alte Glaube. Würzburg. 1898“, въ коемъ развивается прежній тезисъ, т. е. тезисъ о свободѣ религіозныхъ убѣжденій. Доказывая необходимость и законность существованія этой свободы, Шелль въ основаніе ея полагаетъ ученіе о Божественномъ существѣ, въ частности о Божественномъ всемогуществѣ. Божественное всемогущество, разсуждаетъ Шелль, есть всемогущество одновременно истины и благости, такъ что эти аттрибуты въ Божескомъ всемогуществѣ неотдѣлимы другъ отъ друга. Соотвѣтственно этому и міровое господство, къ коему должна стремиться церковь, по мнѣнію Шелля, должно быть господствомъ, воздѣйствующимъ силою убѣжденія при сохраненіи свободы. Исходя изъ подобнаго рода точки зрѣнія, Шелль признаетъ языческимъ представленіемъ укоренившееся въ римской церкви представленіе, по коему человѣкъ является какъ бы рабомъ Бога и церкви, къ духовному прогрессу котораго и Богъ и церковь относятся съ недовѣріемъ и даже видятъ въ этомъ прогрессѣ нѣчто грѣховное. Признавая существенное затемнѣніе истиннаго пониманія задачъ церкви въ римскомъ католицизмѣ, Шелль въ качествѣ средствъ возстановить это пониманіе выставляетъ слѣдующія требованія: 1) подъемъ безпристрастнаго обслѣдованія во всѣхъ областяхъ богословской науки, исполненный довѣрія къ человѣческому интеллекту; 2) обязательное раздѣленіе

между божественнымъ и человѣческимъ элементами въ современной католической вѣроучительной системѣ; 3) уничтоженіе строгой цензуры, связываемой съ игрою словами: „церковный“ и „не церковный“, особенно въ области теологической науки; 4) реформа богословскаго образованія въ смыслѣ привнесенія въ него свѣтскаго, мірскаго элемента; 5) предоставленіе клиру большей свободы въ наукѣ и практической жизни, дабы своимъ научнымъ образованіемъ и дѣятельностью онъ могъ удовлетворить тѣмъ потребностямъ образованныхъ классовъ общества, удовлетворить кои не въ состояніи различные монашескіе ордена; 6) насажденіе и утвержденіе въ вѣрующихъ непосредственныхъ отношеній съ Богомъ вмѣсто прежняго насажденія и утвержденія въ средѣ тѣхъ же вѣрующихъ разнаго рода внѣшнихъ молитвенныхъ подвиговъ—Rosenkranz и проч. [1]).

Изложенныя идеи Шелля уже настолько расходились съ общепризнанными взглядами римскаго католицизма, что должны были обратить на себя вниманіе церковныхъ властей. Противъ Шелля выступили два епископа: Корумъ Трирскій и Гаффнеръ Майнцскій. Голосъ ихъ конечно дошелъ до папы и 5-го окт. 1898 г. Левъ XIII обратилъ вниманіе вюрцбургскаго епископа на то, что Шелль проповѣдуетъ ученіе, противорѣчащее истинной вѣрѣ, что епископъ долженъ позаботиться о томъ, чтобы Шелль исправилъ свои ошибочныя воззрѣнія. 26 ноября указанное письмо мюнхенскимъ нунціемъ было вручено Вюрцбургскому епископу Шлёру. Епископъ въ свою очередь потребовалъ отъ Шелля объясненія, которое 18-го декабря и было составлено послѣднимъ, чрезъ епископа отосланное въ Римъ. Еще до полученія папскаго рѣшенія судьба сочиненій Шелля была рѣшена: въ 1898 г. конгрегація индекса въ число запрещенныхъ книгъ включила и сочиненія Шелля. Въ частности конгрегація осуждала слѣдующія положенія, раскрываемыя Шеллемъ: 1) ученіе о Божескомъ существѣ, въ частности о Троичности Божескихъ Лицъ; 2) отрицаніе существованія смертныхъ грѣховъ и вѣчныхъ адскихъ мученій; 3) признаніе мѣрой суда Божественнаго исключительно любви къ ближнимъ, 4) отрицаніе необходимости для вѣрующихъ таинствъ

[1]) Kübel. Geschichte des katholischen Modernismus. S. 35—36.

крещенія и елеосвященія. 7-го февраля 1899 г. эти постановленія конгрегаціи были сообщены епископу Шлёру, который 9-го февреля въ свою очередъ сообщилъ ихъ Шеллю съ требованіемъ подчиниться рѣшенію конгрегаціи, каковое требованіе было засимъ повторено 28 февраля. Весь католическій міръ съ трепетомъ ожидалъ, какъ отнесется Шелль къ постановленіямъ конгрегаціи. Многіе думали, что вюрцбургскій проф. поступитъ такъ же, какъ нѣкогда поступилъ Лютеръ. Въ дѣйствительности однакожъ оказалось совсѣмъ иное. Обладая обширными познаніями въ богословской наукѣ, Шелль въ тоже время не обладалъ достаточно твердымъ характеромъ. Устрашившись перспективы быть отлученнымъ отъ церкви, онъ не устоялъ и заявилъ, что подчиняется постановленію конгрегаціи. Это полное подчиненіе велѣніямъ послѣдней конечно было принято куріей съ удовольствіемъ, но не освободило Шелля отъ дальнѣйшаго режима. Съ этого времени каждое вновь написанное имъ слово подвергалось самой строгой опекѣ. Лучше всего это обнаружилось на отношеніи той же куріи къ одному изъ послѣднихъ изслѣдованій Шелля: „Christus. 1901“, въ коемъ, почти совсѣмъ не касаясь догматической стороны въ ученіи о Лицѣ І. Христа, Шелль старается психологически выяснить то, почему Христосъ имѣлъ и имѣетъ столь великое значеніе въ исторіи человѣчества. Не взирая на подобнаго рода характеръ изслѣдованія, курія, желая ослабить вліяніе, какимъ по прежнему и даже болѣе пользовался Шелль среди учащихся, постаралась найти и въ этомъ сочиненіи слѣды антиправославнаго ученія. Уже осенью того же 1901 г. какой-то анонимный писатель въ Salzburger Kirchenzeitung взывалъ къ цензурѣ обратить серьезное вниманіе на послѣднюю книгу Шелля. Въ концѣ 1903 г. инсбрюкскій іезуитъ Стуфлеръ издалъ спеціальный трактатъ, въ коемъ, опираясь на тотъ же трудъ Шелля, старается доказать, будто Шелль еретикъ и будто свои еретическія воззрѣнія онъ не стѣсняется проповѣдывать подъ глазами самого епископа. Подобный оборотъ дѣла напугалъ даже самого епископа. 24-го января 1904-го года онъ потребовалъ къ себѣ Шелля и предложилъ ему подписать 12 тезисовъ, содержащихъ въ себѣ подлинное ученіе католической церкви, и 12 антитезисовъ, содержащихъ въ себѣ ложныя ученія, составленныя будто

бы на основаніи сочиненій Шелля. Въ нихъ осуждались ложныя воззрѣнія Шелля относительно Бога, грѣха, вѣчности адскихъ мученій, судьбы не крещенныхъ дѣтей, смерти, таинства покаянія, ученія объ оправданіи и церковномъ служеніи.

Въ виду того, что большинство тезисовъ и антитезисовъ было составлено даже безъ достаточнаго знакомства съ подлинными трудами Шелля, послѣдній отказался подписать ихъ и даже выразилъ сомнѣніе въ правѣ отдѣльнаго епископа составлять вѣроизложенія и требовать хотя бы отъ простыхъ вѣрующихъ обязательнаго принятія ихъ какъ общеобязательныхъ нормъ. Результатомъ этого было то, что въ концѣ 1905 г. появилось письмо самого папы, въ которомъ заявлялось, что Шелль своею учено-литературною дѣятельностью потрясаетъ depositum fidei. Вмѣстѣ съ тѣмъ римскій епископъ спрашивалъ о томъ, какія же мѣры противъ Шелля думаетъ принять Мюнхенскій нунцій, въ вѣдѣніи котораго находится вюрцбургскій университетъ. Какъ бы отвѣчая на этотъ запросъ римскаго первосвященника, вюрцбургскій епископъ 6-го декабря того же 1905 г. снова потребовалъ къ себѣ Шелля и опять выразилъ желаніе, чтобы онъ подписалъ тезисы и антитезисы 1904 года. Снова отказавшись исполнить это требованіе епископа, Шелль однакожъ подалъ епископу заявленіе, что онъ не будетъ проповѣдывать ничего такого, что находилось бы въ противорѣчіи съ церковнымъ ученіемъ. Эта безпрерывная травля сломила силы знаменитаго профессора. 31-го мая 1906 года, послѣ вечерней прогулки, его нашли мертвымъ въ кабинетѣ. Смерть, какъ потомъ объяснилось, послѣдовала отъ разрыва сердца, несомнѣнно причиненнаго постоянными волненіями, кои онъ переживалъ въ послѣдніе годы профессорства.

Скоропостижная смерть Шелля однакожъ не убила идей его. Правда и послѣ его кончины римская курія въ лицѣ главнымъ образомъ прелата Эрнста Коммера не оставила его въ покоѣ, но нашлось въ римскокатолическомъ мірѣ не мало и такихъ лицъ, которые восприняли идеи его и постарались насадить ихъ въ римскокатолическомъ мірѣ. Изъ такихъ лицъ на самомъ видномъ мѣстѣ долженъ быть поставленъ Альбертъ Эргардъ, профессоръ церковной исто-

ріи сначала въ Вѣнскомъ, потомъ въ Страсбургскомъ университетѣ, раскрывшій свои модернистскія идеи главнымъ образомъ въ изслѣдованіи: „Der Katholicismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit“.

Въ этомъ сочиненіи Эргардъ подобно Шеллю главнымъ образомъ стремится отстоять въ римскокатолической церкви свободу богословско-религіозной мысли, доказывая то положеніе, что католицизмъ и схоластика—въ частности іезуитизмъ—отнюдь не покрываютъ другъ друга. Исходя изъ подобнаго рода точки зрѣнія, Эргардъ признаетъ, что схоластика для римскокатолической богословской науки не можетъ и не должна имѣть безусловно авторитетнаго значенія, какъ полагаютъ многіе послѣдователи извѣстной энциклики Льва XIII, санкціонировавшей сочиненія Ѳомы Аквината, что богословская наука римскокатолической церкви пищу для себя должна находить въ современной культурѣ, особенно въ философіи. Стоя на подобнаго рода почвѣ, Эргардъ безъ особеннаго ригоризма относится къ другимъ исповѣданіямъ, въ частности протестантскому, признавая, что и оно имѣетъ великое значеніе въ исторіи человѣчества, если не положительное, то по крайней мѣрѣ отрицательное, поскольку на немъ обнаруживается то, къ чему должна придти христіанская церковь безъ ложнаго руководительства церковнымъ преданіемъ. Сходясь съ Шеллемъ въ указанныхъ воззрѣніяхъ, Эргардъ отличается отъ него лишь тѣмъ, что главную причину конфликта между римскимъ католицизмомъ и культурой онъ видитъ не столько въ первомъ, сколько во второй, засимъ и тѣмъ, что причины присущихъ римской церкви несовершенствъ видитъ не въ общемъ строѣ этой церкви, а исключительно въ правящемъ классѣ этой церкви. Само собою понятно, изложенныя смѣлыя мысли Эргарда должны были вызвать и вызвали противъ себя неудовольствіе въ средѣ куріи и потому вскорѣ же послѣ выхода указаннаго сочиненія Эргарда появился критическій разборъ его, написанный профессоромъ Брауномъ подъ заглавіемъ: „Alle Getauften zuruck zur katholischen Kirche“!.., вызвавшій въ свою очередь отповѣдь Эргарда подъ заглавіемъ: „Liberaler Katholicismus“. Въ общемъ однакожъ взгляды Эргарда не возбудили противъ себя столь оппозиціоннаго

отношенія, какое вызвали воззрѣнія Шелля. Объясняется это тѣмъ, что труды Эргарда носятъ по преимуществу историческій характеръ и потому раскрываемыя въ нихъ идеи не имѣютъ особенно рѣзкой яркости. Рядомъ съ Эргардомъ въ качествѣ модерниста долженъ быть поставленъ нѣмецкій же богословъ Іосифъ Мюллеръ, раскрывшій свои идеи въ сочиненіи: „Der Reformkatholicismus die Religion der Zukunft“, распадающемся на двѣ части—теоретическую и практическую.

Защищая въ немъ всѣ основные догматы римскаго католицизма, даже догматъ папскаго главенства и непогрѣшимости, и въ духѣ типичнаго ультрамонтанина относясь ригористически ко всѣмъ инымъ христіанскимъ исповѣданіямъ, въ частности и особенно къ протестантизму, Мюллеръ вмѣстѣ съ тѣмъ согласно съ Шеллемъ и Эргардомъ рѣшительно ратуетъ за свободу богословскаго развитія въ церкви и въ силу того критикуетъ различные преимущественно практическіе дефекты, вкоренившіеся въ римскокатолической церкви и тормозящіе развитіе послѣдней. Въ частности и особенно онъ вооружается противъ существующаго въ римскокатолической церкви запрещенія читать Библію на народныхъ языкахъ. По его мнѣнію, этою мѣрою достигается съ одной стороны то, что многіе уходятъ въ протестантизмъ, съ другой—изъ оставшихся въ римской церкви многіе, не зная Библіи, пребываютъ настоящими язычниками. Въ 1900 году І. Мюллеръ основалъ спеціальный журналъ „Die Renaissance“, въ коемъ развивалъ указанныя идеи. Само собою понятно, съ такого рода характеромъ журналъ не пользовался симпатіями въ глазахъ куріи, и она, воспользовавшись нѣкоторыми рѣзкостями журнала, добилась его закрытія послѣ восьмилѣтняго существованія послѣдняго и даже удаленія редактора его изъ Мюнхена. Къ числу же видныхъ нѣмецкихъ модернистовъ должны быть причислены д-ръ Отто Зиккенбергеръ, авторъ изслѣдованія: „Kritische Gedanke über die innerkirchliche Lage“, распадающагося на двѣ части, изъ коихъ первая подъ заглавіемъ: „Die praktische Vernunft im katholischen Leben und Werken“ появилась въ 1902, а вторая подъ заглавіемъ: „Extremer Antiprotestantismus im katholischen Leben und Denken“ въ 1904-мъ году. Доказывая и развивая основную идею модернизма, т. е. идею о свободѣ богословскаго развитія, Зиккенбергеръ находитъ

два основныхъ препятствія къ осуществленію въ римской церкви этой идеи: во 1-хъ неправильное воспитаніе будущихъ членовъ клира, какъ лишенное практическаго смысла, во 2-хъ разрывъ съ протестантизмомъ и даже враждебное отношеніе къ послѣднему, не взирая на то, что онъ въ новѣйшее время является носителемъ культуры. Помимо указанныхъ теологовъ, въ томъ же нѣмецкомъ католицизмѣ можно указать цѣлый рядъ другихъ, которые раздѣляютъ идеи модернистовъ. Таковы напр. Францъ Ксаверъ, Краусъ, д-ръ Карданусъ, главный редакторъ „Kölnische Volkszeitung". Насколько прочные корни пустилъ модернизмъ въ новѣйшее время въ нѣмецкомъ католицизмѣ, можно судить потому, что идеи его довольно сильно проводились даже на католическомъ конгрессѣ, напр. Мюнхенскомъ 1900 года, на коемъ особенно рѣшительнымъ проводникомъ указанныхъ идей явился іезуитъ Гризаръ, въ спеціальномъ рефератѣ „Katholische Geschichts-kritik", доказывавшій не только полную абсурдность нѣкоторыхъ изъ чудесныхъ реликвій римской церкви, напр. ковра (Sattel), на которомъ сидѣли три короля, веревки, на которой удавился Іуда, хвоста осла, на которомъ въѣхалъ Христосъ въ Іерусалимъ, но и также критически отнесшійся къ нѣкоторымъ истиннымъ и разумнымъ вѣрованіямъ, существовавшимъ въ римской церкви, напр. почитанію останковъ святыхъ и проч.

Не заглохъ окончательно модернизмъ въ нѣмецкомъ католичествѣ и по настоящее время. Напротивъ онъ все болѣе и болѣе принимаетъ научную почву. Видно это изъ того, что здѣсь онъ имѣетъ не мало литературныхъ органовъ для проведенія своихъ идей. Его органами являются: „Das zwanzigste Iahrhundert", прежде носившій названіе „Freie deutsche Blätter" подъ редакторствомъ Бумюллера и Клазена въ Мюнхенѣ. Затѣмъ журналы: „Krausgesellschaft", „Hochland", „Süddeutsche Manatshefte", „Kölnische Volkszeitung", „Germania", „Weltgeschichte in Charakterbilder", „Kultur und Katholicismus" и проч.

Помимо Германіи идеи модернизма нашли для себя благопріятную почву и во Франціи. Сюда онъ былъ занесенъ нѣкіимъ Феликсомъ Клейномъ, въ 1897 г. переведшимъ вышеупомянутую книгу Элліота: „The life of father Hecker", въ которой излагается богословская система Геккера. Всю-

рѣ же послѣ появленія указанной книги идеи модернизма нашли для себя сторонниковъ въ лицѣ извѣстнаго богослова О'Коннеля, кардинала Гиббона и многихъ другихъ. Включая въ число своихъ членовъ нѣкоторыхъ изъ видныхъ представителей французскаго римскокатолическаго клира, французскій модернизмъ представляетъ изъ себя дальнѣйшую стадію въ развитіи модернистскаго движенія. Отличительную особенность американскаго и нѣмецкаго модернизма, какъ мы уже видѣли, составляетъ идея развитія христіанскаго откровенія. Французскій модернизмъ дѣлаетъ изъ этой идеи такой выводъ. Если въ основѣ христіанскаго откровенія лежитъ идея развитія, то слѣдовательно само по себѣ христіанское откровеніе не представляетъ изъ себя чего либо абсолютно неизмѣняемаго и въ силу того непогрѣшимаго. Выраженіе подобнаго взгляда можно находить прежде всего у Meignan'a, сначала профессора Сорбонны, потомъ епископа Шалонскаго и наконецъ архіеп. Турскаго. И въ своей полемикѣ съ извѣстнымъ Ренаномъ и на Ватиканскомъ соборѣ 1870 г. Meignan возстаетъ, хотя и очень осторожно, противъ римскокатолическаго взгляда на христіанское откровеніе какъ на величину абсолютно-неизмѣняемую, чуждую всего человѣческаго. Напротивъ, если не все христіанское откровеніе, то по крайней мѣрѣ часть его—Церк. Преданіе, по мнѣнію Meignan'a, включаетъ въ себѣ элементы человѣческаго саморазвитія и потому не чуждо нѣкоторыхъ дефектовъ. По стопамъ Meignan'a пошли другіе члены французскаго клира и прежде всего богословъ d'Hulst. Въ 1893-мъ году въ журналѣ „Correspondant" онъ печатаетъ статью, въ которой доказываетъ несостоятельность обычнаго римскокатолическаго взгляда на Библію, какъ на абсолютно непогрѣшимое слово. Съ еще большею рѣшительностью онъ отвергаетъ непогрѣшимый авторитетъ за Церковнымъ Преданіемъ, особенно поскольку выразителя для себя оно находитъ въ личности римскаго первосвященника. Столь же отрицательное отношеніе къ Библіи, какъ непогрѣшимому Божественному слову, находимъ у другого французскаго богослова римскокатолической церкви Duchesne. Его воззрѣнія по разсматриваемому вопросу носятъ настолько раціоналистическій характеръ, что заслужили рѣзкое осужденіе со стороны куріи. Въ 1887-мъ году нѣкоторыя изъ

его сочиненій, посвященныхъ обслѣдованію Библіи, были поставлены въ index librorum prohibitorum. Около упомянутыхъ богословъ сконцентрировался цѣлый рядъ другихъ либеральныхъ членовъ французскаго клира. Въ 1875-мъ году они основали въ Парижѣ нѣчто въ родѣ свободнаго университета—Institut catholique de Paris. О направленіи, господствовавшемъ въ этомъ новомъ институтѣ, можно судить уже по одному тому, что онъ самъ называлъ себя прогрессивнымъ, враги же называли его либеральнымъ, раціоналистическимъ и даже прямо протестантскимъ [1]). Такъ какъ богословы указаннаго направленія явно обнаруживали протестантское отношеніе къ Библіи, какъ источнику христіанскаго откровенія, то римская курія обратила на нихъ вниманіе и предприняла свои мѣры. Въ 1893-мъ году 18-го ноября папа Левъ XIII издалъ энциклику: Providentissimus, которой осуждалось излишнее увлеченіе критическимъ обслѣдованіемъ Библіи и предлагалось въ данной области опираться болѣе на авторитетъ церкви. И папская булла однакожъ не пріостановила указаннаго отношенія нѣкоторыхъ изъ членовъ французскаго клира къ Библіи. Съ особенной ясностью обнаружилось это на фрейсбургскомъ конгрессѣ католическихъ ученыхъ въ 1897 г. Здѣсь цѣлый рядъ богослововъ, напр. Гюгель, Лагранжъ и др., въ своихъ рефератахъ пространно говорятъ объ ягвистахъ, элогистахъ, девтерономистахъ безъ всякой критики ихъ воззрѣній. Обстоятельство это опять побудило папу Льва XIII-го въ 1899-мъ году отправить французскому клиру энциклику: Depuis le jour, въ которой снова осуждалось неумѣренное увлеченіе библейской критикой. И эта булла однакожъ не возъимѣла должныхъ послѣдствій. Критическое отношеніе къ Библіи продолжается во французскомъ клирѣ съ прежнею силою [2]). Обнаруживается это даже на воззрѣніяхъ высшихъ представителей французскаго клира. Mignot напр., архіепископъ Альбійскій, въ пятомъ изъ своихъ посланій къ подвѣдомому клиру считаетъ несомнѣннымъ существованіе ягвистовъ и элогистовъ въ Библіи. Засимъ 13-го ноября 1901 года при открытіи Тулузскаго католическаго института предъ собравшимися 6-ю епископами, ректорами,

[1]) Kübel. Op. cit. S. 77—79.
[2]) Kübel. Op. cit. S. 80—83.

профессорами и студентами института онъ произноситъ рѣчь объ отношеніи между богословіемъ и наукой, въ которой доказываетъ, что религіозныя истины подлежатъ прогрессу въ такой же мѣрѣ, какъ и всякія другія истины, что прежняя точка зрѣнія на христіанскіе догматы, какъ абсолютно неизмѣняемыя истины, должна быть отвергнута. Подобную точку зрѣнія на христіанское откровеніе нѣкоторые изъ представителей римскокатолическаго клира Франціи разсматриваемаго времени стараются провести и въ жизнь. Le-Camus, архіеп. Ларошеньскій, выступивъ около разсматриваемаго времени съ проэктомъ преобразованія римскокатолическихъ семинарій и полагая въ этомъ проэктѣ въ основу семинарскихъ наукъ изученіе Библіи, въ тоже время въ качествѣ необходимаго условія этого считаетъ раціональное изученіе послѣдней и потому особенно усиленно совѣтуетъ учащимся заниматься историческимъ анализомъ христіанскихъ догматовъ. Сознавая при этомъ, что существующія доселѣ римскокатолическія по экзегетикѣ и догматическому богословію руководства слишкомъ устарѣли, онъ рекомендуетъ обратиться къ руководствамъ протестантскимъ. Почти одновременно съ Le-Camus'омъ въ такомъ же духѣ о существующемъ школьномъ воспитаніи французскаго клира высказывается Latty, епископъ Шалонскій. Признавая также, что постановка школьнаго воспитанія французскаго клира страдаетъ устарѣлостью и изыскивая средства къ устраненію ея, онъ предлагаетъ изъ средствъ внутреннихъ—насажденіе въ учащихся самоуглубленія въ протестантско-піетистическомъ духѣ, изъ средствъ внѣшнихъ—изгнаніе мертваго латинскаго языка и преподаваніе наукъ на языкѣ живомъ и народномъ [1]). Труды всѣхъ указанныхъ представителей французскаго модернизма однакожъ весьма уступаютъ трудамъ извѣстнаго Альфреда Луази, который собственно и считается отцемъ французскаго модернизма. Родился онъ въ 1857 г. и былъ сынъ крестьянина въ Теффондѣ при Сантъ-Дицирѣ въ департаментѣ Гаутъ-Марне. Въ 1881 году онъ получилъ званіе профессора еврейскаго языка въ парижскомъ католическомъ институтѣ. Съ 1883 г. началъ читать лекціи по экзегетикѣ, а въ 1886 году по ассиріологіи. Въ 1890 году по-

[1]) Kübel. Geschichte des katholischen Modernismus. S. 85—88.

явилась его докторская работа подъ заглавіемъ „Histoire du canon de l'Ancien Testament“ и нѣсколько позднѣе изслѣдованіе: „Mythes Chaldéens de la creation et du deluge“. Отличительную особенность указанныхъ изслѣдованій Луази составляетъ то, что авторъ ихъ съ особенной силой выдвигаетъ человѣческую сторону въ Библіи, доказывая, что книги Ветхаго Завѣта образовались постепенно на основѣ еврейскихъ и иныхъ преданій. Не довольствуясь этимъ, Луази въ 1892 году основываетъ спеціальный журналъ—L'Enseignement bibliqne, главною цѣлью коего поставляется обслѣдованіе Писанія по критическому методу. Само собою понятно, съ подобнаго рода характеромъ работы Луази должны были вызвать и вызвали неудовольствіе у предержащихъ властей церкви, въ 1892—93 г. запретившихъ студентамъ посѣщать его лекціи. И такъ какъ послѣдній въ своемъ журналѣ напечаталъ рѣзкую критику на это запрещеніе, то архіеп. Парижскій повелѣлъ Луази прекратить чтеніе лекцій по экзегетикѣ, ограничивъ его ученую дѣятельность лишь изученіемъ еврейской и арабской грамматикъ. И эта суровая мѣра епископа однакожъ не возъимѣла желательныхъ результатовъ: Луази отвѣтилъ на нее анонимной статьей, въ которой доказывалъ то положеніе, что библейскія книги, особенно ветхозавѣтнаго канона, не имѣютъ безусловно непогрѣшимаго характера, какъ написанныя людьми и для людей, во времена и при обстоятельствахъ, противорѣчащихъ истинной наукѣ, и потому отдѣльныя книги Ветхаго Завѣта и отдѣльныя части ветхозавѣтныхъ книгъ не имѣютъ исторической цѣнности. Въ частности Пятокнижіе Моисея, по мнѣнію Луази, не принадлежитъ Моисею, первыя главы кн. Бытія не содержатъ въ себѣ подлинной исторіи происхожденія человѣчества и проч. Результатомъ этой работы Луази было то, что онъ распоряженіемъ папы былъ удаленъ отъ преподавательской дѣятельности въ Институтъ. Луази подчинился указанной карѣ и эта покорность послѣдняго вернула ему расположеніе представителей римской церкви, въ силу чего въ 1894 году Луази былъ назначенъ духовникомъ и преподавателемъ въ одномъ доминиканскомъ пансіонатѣ, каковое служеніе и проходилъ около 5 лѣтъ. Въ 1900 г. Луази снова получаетъ мѣсто доцента въ Сорбоннѣ и снова принимается за критическія работы относительно

Библіи съ прежнимъ характеромъ. Въ 1901 году въ журналѣ Revue du clergé français онъ печатаетъ трактатъ о религіи Израиля въ чисто раціоналистическомъ духѣ; въ томъ же 1901 году и въ томъ же духѣ издаетъ новый трактатъ подъ заглавіемъ: „Mythes Babyloniens"; въ 1903 году по поводу извѣстныхъ лекцій проф. А. Гарнака о „Сущности христіанства" изслѣдованіе: „L'Evangile et l'Eglise", въ которомъ, критикуя Гарнака, Луази вмѣстѣ съ тѣмъ высказываетъ нѣсколько положеній, радикально расходящихся съ ученіемъ католической церкви. Онъ именно отрицаетъ Божеское достоинство за І. Христомъ, признавая Его простымъ еврейскимъ Мессіей, не создавшимъ и не открывшимъ чего либо новаго, а только явившимся вѣстникомъ царства Божія на землѣ согласно предвозвѣстію пророковъ. Римская курія, убѣдившись изъ указаннаго сочиненія въ томъ, что Луази, не взирая на принесенное раскаяніе, продолжаетъ свою ученую дѣятельность въ прежнемъ духѣ, снова принимается за репрессивныя мѣры противъ него. 17 января 1903 г. архіеп. Парижскій объявилъ сочиненіе Луази: „L'Evangile et l'Eglise" за опасное для вѣры и запретилъ чтеніе его вѣрующимъ и клиру своего діоцеза. Тоже воспрещеніе воспослѣдовало затѣмъ и со стороны епископовъ другихъ діоцезовъ. Луази ничего не оставалось сдѣлать, какъ сознать свои ошибки, что онъ и дѣлаетъ, заявивъ: „il va de soi que je condamne et réprouve toutes les erreurs que l'on a pu deduire de mon livre"... [1]). Архіепископъ Парижскій удовлетворился подобнымъ сознаніемъ Луази, но большинство другихъ епископовъ усумнилось въ искренности его. Въ виду этого Луази пишетъ спеціальный трудъ: „Autour d'un petit livre. Paris". 1903 г., въ которомъ старается доказать, что его сужденія относительно Библіи не содержатъ въ себѣ чего либо опаснаго, такъ какъ, высказывая ихъ, онъ стоитъ исключительно на ученой почвѣ, каковая почва существенно отлична отъ почвы догматической. Защищаясь съ помощью подобнаго рода пріемовъ, Луази и въ этомъ сочиненіи проводитъ свои прежнія воззрѣнія, доказывая идею постепен-

[1]) „Я осуждаю и отрицаю всѣ ошибки, которыя можно выводить изъ моей книги"...

наго развитія христіанскаго откровенія, включающаго въ силу того въ свое содержаніе помимо божескаго и человѣческій элементъ. Съ этой точки зрѣнія Луази раскрываетъ общехристіанскіе догматы о лицѣ І. Христа, о церкви, таинствахъ и проч.

Книга „Autour d'un petit livre" является компендіумомъ французскаго модернизма и какъ таковая окончательно рѣшила судьбу Луази. Послѣ появленія ея, архіепископъ Парижскій запретилъ студентамъ католическаго института посѣщеніе лекцій Луази и лишилъ его учительской дѣятельности, затѣмъ немного позднѣе (4 декабря 1903 г.) конгрегація внесла въ index librorum prohibitorum важнѣйшіе труды Луази: „La Religion d'Israel", „L'Evangile et l'Eglise", Etudes évangeliques", „Autour d'un petit livre" и „La Quatrienie Evangile" вмѣстѣ съ трудами его учениковъ: Charles Denis. „Annales de philosophie chrétienne", Lebert'a Houtin'a: „La Question biblique chez les catholiques de France an XIX siècle". Послѣдняя суровая мѣра сломила энергію Луази. 12 января 1904 г. въ письмѣ къ кардиналу—секретарю Луази рѣшительно заявляетъ, что онъ осуждаетъ все то, что признаетъ ложнымъ церковная власть въ его сочиненіяхъ. Римъ однакожъ не удовлетворился подобнаго рода заявленіемъ. Онъ потребовалъ, чтобы Луази совсѣмъ отрекся отъ своихъ сочиненій. Послѣдній на это не согласился. Тогда въ Римѣ рѣшено было отлучить его отъ церкви и архіепископъ Парижскій уже составилъ относительно этого декретъ, но друзья Луази упросили епископа помедлить этой суровой карой. Какъ бы то ни было, Луази все таки долженъ былъ оставить свою профессуру въ Сорбоннѣ. Онъ удалился къ своему другу и ученому ассиріологу Chireau—Dangin въ Garnau au-delá de Dreux, а потомъ въ Ceffonds... Здѣсь онъ и выпустилъ свой послѣдній трудъ: „Les Evangiles synoptiques"..., повлекшій за собой отлученіе Луази отъ церкви [1]). Не взирая однакожъ на всѣ эти репрессіи, идеи послѣдняго продолжаютъ съ большимъ успѣхомъ распространяться во Франціи. Здѣсь наиболѣе рѣшительнымъ защитникомъ ихъ выступилъ Вилбуа (Wilbois), авторъ изслѣдо-

[1]) Kübel. Op. cit. S. 110—125.

ванія „La méthode des sciences physiques. 1899—1900“, доведшій пользованіе критическимъ методомъ Луази до крайности въ томъ смыслѣ, что онъ отрицаетъ историческій характеръ почти за всѣми событіями и фактами, о коихъ повѣствуетъ Библія. За симъ не менѣе сильными защитниками идей Луази выступали въ той же Франціи богословы: Лабертоньеръ (Laberthonniére) авторъ изслѣдованій: „Essais de Philosophie religieuse. Paris. 1903“, Блондель (Blondel), авторъ сочиненія: „L'action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique. Paris. 1894“, Турмель (Turmel). „Histoire de la Théologie positive“; Houtin. „La question bibl. chez les catholiques de France au XIX siécle“, Батифоль и многіе другіе.

Неудивительно, что самъ первосвященникъ Рима, видя столь быстрое развитіе модернистскихъ идей во Франціи, предпринимаетъ рядъ рѣшительныхъ мѣръ противъ нихъ въ формѣ изданія цѣлаго ряда посланій и энцикликъ. Въ январѣ 1904 года папа Левъ XIII-й отправляетъ французскимъ профессорамъ посланіе, выражающее неудовольствіе направленіемъ экзегетической науки, особенно французской; въ 1906 въ новомъ посланіи тотъ же папа рекомендуетъ профессорамъ экзегетики придерживаться въ этой наукѣ старинныхъ методовъ, чуждыхъ критики Библіи. Но само собою понятно, и эти мѣры не могли и не могутъ остановить развитія модернизма во Франціи: послѣдняя является доселѣ едва ли не главнымъ пристанищемъ для модернизма, какъ религіознаго движенія.

Изъ другихъ западно-европейскихъ государствъ идеи модернизма коснулись даже Италіи. Здѣсь проводниками и насадителями ихъ явились: прежде всего Антоній Росмини, подъ вліяніемъ философскихъ воззрѣній Декарта признающій измѣняемость христіанскаго откровенія, сочиненія коего въ 1899 г. попали въ index librorum prohibitorum; Винценціо Гіоберти, священникъ философъ, подъ вліяніемъ идей модернизма критически относящійся ко многимъ сторонамъ жизни римскокатолической церкви, преимущественно практическаго характера; Рафаель Маріано, съ 1885 г. проф. церковной исторіи въ Неапольскомъ университетѣ, рѣшительно возстающій противъ папскаго главенства; Бальда-

саръ Лабанка, съ 1886 г. проф. исторіи въ Римскомъ университетѣ, въ нѣсколькихъ сочиненіяхъ напр. „Il christianismo“ и друг. отрицающій Божеское достоинство І. Христа; Александръ Чіаннели, проф. философіи въ Неапольскомъ университетѣ, въ сочиненіи: „Studii di antica letteratura christiana“, также подобно Маріано отрицающій догматъ о папскомъ главенствѣ. Въ особенности же широкое развитіе идеи модернизма получаютъ въ Италіи со времени появленія трудовъ Луази въ итальянскомъ переводѣ. Непосредственно же за появленіемъ этихъ трудовъ въ Италіи идеи, раскрываемыя въ нихъ, находятъ для себя сторонниковъ и распространителей въ лицѣ ученыхъ: Сальватора Минохи, учителя еврейскаго языка въ Reale instituto superiore во Флоренціи, Умберто Фраккасини, ректора Studi religiosi въ Перугіи, Іованни Геннохи, преподавателя Св. Писанія въ Римской семинаріи, Паоло Сави, Іованни Семеріа и др.

Ни одинъ однакожъ изъ указанныхъ ученыхъ не содѣйствовалъ развитію модернистическихъ идей въ Италіи въ такой мѣрѣ, какъ это сдѣлалъ Антоній Фогаццаросъ своимъ романомъ: „Il santo—Святой“, въ коемъ въ беллетристической формѣ изображены чаянія представителей модернизма, во многихъ отношеніяхъ радикально расходившіяся съ основоначалами ультрамонтанства. Вполнѣ естественно, что при такого рода характерѣ своемъ упомянутый романъ Антонія Фагацціароса попалъ въ index librorum prohibitorum, каковое обстоятельство, само собою понятно, не только не воспрепятствовало быстрому распространенію послѣдняго, но напротивъ благопріятствовало этому распространенію его. Въ одной Италіи въ теченіи одного мѣсяца было его распродано до 30000 экз., въ Америкѣ, послѣ появленія его въ англійскомъ переводѣ, было продано въ теченіи 14 дней 1400 экземпляровъ, въ Англіи въ концѣ 1906 г. ежедневно 1000 экземпляровъ.

Не довольствуясь распространеніемъ своихъ идей, итальянскіе модернисты, подобно модернистамъ французскимъ, осмѣливаются даже вступить въ рѣшительную борьбу съ римскимъ первосвященникомъ. Особенно это выразилось въ отношеніи ихъ къ папскимъ энцикликамъ по поводу модернизма. Въ 1907 году послѣдовала папская энциклика,

въ которой высказывалось сильнѣйшее неудовольствіе все болѣе и болѣе усиливавшимся развитіемъ модернистскихъ идей въ Италіи. Въ отвѣтъ на нее одинъ изъ представителей итальянскаго модернизма Ромоло Муррисъ отправилъ папѣ брошуру: „Quello che vogliano“, въ которой рѣзко осуждаетъ отношеніе папы къ модернизму и современной наукѣ. Въ отвѣтъ на эту критику итальянскихъ модернистовъ появляется 3—4 іюля 1907 г. знаменитый Syllabus, въ 65-ти тезисахъ котораго утверждаются всѣ основныя положенія схоластической догматики и рѣзко осуждаются нападенія на нихъ модернистовъ. За Syllabus'омъ въ 1907 г. послѣдовала энциклика: Pascendi (8-го сентября 1907 г.), въ которой еще рѣзче чѣмъ въ Syllabus'ѣ критикуется вся система модернизма съ философской, религіозной, богословской, исторической, апологетической и практическо-реформаторской стороны. Въ частности энциклика съ особенной рѣзкостью возстаетъ противъ основныхъ идей модернизма: противъ философскихъ началъ Канта и Шлейермахера, измѣняемости христіанскихъ догматовъ, самостоятельнаго существованія философіи подлѣ богословія и проч. Въ заключеніе въ цѣляхъ ослабленія модернизма энциклика рекомендуетъ противъ него самыя суровыя мѣры, напр. немедленно лишать мѣстъ тѣхъ ректоровъ и профессоровъ семинарій, которые обнаруживаютъ нѣкоторыя симпатіи къ модернизму; степени доктора богословія и каноническаго права рекомендуется давать лишь лицамъ, обнаруживающимъ обширныя свѣдѣнія въ схоластическомъ богословіи, усиливается до nec plus ultra цензура и проч. Въ отвѣтъ на эту энциклику итальянскіе модернисты представили въ октябрѣ 1907 г. папѣ Programma dei Modernisti, въ которой доказывалось, что они идутъ не противъ своей церкви, а лишь противъ того абсолютизма, который совершенно убиваетъ жизнь послѣдней. Въ слѣдъ за симъ начались преслѣдованія профессоровъ, раздѣлявшихъ модернистскія идеи: въ октябрѣ 1907 г. были лишены кафедры проф. Buonaiuti, за нимъ таже кара постигла: проф. Semeria, Bartoli и нѣкоторыхъ другихъ.

Обнаружились слѣды модернизма и въ Англіи. Здѣсь защитниковъ для себя онъ нашелъ у тѣхъ изъ трактаріанъ, которые, оставивъ свою церковь и вступивъ въ цер-

ковь римскокатолическую, вскорѣ же убѣдились въ томъ, что эта церковь далека отъ идеала истинно-христіанской церкви. Во главѣ этихъ лицъ долженъ быть поставленъ Ньюманъ, какъ мы уже видѣли, своими воззрѣніями относительно христіанскихъ догматовъ положившій начало модернистской дѣятельности. Рядомъ съ нимъ слѣдуетъ поставить Маннинга, кардинала и примаса Англіи. Онъ идетъ далѣе Ньюмана въ развитіи модернистскихъ идей въ томъ отношеніи, что съ рѣшительностью нападаетъ на многія стороны римскокатолической церкви, напр. на іезуитскій орденъ какъ вредный для религіозной жизни общества, на излишнее развитіе культа въ римской церкви и даже на самый папскій тронъ. Затѣмъ весьма убѣжденнымъ модернистомъ въ Англіи является іезуитъ Георгъ Тирелль—извѣстный многочисленными солидными богословскими трудами, пріобрѣвшими ему высшую степень доктора богословія, напр. „The dogmatic reading of history. 1905“, „Through Scylla and Charybdis. 1907“. Въ своихъ сочиненіяхъ модернистскаго характера Тиррель главнымъ образомъ возстаетъ противъ господства въ римской церкви схоластики, по его взгляду грѣшившей уже тѣмъ однимъ, что она отождествляетъ религію съ теологіей. Само собою понятно, эти воззрѣнія Тирелля должны были возбудить противъ него неудовольствіе со стороны строгихъ ультрамонтанъ, и Тиррель въ 1906 г. былъ исключенъ изъ ордена іезуитовъ. На это послѣдній отвѣтилъ двумя книгами: „A much abused Letter и Rinnovamento“, гдѣ очень рѣзко нападаетъ на излишній деспотизмъ церковной бюрократіи въ римскомъ католицизмѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ мечтаетъ о созданіи церкви, которая была бы свободна отъ стѣснительныхъ узъ этой бюрократіи. Впослѣдствіи впрочемъ Тиррель отказался отъ своихъ либеральныхъ идей и снова пріобрѣлъ благоволеніе куріи. Нѣкоторые слѣды модернизма находимъ за симъ въ Австріи у представителей движенія: „Los von Rom (Прочь отъ Рима)“ и въ Испаніи у священника—Сигизмунда Пей—Ордейкса и другихъ [1]).

---

[1] Kübel. Op. cit. S. 140—150.

II.

Сущность модернизма.

Изъ изложенной исторіи постепеннаго развитія модернистскаго движенія въ различныхъ государствахъ легко можно видѣть то, что представляетъ изъ себя модернизмъ въ своей сущности, какія цѣли преслѣдуетъ онъ въ своихъ стремленіяхъ и какія средства предлагаетъ для осуществленія этихъ стремленій.

Исходнымъ началомъ религіозныхъ воззрѣній представителей модернизма, какъ можно видѣть изъ всего вышесказаннаго, служитъ своеобразный взглядъ на сущность религіи вообще, христіанской религіи въ частности. Всѣ модернисты сходятся въ томъ положеніи, что религія обнимаетъ собою не теоретическую сторону человѣческой жизни, а практическую. Религію, разсуждаетъ Wilbois, составляютъ не научные символы, а выполненія внутреннихъ религіозныхъ обязанностей, подсказываемыхъ и требуемыхъ совѣстью каждаго отдѣльнаго вѣрующаго. Еще рѣшительнѣе таже мысль раскрывается у другого модерниста Луази. Стоя на почвѣ кантовскаго агностицизма въ отношеніи къ сверхъопытнымъ предметамъ, Луази также признаетъ, что источника религіи нельзя искать въ сферѣ разумной, какъ не могущей по самому существу своему возвышаться до познанія объектовъ религіозныхъ какъ вышесестественныхъ. Исходя изъ подобнаго рода точки зрѣнія, Луази возстаетъ даже противъ извѣстныхъ доказательствъ бытія Божія. Всѣ эти доказательства съ его точки зрѣнія не могутъ имѣть и не имѣютъ серьезнаго научнаго значенія. Они не отражаютъ Бога въ Его дѣйствительномъ существѣ и дѣйствительныхъ свойствахъ. Задаваясь за симъ вопросомъ о томъ, что же служитъ источникомъ религіи, гдѣ корень ея, Луази отвѣчаетъ на него въ томъ смыслѣ, что религія есть фактъ совѣсти, т. е. она создается самимъ человѣкомъ какъ необходимый постулятъ его внутренняго сознанія.

„Генезисъ религіи очень простъ. Человѣкъ, возвышаясь надъ самимъ собою, слушаетъ голосъ, который говоритъ въ его сознаніи и который свидѣтельствуетъ ему о томъ, что онъ долженъ быть въ союзѣ съ Богомъ, и вотъ возникновеніе религіи“... Тѣмъ менѣе къ существу религіи,

по взгляду представителей модернизма, относятся культовыя формы. Онѣ напротивъ представляютъ изъ себя еще болѣе чуждый для христіанства элементъ, потому что выполненіе ихъ низводитъ религію на степень того фарисейства, который Христосъ осуждаетъ въ евреяхъ [1]). Подтвержденіе справедливости подобнаго взгляда на происхожденіе и сущность религіи модернисты находятъ у отцевъ и учителей древне-нераздѣльной церкви, въ частности у Климента Александрійскаго, который въ своихъ Строматахъ доказываетъ и раскрываетъ то положеніе, что въ душѣ человѣческой заложенъ таинственный божественный огонекъ и что этотъ огонекъ является источникомъ религіозныхъ вѣрованій, и у блаж. Августина, который, доказывая всеобщность религіозныхъ вѣрованій, врожденныхъ человѣку, съ особенной настойчивостью ссылается на прямыя свидѣтельства духа, утверждающія существованіе Бога въ душѣ человѣка, въ частности на слова его: „fecisti nos, Domine, ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te...“ [2]). Стараются найти подтвержденіе своихъ воззрѣній по разсматриваемому вопросу модернисты и въ средневѣковой схоластикѣ. Указываютъ главнымъ образомъ на Ѳому Аквината, который въ одномъ мѣстѣ его Summa theologiae, доказывая фактъ неразрушимости души человѣческой, ссылается на то, что послѣдней свойственно желаніе жить всегда, что это желаніе, будучи неисторжимо изъ души человѣческой, и составляетъ сущность религіи [3]).

Исходя изъ подобнаго рода точки зрѣнія на происхожденіе религіи вообще, христіанской религіи въ частности, представители модернизма вполнѣ естественно должны были измѣнить общехристіанскій взглядъ на источники христіанскаго откровенія, на коихъ зиждется христіанская религія какъ религія сверхъестественная. Если, разсуждаютъ модернисты, источникъ всякой религіи, въ томъ числѣ и хри-

[1]) Prezzolini. Wesen, Geschichte und Ziele des Modernismus. 1909. s. 143—144. Срав. Le P. Maumus. Les Modernistes. Paris. 1909. Pg. 72—74.

[2]) Le Programme des modernistes. Réplique à l'Encyclique du Pape Pie X Pascendi Dominici gregis. Deuxième édition. Pg. 123. Сравн. Le P. Maumus. Op. cit. Pg. 74—75.

[3]) Le Programme. Pg. 123—124. Сравн. Le P. Maumus. Op. cit. Pg. 76—77.

стіанской, кроется въ присущемъ всякому человѣку естественномъ законѣ совѣсти, то, значитъ, всякая религія, въ частности христіанская, по существу имѣетъ практическо-естественное значеніе; что же касается стороны теоретической, то она во всякой религіи, въ томъ числѣ и христіанской, имѣетъ второстепенное значеніе, какъ дополненіе къ сторонѣ практической, и еще болѣе, чѣмъ сторона практическая, имѣетъ естественное происхожденіе. Этимъ въ свою очередь опредѣляется взглядъ представителей модернизма и на христіанское откровеніе. Если, разсуждаютъ модернисты, христіанская религія имѣетъ естественное происхожденіе, то значитъ и христіанское откровеніе имѣетъ также происхожденіе естественное и слѣдовательно по содержанію своему оно не можетъ имѣть и не имѣетъ историческаго характера. Отсюда содержащіяся въ христіанскомъ Откровеніи повѣствованія не имѣютъ въ строгомъ смыслѣ слова историческаго характера, и потому нельзя доказывать ни реальности, ни ложности ихъ. Они свидѣтельствуютъ не о томъ, что происходило на самомъ дѣлѣ, а лишь о томъ, во что мы должны вѣровать и что происходитъ въ насъ самихъ, а не внѣ насъ. Они представляютъ изъ себя перенесеніе внѣшне-матеріальнаго міра во внутренній міръ человѣка. Съ этой оригинальной точки зрѣнія представители модернизма смотрятъ и на тѣ событія и факты, которые излагаются въ христіанскомъ откровеніи. Всѣ эти событія и факты съ точки зрѣнія Луази имѣютъ такое же значеніе, какое имѣютъ поэмы, служащія для выраженія тѣхъ или иныхъ высокихъ истинъ. „Повѣствованія четвертаго Евангелія, пишетъ Луази, поясняя указанную мысль, въ своемъ родѣ не перестаютъ быть жизненными, подобно поэмамъ, потому что эти повѣствованія написаны съ необыкновенной теплотой и представляютъ изъ себя то, что видѣлъ въ своемъ духѣ писатель евангелія, видѣлъ, какъ мистическіе образы передаваемыхъ имъ евангельскихъ фактовъ“... „Сообщаемыя Іоанномъ Богословомъ событія и бесѣды Спасителя имѣютъ поэтому двоякій смыслъ, поскольку матеріальное содержаніе ихъ является символическимъ выраженіемъ духовнаго смысла. Это однакожъ не препятствуетъ признавать, что сообщаемыя въ четвертомъ евангеліи событія произошли не такъ, какъ они изображены въ евангеліи, и бесѣды Спаси-

теля въ дѣйствительности были не такими, какими представляютъ ихъ евангелисты въ Евангеліяхъ“ [1])... Священная исторія, съ точки зрѣнія представителей модернизма, слѣдовательно есть только исторія христіанскихъ видѣній, но не христіанскихъ событій. Она есть не рядъ воздѣйствій Бога на міръ при посредствѣ великихъ событій, какъ Deus ex machina, а продолжающаяся дѣятельность Бога въ христіанской совѣсти [2]).

При такой точкѣ зрѣнія на христіанское откровеніе Луази вполнѣ естественно не стѣсняется относиться къ послѣднему съ крайнемъ критицизмомъ, забывая совсѣмъ о томъ, что онъ священникъ, католикъ и христіанинъ. Его совсѣмъ не стѣсняютъ ни церковныя преданія, ни церковные авторитеты. „Съ Библіей онъ ведетъ себя такъ, какъ ведетъ себя всякій свѣтскій профессоръ напр. филологіи, разбирая какой либо литературный памятникъ. Онъ критикуетъ текстъ Библіи, отыскиваетъ лучшія чтенія его, отмѣчаетъ вставки, измѣненія, интерполяціи и проч.“ [3]). Отрицая сверхъестественный характеръ за христіанскимъ откровеніемъ, видя въ немъ обычный человѣческій перводокументъ, представители модернизма вполнѣ естественно должны были измѣнить общепринятый взглядъ на христіанскій догматъ, составляющій главный элементъ послѣдняго. Это дѣйствительно и находимъ у представителей модернизма и особенно у нѣкоторыхъ изъ нихъ, напр. у того же Луази. Задаваясь вопросомъ о томъ, что представляютъ изъ себя христіанскіе догматы, модернисты отвѣчаютъ на него въ томъ смыслѣ, что послѣдніе представляютъ изъ себя не теоретическое выраженіе внутренней вѣры, формулированное съ помощію анализа, но родъ внутренней рефлексіи о божественной истинѣ, существованіе и выраженіе которой отнюдь не требуетъ схематическаго описанія [4]). Какъ таковой, христіанскій догматъ съ точки зрѣнія модернистовъ не можетъ быть и не можетъ имѣть значенія какой либо опредѣленной и строго формулированной для всѣхъ людей величины, стѣсняю-

[1]) Prezzolini. Wesen, Geschichte und Ziele des Modernismus. S. 188.

[2]) Prezzolini. Op. cit. S. 189.

[3]) Prezzolini. Op. cit. S. 186—287.

[4]) Prezzolini. Op. cit. S. 126.

щей свободу религіозныхъ убѣжденій. Напротивъ, какъ выраженіе внутренняго религіознаго настроенія каждаго отдѣльнаго человѣка, онъ можетъ разнообразиться въ своемъ содержаніи и въ своемъ развитіи, переходя изъ несовершеннаго состоянія въ болѣе совершенное. Догматы слѣдовательно измѣняемы и при томъ настолько, что напр. римскій первосвященникъ 20-го столѣтія можетъ сомнѣваться и даже отрицать Божеское достоинство за І. Христомъ, если его внутренній голосъ говоритъ объ этомъ. Задаваясь за симъ рѣшеніемъ вопроса о томъ, каково же значеніе догматовъ въ христіанствѣ, модернисты находятъ, что христіанскіе догматы имѣютъ прежде всего значеніе положительное, поскольку представляютъ изъ себя практическія правила для жизнеповеденія человѣка. „Догматы, пишетъ Laberthonnière, не представляютъ изъ себя темныхъ, непонятныхъ формулъ, возвѣщаемыхъ Богомъ въ Своемъ могуществѣ, дабы смирять гордость нашего духа, а имѣютъ морально-практическій исполненный жизни смыслъ, который въ большей или меньшей степени усвояется нами по мѣрѣ нашей духовной воспріимчивости“ [1]). Съ другой стороны христіанскіе догматы съ точки зрѣнія модернистовъ имѣютъ и отрицательный смыслъ. Можно даже сказать, что они болѣе исключаютъ и осуждаютъ извѣстныя ошибки, чѣмъ положительно утверждаютъ извѣстныя истины. „Напр. въ догматѣ: Богъ личенъ, пишетъ одинъ изъ представителей модернизма Le Roys, я не нахожу какого либо фактическаго объясненія Божеской личности, потому что при посредствѣ его для меня не обнаруживается Божеская природа и не утверждается какая либо опредѣленная идея; указаннымъ догматомъ лишь санкціонируется то положеніе, что Богъ есть личность, т. е. что Онъ не есть ни простой законъ, ни формальная категорія, ни идеальный принципъ, ни абсолютная сущность, ни универсальная субстанція, ни какая либо исключительная сила, повсюду распространенная. Кратко говоря, догматъ: „Богъ личенъ“ не сообщаетъ мнѣ чего либо положительно новаго и не утверждаетъ для меня какой либо философской истины... Но онъ показываетъ мнѣ, что та или иная форма пантеизма фальшива и должна быть отвергнута“... [2]).

[1]) Prezzolini. Op. cit. S. 119.

[2]) Prezzolini. Op. cit. S. 118.

При такого рода истинной сущности христіанскаго догмата послѣдній съ точки зрѣнія представителей модернизма не долженъ имѣть какой либо опредѣленной величины, обязательной для всѣхъ и каждаго отдѣльнаго вѣрующаго. Къ этому, по ихъ мнѣнію, и долженъ рано или поздно придти идеальный католицизмъ, какъ высшая форма истиннаго христіанства. „Будущій (идеальный) католицизмъ, пишетъ одинъ изъ модернистовъ, есть такого рода исповѣданіе, въ коемъ вѣрующіе имѣютъ право провѣрять всѣ доводы вѣры, всѣ данныя науки и даже простой литературы. И такъ какъ всѣ подобнаго рода изысканія не могутъ осуществляться при отсутствіи свободы мысли, то католицизмъ долженъ быть существенно свободнымъ. Каждый долженъ имѣть убѣжденія, добытыя собственнымъ разумомъ, каждый долженъ слушаться голоса лишь своей совѣсти. Доказательства должны складываться въ каждомъ человѣкѣ при отсутствіи какого либо принужденія [1])...

Придерживаясь подобнаго взгляда на сущность догматической стороны христіанской религіи, модернисты, само собою понятно, отрицательно относятся къ древнему христіанскому догмату. Отрицательное отношеніе ихъ къ этому догмату зиждется на двухъ основаніяхъ, такъ какъ онъ во 1-хъ убиваетъ свободу духа человѣческаго и такъ какъ во 2-хъ отрицаетъ возможность критическаго отношенія къ авторитету, который его утверждаетъ [2]). Все сказанное относительно древняго христіанскаго догмата, по взгляду представителей модернизма, имѣетъ тѣмъ большее значеніе, что древній догматъ въ строгомъ смыслѣ не имѣетъ Божескаго происхожденія. Дѣло въ томъ, что Самъ Христосъ Спаситель, по взгляду представителей модернизма, не проповѣдывалъ какого либо положительнаго теоретическаго ученія и слѣдовательно не сообщилъ человѣку данныхъ для догматическаго ученія. Отсюда происхожденіе христіанскихъ догматовъ, по ихъ мнѣнію, нельзя отыскивать въ Евангеліяхъ. „Я обращаюсь къ вамъ съ предложеніемъ, пишетъ Луази аббату Брику, найти въ откровеніи Іисуса Христа основанія для главныхъ догматовъ христіанства“... Творцемъ христіанскихъ догматовъ, по мнѣнію Луази, слѣдуетъ считать не

[1]) Prezzolini Op. cit. S. 141—142.

[2]) Prezzolini. Op. cit. S. 115.

Іисуса Христа, а апостола Павла, поскольку онъ, очистивъ христіанскую религію отъ юдаизма, вмѣстѣ съ тѣмъ положилъ основанія для догматовъ христіанскихъ [1]). Отвѣчая за симъ на вопросъ о томъ, какимъ путемъ создавались христіанскіе догматы, модернисты исходятъ изъ того положенія, что единственною цѣлью проповѣди І. Христа былъ подъемъ религіознаго духа въ вѣрующихъ. По ихъ мнѣнію, первые христіане, ничѣмъ не отличавшіеся по существу отъ обычныхъ евреевъ, выдѣлялись по сравненію съ послѣдними лишь этимъ подъемомъ религіознаго духа. Но находясь въ этомъ особенномъ экзальтированномъ настроеніи и не отличаясь научнымъ образованіемъ, первые христіане вполнѣ естественно могли свои мечты и грезы принять и утвердить теоретически какъ живую дѣйствительность. Результатомъ этого и было появленіе христіанскихъ догматовъ [2]).

Въ строгомъ смыслѣ слова древне-христіанскіе догматы, съ точки зрѣнія представителей модернизма, поэтому представляютъ изъ себя „полуметафизическія и полуфилософскія положенія, явившіеся какъ результатъ научнаго невѣжества христіанъ вообще, первыхъ христіанъ въ частности". Существенное значеніе въ данномъ случаѣ въ первичномъ христіанствѣ, по взгляду модернистовъ, имѣла греческая философія, которая все содержаніе религіи сводила къ теоретическому вѣдѣнію. Такъ какъ въ первичную христіанскую церковь вступило не мало лицъ, которыя были воспитаны на этихъ основоначалахъ религіозно—философскихъ воззрѣній, то они, само собою понятно, свои религіозныя идеи перенесли и въ новую принятую ими религію, т. е. христіанство, и благодаря малокультурности большинства членовъ первичной христіанской общины имѣли на нихъ большое вліяніе. Съ этой точки зрѣнія представители модернизма смотрятъ на всѣ главнѣйшіе догматы христіанства и прежде всего догматъ о церкви.

Задаваясь рѣшеніемъ вопроса о томъ, какъ возникло въ христіанствѣ ученіе о церкви, модернисты предполагаютъ,

---

[1]) Loisy. Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements recentes. P. 165. Сравн. L'Evangile et L'Eglise... P. 172. Сравн. Le P. Maumus. Op. cit. Pg. 126—127.

[2]) Le Programme des modernistes... Pg. 93—95. Сравн. Le P. Moumus. Op. cit. Pg. 101—102.

что І. Христосъ не основывалъ церкви какъ института, учрежденнаго на землѣ и имѣющаго существованіе на многія вѣка. Іисусъ Христосъ основалъ лишь царство Божіе какъ невидимое общество святыхъ [1]). Отсюда въ Евангеліи, по мнѣнію модернистовъ, въ частности Луази, нельзя находить основаній для ученія о церкви. На поставляемый вопросъ о томъ, основана ли церковь І. Христомъ, обычно, разсуждаетъ Лаузи, дается отвѣтъ: Іисусъ Христосъ во время Своего земнаго существованія утвердилъ церковь въ томъ видѣ, въ какомъ находимъ ее въ настоящее время, т. е. съ папою, епископами, съ символами, таинствами, культомъ и проч. Настоящій историкъ однакожъ долженъ утверждать совершенно иное. Для него церковь не существуетъ въ Евангеліи. Она появилась въ христіанствѣ путемъ эволюціи, благодаря различнымъ историческимъ обстоятельствамъ [2])... „Поэтому, по мнѣнію Луази, Божественное установленіе церкви не есть фактъ, исторически указуемый и утверждаемый апостольскимъ преданіемъ. Этого не можетъ быть, по его взгляду, уже по одному тому, что учрежденіе церкви обычно усвояется Христу воскресшему, но воскресеніе І. Христа, въ отличіе отъ Его земной жизни, есть фактъ не историческій, а сверхъестественный, сверхъисторическій и, какъ таковый, не можетъ быть доказанъ свидѣтельствами исторіи“... [3]). Стоя на подобнаго рода почвѣ въ пониманіи существа и происхожденія церкви Христовой, модернисты въ свою пользу толкуютъ и приводимыя въ подтвержденіе ученія о церкви мѣста Св. Писанія. „Тексты, приводимые въ подтвержденіе ученія объ основаніи церкви І. Христомъ, пишетъ Луази, представляютъ изъ себя слова І. Христа прославленнаго, т. е. воскресшаго и такъ какъ воскресеніе Христово не есть фактъ историческій, то значитъ и слова эти не могутъ имѣть и не имѣютъ историческаго значенія“.

---

[1]) Loisy, L'Evangile et L'Eglise. 2 edit. Pg. 167—168. Сравн. Le P. Maumus. Op. cit. Pg. 41.

[2]) Loisy. Autour d'un petit livre. Préface. P. XXVI. Сравн. Le P. Maumus. Op. cit. Pg. 42—43.

[3]) Loisy. Autour d'un petit livre. Pg. 161—162. 169. Сравн. Le P. Maumus. Op. cit. Pg. 48—49.

Сюда напр. онъ относитъ извѣстныя слова Спасителя изъ Еванг. Матѳея: „дана Мнѣ всякая власть на небѣ и на землѣ“... (Мат. XX, 16). Въ свою пользу толкуютъ модернисты и извѣстныя слова изъ того же Евангелія Матѳ.: „ты Петръ, и на семъ камени созижду церковь мою“... (Матѳ. XVI, 17). Въ словахъ этихъ, по ихъ мнѣнію, нельзя видѣть подтвержденія ученія объ основаніи церкви І. Христомъ уже по одному тому, что І. Христосъ говоритъ лишь о будущемъ: „созижду церковь Мою“, т. е. они свидѣтельствуютъ о томъ, что у І. Христа было лишь намѣреніе основать церковь, а не о томъ, что Онъ основалъ церковь [1]). Съ другой стороны противъ факта созданія церкви Самимъ І. Христомъ, по мнѣнію модернистовъ, говоритъ уже одно то обстоятельство, что апостолы и послѣ воскресенія І. Христа, слѣдовательно, какъ обычно полагаютъ, послѣ основанія Имъ церкви, долгое время считались вѣрными членами еврейской синагоги, чего не могло быть, если бы І. Христосъ дѣйствительно основалъ церковь.

Въ тѣсной связи съ изложеннымъ ученіемъ представителей модернизма о происхожденіи церкви Христовой находится взглядъ модернистовъ на положеніе римскокатолической церкви среди другихъ помѣстныхъ церквей христіанскаго міра. Изъ того факта, что Самъ Христосъ Спаситель не основывалъ церкви, что послѣдняя въ своей организаціи появилась съ теченіемъ времени, вытекаетъ тотъ выводъ, что римскокатолическая церковь не представляетъ изъ себя единственно спасающаго института, возлѣ коего теряютъ свое значеніе другія помѣстныя церкви вселенской церкви. Представители модернизма приходятъ и къ этому выводу. Въ особенности въ данномъ отношеніи заслуживаютъ вниманія сужденія проф. Шелля. Онъ рѣшительно возстаетъ противъ той исключительности, которую усвояетъ себѣ римскокатолическая церковь какъ спасающій институтъ. По его мнѣнію, нельзя утверждать того положенія, будто и въ протестантской церкви содержится одно лишь худое. Напротивъ и въ этой церкви существуютъ хорошіе элементы и главнымъ изъ нихъ является то, что протестантизмъ выдвигаетъ субъективную сторону въ христіанской

[1]) Loisy. Autour d'un petit livre. Pg. 163. Сравн. Le P. Maumus. Op. cit. Pg. 54.

религіи и чрезъ это одухотворяетъ послѣднюю. Стоя на подобнаго рода почвѣ въ ученіи о церкви вообще, Шелль находитъ, что католическая церковь не можетъ обнимать и не обнимаетъ собою какую либо отдѣльную церковь или отдѣльную націю. Напротивъ въ нее входятъ всѣ націи и каждая изъ нихъ съ своими духовными особенностями, такъ сказать, усовершаетъ католичество какъ вселенскую церковь.

Придерживаясь подобнаго ученія, представители модернизма, само собою понятно, должны отвергнуть и дѣйствительно отвергаютъ ученіе о папскомъ главенствѣ съ его абсолютными правами. По взгляду нѣкоторыхъ изъ нихъ, папское главенство, какъ надѣленное исключительными правами, въ дѣйствительности не имѣетъ для себя прочныхъ основаній ни въ христіанскомъ Откровеніи, ни въ древней церкви. Отвергая поэтому папское служеніе, какъ надѣленное исключительными правами, модернисты мечтаютъ о созданіи конституціоннаго папства, носители котораго пользовались бы лишь первенствомъ honoris causa, не дающимъ имъ какихъ либо исключительныхъ административныхъ, юрисдикціонныхъ и учительныхъ правъ надъ другими епископами христіанской церкви. Вмѣстѣ съ этимъ іезуитско-аристократическая форма правленія съ ихъ точки зрѣнія въ конституціонномъ папствѣ должна замѣниться формою правленія мірско-демократической, въ силу которой и простые вѣрующіе призываются обнаруживать вліяніе въ церковныхъ дѣлахъ, для нихъ тѣмъ болѣе естественное, что даже меньшинство мірянъ обладаетъ большею жизненною силою, чѣмъ весь омірщившійся клиръ [1]).

Въ такомъ же духѣ представители модернизма объясняютъ происхожденіе и другого главнѣйшаго догмата христіанства, т. е. догмата о лицѣ І. Христа. По ихъ мнѣнію, самъ І. Христосъ и не называлъ и не считалъ себя Богомъ. Онъ былъ лишь знакомъ съ Мессіанскими ожиданіями евреевъ, наиболѣе рѣшительнымъ проповѣдникомъ коихъ въ его время былъ І. Креститель. Мало по малу, подъ вліяніемъ можетъ быть проповѣди послѣдняго, у І. Христа могло составиться убѣжденіе, что Онъ-то собственно и есть обѣто-

[1]) Prezzolini. Op. cit. S. 230.

ванный Мессія. Въ этомъ убѣжденіи І. Христосъ могъ особенно укорениться послѣ полученнаго отъ Іоанна крещенія и удаленія въ пустыню, гдѣ Онъ пребывалъ въ уединеніи. Изъ пустыни Онъ уже вышелъ съ полнымъ убѣжденіемъ, что именно Онъ и есть обѣтованный Мессія и даже рѣшился выступить въ качествѣ такового, воспользовавшись для этого очень удобнымъ случаемъ—смертью І. Крестителя [1]). Подобное сознаніе І. Христомъ Себя какъ Бога, по мнѣнію модернистовъ, вполнѣ совпадало съ взглядами его первыхъ послѣдователей. Первые ученики І. Христа отлично понимали, что дѣло, поднятое Имъ, не можетъ имѣть великихъ послѣдствій, если въ сознаніи общества Онъ останется обычнымъ еврейскимъ Мессіею. „Никогда бы, пишетъ Луази, міръ греческій не дозволилъ обрѣзать себя, никогда бы онъ не послѣдовалъ за Мессіею еврейскимъ, но онъ позволилъ бы себѣ послѣдовать за Богомъ, ставшимъ человѣкомъ, воплотившимся Словомъ“ [2])....

Имѣя въ виду все это, первые и главнѣйшіе ученики І. Христа: апп. Павелъ, Іоаннъ, Іустинъ Философъ и Оригенъ, по мнѣнію Луази, пришли къ мысли соединить въ первичной проповѣди І. Христа элементы еврейскіе съ элементами грекоязыческими, поскольку они нашли для себя выраженіе особенно въ извѣстной философіи Платона и другихъ представителей греческой философіи [3]).

Результатомъ этого и было обоготвореніе І. Христа. Произошло это безъ всякихъ затрудненій вслѣдствіе исключительнаго состава первичной общины христіанской. Въ нее съ самого же начала вступило не мало лицъ, воспитавшихся на греческихъ воззрѣніяхъ. Въ сознаніи же грековъ герои очень часто отождествляются съ божествами. И какъ въ дохристіанскомъ сознаніи грековъ созданные и дѣйствительные ихъ герои являлись нерѣдко настоящими богами, такъ и І. Христосъ подъ вліяніемъ экзальтированнаго воображенія его послѣдователей сталъ дѣйствительнымъ Богомъ, имѣющимъ одинаковую природу съ Богомъ Отцемъ.

---

[1]) Le P. Maumus. Les Modernistes. Paris. 1909. Pg. 221—222.

[2]) Loisy. L'Evangile et l'Eglise. Pg. 181. Сравн. Le P. Maumus. Op. cit. Pg. 202—203.

[3]) Loisy. L'Evangile et l'Eglise. Pg. 178. Сравн. Le P. Maumus. Op. cit. Pg. 202.

Никейскій Соборъ, въ 325 году утвердившій догматъ божества І. Христа, поэтому, по мнѣнію модернистовъ, утвердилъ собственно не подлинно христіанское ученіе объ І. Христѣ, а ученіе языческо-греческое [1]). Само собою понятно, при такого рода точкѣ зрѣнія на личность І. Христа модернисты рѣшительно отрицаютъ все чудесное въ жизни І. Христа. Они напр. хотя и допускаютъ, что Богочеловѣкъ совершалъ чудеса, но всѣ эти чудеса съ ихъ точки зрѣнія отнюдь не имѣютъ того сверхъестественнаго характера, какой обычно усвояются имъ; они напротивъ по существу своему представляютъ изъ себя чисто естественныя явленія, потому что совершеніе ихъ Іисусомъ Христомъ обусловливалось исключительно знаніемъ народныхъ вѣрованій, напр. вѣрованій въ бѣсовъ, обладаніемъ большою силою воли и проч. [2]). Вмѣстѣ съ тѣмъ модернисты отрицаютъ конечно и чудесныя событія въ жизни Богочеловѣка. Wilbois напр. отрицаетъ рожденіе І. Христа отъ Пресв. Дѣвы Маріи, т. е. безсѣменное происхожденіе Его, отрицаетъ также и тайну боговоплощенія. По мнѣнію другого представителя модернизма Луази, нельзя доказывать исторически факта воскресенія І. Христа: оно исключительно фактъ вѣры, т. е. возникло въ сознаніи вѣрующихъ подъ вліяніемъ энтузіазма первыхъ учениковъ І. Христа. Отрицаютъ нѣкоторые представители модернизма и другія истины христіанскаго откровенія. Придерживаясь вышеизложеннаго взгляда на личность І. Христа, Вильбуа напр. отрицаетъ догматъ троичности божескихъ лицъ: подъ троичностью лицъ въ Божествѣ, по его взгляду, слѣдуетъ разумѣть только различное опредѣленіе человѣкомъ совершающихся предъ его глазами Божескихъ дѣлъ. Касаясь догмата искупленія человѣчества, Вильбуа прежде всего отрицаетъ общехристіанское ученіе о сущности грѣха первороднаго. Грѣха первороднаго, какъ наслѣдственно переходящей отъ родителей къ дѣтямъ порчи, съ его точки зрѣнія не существуетъ. Грѣхъ есть просто недостатокъ въ человѣкѣ достаточной энергіи къ добродѣланію... Поэтому человѣкъ можетъ совершать добрыя дѣла даже и въ безблагодатномъ естественномъ состояніи. Самая сущность ис-

[1]) Le Programme des modernistes. Pg. 97—102. Сравн. Le P. Maumus. Op. cit. Pg. 105—106.

[2]) Le P. Maumus. Op. cit. Pg. 222—224.

купленія грѣшнаго человѣчества отъ грѣха состоитъ лишь въ томъ, что Богъ въ каждомъ человѣкѣ возбуждаетъ моральную энергію къ слѣдованію требованіямъ обитающаго въ немъ моральнаго закона. Чтобы достигнуть вѣчнаго спасенія, человѣкъ поэтому, съ точки зрѣнія Вильбуа, долженъ поддерживать въ себѣ энергію къ моральной жизнедѣятельности, а вовсе не надѣяться на Божескую помощь. Касаясь ученія о загробномъ мірѣ, Вильбуа держится того мнѣнія, что адъ не есть какое либо мѣсто, предназначенное грѣшникамъ въ отмщеніе за ихъ грѣхи, онъ есть лишь образное олицетвореніе того мучительнаго сознанія, что совершенный человѣкомъ грѣхъ представляетъ изъ себя принадлежность его духовной природы. Излагая ученіе о мірѣ духовномъ, Вильбуа находитъ, что нельзя доказать, будто существуютъ совершенно безтѣлесные ангелы и будто каждый человѣкъ имѣетъ ангела-хранителя. Діавольскія искушенія, постигающія человѣка и сопровождающіяся тѣлесными и душевными муками, Вильбуа понимаетъ или какъ проявленіе нервознаго состоянія человѣка или какъ дѣйствіе гипнотизма и магнетизма. Касаясь христіанскаго ученія о таинствахъ, Вильбуа признаетъ, что седмеричное число таинствъ не установлено І. Христомъ и что христіанскія таинства даруютъ человѣку благодать только въ томъ случаѣ, если послѣдній активно участвуетъ въ нихъ. Въ частности таинство крещенія, по его мнѣнію, есть простой символъ вступленія человѣка въ церковь христіанскую, не усвояющій человѣку сыновства Богу, а потому и безъ крещенія умершее дитя обладаетъ тѣми же правами, какія присущи лицамъ, получившимъ указанное таинство. Елеосвященіе, по мнѣнію Вильбуа, является излишнимъ таинствомъ въ христіанской церкви. Таинства священства Христосъ совсѣмъ не устанавливалъ, и оно поэтому существуетъ въ церкви какъ незаконный институтъ. Таинство покаянія—позднѣйшаго происхожденія. Долгое время поэтому для вѣрующихъ признавалось достаточнымъ внутреннее раскаяніе въ грѣхахъ, тѣмъ болѣе, что І. Христосъ отнюдь не повелѣлъ того, чтобы вѣрующіе подробно исчисляли предъ іерархическими лицами свои грѣхи, какъ необходимое условіе прощенія имъ послѣднихъ. Поэтому власть отпускать грѣхи отнюдь не принадлежитъ къ прерогативамъ пастырскаго служенія. Не

установлялъ І. Христосъ, по взгляду Вильбуа, и евхаристіи какъ таинства, а установилъ ее лишь какъ образъ напоминанія о Его жизни и страданіяхъ и, какъ таковая, евхаристія для вѣчнаго спасенія и для жизни вѣчной не необходима. Касаясь ученія о пресуществленіи, Вильбуа находитъ, что это ученіе есть фактъ не вѣры, а философіи. О бракѣ Вильбуа утверждаетъ, будто онъ не составляетъ таинства, а является лишь таинственнымъ контрактомъ, относящимся къ сферѣ не церковной, а государственной, какъ возникшій не по строго религіознымъ, а скорѣе по естественнымъ побужденіямъ. Отсюда гражданскій бракъ не можетъ быть разсматриваемъ какъ грѣхъ похоти. Съ другой стороны не можетъ быть считаема грѣхомъ и полигамія, ибо она не уничтожаетъ естественной морали. Потому то она не запрещена Богомъ, о чемъ можно судить уже по одному тому, что она существовала у еврейскихъ патріарховъ. Касаясь вопроса о разводѣ, Вильбуа, находитъ, что онъ отнюдь не запрещенъ въ Свящ. Писаніи и потому расторженіе браковъ вслѣдствіе нарушенія супружескихъ обѣтовъ и въ цѣляхъ предотвращенія супружескихъ раздоровъ допустимо. Трактуя о сферѣ строго моральной, Вильбуа находитъ, что моральное поведеніе человѣка опредѣляется не сверхъестественнымъ закономъ, а самымъ существомъ ея, т. е. Богъ требуетъ отъ человѣка моральнаго поведенія потому, что оно благо по существу, а не наоборотъ, т. е. моральное поведеніе человѣка не потому благо, что его желаетъ Богъ. Первымъ и главнѣйшимъ критеріемъ моральнаго поведенія человѣка, по мнѣнію Вильбуа, поэтому служитъ его разумъ, и только отъ него человѣкъ можетъ узнать, во что онъ долженъ вѣровать и что дѣлать. Откровеніе въ разсматриваемомъ отношеніи лишь помогаетъ разуму человѣка, дабы установить истинныя отношенія между цѣлями и средствами въ сферѣ моральнаго поведенія человѣка, иначе говоря, чтобы научить послѣдняго моральнымъ обязанностямъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ разумъ слѣдовательно единственно утверждаетъ высшую свободу въ жизнеповеденіи человѣка и остается единственнымъ источникомъ его моральной отвѣтственности. Отсюда обладать свободою значитъ дѣлать добро; дѣлать зло значитъ не имѣть свободы. Касаясь церковнаго культа, Вильбуа находитъ, что посты и связанное съ ними воздержаніе представляютъ изъ себя толь-

ко свидѣтельство о возникшемъ въ человѣкѣ раскаяніи, но не представляютъ изъ себя какихъ либо религіозныхъ подвиговъ—и потому для человѣка обязательны лишь постольку, поскольку въ немъ существуетъ потребность покаянія. Говоря объ отлученіи отъ церкви, тотъ же богословъ находитъ, что оно имѣетъ чисто духовную цѣнность, и потому не можетъ служить средствомъ изглажденія грѣховъ человѣческихъ, тѣмъ болѣе, что нельзя доказать того, будто церковная іерархія и въ частности папа имѣютъ власть освобождать отъ грѣховъ. Объ индульгенціяхъ Вильбуа заявляетъ, что они имѣютъ вредное значеніе въ церкви, поскольку порождаютъ въ вѣрующихъ идею религіозной торговли, возникновеніе суетнаго почитанія разнаго рода вещественныхъ предметовъ, вызывающихъ ошибочное представленіе о Богѣ и появленіе ложныхъ ученій, напр. о презбыточествующихъ заслугахъ святыхъ и проч. [1]). Касаясь наконецъ взаимо отношеній церкви къ государству, представители модернизма рѣшительно возстаютъ противъ принудительныхъ мѣръ, къ которымъ прибѣгало и прибѣгаетъ папство въ столкновеніяхъ съ государствами. Пользованіе подобными мѣрами для церкви съ ихъ точки зрѣнія не только не имѣетъ для себя прочныхъ основаній въ христіанскомъ откровеніи, но и не согласно съ истинно религіозной жизнью, ибо основаніе для религіи кроется въ совѣсти человѣка, которая свободна отъ чего либо внѣшне-принудительнаго. Изъ внѣшне-принудительныхъ мѣръ, сохранившихся въ римской церкви до настоящаго времени, модернисты съ особенной энергіей возстаютъ противъ index librorum prohibitorum, по ихъ мнѣнію, представляющаго изъ себя не что иное, какъ „родъ полицейскаго учрежденія безполезнаго, устарѣвшаго, опаснаго для вѣрующихъ, оскорбляющаго общественное мнѣніе“ [2])...

III.

Значеніе модернизма.

Излагая свою вѣроисповѣдную систему въ вышеизложенномъ видѣ, модернисты заявляли и заявляютъ, что они

[1]) Prezzolini. Wesen, Geschichte und Ziele des Modernismus. S.144—151.

[2]) Le P. Maumus. Les Modernistes. Pg. 222.

являются истыми сынами католической церкви, подчиняющимися тому авторитету, который долженъ существовать и существуетъ въ христіанствѣ со времени апостоловъ. Если и произошло осужденіе модернистовъ римскими епископами какъ враговъ церкви, то это произошло, по ихъ мнѣнію, исключительно оттого, что предъ римскими первосвященниками модернисты были представлены въ ложномъ свѣтѣ, что если бы папы понимали истинныя задачи модернизма, то они не только бы не осудили, но напротивъ съ симпатіями относились бы къ модернизму какъ движенію, могущему и долженствующему принести церкви великія духовныя блага.

Главнѣйшимъ изъ этихъ духовныхъ благъ, доставляемыхъ церкви модернистами, по ихъ мнѣнію, является то, что они стараются примирить церковь и государство въ интересахъ самой церкви. „Мы стремимся, пишетъ одинъ изъ представителей модернизма, приблизиться къ настоящему вѣку, говорить его языкомъ, чтобы человѣчество почувствовало существующую связь между современными идеями и взглядами католицизма“ [1]). Стоя на подобнаго рода почвѣ въ отношеніи къ церкви и современному обществу, модернисты находятъ, что церковь не можетъ далѣе опираться на тѣхъ основахъ, которыя поставлены въ средніе вѣка и санкціонированы на Тридентскомъ соборѣ, не можетъ потому, что церковь въ настоящее время находится совершенно въ иныхъ условіяхъ, созданныхъ измѣненіемъ прежнихъ умственныхъ, моральныхъ и политическихъ убѣжденій общества. Невольно такимъ образомъ возникаетъ вопросъ, дѣйствительно ли модернисты являются такими благодѣтелями для церкви, какими они представляютъ себя, при томъ дѣйствующими въ согласіи съ началами истиннаго христіанства, какъ они заявляютъ. Обращаясь за рѣшеніемъ этихъ вопросовъ прежде всего къ западно—богословской литературѣ, не находимъ здѣсь болѣе или менѣе опредѣленныхъ взглядовъ на модернистическое движеніе. Одни находятъ, что модернисты въ своихъ богословско-религіозныхъ воззрѣніяхъ стоятъ на почвѣ истиннаго христіанства и могутъ быть считаемы чуть ли не спасителями римскаго католицизма отъ

[1]). Le P. Maumus. Op. cit. Pg. 9—12.

внѣшняго и внутренняго разложенія. Конечно такого рода взгляды высказываютъ на модернистовъ преимущественно протестантскіе ученые. Другіе напротивъ видятъ въ модернистахъ одну изъ отраслей протестантскаго раціонализма, удержавшую лишь нѣкоторые элементы изъ римскаго католицизма, и потому признаютъ модернизмъ опаснѣйшимъ для христіанства религіознымъ движеніемъ. Такого взгляда придерживались и придерживаются главнымъ образомъ римскокатолическіе писатели, трактовавшіе и трактующіе о немъ.

Что касается русской богословской литературы, то въ ней модернизмъ какъ религіозное движеніе почти еще совсѣмъ не обслѣдованъ. Изъ всѣхъ русскихъ богослововъ едва ли не одинъ (г. Троицкій) сообщилъ нѣкоторыя свѣдѣнія о модернизмѣ и его развитіи, при чемъ пришелъ къ тому заключенію, что это движеніе представляетъ изъ себя настолько симпатичное религіозное движеніе, что можетъ быть поставлено выше извѣстнаго старокатолическаго движенія и что даже можно говорить о соединеніи модернистскаго движенія съ православною церковью [1]). Мнѣ кажется, что подобнаго рода взглядъ основывается на не совсѣмъ основательномъ знакомствѣ съ модернизмомъ какъ религіознымъ движеніемъ. Мы уже видѣли изъ всей предыдущей исторіи модернизма, что движеніе это сложилось подъ несомнѣннымъ вліяніемъ сильнѣйшей современной протестантской школы, такъ называемаго ричліанскаго богословія во главѣ съ А. Ричлемъ, А. Гарнакомъ, Кафтаномъ и другими. Близость эта сказывается почти на всѣхъ основныхъ богословскихъ воззрѣніяхъ представителей модернизма. Такъ ричлисты сущность религіи вообще, христіанской религіи въ частности сводятъ къ Werturtheilen—къ сужденіямъ цѣнности, выражающимся въ практическомъ переживаніи человѣка религіознаго настроенія и потому въ содержаніи религіи ослабляютъ значеніе элемента теоретическаго. Представители модернизма точно также, какъ мы уже видѣли, сущность всякой религіи, христіанской въ частности, сводятъ къ практической сторонѣ человѣческаго духа, и потому точно также въ значительной мѣрѣ отодвигаютъ на задній планъ значе-

[1]) Странникъ. 1908. № 5. С. Троицкій. Соединеніе церквей и модернизмъ, стр. 912—540.

ніе теоретическаго элемента въ христіанствѣ. Представители ричліанства признаютъ, что догматическая сторона христіанской религіи появилась на почвѣ столкновенія двухъ элементовъ—собственно христіанскаго и языческо-философскаго и въ частности на почвѣ борьбы двухъ главныхъ философскихъ школъ язычества—Платоновской и Аристотелевской. Представители модернизма точно также признаютъ, что христіанскій догматъ возникъ на почвѣ соединенія двухъ элементовъ-еврейскаго и языческо-философскаго. Все отличіе ихъ отъ представителей ричліанства заключается лишь въ томъ, что они не раскрываютъ изложеннаго взгляда съ тою рѣшительностью, какая присуща воззрѣніямъ ричліанства. Представители ричліанства, исходя изъ указаннаго взгляда на сущность христіанскаго догмата, само собою понятно, признаютъ постепенную градацію въ развитіи его, какъ переходящаго изъ состоянія неопредѣленнаго и неразвитаго въ состояніе болѣе опредѣленное и развитое. Представители модернизма также признаютъ, что христіанскій догматъ какъ величина естественно историческая можетъ развиваться, получая съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе совершенную форму.

Представители ричліанства, исходя изъ указаннаго взгляда на христіанскій догматъ, отрицаютъ сверхъестественный характеръ христіанскаго откровенія, признавая перводокументы послѣдняго естественно-человѣческими произведеніями; представители модернизма, хотя прямо не отрицаютъ сверхестественнаго происхожденія и характера перводокументовъ христіанскаго откровенія, однако относятся къ нимъ съ тою же безцеремонностью, какая характеризуетъ отношенія къ послѣднимъ и представителей ричліанства. Касаясь частныхъ пунктовъ христіанскаго вѣроученія, представители ричліанства отрицаютъ сверхъестественный характеръ послѣднихъ, признавая ихъ продуктомъ естественнаго человѣческаго умственнаго развитія. Въ частности такой характеръ представители ричліанства признаютъ прежде всего за христіанскимъ ученіемъ о церкви. По ихъ мнѣнію, это ученіе съ отдѣльными пунктами образовалось постепенно подъ вліяніемъ тѣхъ или другихъ историческихъ обстоятельствъ, при которыхъ въ своей исторіи жило христіанское общество.

Представители модернизма, какъ мы уже видѣли, так-

же признаютъ то положеніе, что христіанское ученіе о церкви, включая даже главнѣйшій частный пунктъ его—ученіе о папскомъ главенствѣ—возросло на почвѣ чисто естественныхъ условій, которыми была обставлена жизнь церкви.

Представители ричліанства далѣе отрицаютъ непосредственно сверхъестественный характеръ за ученіемъ о Лицѣ І. Христа какъ Богочеловѣка, признавая, будто указанное ученіе появилось какъ компромиссъ двухъ философскихъ школъ аристотелевской и платоновской, изъ коихъ на почвѣ основоначалъ первой утверждалось Божеское достоинство за личностью Спасителя, на почвѣ основоначалъ второй человѣческое достоинство за личностью того же Спасителя. Представители модернизма также признаютъ, что ученіе о Божескомъ достоинствѣ І. Христа не имѣетъ прочныхъ основаній въ христіанскомъ откровеніи, что это ученіе сложилось и развилось подъ вліяніемъ главнымъ образомъ идей платоновской философіи.

Исходя изъ подобнаго рода точки зрѣнія на Личность Богочеловѣка, представители ричліанства вполнѣ естественно отрицаютъ сверхъестественный характеръ за многими событіями изъ жизни Богочеловѣка, напр. за Его безсѣменнымъ рожденіемъ, воскресеніемъ изъ мертвыхъ, вознесеніемъ на небеса и проч. Къ тому же взгляду, какъ мы видѣли, приближаются и представители модернизма, доказывая, будто сверхъестественное рожденіе, воскресеніе и вознесеніе І. Христа представляютъ изъ себя исключительно объекты вѣры, но не научнаго знанія и потому ни утверждать, ни отрицать историческій характеръ за указанными событіями изъ жизни І. Христа невозможно. И наконецъ представители ричліанства отрицаютъ строго христіанскій смыслъ и за другими—частными пунктами христіанскаго откровенія, напр. видятъ въ первородномъ грѣхѣ одно лишь отдаленіе человѣка отъ Бога, въ оправданіи—приближеніе человѣка къ Богу, отрицаютъ седмеричное число таинствъ и проч. Тоже самое находимъ и у представителей модернизма. И они если не отрицаютъ, то во всякомъ случаѣ существенно ослабляютъ древне-христіанское ученіе о грѣхѣ первородномъ, видя въ немъ лишь неповиновеніе человѣка обитающему въ немъ внутреннему голосу, въ оправданіи—слѣдованіе требованіямъ того же голоса и проч.

Правда въ томъ же модернизмѣ не находимъ такого рѣшительнаго отрицанія нѣкоторыхъ изъ указанныхъ частныхъ пунктовъ общехристіанскаго вѣроученія, но общій характеръ отношеній къ тому же вѣроученію сохраняется тотъ же самый, что и въ ричліанствѣ. Вполнѣ естественнымъ поэтому является то обстоятельство, что модернизмъ во всѣхъ вышеизложенныхъ основныхъ взглядахъ на христіанство раздѣляетъ тѣ же недостатки, которые присущи и ричліанскимъ воззрѣніямъ. Вполнѣ несправедливо онъ всю сущность христіанства какъ религіи сводитъ только къ практической сторонѣ человѣческаго духа, опуская изъ вниманія то обстоятельство, что то или иное пониманіе практическаго идеала и проведеніе его въ жизнь находятся въ полной зависимости отъ того или иного теоретическаго ученія религіознаго. Потому то напр. практическія идеалы жизнедѣятельности въ язычествѣ, входящіе въ содержаніе послѣдняго какъ религіи, далеко не тождественны съ таковымъ же идеаломъ христіанства, потому что теоретическое ученіе того и другого радикально различны. Потому то практическіе идеалы даже отдѣльныхъ изъ христіанскихъ исповѣданій далеко не похожи другъ на друга и это опять потому, что то или иное пониманіе этихъ идеаловъ въ каждомъ изъ христіанскихъ исповѣданій зависитъ отъ своеобразнаго теоретическаго ученія о Богѣ, Его существѣ, свойствахъ и проч.

Нельзя согласиться и съ модернистскимъ взглядомъ на догматическую сторону христіанской религіи, какъ возросшую на почвѣ греческой философіи. Неправильность подобнаго взгляда очевидна уже изъ одного того, что сама греческая религія, которая имѣла тѣсную связь съ греческой философіей, не выработала строго опредѣленной догматико-теоретической системы, что несомнѣнно случилось бы, если бы греческая философія обладала данными для выработки догматической стороны. Съ другой стороны и самая исторія первоначальнаго христіанства ясно свидѣтельствуетъ противъ указаннаго взгляда модернистовъ. Изъ ея свидѣтельствъ легко видѣть, что отцы и учители древней церкви, пользовавшіеся данными греческой философіи, всегда пользовались ими въ строгомъ соотвѣтствіи съ христіанскимъ откровеніемъ и главнымъ образомъ заимствовали изъ греческой философіи лишь выработанную въ этой философіи подхо-

дящую терминологію. Нельзя согласиться съ утверждаемой модернистами идеей развитія христіанскаго вѣроученія какъ несовершеннаго въ первичной своей формѣ и потому требующаго совершенствованія въ смыслѣ пополненія его содержанія. Подобнаго рода взглядъ противорѣчитъ воззрѣніямъ и самого Господа на Свою мессіанскую дѣятельность, какъ обнявшую собою все необходимое для спасенія человѣчества (Іоан. XVI, 26; Мѳ. XXVIII, 19—20), и Его апостоловъ, какъ увѣщевавшихъ всѣхъ христіанъ не расширять преподаваемаго ими ученія, а только хранить это послѣднее въ неповрежденности (Дѣян. XX, 27; Іуд. I, 3; 2 Іоан. 9; 1 Тим. VI, 20; 2 Тим. II, 2; Гал. I, 8—9), и оо. и учителей древней церкви, если и признававшихъ развитіе христіанскаго вѣроученія, то исключительно въ смыслѣ уясненія его (ап. Варнава, Ириней Лионскій, Оригенъ, Тертулліанъ и др.) [1]), и вселенскихъ соборовъ (напр. VI и VII всел. соб.), точно также задачу своей догматико-теоретической дѣятельности поставлявшихъ лишь въ возстановленіи Христова ученія въ его первичной чистотѣ, поколебленной еретиками [2]). Не согласуется утверждаемая модернистами идея развитія христіанскаго ученія и съ самою сущностью послѣдняго, ибо вѣроученіе христіанское есть ученіе, преподанное человѣчеству Самимъ Богомъ и какъ таковое слѣдовательно должно содержать и содержитъ въ себѣ все необходимое для спасенія человѣчества и долженствующее въ силу того остаться неповрежденнымъ и неизмѣняемымъ во всѣ періоды исторической жизни человѣчества.

Нельзя признать правильнымъ и взглядъ представителей модернизма на сущность христіанскаго откровенія, по которому это послѣднее, какъ мы видѣли, низводится на степень чисто естественнаго откровенія, и по которому утверждается отношеніе къ послѣднему какъ къ естественному человѣческому памятнику. Противъ справедливости подобнаго взгляда на христіанское откровеніе говорятъ и сами носители откровенія прежде всего ветхозавѣтнаго, поскольку они свидѣтельствуютъ о томъ, что проповѣдуемое ими ученіе раскрывается подъ непосредственнымъ вліяніемъ Св.

[1]) Dorholt. Ueber die Entwicklung des Dogma. S. 14—15.

[2]) См. подробнѣе у профес. Н. Я. Бѣляева. О католицизмѣ. Стр. 46—48.

Духа (Исх. XX—XXIII: XXV—XXXXI, XXXIV: 2 Цар. XXIII, 2: Пс. LIX, 7: LXXX, 9—11: Пс. VIII, 1, 5, 11: Іерем. I, 4; II, 1, III, 6: VII, 1: Іезек. VI, 1: 2 Тим. III, 15—16: 2 Петр. I, 19—21). О томъ же говорятъ и носители новозавѣтнаго откровенія, поскольку апостолы свидѣтельствуютъ о томъ, что они дѣйствуютъ въ Своей проповѣди подъ водительствомъ Св. Духа (Іоан. XIV, 16—18, 26: XVI, 13—15: Дѣян. I, 8; Ефес. III, 3—5: Гал. I, 8, 11—12: 1 Кор. II, 7—8).

Потому то носители какъ ветхозавѣтнаго, такъ и новозавѣтнаго откровенія рѣзко отличаютъ свою проповѣдь отъ откровенія естественнаго. (1 Θес. II, 13; 1 Кор. II, 4).

Нельзя признать правильнымъ и ученіе модернистовъ относительно церкви, т. е. что это ученіе образовалось въ христіанствѣ постепенно по мѣрѣ внѣшняго устроенія церковнаго, что въ первоначальной церкви не было даже раздѣленія между степенями іерархіи, что если это раздѣленіе и возникло, то лишь въ послѣдующее время, что папская власть съ ея абсолютистическими правами образовалась постепенно и проч. Если въ указанныхъ сужденіяхъ представителей модернизма и есть доля правды, то развѣ только въ ихъ сужденіяхъ относительно папской власти, т. е. что эта власть образовалась постепенно; что же касается другихъ пунктовъ ученія модернистовъ по данному вопросу, то они должны быть признаны безусловно ложными. Правда въ первичномъ христіанствѣ ученіе о церкви не имѣло такой развитой формы, какую оно получило въ послѣдующее время, тѣмъ не менѣе основанія для всего послѣдующаго христіанскаго ученія о церкви были заложены Христомъ и его апостолами. И самъ Христосъ и Его апостолы утвердили особое іерархическое служеніе какъ отличное отъ пасомыхъ служеніе, отличали три степени церковной іерархіи—епископскую, пресвитерскую и діаконскую, какъ особыя по своимъ правамъ степени и проч. (Марк. III, 13—15: VI, 12—13; Мѳ. X, I, 5, 8; Лк. X, 1—16: Іоан. IV, 1—3; VI, 71: XVII, 18; Лк. VIII, 10: XII. 4: Гал. I, 1: Евр. V, 1, 4; 1 Кор. III, 9. IV, 1: Ефес. IV. 12: Тит. 1, 5, 1 Тим. V, 22: III, 8—10, 12; Дѣян. VI).

Конечно нельзя считать правильнымъ и ученіе модернистовъ относительно Лица І. Христа, т. е. будто Онъ самъ не усвоялъ Себѣ божескаго достоинства, будто ученіе по дан-

ному вопросу сложилось и развилось въ христіанской церкви подъ вліяніемъ идей эллинистической философіи. Подобнаго рода утвержденіе явно противорѣчитъ свидѣтельствамъ христіанскаго откровенія, поскольку оно ясно говоритъ о томъ, что и Самъ Христосъ признавалъ Себя тождественнымъ по природѣ и достоинству съ Богомъ Отцемъ, что и апостолы такъ же учили о природѣ и достоинствѣ І. Христа. Вліяніе греческой философіи на христіанство въ данной области проявилось развѣ лишь въ томъ, что христіанское богословіе заимствовало и пользовалось греческой научной терминологіей: ὁμοούσιος и пр. Опускаемъ другія частныя богословскія воззрѣнія модернистовъ въ виду ихъ явной близости къ протестантизму и въ виду того, что они не получили здѣсь должнаго развитія.

Признавая по всѣмъ указаннымъ пунктамъ за модернизмомъ лишь отрицательное значеніе, вмѣстѣ съ тѣмъ слѣдуетъ признать и то, что въ немъ, какъ религіозномъ движеніи, существуютъ и стороны, имѣющія положительное значеніе. Главнѣйшею изъ этихъ положительныхъ сторонъ въ модернизмѣ является то, что онъ стремится болѣе или менѣе правильно рѣшить вопросъ о взаимоотношеніи между сферами—религіозно-церковной и гражданско-политической въ римскокатолической церкви. Церковь эта при рѣшеніи указаннаго вопроса несомнѣнно отражаетъ на себѣ слѣды вліянія языческо-римскихъ воззрѣній на римскихъ императоровъ, соотвѣтственно усвоенному имъ титулу pontifex maximus сосредоточивавшихъ въ своихъ рукахъ высшія права какъ гражданскія, такъ и церковныя. Къ тому же съ древнихъ временъ стремились и римскіе епископы. Исходя изъ того положенія, что по идеѣ Божественнаго міроправленія должна существовать въ мірѣ церковная монархія съ римскимъ первосвященникомъ, совмѣщающимъ въ своихъ рукахъ высшую—какъ церковную, такъ и гражданскую власть, римскокатолическая церковь вмѣстѣ съ тѣмъ съ древнѣйшихъ временъ старалась усвоить римскимъ епископамъ верховныя права главенства какъ надъ всѣми помѣстными церквами христіанскаго міра, такъ и надъ всѣми государствами земного шара.

Въ періодъ среднихъ вѣковъ эти абсолютистическія притязанія римскихъ первосвященниковъ нашли для себя пол-

ное осуществленіе. Римскіе епископы въ эту эпоху по своему усмотрѣнію руководили не только церковною, но и гражданскою жизнью западныхъ государствъ, въ частности низвергали съ троновъ неугодныхъ имъ свѣтскихъ государей, сажали на тѣ же троны лицъ, чѣмъ либо угодившихъ имъ и проч. Съ XIV вѣка начинается сильный упадокъ папства какъ въ церковной, такъ и тѣмъ болѣе въ гражданской сферахъ. Съ этого времени римскіе первосвященники перестаютъ по своему усмотрѣнію распоряжаться тронами западныхъ государей и даже совсѣмъ теряютъ права свѣтскихъ государей запада. Вынужденные самою жизнью отказаться отъ практическаго пользованія указанными правами, римскіе первосвященники теоретически однакожъ не только не отказываются отъ этихъ правъ, усвоенныхъ имъ среднѣвѣковымъ ультрамонтанскимъ богословіемъ, но и санкціонируютъ принадлежность ихъ папскому трону, поскольку на Ватиканскомъ соборѣ 1870-го года утвердили въ качествѣ догмата папскую непогрѣшимость въ сферѣ не только *вѣры*, *но и нравственности*, изъ коихъ послѣдняя, само собою понятно, обнимаетъ всѣ стороны гражданско-политической жизни. Вполнѣ естественнымъ поэтому является то обстоятельство, что римскіе первосвященники искони вторгались и доселѣ вторгаются во всѣ сферы не только церковной, но и даже гражданской жизни западныхъ государствъ, на что вполнѣ справедливо указывали и указываютъ представители модернизма. Прямымъ результатомъ этого ненормальнаго вторженія римскихъ владыкъ во всѣ сферы жизни западно-европейскихъ государствъ является возникновеніе въ средѣ послѣднихъ антагонизма къ римской церкви, сопровождающагося въ свою очередь возникновеніемъ въ различныхъ государствахъ запада такъ называемой культурной борьбы, влекущей за собой упадокъ въ этихъ государствахъ не только папскаго авторитета, но и вообще религіознаго духа въ обществѣ. Подобныя слѣдствія ненормальныхъ притязаній папства обнаруживаются въ настоящее время даже въ такихъ государствахъ, которые искони считались ультрамонтанскими, напр. Франція, Италія, Испанія и др. Представители модернизма, возставая противъ этихъ притязаній папства, противорѣчащихъ истинной идеѣ церкви Христовой, какъ „царства не отъ міра сего“, осуждаютъ

слѣдовательно въ папствѣ то, что заслуживаетъ осужденія и этимъ, можетъ быть, дѣйствительно пролагаютъ путь къ примиренію папства съ современнымъ культурнымъ развитіемъ западнаго общества.

Положительное значеніе модернизма, какъ религіознаго движенія, далѣе состоитъ и въ томъ, что онъ вооружается противъ тѣхъ мѣръ, которыми римская церковь старалась и старается поддержать свой авторитетъ какъ религіознаго фактора въ средѣ западно-европейскихъ государствъ. Церковь эта, какъ извѣстно, въ разсматриваемомъ отношеніи не обнаруживала особенной разборчивости. Съ древнихъ временъ она прибѣгала для утвержденія своего авторитета къ такимъ средствамъ, которыя никоимъ образомъ несогласны съ духомъ христіанства, какъ религіи духа и любви, напр. инквизиціи, сожженіямъ на кострахъ, пыткамъ и проч. Въ настоящеее время представители римской церкви конечно не въ состояніи прибѣгнуть ко всѣмъ подобнаго рода мѣрамъ. Но что нѣкоторыя изъ этихъ мѣръ, клонящіяся къ полному порабощенію свободы человѣческаго духа, существуютъ и доселѣ въ римской церкви, это—фактъ несомнѣнный, справедливо отмѣченный представителями модернизма. Достаточно напр. указать на то, что римско-католическая церковь и доселѣ слишкомъ часто прибѣгаетъ къ такому экстраординарному средству, употреблявшемуся въ древней церкви въ самыхъ исключительныхъ случаяхъ, какъ отлученіе отъ церкви и при томъ по отношенію къ лицамъ, высказывающимъ вполнѣ справедливыя сомнѣнія въ такихъ истинахъ, содержимыхъ римскою церковью, которыя не имѣютъ твердыхъ основаній въ христіанскомъ откровеніи, какъ догматъ о папскомъ главенствѣ и проч. И доселѣ въ римскокатолической церкви существуетъ такой институтъ, какъ index librorum prohibitorum, въ который попадаютъ очень часто выдающіяся произведенія человѣческаго ума и по своему истинно-христіанскому направленію, и по своему строго-научному характеру, и это лишь потому, что эти произведенія нѣсколько уклоняются отъ санкціонированныхъ римской куріей богословскихъ теорій. Этимъ объясняется то обстоятельство, что римскокатолическая богословская наука слишкомъ мало прогрессируетъ въ своемъ развитіи, повторяя лишь то, что было выработано средневѣ-

ковой схоластикой. Модернизмъ, возставая противъ всѣхъ подобнаго рода мѣръ и средствъ, существующихъ въ римскокатолической церкви, этимъ пролагаетъ путь къ примиренію римскаго католицизма съ культурнымъ развитіемъ западнаго общества.

И наконецъ положительное значеніе модернизма какъ религіознаго движенія состоитъ и въ томъ, что онъ стремится освободить римско-католическую церковь отъ тѣхъ вѣроисповѣдныхъ пунктовъ, которые несомнѣнно противорѣчатъ истинно-Христову ученію, и которые несомнѣнно возникли въ этой церкви какъ результатъ ненормальнаго направленія, укоренившагося въ ней. Главнѣйшимъ изъ этихъ вѣроисповѣдныхъ пунктовъ, укоренившихся въ римскокатолической церкви, какъ извѣстно является догматъ о папскомъ главенствѣ. Преимущественно противъ этого догмата и возстаютъ представители западнаго модернизма. Въ виду того, что этотъ догматъ является корнемъ, на коемъ возрасли другія ложныя ученія, присущія римскокатолической вѣроисповѣдной системѣ, нельзя не сочувствовать съ православной точки зрѣнія усиліямъ западныхъ модернистовъ подорвать въ римскокатолическомъ мірѣ вѣру въ состоятельность этого догмата. Своею дѣятельностью подобнаго рода они несомнѣнно оказываютъ важную услугу западно-христіанскому міру.

Вотъ тѣ отрицательныя и положительныя стороны западнаго модернизма какъ религіознаго движенія. Не скрывая этихъ сторонъ, нельзя высказать въ настоящее время ни рѣшительнаго осужденія, ни рѣшительнаго одобренія этому новому религіозному движенію въ западно-христіанскомъ мірѣ, доколѣ болѣе или менѣе не выяснятся его вѣроисповѣдные взгляды.

30-е Снетября 1910-го года.

У автора проф. Казанской Духовной Академіи продаются также слѣдующія изданія:

1) Старокатолицизмъ, его исторія и внутреннее развитіе преимущественно въ вѣроисповѣдномъ отношеніи. Казань. 1894. Ц. 2 р.
2) Старокатолическій вопросъ въ новѣйшее время. Казань. 1897. Ц. 40 к.
3) Къ старокатолическому вопросу. Отвѣтъ старок. еп. Веберу. Казань. 1897. Ц. 10 к.
4) Старокатолическій еп. І. Г. Рейнкенсъ. Казань. 1896. Ц. 20 к.
5) Три мѣсяца въ центрѣ старокатолицизма (въ Боннѣ и Бернѣ). Казанъ. 1898. Ц. 30.
6) Четвертый интернац. старок. конгрессъ. Казань. 1898. Ц. 30 к.
7) Пятый интернац. старок. конгрессъ и современное (внѣшнее и внутреннее состояніе старокатолицизма). Харьк. 1902. Ц. 50 к.
8) Шестой интернац. старок. конгрессъ и развитіе старокатолицизма въ послѣдніе годы (1902—1904). Казань. 1904. Ц. 60 к.
9) Значеніе послѣдняго VII-го интерн. старок. конгресса въ связи съ обсужденіемъ старок. вопроса въ новѣйшее время. М. 1908.
10) Кто виноватъ? Къ скарок. вопросу. Спб. 1903. Ц. 20 к.
11) Къ старок. вопросу. По поводу отвѣта А. А. Кирѣева. Спб. 1904. Ц. 30 к.
12) Какъ пишетъ критику о. П. Свѣтловъ. Казань. 1904. Ц. 20 к.
13) Старокатолицизмъ подъ защитою о. П. Свѣтлова. Спб. 1906. Ц. 40 к.
14) На западѣ (Очерки внутренняго состоянія современнаго лютеранства). Казань. 1899. Ц. 1 руб.
15) Школа ричліанскаго богословія въ лютеранствѣ. Казань. 1903. Ц. 4 руб.
16) Маріавиты. Спб. 1908. Ц. 10 к.
17) Къ вопросу о дѣйствительности англиканскихъ посвященій. Казань. 1897. Ц. 10 к.
18) Армія спасенія. Казань. 1905. Ц. 40 к.
19) Къ характеристикѣ „Указателя апологетической литературы“, изданнаго о. П. Свѣтловымъ. Казань. 1907. Ц. 10 к.
20) Американская епископальная церковь. Казань. 1908. Ц. 2 р. 50 к.
21) Реформированныя римскокатолическія семинаріи по уставу 1908 г. Спб. 1908. Ц. 20 к.
22) Что раздѣляло и раздѣляетъ восточно-православную и западную старокатолическую церкви? Харьковъ. 1910. Ц. 1 руб.