Цѣна одинъ рубль.

НА ЗАПАДѢ.

(Очерки внутренняго состоянія современнаго лютеранства).

Вл. Керенскаго.

КАЗАНЬ.
Типо-литографія Императорскаго Университета
1899.

НА ЗАПАДѢ.

(Очерки культурно-церковной жизни).

Вл. Керенскаго.



КАЗАНЬ.
Типо-литографія Императорскаго Университета.
1898.



Отдѣльный оттискъ изъ журнала „Православный Собесѣдникъ“
за 1898 годъ.

I.

Западъ!... Просвѣщенный западъ!.... Какъ пріятно звучатъ эти слова! Сколько въ нихъ заманчиваго, привлекательнаго. Картива за картиной рисуется въ воображеніи при произнесеніи ихъ. Оставивъ родную Русь и вступивъ на почву западной культуры, дѣйствительно на первыхъ порахъ какъ то невольно поддаешься обаянію ея. Здѣсь все ново... Все интересуетъ, привлекаетъ, волнуетъ.... Но вотъ проходятъ недѣли и мѣсяцы... Впечатлѣнія ослабѣваютъ, а вмѣстѣ съ этимъ ослабѣваетъ и интересъ. Наступаетъ періодъ критической дѣятельности разсудка и тогда-то задаешь себѣ вопросъ: что же такое западная культура? дѣйствительно ли она такъ хороша, какъ представляется на первый взглядъ, дѣйствительно ли слѣдованіе ей есть наша задача, какъ говорятъ многіе изъ русскихъ людей, желающихъ вывести Русь изъ ея некультурнаго бытія на свѣтъ западной цивилизаціи? Берлинъ—центръ этой цивилизаціи. По крайней мѣрѣ фразу эту здѣсь можно слышать всегда и всюду: и на ученыхъ собраніяхъ представителей науки, и въ мирныхъ домашнихъ бесѣдахъ отца семейства съ своими домочадцами, и въ бурныхъ засѣданіяхъ нѣмецкой молодежи въ кнайпахъ [1]) за кружками пива. И пожалуй такого

[1]) Kneipe — винная лавка, кабакъ.

рода самовозношеніе тѣхъ и другихъ имѣетъ болѣе или менѣе уважительныя основанія. Вторая половина XIX вѣка по всей справедливости можетъ быть названа періодомъ расцвѣта нѣмецкаго генія. Германія выдвинула изъ среды сыновъ своихъ нѣсколько видныхъ государственныхъ дѣятелей, возвысившихъ ее на степень одной изъ передовыхъ политическихъ силъ западнаго міра; Германія же дала міру нѣсколько видныхъ ученыхъ, въ нѣсколько десятковъ лѣтъ выдвинувшихъ ее на степень передовой культурной державы запада. Германія гордится тѣмъ и другимъ, кажется, послѣднимъ болѣе, чѣмъ первымъ, взирая на то, какъ со всѣхъ концовъ культурнаго и некультурнаго міра ѣдутъ къ ней лица всѣхъ національностей, ѣдутъ притомъ не изъ-за пустыхъ какихъ либо интересовъ, чтобы напримѣръ повеселиться, а ѣдутъ за наукой. Берлинскій университетъ средоточіе нѣмецкой науки. Здѣсь собраны со всей Германіи наиболѣе выдающіеся профессора по всѣмъ отраслямъ науки. Здѣсь нѣсколько прекрасныхъ библіотекъ, здѣсь множество разнаго рода музеевъ. Здѣсь же въ силу того и масса учащихся. И эти учащіеся опять не изъ одной Германіи, а со всѣхъ концевъ цивилизованнаго міра. Въ аудиторіяхъ университета можно встрѣтить и японца, и француза, и швейцарца, и русскаго, и притомъ не только молодыхъ людей, но и не рѣдко лицъ съ серебрящимися на головѣ волосами, профессоровъ различныхъ иноземныхъ высшихъ учебныхъ заведеній. Берлинскій университетъ поэтому въ нѣкоторомъ смыслѣ прототипъ всѣхъ вообще нѣмецкихъ университетовъ. Послѣдніе отличаются отъ него лишь частностями въ раскрытіи основныхъ началъ университетской жизни.

Что же представляетъ изъ себя нѣмецкій университетъ вообще и Берлинскій университетъ въ частности, какъ носитель западной культуры? Дѣйствительно ли въ нихъ, въ ихъ устройствѣ, можно находить теоретическое рѣшеніе проблеммы взаимныхъ отношеній между церковью, наукой и жизнью, какъ говорятъ нѣкоторые,

указывал на нѣмецкіе университеты, какъ на образецъ для нашихъ высшихъ учебныхъ заведеній?

Современный, такъ называемый „новый“ нѣмецкій университетъ, какъ извѣстно, является порожденіемъ реформаціи. И какъ протестантизмъ во всѣхъ проявленіяхъ его духовной жизни представляетъ изъ себя полную противоположность римскому католицизму, такъ въ частности и современный нѣмецкій университетъ представляетъ изъ себя полную противоположность дореформаціоннымъ католическимъ высшимъ школамъ—университетамъ и коллегіямъ. Извѣстно, что въ дореформаціонный періодъ университеты германскіе представляли изъ себя сколокъ съ парижской клерикальной коллегіи: въ университетскихъ бурсахъ жили магистры и схоларіи монастырской общей жизнью, удаленные отъ всякаго участія въ общественной жизни того города, въ которомъ находился тотъ или другой университетъ. Какъ учрежденія церковнаго характера, университеты находились подъ надзоромъ и руководительствомъ почти исключительно церковной власти, внѣ всякой зависимости отъ гражданскаго начальства. Въ періодъ реформаціи нѣмецкіе университеты потеряли присущій имъ до этого времени клерикальный характеръ: они были секуляризованы и вмѣсто зависимости отъ церкви попали въ зависимость отъ свѣтскихъ владѣтелей. И конечно такого рода зависимость, особенно на первыхъ порахъ, не была лучшей прежней. Если свѣтская власть не вмѣшивалась въ постановку наукъ въ университетахъ, какъ это дѣлала власть церковная, за то она вліяла на внѣшній ходъ университетской жизни, тѣмъ болѣе, что само университетское начальство не рѣдко въ первое время обращалось къ ней за помощію для укрощенія буйной молодежи, послѣ бурсацкаго режима „ни въ грошъ“ не ставившей своего начальства. Такой порядокъ вещей, т. е. зависимость университетовъ отъ свѣтской власти, представлялъ изъ себя однакожъ нѣчто неестественное, несогласное съ духомъ протестантизма. Протестант-

ство по самому существу своему есть проявленіе свободы духа противъ какой либо власти въ области мысли, а въ силу того и въ области жизни. Университеты—носители этой свободы, а въ силу того и подчиненіе ихъ, особенно въ области научной, какому либо авторитету представляло изъ себя въ нѣкоторомъ родѣ аномалію. Стремленіе стать, какъ въ области мысли, такъ даже и въ области жизни, внѣ какой либо зависимости отъ сторонней власти проходитъ поэтому характерною чертою черезъ всю внутреннюю жизнь протестантскихъ университетовъ. Въ частности тоже стремленіе составляетъ характерную черту внутренней жизни и современнаго нѣмецкаго университета. „Character indelibilis нашихъ нѣмецкихъ высшихъ школъ, пишетъ проф. Циглеръ, составляетъ духъ свободы: ея свѣту мы радуемся, въ ея воздухѣ живемъ. Потому то съ такой энергіей мы и боремся за нее, обращаясь къ правительству и церкви, къ парламенту и отдѣльнымъ партіямъ со словами: noli me tangere; потому то мы видимъ для себя врага во всякомъ, кто изъ-за политическихъ или церковныхъ интересовъ посягаетъ на эту свободу. Это—не гордость, ничѣмъ не оправдываемая, напротивъ — это абсолютная необходимость, такъ какъ наука можетъ существовать только при полной свободѣ, при абсолютной безограниченности мысли. Безъ возможности заблуждаться мы бы не могли найти истины, о которой всегда справедливы слова Лессинга, что она не представляетъ изъ себя чего либо готоваго, существуя, какъ готовое, только у Бога. Безъ науки мы не могли бы существовать. Поэтому ея свобода—вопросъ жизни для насъ“ [1]).

Практически эта свобода въ области мысли въ нѣмецкихъ университетахъ выражается въ постановкѣ и разработкѣ той или другой научной отрасли. Здѣсь

---

[1]) Prof. Ziegler. Der deutsche Student am Ende des XIX Jahrhunderts. Leipzig. 1896. s. 31.

каждый профессоръ читаетъ такъ, какъ ему вздумается. О выработкѣ и слѣдованіи извѣстнымъ принципамъ, при такомъ характерѣ науки, нечего конечно и говорить. Отсюда характерная черта научной дѣятельности нѣмецкихъ университетовъ—крайнее разнообразіе школъ въ каждой научной области, хоть бы напр. въ области философіи, гдѣ въ лабиринтѣ разнаго рода системъ трудно разобраться даже завзятому философу. Еще менѣе при такомъ характерѣ науки можно говорить о согласованіи тѣхъ или другихъ научныхъ выводовъ съ началами христіанства. Свобода мысли предоставляетъ въ данномъ случаѣ всякому, носящему титулъ профессора, не особенно стѣсняться въ своихъ заключеніяхъ. Отсюда появленіе разнаго рода теорій и доктринъ антихристіанскаго направленія, не только въ области философіи, въ области естествознанія и проч., но и въ области нѣмецкаго протестантскаго богословія. И здѣсь такое же разнообразіе школъ и теорій, какъ и въ другихъ научныхъ сферахъ; и здѣсь нерѣдко такое же отрицательное отношеніе къ христіанству, какъ и въ другихъ научныхъ областяхъ.

О какой либо исключительной свободѣ въ области мысли или въ области научнаго творчества собственно нѣмецкаго студента говорить конечно не приходится. Въ данномъ отношеніи нѣмецкій студентъ находится въ такихъ же условіяхъ, какъ и всякій другой студентъ. Его свобода выражается частію въ выборѣ для себя спеціальности, частію въ болѣе или менѣе свободномъ посѣщеніи лекцій. Онъ можетъ посѣщать лекціи, можетъ и не посѣщать, можетъ чуть ли не всю жизнь числиться студентомъ, можетъ получить университетскій дипломъ послѣ 5—6 семестровъ. Къ чести нѣмецкаго студента слѣдуетъ однакоже сказать, что онъ не злоупотребляетъ этою свободою. Можетъ быть, въ данномъ случаѣ играютъ важную роль самыя условія жизни въ Германіи, гдѣ, при всеобщемъ образованіи, безъ университетскаго диплома трудно достигнуть болѣе или менѣе обезпеченнаго положенія и гдѣ съ дру-

гой стороны званіе ученаго едва ли не самое почетное званіе. Или, можетъ быть, нѣмецкая нація на самомъ дѣлѣ болѣе, чѣмъ какая либо другая, способна и наклонна къ разработкѣ науки во всѣхъ отрасляхъ ея проявленія. Во всякомъ случаѣ нѣмецкій студентъ трудолюбивъ, любознателенъ, прилеженъ. Какую бы скучную матерію ни читалъ профессоръ, онъ имѣетъ слушателей. Въ данномъ случаѣ и нѣмецкіе профессора, и нѣмецкіе студенты, по заявленію Циглера, руководятся тѣмъ соображеніемъ, что „всякая наука имѣетъ скучные отдѣлы".

Свобода мысли должна влечь за собой бо́льшую или меньшую свободу въ области внѣшне-практической жизни. Нѣмецкіе университеты, какъ носители первой, должны были бы быть повидимому носителями и второй. Но, само собою понятно, о какой либо исключительной свободѣ ихъ въ данномъ случаѣ говорить невозможно. Профессора университетовъ — граждане государства; какъ граждане — они подчинены всѣмъ дѣйствующимъ законамъ. Свобода ихъ въ данномъ случаѣ выражается въ особенной, такъ сказать, моральной привиллегированности положенія. Какъ мы уже говорили, званіе ученаго и притомъ профессора едва ли не самое почетное званіе въ Германіи. Этому моральному положенію соотвѣтствуетъ въ нѣкоторомъ отношеніи и внѣшнее положеніе профессора: не говоря уже про прекрасное сравнительно матеріальное положеніе, онъ въ Германіи желанный гость всюду, кончая вельможными палатами. Та же привиллегированность положенія наблюдается и по отношенію къ университетскому студенчеству. Правда, и нѣмецкій студентъ, какъ членъ государства, подчиненъ конечно государственнымъ законамъ и въ силу тѣхъ или иныхъ нарушеній послѣднихъ несетъ отвѣтственность по приговору ихъ; но практически строгость этихъ законовъ обыкновенно смягчается въ приложеніи къ студенту. Полиція, напримѣръ, можетъ конечно вмѣшиваться въ дебоширства, творимыя молодыми представителями науки, но ей при

этихъ вмѣшательствахъ вмѣняется въ обязанность по отношенію къ студентамъ имѣть „humor“ и вести себя „taktvoll“, какъ выражается проф. Циглеръ, т. е., въ переводѣ на простой русскій языкъ, сквозь пальцы смотрѣть на нарушеніе общественной тишины подвыпившей ученой молодежью. Мало того, законы Пруссіи прямо дѣлаютъ нѣкоторыя исключенія въ области уголовнаго права для учащейся молодежи. Студентъ университета, приговоренный за какой либо проступокъ государственными законами къ двухъ-недѣльному лишенію свободы, можетъ это наказаніе отбыть въ карцерѣ университета, каковое заключеніе конечно не можетъ сравняться по строгости съ государственнымъ уголовнымъ заключеніемъ.

Этимъ государственно-правовымъ положеніемъ нѣмецкаго студенчества обусловливается внѣшняя и внутреняя жизнь его, въ себѣ самой заключающая такія особенности, которыя на первый взглядъ кажутся нѣсколько странными. Каковы эти особенности, болѣе или менѣе извѣстно всякому мало-мальски знакомому съ обычнымъ бытомъ нѣмецкаго студенчества. Если вы войдете въ такъ называемыя парадныя двери Берлинскаго университета, то налѣво увидите стѣну, наверху которой сдѣлана большими буквами надпись: Vereine. Внизу подъ этою надписью цѣлый рядъ большихъ и малыхъ объявленій, съ нарисованными на нихъ различныхъ цвѣтовъ знаками, иногда іероглифическаго характера. Надписи напр. въ такомъ духѣ: „Verein Philia. Kneipe: Neu Friedrichstrasse. № 7. Montag 8 Uhr“ или „Verein Sedinia. Spandauer Strasse № 14. Sonnabend 8½ Uhr“ и т. д. Надписи эти—безмолвная, но выразительная картина студенческой, такъ называемой, корпораціонной жизни. Первыя слова ея—Verein Philia,—Verein Sedinia есть именно обозначеніе той или другой корпораціи. Корпорація (Verein)—это не что иное, какъ болѣе или менѣе сплоченный кружокъ извѣстнаго количества молодыхъ людей, связанныхъ иногда вѣроисповѣдными началами (Vereinigung jüdischer Studi-

render—корпорація еврейскихъ студентовъ, Katholischer Studenten-Verein — корпорація католическихъ студентовъ) иногда единствомъ занятій (Akademischer Gesang-Verein—корпорація студентовъ любителей пѣнія), иногда и, кажется, чаще всего, единствомъ стремленій чисто разгульнаго характера. Обычно каждая корпорація имѣетъ свой кнайпъ (Kneipe — кабакъ), въ которомъ одинъ разъ въ недѣлю происходятъ собранія членовъ ея, имѣетъ свою кассу, въ которую обязательны вклады каждаго изъ членовъ для удовлетворенія общихъ корпораціонныхъ нуждъ и, наконецъ, имѣетъ и свое внѣшнее отличіе — ношеніе различныхъ цвѣтовъ шапочекъ и лентъ черезъ грудь. Нельзя конечно думать, что эта особенность внутренней жизни нѣмецкаго студенчества представляетъ изъ себя какое либо новое и случайное явленіе. Нѣтъ—она имѣетъ, такъ сказать, историческую давность: основу для ея возникновенія слѣдуетъ искать еще въ среднихъ вѣкахъ. Слушатели средневѣковыхъ университетовъ, какъ извѣстно, дѣлились по націямъ. Студенты каждой націи обычно составляли изъ себя тѣсно сплоченный кружокъ, отстаивающій національныя особенности своей жизни отъ всякаго чуждаго вліянія. Въ нѣкоторые моменты исторической жизни кружки эти играли весьма видную политическую роль на западѣ, какъ это было напр. въ Прагѣ при Іеронимѣ Гуссѣ. Изъ этого націонализма впослѣдствіи, въ XVII вѣкѣ, выродились еще особенные кружки—по землячеству. Землячество было вполнѣ естественною связію. Прибывъ, весьма часто издалека, въ университетскій городъ, молодой человѣкъ обыкновенно сближался съ тѣми изъ товарищей, которые были близки къ нему по мѣсту рожденія и воспитанія, такъ какъ въ данномъ случаѣ существовали общіе интересы, связующіе другъ друга. Во второй половинѣ прошлаго столѣтія на почвѣ этихъ земляческъ въ нѣмецкихъ университетахъ появились, въ связи съ распространеніемъ въ Германіи масонства, различные таинственные ордена, скрытность которыхъ,

въ силу преслѣдованія ихъ со стороны правительства, вынуждала ихъ къ обособленію. Послѣ 1815 г., т. е. со времени возстановленія Германской имперіи, само правительство содѣйствовало образованію въ университетахъ студенческихъ кружковъ, гдѣ давалась студентамъ полная свобода въ обсужденіи различныхъ вопросовъ какъ внѣшней, такъ даже и внутренней политики.. Этимъ имѣлось въ виду заинтересовать студентовъ въ общественной жизни и черезъ это привлечь ихъ къ болѣе активному и полезному участію въ этой жизни. „Это была, пишетъ проф. Циглеръ, прекрасная мечта, но увы, какъ и всѣ вообще мечты, въ жизни она разбилась о недовѣріе правительства, объ излишества самого студенчества и о присущую нѣмецкому народу наклонность къ партикуляризму: вмѣсто единаго цѣлаго, котораго надѣялось достигнуть правительство такимъ путемъ, возникъ партикуляризмъ въ самомъ студенчествѣ“ [1])... Въ настоящее время корпораціонныя собранія въ нѣмецкомъ студенчествѣ являются анахронизмомъ, не имѣющимъ за собой ни особенно здравыхъ оправданій въ прошломъ, ни, тѣмъ болѣе, оправданія въ настоящемъ. Нѣкоторые, правда, и по настоящее время пытаются доказать полезность существованія въ нѣмецкомъ студенчествѣ корпораціонныхъ собраній тѣмъ соображеніемъ, что они якобы являются однимъ изъ средствъ къ поднятію умственнаго уровня въ студенчествѣ, такъ какъ на нихъ, говорятъ, студенты, соприкасаясь другъ съ другомъ и взаимно обмѣниваясь добытымъ научнымъ матеріаломъ, черезъ это всесторонне воспитываютъ другъ друга. Подобнаго рода сужденія однакоже могутъ вызвать лишь веселую улыбку прежде всего конечно у самихъ корпорантовъ и затѣмъ у всякаго, мало-мальски знакомаго съ тѣмъ, что̀ представляютъ изъ себя корпо-

---

[1]) Ziegler. Der deutsche Student am Ende des XIX Jahrhunderts. Leipzig. s. 103.

раціонныя студенческія собранія. Къ чести нѣмецкаго студенчества слѣдуетъ однакоже замѣтить, что оно само собою приходитъ къ сознанію положительной вредности карпораціонныхъ собраній, губящихъ въ пьяномъ разгулѣ и молодыя силы, и время, предназначенное для науки. Въ настоящее время корпораціи существуютъ въ полной силѣ только въ маленькихъ университетскихъ городахъ Германіи, гдѣ еще пахнетъ средневѣковой стариной и гдѣ молодому студенчеству трудно найти развлеченія кромѣ пьянаго разгула въ корпораціонныхъ кнайпахъ. Въ большихъ же центрахъ Германіи, напр. Берлинѣ, Мюнхенѣ и другихъ, гдѣ молодой человѣкъ всегда можетъ найти средства къ болѣе или менѣе приличному препровожденію времени, бо́льшая половина студенчества стоитъ внѣ корпорацій. Въ число же корпорантовъ входятъ обычно богатые люди, для которыхъ на первомъ планѣ—не посѣщеніе университета и не наука, а веселое препровожденіе времени, и которые обычно послѣ нѣсколькихъ лѣтъ пьянаго разгула выходятъ изъ университета безъ всякаго запаса знаній, съ однимъ лишь разстроеннымъ отъ безпрерывнаго пьянства здоровьемъ.

Другимъ выраженіемъ самостоятельности внутренней жизни нѣмецкаго студенчества служитъ фактъ широкаго распространенія среди него дуелей. Какъ и корпораціонное устройство, и дуели сохранились въ нѣмецкомъ студенчествѣ отъ среднихъ вѣковъ, когда онѣ, какъ извѣстно, имѣли значеніе нравственно-религіозное. Бываютъ такія оскорбленія въ жизни человѣка, разсуждалъ средневѣковый человѣкъ, когда судъ человѣческій съ его наказаніями не можетъ имѣть удовлетворяющаго значенія. Такого рода оскорбленія могутъ быть смыты только кровію оскорбителя. Отсюда, разсуждалъ далѣе средневѣковый человѣкъ, дуель съ ея весьма часто печальными результатами не есть актъ безнравственный, напротивъ она есть актъ и нравственный, какъ выраженіе нравственнаго удовлетворенія, и религіозный, какъ выраженіе рѣшенія Божескаго

суда: побѣда доказываетъ въ ней правду, пораженіе несправедливость. Нелѣпость подобнаго рода воззрѣнія на дуель понятна для всякаго мало мальски развитаго человѣка. Нельзя на самомъ дѣлѣ и представить себѣ, чтобы посредствомъ поединка двухъ лицъ могла быть возстановлена честь одного изъ нихъ. Тѣмъ болѣе нельзя серьезно говорить о дуели какъ судѣ Божіемъ. Постоянно повторявшіеся и повторяющіеся случаи, что оскорбленный, а не оскорбитель, кончаетъ плохо, конечно служатъ лучшимъ доказательствомъ нелѣпости указаннаго воззрѣнія на дуель. Въ настоящее время она можетъ существовать какъ анахронизмъ, не имѣющій за собой никакихъ — ни историческихъ, ни, тѣмъ болѣе, нравственныхъ данныхъ. Такимъ же анахронизмомъ въ частности является существованіе дуели и въ нѣмецкомъ студенчествѣ, и это тѣмъ болѣе, что „о кровныхъ“ оскорбленіяхъ студентами другъ друга конечно смѣшно и говорить. Обычно дуели возникаютъ среди нихъ по всякому или, лучше сказать, безъ всякаго повода. Поссорились два подвыпившихъ студента, наговорили другъ другу колкостей—дуель; вошелъ студентъ-корпорантъ въ кнайпъ чужой корпораціи и не извинился—дуель. А иногда и еще проще. Постановляетъ извѣстная корпорація, чаще всего подъ вліяніемъ спиртныхъ паровъ, чтобы одинъ изъ членовъ ея вызвалъ на дуель кого либо изъ членовъ другой корпораціи—и онъ долженъ дѣлать это, повинуясь общему голосу. Иногда же наконецъ дѣло обстоитъ и еще проще. Дерутся члены одной и той же корпораціи по требованію общаго голоса послѣдней, возбужденнаго опять спиртными напитками... Теперь начало зимняго учебнаго семестра въ нѣмецкихъ университетахъ и на улицахъ Берлина можно постоянно встрѣчать молодыхъ людей съ перевязанными физіономіями. Это корпоранты, уже успѣвшіе постоять за свою честь и за честь своей корпораціи. Нѣмецкое правительство конечно прекрасно сознаетъ нелѣпость студенческихъ дуелей; прекрасно это сознаетъ и университетское начальство. Въ „Правилахъ“.

(Vorschriften fur den Studirenden), выдаваемыхъ каждому вновь поступающему въ университетъ студенту, въ числѣ преступленій, которыя должны подлежать строгому наказанію со стороны университетскаго начальства, упоминается и дуель (Zweikampf). До сихъ поръ однакожъ ни правительство вообще, ни университетское начальство въ частности не заботятся особенно о строгомъ соблюденіи указанныхъ предписаній, направленныхъ къ искорененію изъ среды студентовъ дуелей, по особеннымъ соображеніямъ. Дѣло въ томъ, что въ нѣмецкихъ учебныхъ заведеніяхъ, какъ низшихъ и среднихъ, такъ и высшихъ, очень видное мѣсто отведено гимнастическимъ упражненіямъ. Между другими формами этихъ упражненій дуели признаются однимъ изъ наиболѣе полезныхъ, такъ какъ съ помощію ихъ, кромѣ чисто физическаго развитія, дается просторъ и для развитія духовныхъ силъ въ молодыхъ людяхъ. Не нужно при этомъ опускать изъ вниманія и другой причины, кажется, имѣющей не маловажное значеніе для снисходительнаго отношенія нѣмецкаго правительства и университетскаго начальства къ студенческимъ дуелямъ. Современная Германія, все еще находясь подъ обаяніемъ одержанныхъ въ 1869—70 годахъ побѣдъ надъ французами, считаетъ себя чуть ли не первою державою въ мірѣ и думаетъ удержать это первенство съ помощію военныхъ силъ. Привлеченіе всего мужскаго населенія страны къ военному служенію и наиболѣе хорошее воспитаніе его въ этомъ направленіи составляетъ поэтому желанную цѣль правительства. Студенческія дуели служатъ однимъ изъ средствъ къ достиженію этой цѣли среди учащейся, интеллигентной молодежи.—Ежегодно повторяющіеся случаи смертельнаго исхода дуелей приводятъ однакоже большинство развитыхъ людей Германіи къ убѣжденію, что, не смотря на нѣкоторую состоятельность указанныхъ соображеній въ пользу существованія среди студентовъ дуелей, послѣднія всетаки являются великимъ зломъ для Германіи. Въ частности проф. Циглеръ, который въ 1896 г.

издалъ спеціальную книжку, содержащую въ себѣ изображеніе студенческой жизни въ концѣ XIX вѣка, посвящаетъ студенческой дуели слѣдующія очень умныя строки. „Говорятъ, пишетъ онъ, обращаясь къ студентамъ, дуель существуетъ какъ средство для защиты студенческой чести. Но ужели оскорбленія чести среди студентовъ настолько тяжки, чтобы.... требовалась защита ея съ помощію шпаги и револьвера? Студентъ—юнъ, его страсти вспыхиваютъ быстро, необдуманное слово и затѣмъ—гибнетъ полная надеждъ жизнь! Что это уже слишкомъ много, доказываетъ въ каждомъ единичномъ случаѣ—когда студенческая дуель ведетъ къ смертельному исходу — ваше собственное здравое сознаніе, вашъ собственный смертельный ужасъ; вы всѣ въ такомъ случаѣ стоите надъ мертвецомъ и говорите: мы собственно этого не желали“.... Вообще студенческая дуель, по сознанію этого ученаго, является „пустымъ анахронизмомъ, глупою игрою, устраненіе которой является крайне желательнымъ“ [1]).

Болѣе здравыхъ основаній повидимиму имѣетъ другая черта студенческой жизни въ Германіи—это участіе студентовъ въ политическихъ и соціальныхъ вопросахъ своей родины. И эта черта внутренней жизни нѣмецкаго студенчества есть выраженіе самодѣятельности членовъ его, какъ полноправныхъ гражданъ, могущихъ принимать активное участіе въ жизни страны. Съ своей стороны само нѣмецкое правительство, исходя изъ стремленія привлечь студенчество, какъ образованный элементъ, въ сферу внутренней жизни государства, довольно благопріятно, особенно въ прежнее время, смотрѣло на соціальную дѣятельность студентовъ. Въ 1815 и 1870 гг., когда всѣ сословія и всѣ званія были призваны къ борьбѣ за отечество, нѣмецкое студенчество принимало живое участіе въ этой борьбѣ не только въ смыслѣ физическомъ,

[1]) Ziegler. Der deutsche Student am Ende des XIX Jahrhunderts. Leipzig. 1896. s. 93.

т. е. съ оружіемъ въ рукахъ, но и въ смыслѣ духовно-моральномъ, т. е. участвуя въ обсужденіи разнаго рода вопросовъ, относящихся къ оборонѣ родины. Впослѣдствіи, когда въ Германіи возникла идея объединенія всѣхъ, входившихъ въ составъ ея, государствъ, думали было достигнуть осуществленія этой идеи съ помощію студенчества, съ помощію развитія и проведенія этой идеи въ его средѣ. Въ прежнее время, наконецъ, студенты свободно допускались въ Германіи къ участію въ различныхъ соціалистическихъ собраніяхъ. Теперь, однакоже, правительство, наученное горькимъ опытомъ, относится неблагопріятно къ такого рода посѣщеніямъ. При всемъ томъ и въ настоящее время во всѣхъ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ Германіи читаются лекціи, посвященныя разработкѣ и знакомству студентовъ съ соціализмомъ, его сущностью, задачами и цѣлями, и затѣмъ вообще съ соціальными вопросами настоящаго времени. Мало того, въ Берлинѣ, Геттингенѣ, Галлѣ и нѣкоторыхъ другихъ городахъ видимъ практическое приложеніе теоретическаго ознакомленія молодыхъ людей съ соціальными вопросами при посредствѣ образованія студенческихъ соціально-научныхъ кружковъ. Нѣсколько лѣтъ тому тому назадъ въ Франкфуртѣ на Майнѣ былъ даже собранъ христіанскій соціально-студенческій конгрессъ, на которомъ извѣстный вождь партіи такъ называемыхъ „христіанскихъ соціалистовъ“ (der Christlich-Socialen) пасторъ Фр. Науманъ произнесъ довольно обширный докладъ — о „студентахъ въ ихъ отношеніяхъ къ различнымъ народнымъ кружкамъ“, въ которомъ призывалъ студентовъ къ наиболѣе активному участію во внутренней жизни страны. Всѣ эти попытки — привлечь студенчество къ участію въ разработкѣ вопросовъ внутренне-соціальной жизни сопровождались однакоже полнѣйшими неудачами. Молодые люди, только что сошедшіе съ гимназической скамьи, оказались плохими политиками, что конечно вполнѣ естественно. Юность, въ силу ея страстности, обычно всегда впадаетъ въ крайность. Тоже случилось въ частности и въ настоящемъ случаѣ.

Призывая, особенно въ послѣднее время, студента къ участію въ соціальной жизни, правительство надѣялось найти въ немъ человѣка, относящагося съ любовію къ меньшей братіи, хотя въ тоже время не потворствующаго низменнымъ наклонностямъ ея; и вотъ, вмѣсто этого, желаемаго и ожидаемаго, типа, оно нашло, по сознанію проф. Циглера, двоякій—одинаково нежелательный—типъ студента-соціолога.

Во-первыхъ типъ студента, относящагося съ презрѣніемъ къ этой низшей братіи. И это вполнѣ понятно, по мнѣнію указаннаго профессора. „Студентъ, пишетъ онъ, обычно знаетъ только себя съ своимъ студенческимъ бытіемъ, онъ воображаетъ, что онъ изъ себя составляетъ весь міръ, онъ смотритъ на всѣ другія званія, какъ на званія илотовъ; и это превыспреннее сознаніе собственнаго достоинства, легко превращающееся въ гордое высокоуміе, ведетъ къ развитію въ студентѣ кастоваго духа, позволяетъ ему отвращаться отъ грязной рубашки рабочаго, отъ все нивеллирующаго или желающаго нивеллировать соціальнаго движенія“. Къ несчастію такой типъ студента, по сознанію указаннаго профессора, не единичный, а напротивъ наиболѣе распространенный. „Въ самомъ дѣлѣ, пишетъ онъ, какъ обычно обращаются студенты съ малыми людьми: съ мелкими чиновниками, съ домохозяевами, съ шутцманами [1]), съ келльнерами и проч.? Въ лучшихъ случаяхъ они съ бо́льшимъ или меньшимъ остроуміемъ осмѣиваютъ ихъ, въ худшемъ — гордо, грубо, презрительно обходятся съ ними.... Съ своей стороны и народъ, тотъ народъ, къ ознакомленію съ жизнью котораго правительство призываетъ студента, смотритъ на него съ недоброжелательствомъ. Студентъ, по его сознанію, не платящій покупатель, студентъ невозможный должникъ, студентъ невыносимый квартирантъ. Словомъ студентъ тоже, что̀—юнкеръ“ [2]).

[1]) Шутцманъ (Schutzmann)—блюститель тишины, порядка.

[2]) Prof. Ziegler. Der deutsche Student am Ende des XIX Jahrhunderts. Leipzig. 1896. s. 140.

Другой типъ нѣмецкаго студента, явившійся какъ результатъ стремленія правительства познакомить учащуюся студенческую молодежъ съ соціальною жизнью, по сознанію проф. Циглера, еще худшій. Это типъ студента-анархиста, потворствующаго низменнымъ наклонностямъ толпы, стремящагося все разрушать въ видахъ достиженія какого то идеальнаго порядка. И происхожденіе этого типа, по Циглеру, вполнѣ понятно. „Студентъ, пишетъ онъ, прежде всего слишкомъ радикаленъ (прямолинеенъ): онъ съ охотою и торопливостью дѣлаетъ заключенія, онъ не любитъ ни обсужденія данныхъ условій и отношеній. ни какихъ либо уступокъ, соглашеній. И онъ не только радикаленъ, но онъ въ тоже время и неисториченъ; и потому онъ считаетъ за возможное многое изъ того, чему онъ, наученный исторіей, не могъ бы вѣрить, и что не могъ бы считать возможнымъ. И кромѣ того, жизнь студента, его чувства и стремленія, полны розоваго будущаго; можетъ ли онъ поэтому не симпатизировать будущему государству (объ учрежденіи котораго хлопочутъ соціалисты)? Наконецъ, студенту присуща рыцарская черта по отношенію къ бѣднымъ, слабымъ, притѣсняемымъ: онъ вѣдь еще юнъ, онъ имѣетъ сердце, ихъ плачи находятъ у него внимательное ухо. Поэтому онъ не можетъ относиться равнодушно къ плачамъ и жалобамъ рабочаго міра противъ якобы притѣсняющаго соціальнаго порядка и безпорядка“ [1]). Отсюда, по Циглеру, увлеченіе многихъ студентовъ разнаго рода утопическими идеями.

Говоря о нѣмецкомъ студенчествѣ вообще, нельзя не сказать нѣсколько словъ о нѣмецкомъ студентѣ-богословѣ въ частности. Обычно у насъ принято думать, что богословскій интересъ въ нѣмецкихъ университетахъ стоитъ на заднемъ планѣ, что нѣмецкое правительство, въ силу самыхъ началъ, положенныхъ въ

[1]) Ibid. s. 145—146.

основу протестантизма, должно относиться и относится къ подготовкѣ будущихъ пасторовъ съ бо́льшимъ или меньшимъ равнодушіемъ. На самомъ дѣлѣ однакоже совсѣмъ не такъ. Сознавая крайнюю шаткость основныхъ началъ протестантства, влекущихъ за собой шаткость самыхъ основъ общественно-государственной жизни, нѣмецкое правительство отлично сознаетъ, что въ пасторѣ оно всетаки имѣетъ единственную, можно сказать, сдерживающую толпу силу. Отсюда сравнительно завидное положеніе пасторовъ въ Германіи, по крайней мѣрѣ въ матеріальномъ положеніи. Отсюда въ свою очередь обиліе лицъ, желающихъ посвятить себя духовному служенію въ Германіи. Отчасти можно судить объ этомъ по отмѣчаемому прессой факту—переполненія богословскихъ факультетовъ въ нѣмецкихъ университетахъ. Дѣйствительно, въ Берлинскомъ университетѣ напр. одинъ проф. Гарнакъ въ настоящемъ семестрѣ имѣетъ болѣе 100 слушателей. Такое же почти количество имѣютъ проф. Кафтанъ, Пфлейдереръ и др. Нельзя конечно объяснять этотъ фактъ переполненія богословскихъ факультетовъ въ нѣмецкихъ университетахъ изобиліемъ „знаменитостей“ въ богословской наукѣ; знаменитостей въ нѣмецкихъ университетахъ, какъ и вездѣ, мало. Фактъ этотъ объясняется исключительно, какъ мы уже говоримъ, хорошимъ сравнительно положеніемъ въ Германіи пасторовъ, въ свою очередь влекущимъ за собой нѣкотораго рода привиллегированность студента-теолога, какъ готовящагося къ служенію религіи. Въ пользу этой привиллегированности говоритъ хоть бы напр. тотъ фактъ, что личностью и занятіями студента-теолога болѣе, чѣмъ личностію и занятіями другого какого либо студента, занимается нѣмецкая печать. Въ то время, какъ напр. съ трудомъ можно найти брошюры, посвященныя спеціально студенту-юристу, студенту-филологу, напротивъ весьма часто можно встрѣтить брошюры, спеціально трактующія о студентѣ-теологѣ, о его занятіяхъ въ университетѣ, о его поведеніи, объ его отношеніяхъ

къ другимъ лицамъ и проч. Изъ этихъ брошюръ можно видѣть, какъ смотритъ протестантскій міръ на студента-богослова и на его будущее служеніе. Открываемъ напр. одну брошюру и вотъ что читаемъ въ ней: „Студентъ богословскаго факультета. пишетъ авторъ ея, долженъ иначе относиться къ изучаемому имъ предмету, чѣмъ студенты другихъ факультетовъ. Отъ филолога напр. требуется только пониманіе работы (Verstandesarbeit). Тоже слѣдуетъ сказать и о студентѣ-юристѣ. Научныя занятія не должны всецѣло охватывать личности ихъ обоихъ. Послѣднее напротивъ должно быть у богослова... Это же можетъ быть достигнуто не съ помощію занятій только, къ этому должна привести тщательная забота о личной жизни. Кто, поэтому, приступая къ изученію богословскихъ наукъ, чувствуетъ, что ему въ этомъ отношеніи кое-чего не достаетъ, долженъ направить свою энергію на обогащеніе этой новой жизнью.... Тотъ же, кто вмѣстѣ съ научными стремленіями приноситъ въ университетъ благочестивое настроеніе, тотъ долженъ сохранить послѣднее во всѣхъ опасностяхъ студенческой жизни. Студентъ богословъ, сравнительно съ студентами другихъ факультетовъ, долженъ, слѣдовательно, принести еще особенную жертву: пустая, безсодержательная жизнь, существующая въ извѣстныхъ студенческихъ кружкахъ, должна быть избѣгаема имъ“ [1])....

Другой чертой, отличающей студента-теолога отъ студентовъ другихъ факультетовъ, должна быть, по заявленію той же брошюры, его научная всесторонность. „Студентъ другихъ факультетовъ, читаемъ въ ней, можетъ ограничиться лишь изученіемъ предметовъ своей спеціальности, для студента-теолога этого недостаточно. Помимо изученія предметовъ собственной спеціальности, для него необходимо изученіе предметовъ философскихъ, въ частности — исторіи философіи, логики и психологіи, такъ какъ эти науки соприка-

[1]) Wie studirt man Theologie? S. 22—23.

саются съ областію богословія. Для студента-теолога, далѣе, необходимо изученіе и другихъ свѣтскихъ наукъ, напр. всеобщей исторіи, литературы и исторіи искусствъ; студентъ-теологъ, наконецъ, долженъ усердно заниматься ораторскимъ краснорѣчіемъ, чтобы быть хорошимъ проповѣдникомъ и проч.“ [1]).

Въ силу существующаго въ Германіи стремленія привлечь учащуюся молодежь къ участію въ соціальной дѣятельности, къ тому же участію съ особенной настойчивостью въ частности призывается студентъ-теологъ. Пасторъ Науманъ въ упомянутомъ уже нами докладѣ „О студентахъ въ ихъ отношеніяхъ къ различнымъ народнымъ кружкамъ“ съ особенной энергіей проводитъ ту мысль, что студентъ-теологъ по преимуществу долженъ быть студентомъ-соціологомъ. Ту же самую мысль раскрываетъ пасторъ Гераде въ своей, находящейся у насъ подъ руками, брошюрѣ—„Мысли и наблюденія деревенскаго священника“. Девизомъ для студента-теолога онъ считаетъ слѣдующія слова: „туда — въ народъ! Въ народное собраніе! Туда—въ политику! Дѣлайтесь сами свѣтскими“, для того, чтобы міръ дѣлать церковнымъ! [2]) Большинство однакоже лицъ, интересующихся образованіемъ духовнаго юношества въ университетахъ, высказывается скептически по поводу такого рода дѣятельности студентовъ-теологовъ, указывая вполнѣ справедливо на неподготовленность молодыхъ людей въ данномъ отношеніи. „Многіе теперь говорятъ, пишетъ анонимный авторъ другой брошюры, что студентъ-теологъ, вмѣсто того, чтобы быть служителемъ слову Христа, вмѣсто того, чтобы къ этому подготовлять свое сердце и голову, вмѣсто этого долженъ реформировать государство и общество. Боже сохрани насъ отъ этого!“ [3])

---

[1]) Ibid.

[2]) Gerade. Erlebnissen und Beobachtungen als Dorfpastor. s. 144.

[3]) Der Student der Theologie und die sociale Bewegung unserer Tage. Leipzig. s. 8.

При отсутствіи спеціальныхъ духовно-учебныхъ заведеній, университеты въ Германіи, какъ извѣстно, служатъ высшею школою не только для будущихъ дѣятелей въ области свѣтскихъ наукъ, но также для будущихъ дѣятелей въ области наукъ богословскихъ; служатъ, другими словами, разсадниками будущихъ богослововъ. Весьма интересно поэтому узнать отъ свѣдущихъ людей, насколько нѣмецкіе университеты удовлетворяютъ этой цѣли, насколько они подготовляютъ людей съ истинно-христіанскимъ настроеніемъ. Прислушиваясь къ высказываемымъ по этому поводу сужденіямъ, невольно поражаешься пессимистичностью ихъ. Университеты нѣмецкіе, по раздающимся постоянно жалобамъ, выпускаютъ лицъ, не только равнодушныхъ къ вопросамъ вѣры, но весьма часто прямо враждебныхъ христіанству. И такого рода жалобы раздаются не только въ печати или въ какихъ-либо частныхъ собраніяхъ, но даже въ высшихъ правительственныхъ учрежденіяхъ. Вотъ что напр. въ прошломъ (1896 году) высказалъ одинъ изъ членовъ рейхстага — эльзасскій священникъ относительно страсбургскаго университета. „Мы, заявилъ онъ, имѣемъ въ Страсбургѣ университетъ, который стоитъ странѣ милліоны, и теперь въ этомъ университетѣ нѣтъ искры религіи“. Заявленіе это въ свое время вызвало негодованіе въ нѣмецкой печати, какъ бросающее тѣнь на всѣ вообще нѣмецкіе университеты. Негодовали впрочемъ болѣе потому, что указанное сужденіе имѣлъ смѣлость высказать въ рейхстагѣ эльзасецъ, да и при томъ еще католическій священникъ, а вовсе не потому, чтобы оно на самомъ дѣлѣ противорѣчило истинѣ. Напротивъ, даже лица, относящіяся къ современному нѣмецкому университету съ бо́льшею или меньшею симпатіею, не могутъ скрыть того, что дѣйствительно послѣдній мало приноситъ пользы въ дѣлѣ укорененія христіанскаго настроенія въ учащихся, что большинство лицъ, выходящихъ изъ университетовъ, выходитъ безъ всякой религіи, и между ними не рѣдко даже такія лица, которыя были на богословскомъ факультетѣ.

Было бы несправедливо объяснять это печальное явленіе бѣдностью наукъ на богословскихъ факультетахъ въ нѣмецкихъ университетахъ. Напротивъ, богословскіе факультеты въ университетахъ Германіи, можно сказать, переполнены науками. Въ Берлинскомъ напр. университетѣ, помимо каѳедры богословской экциклопедіи и методологіи—(проф. Рунце), имѣющей значеніе вводной въ богословіе науки, для разработки ветхозавѣтнаго Откровенія существуютъ три профессора (Страккъ, Клайнертъ, Гункель), которые въ недѣлю прочитываютъ около 30 лекцій (4 лекціи посвящены ветхозавѣтной исагогикѣ, 4—объясненію книги Бытія, 4—объясненію книги пророка Исаіи, 4—объясненію книги Псалмовъ, 2—изученію вообще библейской теологіи ветхаго завѣта и проч.). Шесть профессоровъ читаютъ лекціи, спеціально посвященныя новозавѣтному Откровенію (Гарнакъ, Шлаттеръ, Вайссъ, Соденъ, Пфлейдереръ, Геннрихъ) и занимаютъ въ недѣлю болѣе 30 часовъ (при чемъ 4 часа посвящены новозавѣтной исагогикѣ, 4—объясненію евангелія отъ Матѳея, 4—объясненію евангелія отъ Іоанна, 5—объясненію посланія къ Коринѳянамъ и проч.). Тоже слѣдуетъ сказать и про другія отрасли богословскихъ наукъ. Для изученія напр. церковной исторіи существуютъ три профессора (Гарнакъ, Дейтшъ и Мюллеръ), прочитывающіе въ теченіе недѣли болѣе 20 лекцій (7 лекцій — по древне-церковной исторіи, 7 по средневѣковой церковной исторіи и 7 по церковной исторіи послѣреформаціоннаго періода). Три профессора (Кафтанъ, Шлаттеръ и Голль) прочитываютъ въ недѣлю около 20 лекцій по догматическому богословію (изъ коихъ 12 лекцій посвящены собственно систематическому изученію христіанскихъ догматовъ и 4 лекціи — исторіи догматовъ). Затѣмъ существуютъ: каѳедра гомилетики и катехетики (проф. Клайнертъ и Соденъ—11 лекцій), каѳедра этики (проф. Пфлейдереръ—5 лекцій), каѳедра символоки (проф. Кафтанъ—4 лекціи), каѳедра — всеобщей исторіи религій (проф.

Платъ 6 лекцій), каѳедра исторіи новѣйшаго богословія (проф. Геннрихъ—2 лекціи), каѳедра для изученія богословскихъ воззрѣній Шлейермахера (проф. Ломматчъ) и каѳедра исторіи педагогики (также проф. Ломматчъ).

По обилію спеціальныхъ предметовъ и по обширности программъ въ изученіи послѣднихъ богословскіе факультеты въ нѣмецкихъ университетахъ такимъ образомъ превзойдутъ даже наши спеціальныя духовно-учебныя заведенія — академіи. Причину того обстоятельства, что изъ университетовъ германскихъ выходятъ лица съ антихристіанскимъ направленіемъ, слѣдуетъ поэтому искать въ совершенно иныхъ условіяхъ. Нѣмецкая печать усердно занимается отысканіемъ этихъ условій, предлагая разнаго рода мѣры къ поднятію религіознаго духа въ университетахъ. Одни напр. говорятъ о плохой постановкѣ школьно-гимназическаго изученія христіанской религіи и въ улучшеніи его видятъ средство къ поднятію религіознаго духа въ университетахъ. Доля истины несомнѣнно есть въ такого рода сужденіяхъ. Школьное образованіе налагаетъ отпечатокъ на всю дальнѣйшую жизнь человѣка. Если въ школѣ заложены въ душу послѣдняго твердыя начала религіи, начала эти не изсякнутъ и впослѣдствіи. И конечно наоборотъ. При всемъ томъ указанной причиной едва ли въ полной мѣрѣ возможно объяснить отсутствіе религіознаго духа въ нѣмецкихъ университетахъ. Несомнѣнно, если бы само университетское богословское образованіе было поставлено вполнѣ правильно, оно могло бы въ бо́льшей или меньшей мѣрѣ дать молодому человѣку то, чего онъ не получилъ въ гимназіи. Другіе поэтому обращаютъ вниманіе на самое университетское образованіе и, какъ на корень зла, указываютъ на принципъ, положенный въ основу этого образованія—на принципъ свободы. И въ этомъ указаніи есть извѣстная доля истины. Не будемъ говорить при этомъ о студентѣ-филологѣ, студентѣ-юристѣ, студентѣ-естествовѣдѣ, которые, какъ не обя-

занные изученіемъ богословскихъ наукъ въ университетѣ даже въ краткомъ размѣрѣ ихъ, выходятъ изъ послѣдняго большею частію даже и безъ тѣхъ плохихъ, по сознанію самихъ нѣмецкихъ педагоговъ, знаній, которыя были пріобрѣтены ими въ школѣ и гимназіи. Будемъ говорить при этомъ лишь о студентѣ-богословѣ. И ему университетская свобода оказываетъ худую услугу. Отрицательная сторона этой свободы въ данномъ случаѣ заключается въ томъ, что благодаря ей молодой человѣкъ, только что сошедшій съ гимназической скамьи, бываетъ предоставленъ самому себѣ въ распредѣленіи предлагаемаго ему со стороны университета научнаго матеріала. А между тѣмъ это не такое легкое дѣло, какъ представляется на первый взглядъ. Христіанство, какъ сверхъестественная религія, обнимаетъ собою всѣ стороны духовной природы человѣка и должно быть изучаемо, поэтому, при дѣйствительно всестороннемъ ознакомленіи съ нимъ—съ различныхъ сторонъ: со стороны умозрительной, со стороны этической, со стороны исторической и со стороны практической. Опущеніе той или другой стороны неминуемо влечетъ за собой болѣе или менѣе одностороннее пониманіе ея. Это-то по большей части и бываетъ въ нѣмецкихъ университетахъ. Обычно студентъ-теологъ не считаетъ напримѣръ необходимымъ для себя занятіе философіей, такъ какъ она, съ ея многочисленными расчлененіями, составляетъ въ нѣмецкихъ университетахъ совершенно особый факультетъ. При крайней расчлененности наукъ въ нѣмецкихъ университетахъ, впрочемъ, является совершенно немыслимымъ это совмѣщеніе двухъ научныхъ отраслей—богословской и философской. Неудивительно поэтому, что, находясь еще на студенческой скамьѣ, студентъ-теологъ, не смотря иногда на массу пріобрѣтенныхъ имъ богословскихъ знаній, становится въ тупикъ предъ книжкой какого-либо высокоумнаго философа, проповѣдующаго антихристіанскія идеи.—При всемъ томъ и указанной причиной, по нашему мнѣнію, едва ли воз-

можно въ полной мѣрѣ объяснить то, почему нѣмецкіе университеты выпускаютъ въ громадномъ большинствѣ людей съ антихристіанскимъ и вообще съ антирелигіознымъ направленіемъ. При отсутствіи правильной систематичности въ изученіи богословія можетъ возникнуть лишь болѣе или менѣе одностороннее ознакомленіе съ христіанствомъ, но отсюда еще далеко до полнаго отрицанія послѣдняго. Корень зла поэтому въ данномъ случаѣ лежитъ глубже. И этотъ корень зла, по нашему мнѣнію, заключается въ самомъ лютеранскомъ богословіи — въ его характерѣ. Поясним это слѣдующимъ сравненіемъ. Извѣстно, что самымъ первымъ и самымъ существеннымъ условіемъ для болѣе или менѣе цѣлесообразнаго и результатнаго изученія того или другого вопроса служитъ прежде всего опредѣленность въ постановкѣ самаго вопроса, опредѣленность, иначе говоря, объекта изученія. Если вопросъ поставленъ правильно, если объектъ изученія въ бо́льшей или меньшей мѣрѣ опредѣленъ, изученіе сопровождается успѣхомъ. И чѣмъ далѣе идетъ человѣкъ по пути изученія объекта, тѣмъ болѣе и болѣе онъ находитъ для себя морально-духовное удовлетвореніе въ этомъ изученіи. И наоборотъ. Если объектъ изслѣдованія не точенъ, не ясенъ, не опредѣленъ, изученіе его является пустою тратою времени. И вмѣсто умственно-моральнаго удовлетворенія отъ изученія такого объекта человѣкъ впослѣдствіи получитъ лишь отвращеніе къ нему. Прилагая эти общія сужденія къ лютеранству, какъ объекту изученія, и наблюдаемъ именно послѣднее. Какъ извѣстная отрасль христіанства, лютеранство представляетъ изъ себя то крайне неопредѣленное, изученіе чего, вмѣсто того, чтобы дать успокоеніе уму, сердцу и волѣ человѣка, можетъ вызвать въ послѣднемъ лишь сомнѣніе и пожалуй антипатію съ самому христіанству. Замѣчательно, что сами наиболѣе откровенные представители лютеранства не могутъ скрыть этого печальнаго факта. „Юношество, заявилъ одинъ изъ членовъ VI-го евангелическаго синода Сак-

соніи, я говорю о юношествѣ, посвятившемъ себя изученію богословія, имѣетъ у насъ невыразимо трудную для себя задачу — задачу работы надъ самимъ собою. Она бываетъ особенно трудна въ силу разнообразія теологическихъ воззрѣній, въ силу нашей протестантской свободы. И молодой человѣкъ, который желаетъ быть мужчиной — твердымъ, христіански-созрѣвшимъ при проповѣданіи Евангелія своей будущей общинѣ— долженъ постоянно работать надъ самимъ собой“ [1]).

Если мы обратимся къ болѣе или менѣе обстоятельному знакомству съ современнымъ лютеранскимъ богословіемъ, то вполнѣ убѣдимся въ справедливости только что приведенныхъ словъ.

II.

Что представляетъ изъ себя новѣйшее лютеранское богословіе? Отвѣтъ на этотъ вопросъ, повидимому, не долженъ бы представлять изъ себя особенныхъ трудностей. Всякій, мало мальски свѣдущій въ богословіи, человѣкъ въ общихъ чертахъ конечно знаетъ, что̀ такое православное богословіе, какіе принципы положены въ основу его и какія идеи оно раскрываетъ, такъ какъ православное богословіе, дѣйствительно, имѣетъ въ основѣ своей извѣстные принципы и раскрываетъ извѣстныя идеи. Равнымъ образомъ не заключаетъ въ себѣ особенныхъ трудностей при рѣшеніи и вопросъ о томъ, что̀ такое римско-католическое богословіе, потому что и оно имѣетъ извѣстный, вполнѣ опредѣленный обликъ, имѣетъ опредѣленные принципы, раскрываетъ извѣстныя идеи. Совершенно не то съ лютеранскимъ богословіемъ, особенно новѣйшимъ. Вопросъ о томъ, что̀ такое оно представляетъ изъ себя, на первый взглядъ простой, на самомъ дѣлѣ однако заключаетъ въ себѣ такого рода трудности при рѣше-

[1]) Student der Theologie und die sociale Bewegung unserer Tage. Leipzig. s. 6.

ніи, что на него не легко, намъ думается, отвѣтить и самому завзятому лютеранскому богослову. По крайней мѣрѣ сами представители лютеранскаго богословія, наиболѣе откровенные, конечно, не могутъ не признать этого факта. „Задача реферировать о настоящемъ состояніи догматики, пишетъ проф. Каттенбушъ, связана съ особенными трудностями. Задача эта предполагаетъ собою мысль, что существуетъ въ данномъ случаѣ извѣстное общее начало. Существуетъ ли однакоже такое начало у насъ? Не замѣчается ли, напротивъ, въ нашемъ богословіи настоящаго времени тотъ фактъ, что представители его потеряли все положительное? Не существуетъ ли на самомъ дѣлѣ въ нашей богословской наукѣ самый необузданный, разнохарактерный споръ?... Кто самъ участвуетъ въ литературной дѣятельности, тотъ чувствуетъ это гораздо менѣе, чѣмъ бы слѣдовало, ибо величіе объекта (богословской науки), повидимому, исключаетъ возможность того, чтобы всѣ были согласны между собою“ [1])....

Само собою понятно, такое состояніе новѣйшаго лютеранскаго богословія представляетъ изъ себя не случайное какое либо явленіе, а напротивъ явленіе, имѣющее для себя причины въ самыхъ началахъ, положенныхъ въ основу лютеранской вѣроисповѣдной системы. Начала эти, какъ извѣстно, возникли въ лютеранствѣ въ противовѣсъ началамъ, лежавшимъ и лежащимъ въ основѣ римскаго католицизма, который, задавшись идеей реализировать благодатно-духовное царство Христово въ видимо-осязательныхъ формахъ, извратилъ христіанскую религію, сдѣлалъ изъ нея нѣчто въ родѣ земного царства съ внѣшне-гнетущимъ всѣхъ и все авторитетомъ, олицетвореннымъ въ римскомъ первосвященникѣ. Лютеранство, возставъ противъ этого извращенія христіанства, задалось цѣлью реформировать христіанскую церковь въ смыслѣ воз-

[1]) Kattenbusch. Von Schleiermacher zu Ritschl. Giessen. 1893. s. 5.

вращенія ей утраченной, благодаря римскому католицизму, духовности, но при этой реформѣ вдалось въ крайность. Поставивъ вѣрующаго черезъ свой основной догматъ объ оправдывающей вѣрѣ якобы въ непосредственный таинственный союзъ со Христомъ, оно черезъ то самое уничтожило всю внѣшнюю сторону въ христіанствѣ. Строго говоря, непосредственный союзъ вѣрующаго со Христомъ, уничтожающій въ церкви все внѣшнее, въ частности уничтожалъ всякое значеніе въ лютеранствѣ и за св. Писаніемъ, какъ внѣшне-писанной буквой, и въ силу того, какъ внѣшнимъ посредствомъ. Но такъ какъ съ другой стороны безъ св. Писанія, какъ внѣшняго авторитета, не могъ имѣть безусловнаго значенія въ глазахъ вѣрующихъ самый догматъ объ оправданіи вѣрою, то отсюда признаніе родоначальниками реформаціи авторитетнаго значенія также и за св. Писаніемъ. Съ самаго начала существованія лютеранства въ немъ должны были образоваться такимъ образомъ два теченія по отношенію къ св. Писанію: одно консервативное, другое раціоналистическое. Этимъ двоякимъ отношеніемъ къ христіанскому откровенію опредѣляется возникновеніе и развитіе въ лютеранскомъ богословіи двухъ школъ— ортодоксально-консервативной съ одной стороны и либерально-раціоналистической съ другой, съ ихъ многочисленными впослѣдствіи развѣтвленіями. Въ первый періодъ исторической жизни лютеранства, когда всѣ слѣдствія, вытекавшія изъ основнаго начала его вѣроисповѣдной системы, еще не были сознаны въ должной мѣрѣ, преобладаніе первой изъ указанныхъ школъ— ортодоксальной—было вполнѣ естественнымъ явленіемъ. Мало того, стремленіе во что бы то ни стало отстоять авторитетъ св. Писанія приняло въ лютеранствѣ въ указанный періодъ особенно рѣзкій характеръ. Многіе толковали о воздѣйствіи Св. Духа не только на мысли, но даже на буквы Писанія. Но всѣ эти усилія отстоять божественный авторитетъ за св. Писаніемъ очевидно не имѣли подъ собой твердой почвы: догматъ объ

оправданіи вѣрою требовалъ ригористическаго отношенія къ божественному откровенію. Упадокъ ортодоксальной школы и, наоборотъ, усиленіе школы либеральной замѣчается поэтому въ лютеранствѣ съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе. Особенно это замѣтно съ появленія философіи Канта, когда былъ научно обоснованъ фактъ невозможности разсудочной доказательности истинъ христіанскаго откровенія. Явившійся на почвѣ этой философіи вульгарный раціонализмъ пришелъ къ взгляду на христіанское откровеніе какъ на откровеніе естественное. Непосредственно появившаяся затѣмъ миѳическая школа сдѣлала выводъ изъ этого основного воззрѣнія вульгарнаго раціонализма на христіанское откровеніе, признавъ всѣ чудесные разсказы, содержащіеся въ послѣднемъ, за простые миѳическіе разсказы, имѣющіе тотъ же смыслъ и ту же историческую достовѣрность, что и въ другихъ религіяхъ. Такъ называемая правая гегеліанская школа (спекулятивный раціонализмъ), взяла было на себя задачу отстоять авторитетъ христіанскаго откровенія отъ нападокъ указанныхъ раціоналистическихъ школъ, но принесла гораздо болѣе вреда, чѣмъ пользы послѣднему, такъ какъ низвела христіанскія истины на степень простыхъ философскихъ формулъ, имѣвшихъ совсѣмъ не христіанскій смыслъ.

Само собою понятно, такого рода отношеніе либеральной школы къ св. Писанію, ведущее въ существѣ дѣла къ уничтоженію всякаго значенія за христіанствомъ, не могло не возбудить противъ себя полемическаго противодѣйствія со стороны всѣхъ тѣхъ, для кого еще дороги были интересы религіи. Возгорѣвшаяся отсюда борьба между ортодоксальной и либеральной школами въ лютеранскомъ богословіи породила изъ себя школу Шлейермахера, который собственно и является отцемъ новѣйшаго лютеранскаго богословія. Особенное значеніе его въ данномъ случаѣ заключается въ томъ, что онъ избралъ новую почву

для рѣшенія вопроса о сущности религіи, существенно отличную отъ той, на которой стояли до него ортодоксальная и либеральная школы. Обѣ эти школы, какъ мы уже видѣли, сводили религію исключительно къ теоретической сторонѣ, съ тѣмъ лишь различіемъ, что ортодоксальные богословы признавали религіозныя истины не подлежащими критическому обсужденію, либеральные—наоборотъ. Шлейермахеръ отвергъ эту исходную точку зрѣнія при рѣшеніи вопроса о происхожденіи религіи. Не въ знаніи, а въ совершенно иной области — въ чувствѣ, какъ внутреннемъ опытѣ не единичнаго только человѣка, но цѣлаго историческаго общества, слѣдуетъ искать, по взгляду указаннаго ученаго, источникъ религіи. Въ истинности этого положенія удостовѣряетъ насъ, по его мнѣнію, наше же собственное сознаніе. Оно, это сознаніе, въ его отношеніи къ міру, какъ универсу, постоянно дѣлится между чувствомъ относительной свободы и относительной зависимости, изъ коихъ послѣднее является завершающимъ звеномъ нашихъ отношеній къ міру. Это-то вотъ чувство и есть чувство религіи. Самая же религія есть, слѣдовательно, внутреннее сознаніе указаннаго чувства, сознаніе отношеній между универсомъ и индивидуумомъ, Богомъ и человѣкомъ. Что касается Бога, то Онъ есть не что иное, какъ внутренне сознаваемое, но неопредѣленное бытіе, есть внутренно сознаваемый, ощущаемый иксъ, человѣкъ же— проявленіе этого икса въ конкретной, видимой формѣ. Въ силу такого взгляда на сущность религіи, догматическая сторона въ христіанствѣ очевидно не должна и не можетъ имѣть у Шлейермахера откровеннаго, въ нашемъ смыслѣ слова, значенія. Она есть не что иное, какъ конкретное проявленіе и выраженіе основы религіи—внутренне-субъективнаго чувства зависимости, и, какъ таковая, не имѣетъ абсолютно-самостоятельнаго значенія.

Какъ можно видѣть изъ всего сказаннаго, Шлейермахеръ дѣйствительно намѣтилъ совершенно новый путь для рѣшенія вопроса о сущности религіи, путь,

по которому шло и идетъ лютеранское богословіе и по настоящее время. Главнѣйшей изъ своихъ цѣлей, которую при этомъ преслѣдовалъ Шлейермахеръ — примиренія разнаго рода школъ въ лютеранствѣ на нейтральной почвѣ—онъ не достигъ однакоже. Напротивъ, лютеранское богословіе въ періодъ времени послѣ Шлейермахера и по настоящее время представляетъ изъ себя не меньшее, если не бо́льшее развитіе различныхъ направленій, чѣмъ какъ это было до него. Какое изъ этихъ направленій является въ настоящее время господствующимъ, догадаться не трудно. Низведя религію вообще, христіанскую религію въ частности, исключительно къ области чувства, Шлейермахеръ черезъ то самое санкціонизировалъ для ума человѣческаго полный произволъ въ отношеніи къ догматико-теоретической сторонѣ христіанской религіи. Особенное развитіе либеральнаго направленія въ новѣйшемъ лютеранскомъ богословіи представляетъ изъ себя поэтому вполнѣ естественное явленіе. По характеру своему оно является простымъ продолженіемъ упомянутыхъ школъ—вульгарной, миѳической и гегеліанской. Все различіе между прежнимъ либеральнымъ богословіемъ и богословіемъ либеральнымъ новѣйшаго времени заключается только въ различіи исходныхъ точекъ зрѣнія при отрицаніи Божественнаго Откровенія. Первое, т. е. прежнее либеральное богословіе, разсматривало христіанскую религію какъ философскую систему, по сознанію представителей его несостоятельную во многихъ отношеніяхъ, или, если и состоятельную, то только при особенномъ, не собственномъ пониманіи ея. Новѣйшее либеральное богословіе, соотвѣтственно философско-богословскимъ воззрѣніямъ Шлейермахера, разсматриваетъ христіанскую религію какъ этическую систему, совершенно не нуждающуюся въ догматико-теоретической сторонѣ. Отрицаніе догматической стороны въ христіанской религіи должно поэтому носить болѣе рѣзкій характеръ въ новѣйшемъ либеральномъ богословіи, чѣмъ въ богословіи прежняго времени. Это

дѣйствительно и находимъ. Начавшись съ извѣстнаго Штрауса, оно затѣмъ проходитъ чрезъ такъ называемую лѣвую гегеліанскую и критическую тюбингенскую школы, представители которыхъ — Целлеръ, Ватке, Швеглеръ, Кёстлинъ, Бауръ, Гильгенфельдъ, Вайнце, Вилькъ, Гольстенъ, Де-Ветте, Голльцманъ, Реусъ, Бернгардъ Вейсъ, Александръ Швейцеръ, Липсіусъ, Пфлейдереръ, Бидерманъ — одни уже померли, другіе продолжаютъ еще свою литературную дѣятельность. Считая, какъ мы уже говорили, всякую религію вообще, христіанскую религію въ частности, выраженіемъ практической стороны человѣческаго духа, выраженіемъ присущаго человѣку сознанія съ одной стороны свободы, съ другой зависимости отъ окружающаго міра, представители либеральнаго направленія въ новѣйшемъ лютеранскомъ богословіи вмѣстѣ съ тѣмъ самымъ отрицаютъ сверхъестественный характеръ христіанства, какъ богооткровенной религіи. Богъ вообще, христіанскій Богъ въ частности, по ихъ мнѣнію, есть объектъ, въ коемъ человѣкъ находитъ удовлетвореніе и успокоеніе отъ внутренно ощущаемой имъ борьбы между сознаваемымъ превосходствомъ надъ внѣшней природой и зависимостью отъ этой послѣдней. Богъ, другими словами, есть такой пунктъ для человѣческаго сознанія, восходя до коего человѣкъ чувствуетъ себя свободною личностью. Съ этой—чисто естественной точки зрѣнія—должно быть, по мнѣнію представителей либеральной школы, разсматриваемо все сверхъестественное во всякой религіи, въ томъ числѣ слѣдовательно и въ христіанской. Иначе говоря, все божественное въ послѣдней должно быть сведено исключительно къ человѣческому. Чудеса, которыя Іисусъ Христосъ проявилъ въ своей личности: Его чудесное рожденіе, Его искупляющая и благодатно-освящающая крестная смерть въ объективномъ смыслѣ, Его воскресеніе изъ мертвыхъ, Его чудеса во время земной жизни—суть факты простого стремленія человѣчества возвыситься надъ окружающею природою, и, какъ та-

ковые, конечно не имѣютъ исторической дѣйствительности и даже просто невозможны, ибо они никакъ не вяжутся съ ненарушимостью законовъ природы, болѣе могущественныхъ, чѣмъ самъ Богъ. Не въ этой чудесно-сказочной сторонѣ христіанской религіи, по мнѣнію представителей новѣйшаго либеральнаго богословія, слѣдуетъ искать сущность ея, а въ сторонѣ нравственно-практической. Христосъ есть идеальный человѣкъ, или, какъ выразился проф. іенскаго университета Липсіусъ, Онъ есть тотъ, въ которомъ человѣчество „исключительнымъ образомъ идеализировалось“. Въ Немъ, въ Его личности, въ первый разъ относительное добро и относительное зло были поставлены въ нормальныя отношенія другъ къ другу. Въ этомъ смыслѣ—еще до сихъ поръ остающееся значеніе личности Іисуса Христа. И такъ какъ съ другой стороны Іисусъ Христосъ въ данномъ случаѣ является личностью, до которой еще не возвысилось человѣчество и, можетъ быть, никогда не возвысится; то можно пожалуй, по мнѣнію представителей либеральнаго богословія, называть Ійсуса Христа чудомъ въ исторіи или даже Сыномъ Божіимъ. Говоря конкретнѣе, значеніе Іисуса Христа заключается въ томъ, что Онъ открылъ и повѣдалъ міру законъ, котораго не знало человѣчество, — законъ любви, возвысивъ этотъ законъ во всеобщій принципъ Своей и нашей жизни. Въ этой всеобщей человѣческой любви и осуществляется моральный порядокъ міра. Для современнаго христіанскаго проповѣдника можетъ быть поэтому только одна тема, и эту тему, какъ заявилъ одинъ пасторъ либеральнаго направленія, можно выразить въ слѣдующихъ немногихъ словахъ: онъ долженъ „das Herz unter den Leute zu tragen“ [1]). Какъ вполнѣ необходимое по-

[1]) Практическое проведеніе такого рода принципа въ жизнь видимъ въ 1858 г., когда въ Кайзерслаутернѣ, Франкфуртѣ, Эйзенахѣ и нѣкоторыхъ другихъ городахъ Германіи появились христіанскія общины, въ основу устройства кото-

слѣдствіе такого рода взгляда на христіанскую религію видимъ въ новѣйшемъ либеральномъ богословіи критическо-отрицательное отношеніе къ источнику ея— св. Писанію. Признавая христіанскую религію вполнѣ естественнымъ явленіемъ въ исторіи человѣчества, новѣйшее нѣмецкое либеральное богословіе въ лицѣ главныхъ представителей своихъ въ тоже время и за св. Писаніемъ отрицаетъ сверхъестественное значеніе. Св. Писаніе, по мнѣнію ученыхъ этой школы, есть произведеніе „обычное", т. е. написанное обыкновенными смертными людьми, столь же подверженными человѣческимъ заблужденіямъ, какъ и другіе. Въ немъ поэтому нужно искать отраженіе воззрѣній лицъ разнаго рода національныхъ положеній, особенностей и проч. Въ частности, появленіе многихъ изъ книгъ св. Писанія свое объясненіе находитъ, по мнѣнію представителей либеральной школы, въ іудаизмѣ и эллинизмѣ, какъ почвѣ, на которой появилось христіанство. Отсюда многое признается въ этихъ книгахъ прямо за невѣроятное, носящее узко-партійный характеръ и пр. Однимъ словомъ новѣйшее либеральное богословіе въ лютеранствѣ въ его отношеніи къ христіанскому Откровенію вполнѣ довершаетъ то, что̀ слѣдуетъ изъ самыхъ основъ лютеранства. Оно, можно сказать, пожинаетъ плоды рукъ основателей реформаціоннаго движенія.

Параллельно съ указаннымъ либеральнымъ направленіемъ въ лютеранскомъ богословіи и какъ бы въ противовѣсъ ему развивается консервативное направленіе, выражаясь главнымъ образомъ въ двухъ школахъ—ново-ортодоксальной и ново-лютеранской, наиболѣе видные представители которыхъ въ ближайшее

рыхъ была положена слѣдующая краткая формула: „Христосъ научилъ евангелію любви и божественнаго сыновства, въ Своей жизни представилъ это и черезъ Свою смерть запечатлѣлъ". См. Carl Ahrendt. Die Entwickelung der Theologie in den letzen 75 Jahren. Leipzig. 1893. s. 14.

къ настоящему времени — Томассіусъ, Генстенбергъ, Логе, Деличъ, Клифотъ, Вильмаръ, Гессъ, Лютардъ, Франкъ, Толюкъ, Беккъ и другіе. По характеру своему направленіе это тѣсно примыкаетъ къ прежнему ортодоксальному направленію, съ тѣмъ только различіемъ, что у нѣкоторыхъ представителей его, подъ вліяніемъ усиленной борьбы съ развившимся въ XIX вѣкѣ широкой волной церковнымъ либерализмомъ, ортодоксальное направленіе принимаетъ уже не лютеранскій, а скорѣе римско-католическій отпечатокъ. Оригинальна при этомъ точка зрѣнія, изъ которой исходятъ представители ортодоксальной школы въ своемъ богословствованіи. Такой точкой зрѣнія служитъ положеніе: — „я христіанинъ“. Такъ какъ христіанинъ не можетъ быть изолированнымъ отъ церкви, въ которой онъ свою религіозную жизнь воспитываетъ и раскрываетъ, то отсюда — фактъ существованія общаго церковнаго сознанія. А такъ какъ послѣднее, какъ фактъ, не можетъ существовать безъ церкви, какъ внѣшне-фактической величины, то отсюда ученіе о церкви, какъ внѣшне-видимомъ обществѣ. По мнѣнію Логе, Делича, Мюнхмейера, Клифота, Фольмара и др., дѣленіе церкви на видимую и невидимую, въ силу того самаго, несостоятельно. Оба эти понятія неотдѣлимы другъ отъ друга, совпадаютъ другъ съ другомъ, даже мало того—второе есть выводное изъ перваго. Поэтому, заключаютъ далѣе указанные ученые, и объектомъ искупленія служитъ совокупность многихъ индивидуумовъ (церковь) и даже, можно сказать, все человѣчество. Отсюда же въ свою очередь слѣдуетъ тотъ выводъ, что усвоеніе этого искупленія или, иначе говоря, усвоеніе оправданія совершается только въ церкви, какъ совокупности индивидуумовъ. Богъ, такимъ образомъ, воздѣйствуетъ Своею искупительною благодатію на церковь, какъ общество вѣрующихъ, и затѣмъ уже черезъ посредство церкви воздѣйствуетъ и на отдѣльнаго индивидуума. Какимъ же путемъ усвояется въ церкви это воздѣйствіе божественной благодати? Какъ

видимое общество вѣрующихъ, отвѣчаютъ представители консервативной школы, церковь не можетъ обойтись безъ внѣшнихъ орудій спасенія. Такими внѣшними орудіями послѣдняго являются таинства, которыя дѣйствуютъ на человѣка ex opere operato, т. е. пассивно и неизгладимо. Отсюда ученіе о таинствахъ крещенія, причащенія и покаянія въ смыслѣ близкомъ къ римско-католическому ученію. Съ другой стороны, общее церковное сознаніе, проявляясь вовнѣ, должно имѣть свою примитивную форму, изъ которой исходитъ оно, и свое болѣе или менѣе точное выраженіе. Первою, по мнѣнію представителей новоортодоксальной школы, является св. Писаніе, вторымъ — символическія книги лютеранства. Какъ таковыя, и св. Писаніе, и символическія книги лютеранства должны стоять выше индивидуальнаго сознанія, частнаго благочестія, личнаго опыта христіанина, должны служить контролемъ надъ послѣднимъ. По отношенію къ св. Писанію это должно быть сказано тѣмъ болѣе, что оно — богодухновенно не только по содержанію, но даже и по формѣ: не только каждая мысль, содержащаяся въ св. Писаніи, богодухновенна и неприкосновенна для критики, но даже и каждая буква. Говорить поэтому о подлинности или неподлинности тѣхъ или другихъ мѣстъ св. Писанія совершенно невозможно съ точки зрѣнія представителей новой ортодоксіи. Что же касается символическихъ книгъ, то онѣ,—по мнѣнію ортодоксальныхъ богослововъ, Томассіуса и его учениковъ: Бонветша и Зеберга,—самозавершеніе церковнаго сознанія и въ этомъ смыслѣ представляютъ изъ себя послѣднее слово при рѣшеніи всѣхъ богословскихъ вопросовъ. Отсюда открывается истинная задача теологіи, въ частности догматики. „Она заключается въ томъ, чтобы на основаніи исторіи христіанскую вѣру описывать“ [1]), т. е. описывать то, что со-

[1]) Kattenbusch. Von Schleiermacher zu Ritschl. Giessen. 1893. s. 52—53.

держится въ св. Писаніи, и въ смыслѣ, согласномъ съ обще-церковнымъ сознаніемъ, выраженнымъ въ символическихъ книгахъ. Только въ тѣхъ случаяхъ, когда та или другая истина высказана въ этихъ послѣднихъ неясно, въ формѣ, такъ сказать, предчувствія (ahnend), теологъ можетъ „подготовлять“ формулу для ея выраженія“. На практикѣ впрочемъ такое уваженіе представителей новѣйшей ортодоксіи къ св. Писанію и къ символическимъ книгамъ лютеранства далеко не осуществляется. Напротивъ, они сплошь и рядомъ уклоняются отъ ученія какъ перваго, такъ и вторыхъ. Причину этого явленія слѣдуетъ отыскивать въ слишкомъ узкомъ, чисто механическомъ представленіи богодухновенности книгъ св. Писанія и, въ силу того, въ отсутствіи правильнаго кругозора при толкованіи отдѣльныхъ мѣстъ его. Остановившись напр. на 2 гл. посланія къ Филиппійцамъ, гдѣ говорится объ Іисусѣ Христѣ, что Онъ Свое Божественное бытіе съ его Божественными свойствами добровольно уничижилъ и вмѣсто того принялъ на себя зракъ раба, нѣкоторые представители новѣйшей ортодоксіи, напр. Лютардъ, дѣлаютъ отсюда тотъ выводъ, что Христосъ, хотя во время земной жизни и обладалъ божественными свойствами, но употреблялъ ихъ только тогда, когда того требовало дѣло искупленія. Другіе представители новѣйшей ортодоксіи въ данномъ отношеніи пошли еще далѣе. Принимая во вниманіе то обстоятельство, что ученіе о совершенномъ, полномъ обладаніи Божескими свойствами, безъ употребленія ихъ, есть contradictio in adjecto, Годэ и Томасіусъ пришли къ тому заключенію, что Божественная личность Логоса остается неизмѣнной съ ея вѣчностью, славою и любовію; напротивъ другими Божескими свойствами: всемогуществомъ, вездѣприсутствіемъ, всевѣдѣніемъ и проч. Христосъ обладалъ только по волѣ Отца (т. е. какъ бы не владѣлъ ими въ дѣйствительности), такъ что если требовалось напр. совершеніе какого нибудь чуда, то Онъ получалъ силу для этого по особой мо-

литвѣ отъ Бога Отца. Только въ послѣдніе моменты Своей жизни, при воскресеніи и вознесеніи на небеса, благодаря вѣрному послушанію Богу Отцу, Христосъ Спаситель получилъ полное обладаніе указанными Божескими свойствами. Исходя изъ указаннаго же отношенія къ св. Писанію, нѣкоторые представители новѣйшей ортодоксіи, напр. проф. Бейшлагъ, отрицаютъ предвѣчное бытіе Сына Божія, толкуя слова евангелиста Іоанна 8, 58: „прежде чѣмъ Авраамъ былъ, Я— есмь“ въ смыслѣ: „я есмь въ идеѣ Отца“; другіе, какъ напр. Гофманъ и Франкъ, на основаніи 20 гл. Апокалипсиса учатъ о наступленіи 1000-лѣтняго царства на землѣ предъ вторымъ пришествіемъ Спасителя: иные учатъ невозможности вѣчности адскихъ мученій и проч.

Либеральное и ортодоксальное направленія въ лютеранскомъ богословіи, какъ можно видѣть изъ самыхъ основоначалъ ихъ, представляютъ изъ себя двѣ величины, діаметрально противоположныя другъ другу. Примирить эти величины, свести ихъ къ единству взялась школа такъ называемаго посредствующаго богословія въ лютеранствѣ въ лицѣ представителей ея — наиболѣе видныхъ лютеранскихъ богослововъ— Ротэ, Ниципа, Люккэ, Мюллера, Дорнера, Твестена, Мартенсена, Лянге, Шенкеля и проч. Каковъ общій характеръ этой школы, показываетъ самое наименованіе ея. Она занимаетъ примиряющую середину между ортодоксальнымъ и либеральнымъ направленіями въ лютеранскомъ богословіи. Первое, какъ извѣстно, стремясь построить христіанскую истину на началахъ исключительно Откровенія, скептически относится при этомъ къ участію человѣческаго разума; второе, напротивъ, построяя религіозную истину исключительно на началахъ разума, скептически относится къ Божественному Откровенію. Посредствующее богословіе устраняетъ крайности того и другого направленія и въ данномъ случаѣ посредствуетъ между ними, стремясь выяснить богословскую истину такъ, какъ она дана

въ св. Писаніи и вмѣстѣ съ тѣмъ въ согласіи съ началами разума и современной науки. Отсюда такимъ образомъ посредствующее богословіе стремится создать изъ богословской науки науку и положительную и раціональную въ одно и тоже время, ставши на ту точку зрѣнія, что религія и наука имѣютъ каждая свою сферу и потому могутъ жить болѣе или менѣе мирно другъ съ другомъ. Въ этомъ отношеніи богословы посредствующаго направленія примыкаютъ къ Шлейермахеру, который точно также держался того убѣжденія, что религія и наука—двѣ области, потому не долженствующія сталкиваться другъ съ другомъ, что каждая изъ нихъ имѣетъ свою сферу.

Придерживаясь такой точки зрѣнія на истину христіанскаго Откровенія въ ея отношеніи къ человѣческому разуму, посредствующее богословіе вмѣстѣ съ тѣмъ самымъ находитъ возможнымъ и усиливается устранить противоположности, лежащія между лютеранствомъ и реформатствомъ и черезъ это создать унію между ними. Оно такимъ образомъ посредствуетъ между двумя указанными формами протестантскаго міра и въ этомъ отношеніи опять оправдываетъ свое наименованіе. Въ данномъ случаѣ родоначальникомъ для себя оно считаетъ Меланхтона, который, какъ извѣстно, дѣйствительно стремился соединить во единое лютеранство и реформатство путемъ примиренія ихъ отличительныхъ особенностей.

Само собою понятно, при осуществленіи столь обширной и столь трудной задачи, посредствующее богословіе не всегда стояло и стоитъ на твердой почвѣ, не всегда удается ему примирить истины Откровенія съ началами разума; въ общемъ однакоже посредствующее богословіе является едва ли не самымъ лучшимъ направленіемъ въ сравненіи съ другими богословскими направленіями въ лютеранствѣ. Его симпатичная черта — отсутствіе крайностей въ раскрытіи разнаго рода богословскихъ вопросовъ. Представители посредствующаго богословія признаютъ напр. бого-

духновенность книгъ св. Писанія, хотя безъ тѣхъ односторонностей, какія видимъ у представителей ортодоксальной школы. По Шенкелю и Дорнеру, подъ богодухновенностью слѣдуетъ разумѣть „одушевленіе (Begeisterung) и просвѣщеніе (Erleuchtung) людей въ истинѣ въ цѣляхъ образованія религіознаго общества". Не отличаясь по характеру отъ другихъ высшихъ духовныхъ озареній, она имѣетъ однакоже, по ихъ мнѣнію, ту особенность, что связуется съ даромъ непогрѣшимости. Отсюда Библія должна быть считаема непогрѣшимою, хотя непогрѣшимость эту однакожъ нельзя простирать на отдѣльныя слова и даже на отдѣльныя буквы, а лишь на всю вообще Библію, какъ единое цѣлое. Послѣднее положеніе основывается представителями посредствующаго богословія на томъ соображеніи, что вдохновеніе священныхъ писателей, хотя актъ, исходящій отъ Бога, но въ то же время не исключающій и посредства человѣческаго духа, а слѣдовательно и вліянія послѣдняго на содержащуюся въ Библіи истину. Соотвѣтственно такого рода взгляду на христіанское Откровеніе, богословы посредствующей школы, въ отличіе отъ богослововъ школы либеральной, признаютъ историческій характеръ за Библіей. По ихъ взгляду, сообщаемые въ послѣдней факты не вымыслы или символы извѣстныхъ истинъ, а дѣйствительные историческіе факты. Грѣхопаденіе первыхъ людей, всемірный потопъ, столпотвореніе вавилонское и проч.—факты, бывшіе въ дѣйствительности. Въ особенности же представители посредствующаго богословія настаиваютъ на историческомъ характерѣ событій новозавѣтныхъ — чудеснаго рожденія Іисуса Христа, Его земной жизни, Его чудеснаго воскресенія и проч.

Задаваясь при этомъ рѣшеніемъ вопроса о томъ, какъ слѣдуетъ толковать сообщаемыя въ христіанскомъ Откровеніи истины, представители посредствующаго богословія опять стараются отрѣшиться отъ односторонностей лютеранскаго богословія. Христіан-

ская религія, разсуждаютъ они, есть величина, исторически данная, чрезъ историческіе моменты опредѣленная, отъ исторіи зависимая. Отсюда высшимъ авторитетомъ въ пониманіи вопросовъ вѣры, содержащихся въ христіанскомъ Откровеніи, служитъ не сознаніе частное, какому бы выдающемуся человѣку оно ни принадлежало, ни общая совокупность современныхъ идей, какъ бы возвышенны онѣ ни были, а сознаніе христіанскаго общества всѣхъ мѣстъ и временъ или, иначе сказать, сознаніе общецерковное. Т. е. главнымъ началомъ въ истолкованіи истинъ христіанскаго Откровенія и въ силу того высшимъ авторитетомъ въ этомъ истолкованіи, по мнѣнію представителей посредствующаго богословія, служитъ церковное преданіе, понимаемое въ смыслѣ, близкомъ къ православному пониманію.

Ставши на такую точку зрѣнія въ пониманіи истинъ христіанскаго Откровенія, представители посредствующаго богословія невольно должны были измѣнить нѣкоторые изъ пунктовъ лютеранской вѣроисповѣдной системы въ смыслѣ приближенія ихъ къ вѣроученію православной церкви. Въ данномъ случаѣ особенное вниманіе обращаютъ на себя воззрѣнія нѣкоторыхъ представителей посредствующаго богословія на таинства. По Мартенсену напр., таинство крещенія представляетъ изъ себя не только „залогъ“ (Pfand) Божественной благодати, но и „начало“ (Anfang) новой, христіанской жизни, такъ какъ оно „является субстанціальнымъ, существеннымъ возрожденіемъ природы человѣческой“. Равнымъ образомъ и въ евхаристіи Мартенсенъ признаетъ не внѣшнее только взаимоотношеніе между тѣломъ и кровію Христа и евхаристическими дарами, но дѣйствительное, тѣлесное, субстанціальное присутствіе первыхъ во вторыхъ, такъ что евхаристическіе дары являются пищею (Nahrung) не только для души, но и для тѣла, и проч. Къ сожалѣнію, школа посредствующаго богословія въ лютеранствѣ относится скорѣе къ прошлому, чѣмъ къ

настоящему, такъ какъ въ позднѣйшее время имѣетъ все менѣе и менѣе приверженцевъ. Причину этого упадка указанной школы слѣдуетъ искать въ особенной трудности принятой ею на себя задачи—посредствовать между разумомъ и Откровеніемъ. „Въ настоящее время, пишетъ проф. Ф. Деличъ, въ лютеранскомъ богословіи образовалась настолько глубокая пропасть между двумя направленіями, между духомъ положительнымъ и духомъ отрицанія, духомъ консервативнымъ и духомъ либеральнымъ, духомъ вѣры и духомъ критики, что невозможно никакое посредство между ними“ [1])... Конечно, въ этомъ обстоятельствѣ сказывается исторія лютеранства, полная всякаго рода крайностей и односторонностей.

Но если школа посредствующаго богословія почти совершенно заглохла въ настоящее время, за то она породила изъ себя такъ называемую школу Ричля, имѣющую въ настоящее время такой огромный успѣхъ въ лютеранствѣ, что все лютеранское богословіе не безъ основанія теперь дѣлятъ на богословіе ричлистовъ и не-ричлистовъ. Нужно впрочемъ имѣть въ виду то обстоятельство, что школа Ричля общее со школой посредствующаго богословія имѣетъ только въ своемъ исходномъ пунктѣ, въ дальнѣйшемъ же раскрытіи этого пункта она настолько уклоняется отъ послѣдней въ сторону либеральной школы, что не безъ основанія нѣкоторые считаютъ эту школу отраслью и порожденіемъ либеральнаго направленія въ лютеранскомъ богословіи. Общее со школой посредствующаго богословія школа Ричля имѣетъ то, что она проводитъ рѣзкую грань между сферой религіозной съ одной стороны и сферой научной, или, какъ выражаются представители ея, метафизической, съ другой. У богослововъ этой школы—Ричля, Германа, Кафтана и другихъ эта рѣз-

---

[1]) Carl Ahrendt. Die Entwickelung der Theologie in den letzen 75 Jahren. Leipzig. 1893. s. 5.

кая грань принимаетъ такого рода характеръ, что исключаетъ возможность какого бы то ни было взаимоотношенія между религіей и наукой. И по происхожденію, и по цѣлямъ обѣ эти области, по мнѣнію представителей школы Ричля, діаметрально противоположны другъ другу. Метафизика появилась изъ стремленія человѣка понять и объяснить окружающій міръ не только въ его частныхъ явленіяхъ, но и въ его сущности; въ этомъ и цѣль также ея стремленій; религія напротивъ появилась изъ присущаго человѣку стремленія устранить противорѣчіе, въ которомъ онъ, какъ духовная личность, находится по отношенію къ внѣшневещественному міру; въ отысканіи высочайше-духовной силы, которая устранила бы это противорѣчіе въ существованіи человѣка—цѣль стремленій религіи. Исходя изъ такого рода точки зрѣнія, ричлисты съ особенной энергіей настаиваютъ на исключеніи метафизики изъ области религіозной. Религія, въ частности христіанская религія, должна быть не только внѣ какой либо зависимости, но даже и внѣ какихъ либо отношеній вообще къ метафизикѣ. Отсюда всѣ вопросы, носящіе мало мальски метафизическій характеръ, должны быть, по мнѣнію ричлистовъ, исключены изъ области религіозной, теологической. Теологія въ силу того не можетъ и не имѣетъ права задаваться рѣшеніемъ вопросовъ о сущности объектовъ религіознаго знанія, о томъ, что̀ эти объекты представляютъ изъ себя, внѣ отношеній къ міру и человѣку, потому что всѣ эти вопросы метафизическаго характера. Отсюда Богъ, по мнѣнію Ричля, можетъ быть мыслимъ только какъ любовь, потому что только съ этой стороны извѣстно Его отношеніе къ міру и человѣку. Всѣ же остальныя опредѣленія Бога, какъ всемогущаго, вездѣсущаго, всевѣдущаго, единаго въ трехъ ипостасяхъ—должны быть или отброшены совершенно, какъ не христіанскія, или же по крайней мѣрѣ должны быть понимаемы соотвѣтственно указанному основному предикату личности Бога. Но если Богъ для насъ мыслимъ только

какъ любовь, то, заключаютъ ричлисты, и царство Божіе можетъ быть опредѣлено только какъ коррелатъ любви, поскольку оно представляетъ изъ себя общество учениковъ Христовыхъ, соединенныхъ любовію въ видахъ осуществленія нравственно-духовныхъ цѣлей. Вступленіе въ это царство возможно всякому черезъ вѣру, т. е. при упованіи, которое Іисусъ Христосъ для насъ пріобрѣлъ благодаря Своей жизни, и добровольное послушаніе Богу, явившемуся намъ во Христѣ и черезъ Него на насъ дѣйствующему своею любовію. Христосъ такимъ образомъ въ Своей личности любовь Божественную по отношенію къ намъ обнаружилъ, и такъ какъ въ этой любви—божественная міровая цѣль, то Онъ черезъ Свое явленіе міру и черезъ основаніе церкви Божественную міровую цѣль осуществилъ. Только съ этой точки зрѣнія, т. е. какъ о проявленіи любви Божіей къ людямъ, и можно, по мнѣнію Ричля, судить объ Іисусѣ Христѣ, не вдаваясь въ метафизическія разсужденія о томъ, что Онъ представляетъ изъ себя по Своей природѣ. Поэтому всѣ сужденія прежней и настоящей теологіи о личности Іисуса Христа, о Его премірномъ существованіи, о чудесномъ рожденіи отъ Дѣвы Маріи и проч., должны быть, по мнѣнію Ричля, если не отвергнуты, то по крайней мѣрѣ понимаемы не въ томъ смыслѣ, въ какомъ обычно ихъ понимаютъ: всѣ они обозначаютъ только идеальное предопредѣленіе Іисуса Христа и исполненіе Имъ божественнаго Откровенія въ Своей личности. Правда, Іисусу Христу можно усвоять не только Божественное сыновство, Божественное общеніе, но даже и Божество, но это не должно выражать собою „приговоръ“ о сущности и происхожденіи Его личности, но только приговоръ о Его религіозномъ значеніи для насъ. Съ этой точки зрѣнія смотритъ Ричль и на земное служеніе Іисуса Христа. Оно должно быть понимаемо исключительно соотвѣтственно Его миссіи. И такъ какъ эта миссія заключается въ основаніи универсальнаго нравственнаго общества, то въ исполненіи ея единственное, такъ

называемое, первосвященническое служеніе Іисуса Христа и вмѣстѣ съ тѣмъ удовлетвореніе Богу за грѣшное человѣчество. Что же касается юридической стороны этого служенія, понимаемаго въ смыслѣ удовлетворенія Божественному гнѣву, то оно не можетъ быть принято съ одной стороны потому, что вообще несовмѣстимо съ религіей, ибо религія и право—двѣ противоположныя области; съ другой стороны и потому, что оно несовмѣстимо и съ понятіемъ о Богѣ, ибо предполагаетъ собою ту мысль, что въ Богѣ справедливость и благость находятся по отношенію другъ къ другу въ противорѣчіи. Но если нѣтъ юридическаго удовлетворенія Іисусомъ Христомъ за грѣхи человѣчества, значитъ, нѣтъ особенно тяжелаго оскорбленія человѣкомъ Бога въ актѣ грѣхопаденія, нѣтъ слѣдовательно первороднаго грѣха въ смыслѣ глубокой и наслѣдственной порчи человѣческой природы, и нѣтъ слѣдовательно гнѣва Божія на грѣшное человѣчество, какъ слѣдствія грѣхопаденія. Ричль дѣйствительно отвергаетъ и первое, и второе, и третье. Грѣхъ, по его мнѣнію, съ религіозной стороны можетъ быть опредѣленъ только какъ недостатокъ упованія на Бога, равнодушіе къ Нему, со стороны нравственной какъ эгоистичность стремленій человѣка. Вообще же грѣхъ по природѣ своей есть скорѣе дурная привычка, чѣмъ существенное измѣненіе природы послѣдняго; по источнику же своего происхожденія онъ есть простое невѣдѣніе, незнакомство съ силою зла и условіями его возникновенія. Поэтому и слѣдствіями грѣха является простое удаленіе отъ Бога, но не вражда къ Нему. Отсюда же въ свою очередь грѣхъ не долженъ влечь и не влечетъ за собой тѣхъ страшныхъ послѣдствій въ отношеніи Бога къ человѣку, какія обычно связуются съ первороднымъ грѣхомъ. Поэтому кара Божія не можетъ быть столь тяжкой для грѣшнаго человѣчества, какъ это обычно принято думать: ее нужно понимать не въ смыслѣ проклятія Божія, тяготѣющаго надъ человѣчествомъ, а только въ смыслѣ ощущаемаго

человѣкомъ чувства виновности, выражающагося въ сознаніи разобщенности съ Богомъ и удаленія отъ Него.

Такъ какъ, далѣе, Іисусъ Христосъ, принося удовлетвореніе Богу, былъ поручителемъ за все человѣчество, какъ единое цѣлое, то отсюда и прощеніе грѣховъ или усвоеніе оправданія можетъ быть достигнуто христіаниномъ только какъ членомъ единаго цѣлаго или иначе только какъ членомъ общины Христовой, въ силу обмѣна между его личною нравственною свободою и нравственнымъ вліяніемъ общества. Принадлежность къ церкви, какъ видимому обществу, составляетъ поэтому, по Ричлю, залогъ оправданія, залогъ спасенія. Отсюда ученіе о церкви, какъ невидимомъ обществѣ святыхъ, несостоятельно. Церковь, какъ состоящая изъ отдѣльныхъ видимыхъ индивидуумовъ, есть видимая величина.

Идя такимъ путемъ, Ричль и его школа отвергаютъ одинъ за другимъ почти всѣ основные догматы лютеранства. Этимъ опредѣляется и отношеніе ричлистовъ къ послѣднему. Конечно, они ставятъ лютеранство, какъ вѣроисповѣдную систему, выше другихъ исповѣданій, въ особенности выше римскаго католицизма, по мнѣнію Ричля и его учениковъ, совершенно утратившаго идею истиннаго христіанства. Лютеранство по отношенію къ римскому католицизму, по мнѣнію одного изъ наиболѣе видныхъ учениковъ Ричля, проф. Кафтана, является возвышенной религіей, возстановленіемъ христіанской религіи на почвѣ божественнаго Откровенія. Но такимъ оно является скорѣе въ идеѣ, чѣмъ въ дѣйствительности. Въ дѣйствительности же, при настоящемъ состояніи, лютеранство представляетъ изъ себя одну изъ формъ проявленія западнаго христіанства и, какъ таковое, во многомъ зависитъ отъ послѣдняго. Строго говоря, оно даже, по сознанію проф. Кафтана, не смотря на свое отрицательное отношеніе къ римскому католицизму, включаетъ въ себѣ почти всѣ элементы послѣдняго. Отсюда

лютеранство, какъ и католичество, по мнѣнію Ричля и учениковъ его школы, требуетъ также обновленія, одухотворенія [1]).

Казалось бы, такое отношеніе ричлизма къ самой лютеранской вѣроисповѣдной системѣ должно было вызвать противъ себя сильное противодѣйствіе въ лютеранскомъ мірѣ. Этого однакоже не видимъ. Напротивъ, какъ мы уже говорили, школа Ричля имѣетъ въ настоящее время такой выдающійся успѣхъ, что грозитъ уничтоженіемъ вообще прежняго протестантства. И этотъ успѣхъ ея не есть какое либо призрачное явленіе: онъ для нея успѣхъ, такъ сказать, заслуженный. Дѣло въ томъ, что указанная школа въ своихъ заключеніяхъ является выводомъ изъ всего протестантства. Догматъ объ оправданіи вѣрою въ связи съ догматомъ о первородномъ грѣхѣ, какъ совершенномъ извращеніи человѣческихъ силъ, доходящемъ до абсолютнаго уничтоженія ихъ, строго логически долженъ влечь за собой уничтоженіе за человѣкомъ права на разсудочное обсужденіе вопросовъ вѣры, что и дѣлаетъ школа Ричля, отвергнувъ всѣ такъ называемыя метафизическія разсужденія въ области теологіи. Въ данномъ случаѣ она имѣетъ для себя прототиповъ въ лицѣ родоначальниковъ реформаціи—Лютера и Меланхтона, которые въ первый періодъ ихъ дѣятельности точно также ригористически относились къ участію разума человѣческаго въ вопросахъ вѣры. Изъ нихъ Меланхтонъ даже совершенно выбросилъ изъ своихъ Loci 1521 г. ученіе о Богѣ, о Св. Троицѣ и пр., какъ объ истинахъ, недоступныхъ для ума человѣческаго. Ричль и основанная имъ школа такимъ образомъ въ своихъ богословско-философскихъ воззрѣніяхъ сдѣлали лишь то, что вытекаетъ изъ самыхъ основъ протестантства и что намѣчалось самыми родоначальниками реформаціи. Въ этомъ ея настоящій успѣхъ. Можетъ быть, впрочемъ,

---

[1]) Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. Basel. 1888. s. 387. 390.

при этомъ играетъ важное значеніе и другое обстоятельство. Протестантскій міръ, оторванный отъ всякихъ прочныхъ основъ, утомленъ исканіемъ истины. Не имѣя подъ собой никакой твердой почвы, онъ не знаетъ и не можетъ знать, гдѣ истина, какія изъ существующихъ въ немъ школъ скрываютъ въ себѣ задатки лучшаго пониманія христіанства. Школа Ричля даетъ ему успокоеніе. Устранивъ всякое участіе метафизики въ религіи вообще, въ теологіи въ частности, и низведя всю сущность христіанства къ нѣсколькимъ практическимъ формуламъ, она успокаиваетъ умъ человѣка простымъ указаніемъ его полнаго безсилія. Но, само собою понятно, такого рода успокоеніе — призрачное. Какъ бы ни старался человѣкъ отдѣлаться отъ рѣшенія вопросовъ о Богѣ, о природѣ и лицѣ Іисуса Христа и другихъ, именуемыхъ ричлистами метафизическими, вопросовъ, онъ не можетъ достигнуть этого: всѣ такого рода вопросы, такъ сказать, врождены сознанію его, какъ члена церкви Христовой. Отказаться отъ рѣшенія ихъ значитъ отказаться отъ христіанства или, по крайней мѣрѣ, низвести послѣднее на степень естественной религіи.

Въ такомъ печальномъ положеніи находится современное лютеранское богословіе. Дѣйствительно, какъ намъ кажется, даже и завзятому лютеранскому богослову трудно отвѣтить на вопросъ о томъ, что оно представляетъ изъ себя. Въ немъ нѣтъ ни прочныхъ основъ, ни руководящихъ идей, ни опредѣленныхъ стремленій. Тщетно наиболѣе здравые представители лютеранства пытаются отыскать и установить то и другое. Лютеранское богословіе все далѣе и далѣе идетъ по пути разложенія, скрывая въ себѣ выводы, опасные не только для самого лютеранства, какъ вѣроисповѣдной системы, но и для христіанства вообще. Каковы эти выводы, увидимъ далѣе.....

III.

Истинное христіанство должно быть безъ догматовъ.... Такой приговоръ относительно христіанской религіи, какъ мы уже видѣли, вытекаетъ изъ общаго направленія всего новѣйшаго лютеранскаго богословія, въ частности изъ направленія богословской школы Ричля. Отвергнувъ всякую возможность для человѣческаго разума возвышаться до пониманія предметовъ вышеестественныхъ, богословская школа Ричля, въ силу того самаго, должна была возстать противъ участія разума въ частности въ области религіозной, какъ охватывающей собой именно эту вышеестественную сферу. Отсюда отверженіе догматико-теоретической стороны въ христіанствѣ и низведеніе послѣдняго исключительно къ сторонѣ нравственно-практической являются вполнѣ логическимъ выводомъ въ богословіи Ричля и его учениковъ—Кафтана, Германа и другихъ. Не смотря на то, что положеніе это очевидно не согласуется ни съ данными правильной психологіи, признающей за человѣческимъ разумомъ, при всей его ограниченности, всетаки способность въ извѣстной мѣрѣ постигать и то, что̀ лежитъ за явленіями, ни съ правильнымъ взглядомъ на религію, какъ обнимающую собой, въ силу невозможности раздѣлять духовныя силы человѣка, всѣ стороны человѣческаго духа, т. е. умъ, сердце и волю,—не смотря на все это, указанное положеніе, какъ вытекающее изъ самыхъ принциповъ лютеранства, не только легло въ основу воззрѣній новѣйшаго лютеранскаго богословія, но сверхъ того повлекло за собой крайніе выводы по отношенію къ частному вопросу — о происхожденіи догматическаго ученія христіанской религіи. Какъ извѣстно, вопросъ этотъ до сихъ поръ рѣшался въ богословіи очень просто и именно въ томъ смыслѣ, что догматическое ученіе христіанской религіи, какъ и ученіе нравственное, одинаково божественнаго происхожденія. Не то съ точки зрѣнія новѣйшаго лютеранскаго богословія,

въ частности богословія школы Ричля. Низведя всю сущность христіанства исключительно къ нравственной сторонѣ и видя въ догматической сторонѣ послѣдняго лишь проявленіе неудачныхъ попытокъ разума человѣческаго достигнуть „объективнаго познанія религіозныхъ предметовъ“, всѣ указанные ученые сходятся въ томъ положеніи, что догматическая сторона въ христіанствѣ не христіанскаго, а языческаго происхожденія, что на образованіе ея громаднѣйшее вліяніе оказали основоположенія древнеязыческой философіи. Сущность этихъ основоположеній послѣдней, разсуждаетъ одинъ изъ учениковъ Ричля берлинскій проф. Кафтанъ, сводится къ тому, что по нимъ какъ религія, такъ и этика полагались исключительно въ теоретической сторонѣ человѣческаго духа, или, говоря короче, полагались въ знаніи. Такую точку зрѣнія, напр., по Кафтану, можно находить у Сократа, по воззрѣнію котораго „добродѣтель есть знаніе“, т. е. сущность первой составляетъ теоретическая сторона человѣческаго духа. Такъ какъ, далѣе, добродѣтель, по Сократу, есть въ тоже время высочайшее блаженство, составляющее въ свою очередь сущность религіи, то, заключаетъ Кафтанъ, къ знанію же, слѣдовательно, сводится у Сократа и сущность религіи. Эта основная точка зрѣнія философскихъ воззрѣній Сократа легла, по взгляду Кафтана и другихъ представителей школы Ричля, въ основу всей позднѣйшей философіи греческой. Находимъ ее напр. у Платона, по опредѣленію котораго философія есть благочестіе, т. е. то, къ чему должна быть сведена религія и что въ свою очередь лежитъ и въ основѣ этики. Равнымъ образомъ и Аристотель чистое мышленіе (das reine Denken) признаетъ высочайшимъ счастьемъ, отождествляя его съ этикой, составляющей въ свою очередь основу религіи. Раскрытыя и популяризованныя затѣмъ представителями такъ называемой стоической школы, указанныя воззрѣнія трехъ греческихъ геніевъ окончательное завершеніе свое нашли въ философіи неоплатонизма, въ

частности въ слѣдующемъ положеніи, выработанномъ представителями этой школы: „въ знаніи, простирающемся до проникновенія въ природу высочайшихъ предметовъ, въ частности Бога, заключается достоинство и блаженство человѣка“.

Таково было общее теченіе и общій итогъ всей греческой философіи по воззрѣнію Кафтана, Германа и другихъ представителей богословско-философской школы Ричля.

Въ силу того теперь, что христіанство появилось на почвѣ древняго язычества, оно волей-неволей должно было испытать на себѣ слѣды вліянія послѣдняго. Это вліяніе дѣйствительно и отразилось на древне-христіанской теологіи, въ особенности на сужденіяхъ представителей ея — Татіана, Иринея, Тертулліана и другихъ о взаимоотношеніи между πίστις и γνῶσις, сводимомъ, по мнѣнію проф. Кафтана, въ воззрѣніяхъ указанныхъ христіанскихъ писателей къ полному отождествленію первой со вторымъ. Въ силу этого отождествленія πίστις и γνῶσις—вѣры и знанія—первая, по взгляду Кафтана и Германа, является у древнихъ христіанскихъ писателей, какъ и у языческихъ философовъ, „не внутреннимъ и личнымъ соприкосновеніемъ съ объектомъ ея, а является теоретическимъ положеніемъ, знаніемъ“ [1]). Мало всего этого. Зависимость древне-христіанской письменности отъ древне-языческой философіи, по воззрѣнію представителей школы Ричля, замѣтна не только въ сферѣ религіозной, но вмѣстѣ съ этимъ и въ сферѣ этической. „Древняя философія, пишетъ проф. Кафтанъ, была не только наукой своего времени и сосредоточивала въ себѣ вмѣстѣ съ тѣмъ религіозные вопросы, но она въ тоже время стремилась жизнь своихъ приверженцевъ упорядочить. Получался такимъ образомъ нравственный

---

[1]) Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. 1889. Basel. s. 24.

идеалъ, для котораго она требовала признанія, всеобщую состоятельность котораго защищала. Она была слѣдовательно не только наукой, но вмѣстѣ и религіозно-нравственнымъ образомъ мышленія". Тоже замѣтно и въ первоначальномъ христіанствѣ. И здѣсь являются уже съ древнихъ временъ попытки выработать и раскрыть этическую сторону христіанской религіи на философскихъ началахъ. И здѣсь уже съ древнѣйшихъ временъ замѣтно стремленіе свести этическій идеалъ христіанства не къ практическо-волевой, а къ теоретическо-разсудочной сторонѣ человѣческаго духа [1]).

Очевидно, приведенная мысль о зависимости христіанства отъ древняго язычества у представителей новѣйшаго лютеранскаго богословія является и слишкомъ преувеличенной, и мало обоснованной. Неправильно въ ней прежде всего то, будто вся сущность религіи и этики въ язычествѣ сводилась исключительно къ знанію. Правда, нѣкоторые изъ древне-языческихъ философовъ говорятъ о религіи и объ этикѣ, какъ о знаніи, но ихъ знаніе въ данномъ случаѣ не простое знаніе теоретическое, а знаніе, вмѣстѣ съ тѣмъ обнимающее и практическую сторону человѣческаго духа. Еще болѣе несправедливо то положеніе, будто и въ первоначальномъ христіанствѣ замѣтно стремленіе свести религію и этику также къ знанію; напротивъ, первоначальное христіанство менѣе всего было знаніемъ, оно было самою жизнью: первоначальные представители христіанства шли на костры конечно безъ особенныхъ философскихъ представленій о Богѣ.

Поставивъ сущность христіанства въ полную зависимость отъ древняго язычества, представители школы Ричля должны были вмѣстѣ съ тѣмъ задаться вопросомъ о томъ: въ чемъ, въ какой сферѣ особенно

---

[1]) Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. 1889. Basel s. 25—26.

замѣтна эта зависимость? Отвѣтъ на поставленный вопросъ съ точки зрѣнія представителей указанной богословской школы очень простъ: эта зависимость очевидно проявляется въ той сферѣ, къ которой сводится и сущность язычества, т. е. въ теоретической или иначе въ догматической. Догматы въ христіанской религіи представляютъ изъ себя, по ихъ взгляду, проявленіе древне-языческаго ума, ибо въ нихъ, какъ и въ древнемъ язычествѣ, выражается стремленіе постигнуть съ одной стороны сущность самаго сверхъопытнаго міра, съ другой начертить норму для этическо-духовной стороны человѣческой жизни. Конкретно и съ особенной рельефностью это стремленіе, по взгляду представителей школы Ричля, выразилось въ первоначальномъ христіанствѣ въ выработкѣ ученія о такъ называемомъ Логосѣ. Внутренняя связь древняго язычества съ христіанствомъ въ данномъ случаѣ, по воззрѣнію Ричля и его учениковъ, проявилась въ томъ, что Логосъ христіанскій въ существѣ дѣла является тождественнымъ съ Логосомъ языческимъ, съ незначительнымъ лишь видоизмѣненіемъ, соотвѣтственно основнымъ принципамъ христіанства въ ихъ отличіи отъ принциповъ язычества. Можно не обладать особенной прозорливостью, разсуждаетъ проф. Кафтанъ, для того, чтобы видѣть тождественную параллель между христіанствомъ и язычествомъ въ разсматриваемомъ нами отношеніи. Такъ, ученіе о Логосѣ можно находить, по его мнѣнію, еще у Гераклита, по воззрѣнію котораго Логосъ есть не что иное, какъ соединяющая разнообразныя части міра связь (Band), олицетворенная Гераклитомъ въ физической силѣ огня. Еще болѣе точекъ соприкосновенія, по взгляду указаннаго ученаго, можно находить между Логосомъ христіанскимъ и Логосомъ стоиковъ. По стоическому ученію, пишетъ онъ, Логосъ есть принципъ міра, какъ духовнаго, такъ и вещественнаго. Тоже и въ христіанствѣ. По стоическому ученію, Логосъ, какъ проницающій собою весь міръ, въ частности человѣка, является Божествомъ по

отношенію къ тому и другому. Тоже и въ христіанствѣ. Въ особенности же тѣсную связь устанавливаетъ проф. Кафтанъ между христіанскимъ ученіемъ о Логосѣ и ученіемъ же о Логосѣ Филона. По Филону, пишетъ онъ, Логосъ, какъ являющій черезъ себя Бога въ мірѣ или міръ въ Богѣ, въ силу того самаго представляетъ изъ себя посредствующее существо между заключеннымъ въ себѣ самомъ Божествомъ и противоположнымъ ему разнообразнымъ міромъ. Тоже и въ христіанствѣ. Логосъ Филона, далѣе, какъ посредствующій собой съ одной стороны между Богомъ, съ другой между міромъ, является одновременно и Богомъ и человѣкомъ. Тоже и въ христіанствѣ [1]). Очевидно и въ этомъ стремленіи установить связь между Логосомъ языческимъ и Логосомъ христіанскимъ представители школы Ричля идутъ по тому же пути крайностей и преувеличеній. Нельзя же на самомъ дѣлѣ серьезно, безпристрастно говорить о какомъ либо родствѣ между сущностью вещей, олицетворяемой въ формѣ огня Гераклитомъ, и Логосомъ христіанскимъ. Первый —чисто космическая, безличная сила, второй—Божественная личность. Можно конечно отыскать нѣкоторыя точки соприкосновенія между ученіемъ стоиковъ и Филона съ одной стороны и ученіемъ христіанскимъ о Логосѣ же съ другой, но и въ данномъ случаѣ сходство чисто внѣшняго характера. Логосъ первыхъ опять таки не личность опредѣленная, стоящая внѣ міра и выше міра, а, какъ и у Гераклита, сущность міра, его принципъ, хотя и внутренній, такъ что бытіе послѣдняго немыслимо безъ Логоса, какъ и съ другой стороны бытіе Логоса немыслимо безъ міра. И въ данномъ случаѣ такимъ образомъ слишкомъ большая грань между языческимъ и христіанскимъ ученіями о Логосѣ.

---

[1]) Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. Basel. 1889 s. 39—43. 47. 57. Сравн. Harnack. Dogmengeschichte. B. I. S. 372.

Пойдемъ однакоже далѣе за представителями школы Ричля.

Языческое ученіе о Логосѣ, перенесенное на христіанскую почву, нашло для себя приложеніе, по ихъ взгляду, на личности историческаго Христа. Христосъ, говорятъ они, былъ простымъ человѣкомъ въ воззрѣніяхъ его первоначальныхъ послѣдователей, но вотъ, подъ вліяніемъ указаннаго языческаго ученія, это воззрѣніе на Іисуса Христа мало по малу уступаетъ воззрѣнію на Него, какъ на Божественную личность. Вмѣсто основателя нравственно-духовнаго царства Христосъ, подъ вліяніемъ указаннаго языческаго ученія, становится посредникомъ между Богомъ и людьми. Слѣды такого вліянія языческаго ученія о Логосѣ на личность историческаго Христа замѣтны, якобы, по мнѣнію проф. Кафтана, еще въ первыхъ историческихъ документахъ христіанства—въ Евангеліи напр. и посланіяхъ Іоанна Богослова. Іисусъ Христосъ представляется у Іоанна откровеніемъ Божества, отъ вѣка существующимъ, приводящимъ людей къ истинному познанію о Богѣ, является слѣдовательно посредникомъ между Богомъ и людьми, т. е. тѣмъ, чѣмъ является и языческій Логосъ. Воззрѣнія Іоанна Богослова легли въ основу позднѣйшаго христіанскаго ученія о личности Іисуса Христа, въ смыслѣ конечно сродномъ съ языческимъ ученіемъ о Логосѣ. Находимъ его въ болѣе развитой, по мнѣнію проф. Кафтана, формѣ у Иринея Ліонскаго, еще болѣе у Тертулліана, еще болѣе у Оригена и наконецъ окончательное завершеніе ученія объ Іисусѣ Христѣ, какъ о Логосѣ, находимъ у Аѳанасія Великаго [1]).

Казалось бы, всѣмъ указаннымъ вліяніе языческаго ученія о Логосѣ на христіанское ученіе должно исчерпываться. Этого однакоже мало для представителей школы Ричля. Указанное вліяніе, по ихъ взгляду, про-

---

[1]) Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. Basel. 1889. s. 73. 82 и проч.

стирается далѣе, простирается на всю систему христіанскаго ученія. Измѣненное подъ вліяніемъ языческаго ученія о Логосѣ воззрѣніе на лице Іисуса Христа въ свою очередь, по ихъ взгляду, требовало измѣненія ученія о царствѣ Божіемъ въ его проявленіи въ окружающемъ насъ мірѣ. Въ данномъ случаѣ, по мнѣнію проф. Кафтана, возможна двоякая точка зрѣнія. Или можно исходить изъ идеи о человѣкѣ и полагать его цѣли и задачи, какъ руководящую нить для пониманія міра, или наоборотъ можно исходить изъ идеи о мірѣ и полагать смыслъ бытія послѣдняго руководящею нитью для пониманія человѣка, его цѣлей и стремленій. По первому воззрѣнію, міръ является средствомъ для осуществленія царства Божія на землѣ и черезъ это подчиняется человѣку и его идеальнымъ стремленіямъ, въ силу чего достиженіе человѣкомъ этого царства Божія поставляется идеаломъ; по второму воззрѣнію, напротивъ, самъ человѣкъ признается только частью міра, и такъ какъ весь міръ, по этому воззрѣнію, является откровеніемъ Божества, то отсюда и назначеніе человѣка полагается не въ достиженіи царства Божія, а въ познаніи Божества [1]). Какъ ни странно, представители школы Ричля, при своемъ желаніи во что бы то ни стало „доказать“ языческое происхожденіе догматической стороны христіанства, очевидно забываютъ или по крайней мѣрѣ стараются замаскировать тотъ фактъ, что такъ гонимое ими догматическое ученіе отнюдь не противъ стремленій человѣка къ царству Божію, что если оно, это ученіе, и имѣетъ цѣлью дать человѣку возможное для него представленіе о Богѣ, то это представленіе отнюдь не ослабляетъ стремленія человѣка къ царству Божію, напротивъ составляетъ послѣднее звено или санкцію для указаннаго стремленія.

---

[1]) Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. Basel. 1889. s. 69—72.

Признавъ христіанское ученіе о царствѣ Божіемъ созданіемъ исключительно языческаго ума, только прикрывшагося новымъ одѣяніемъ, представители школы Ричля вполнѣ естественно и на остальные пункты христіанской вѣроисповѣдной системы должны были взглянуть съ той же точки зрѣнія. Дѣйствительно, всѣ христіанскіе догматы, имѣющіе отношеніе къ вопросу объ оправданіи, признаны ими наслѣдіемъ отъ язычества. Таковы догматы о первобытномъ состояніи первосозданнаго человѣка, о его грѣхопаденіи, объ искупленіи въ смыслѣ возстановленія его извращенной грѣхомъ природы и проч. Въ особенности это чисто языческо-философское пониманіе христіанства, по воззрѣнію богослововъ разсматриваемой нами школы, замѣтно въ восточной церкви, гдѣ искони господствовало философское направленіе въ теологіи. Съ востока оно перешло на западъ, гдѣ въ особенности въ средніе вѣка въ такъ называемомъ схоластическомъ богословіи, бравшемся за разрѣшеніе самыхъ трудныхъ вопросовъ сверхъопытнаго міра, достигло полнаго расцвѣта. Но съ этимъ же расцвѣтомъ схоластическаго богословія вмѣстѣ съ тѣмъ кончился, по взгляду представителей новѣйшаго лютеранскаго богословія, періодъ существованія догматизма въ христіанствѣ. Протестантство, выдвинувъ на первый планъ практическую сторону въ христіанствѣ на мѣсто теоретической, въ силу того самаго должно было возстать противъ догматовъ, какъ попытокъ ума человѣческаго постигнуть непостижимое. Появившійся на почвѣ протестантизма такъ называемый церковный раціонализмъ сдѣлалъ то, что вытекало изъ самыхъ основъ протестантства: призналъ большинство догматовъ христіанскихъ за несостоятельные съ точки зрѣнія человѣческаго разума [1]). Если, слѣдовательно, по взгляду представителей школы Ричля, раціонализмъ до сихъ поръ под-

[1]) Kaftan. Die Wahrheit der christlichen Religion. Basel. 1889. s. 72—237.

вергался осужденію, какъ разрушающій христіанство, то это осужденіе его незаслуженно: раціонализмъ не разрушаетъ, а только возстановляетъ истинное христіанство. Въ немъ, въ его отрицательномъ отношеніи къ христіанскому вѣроученію, какъ выражается проф. Кафтанъ, „сказался приговоръ самой исторіи надъ этимъ ученіемъ“. Выводъ изъ всѣхъ этихъ основоположеній представителей школы Ричля простъ:—догматовъ, какъ теоретическихъ истинъ, не должно существовать въ христіанствѣ. Школа Ричля, однакоже, если и дѣлаетъ этотъ выводъ, то съ большой, какъ говорится, опаской. Она скорѣе не отвергаетъ, а извращаетъ христіанскіе догматы, толкуя ихъ съ своей точки зрѣнія.

То, что въ отрицательномъ отношеніи къ догматической сторонѣ христіанства не сдѣлали въ полной мѣрѣ Ричль и его школа, зато сдѣлали и дѣлаютъ другіе лютеранскіе богословы, которые, хотя не принадлежатъ къ указанной школѣ, но которые очевидно исходятъ изъ началъ, лежащихъ въ основѣ и описанной нами школы. Въ самое послѣднее время въ лютеранствѣ появился рядъ писателей, которые съ особенной энергіей выдвигаютъ вопросъ о ненужности догматической стороны въ христіанствѣ и которые по этому отличительному признаку могутъ быть считаемы основателями особенной школы въ лютеранствѣ, стремящейся обосновать и распространить идеи такъ называемаго бездогматическаго христіанства. Изъ такихъ писателей наибольшаго вниманія заслуживаютъ двое—Оттонъ Дрейеръ (дѣйствительное имя—Эгеръ), суперъинтендентъ въ городѣ Готѣ, и Эгиди, какъ онъ самъ себя именуетъ, „оберлейтенантъ и штабъофицеръ 1-го королевскаго саксонскаго гусарскаго полка“. Первый раскрываетъ свои идеи въ сочиненіи—Undogmatisches Christenthum. Betrachtungen eines deutschen Idealisten (1889), въ продолженіи нѣсколькихъ мѣсяцевъ выдержавшемъ два изданія; второй въ цѣломъ рядѣ сочиненій или, лучше сказать, брошюръ—какъ то: „Ernste

Gedanken. 1890“, „Weiteres zu den Ernsten Gedanken. 1891“ и „Zum Ausbau der Ernsten Gedanken. 1891“, изъ коихъ первая уже разошлась въ количествѣ 5000 экземпляровъ и переведена почти на всѣ европейскіе языки. Особеннаго вниманія заслуживаетъ изъ поименованныхъ сочиненій сочиненіе Дрейера Undogmatisches Christenthum, написанное духовнымъ лицемъ лютеранскаго общества, слѣдовательно съ знаніемъ дѣйствительныхъ нуждъ его. Тонъ книги задушевный: очевидно авторъ вполнѣ прочувствовалъ то, что̀ пишетъ; языкъ легкій, можно даже сказать блестящій, вполнѣ гармонирующій съ общимъ направленіемъ книги, чѣмъ несомнѣнно весьма много объясняется успѣхъ ея. Характеръ писаній оберлейтенанта Эгиди совершенно иной. Онъ очевидно стремится изобразить изъ себя оригинальнаго мыслителя, пророка и даже пожалуй создателя новой религіи, въ родѣ нашего Л. Н. Толстого. Его писанія поэтому носятъ на себѣ какой-то обличительно-назидательный и въ тоже время приподнятый тонъ, не могущій впрочемъ прикрыть пустоты сужденій г-на оберлейтенанта. Оба автора скорбятъ о печальномъ положеніи своего (т. е. лютеранскаго) общества, оба стремятся указать средства для устраненія его. Особеннаго вниманія и въ данномъ случаѣ опять заслуживаетъ первое изъ указанныхъ сочиненій—Undogmatisches Christenthum. Авторъ его относится скептически ко всѣмъ слоямъ современнаго ему общества, касаясь религіознаго положенія послѣдняго. „Высочайшія блага, пишетъ онъ, находятся въ настоящее время въ опасности. Нужно быть крайне недальновиднымъ, чтобы придавать величайшую важность политическимъ и соціальнымъ вопросамъ и религіозные опускать изъ вниманія: послѣдніе не менѣе существенны.... Дерево не можетъ далѣе зеленѣть и цвѣсти, если корень смертельно боленъ. Но религія есть корень народной жизни, и она нездорова“.... И затѣмъ, переходя къ детальному изображенію религіознаго состоянія современнаго лютеранскаго общества,

онъ находитъ всюду слѣды крайняго упадка его. „Государственные люди, люди науки и искусства, пишетъ онъ, вообще многіе между вліятельнѣйшими и виднѣйшими въ народѣ—холодны въ сердцѣ ко всякому религіозному движенію. Благочестивое одушевленіе для нихъ — низкое сумасбродство, молитва и другія проявленія благочестія представляютъ изъ себя для нихъ почти психологическую загадку. Если приноситъ юная душа еще нѣчто отъ святаго огня религіи въ ихъ ряды: черезъ молчаніе, скептическое пожиманіе плечъ, черезъ постоянное игнорированіе, они (образованные люди) стремятся потушить послѣдніе проблески его.... Тоже самое невѣріе со скоростью движенія, отличающею наше время, проникаетъ даже и въ нисшіе классы народа, и въ то время, какъ въ высшемъ обществѣ оно является искусственно прикрашеннымъ, здѣсь выступаетъ во всей наготѣ своей, проявляясь въ жадныхъ требованіяхъ правъ индивидуализма, ничѣмъ не связаннаго прогресса, ничѣмъ не обуздываемаго существованія. Исполненіе всего этого требуется съ наглостью грубой естественной силы, и уже теперь каждый, кто можетъ судить по знаменіямъ времени, съ глубокой грустью видитъ то, что звѣзды, которыя въ прежнее время доставляли благочестивымъ душамъ утѣшеніе и опору, все болѣе и болѣе блекнутъ надъ нашимъ народомъ.... Авторитеты не существуютъ болѣе, благочестіе исчезаетъ, каждая сила, только не религія, управляетъ народомъ, всякое таинство уступаетъ предъ все тѣснящимъ стремленіемъ къ удовольствію и обладанію“.... Но мало всего этого. „Не господствуетъ ли, спрашиваетъ Дрейеръ, невѣріе въ средѣ самаго нашего духовенства? Не существуютъ ли у насъ невѣрующіе проповѣдники? О, да, конечно. И въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго, въ особенности если принять во вниманіе то, какъ молодые люди приходятъ къ мысли о принятіи духовнаго званія. Нѣкоторые къ этому прямо предназначаются родителями, безъ всякаго выбора съ ихъ стороны. Другіе прини-

маютъ духовное званіе изъ-за практическихъ цѣлей: между всѣми интеллигентными призваніями, по крайней мѣрѣ въ послѣднее время, духовное званіе было единственнымъ, дающимъ скорый и вѣрный доходъ.... Иные наконецъ влекутся неопредѣленными перспективами краснорѣчія и вліянія на людей, и никто не предупредитъ ихъ въ томъ, что самое блестящее краснорѣчіе и необыкновенный талантъ еще недостаточны для духовнаго званія.... Неудивительно, заканчиваетъ свои пессимистическія сужденія Дрейеръ, что всѣ эти духовныя лица безъ настоящаго призванія увлекаются теченіемъ времени, теряя изъ глазъ спокойныя звѣзды, которыя являются вѣстниками вѣчности", теряютъ, проще говоря, религіозные устои [1].... Какъ же выйти изъ этого печальнаго положенія, гдѣ найти путь къ избавленію отъ него? Указываемыя пути для этого, отвѣчаетъ Дрейеръ, различны, столь же различны, сколь различны многочисленныя направленія въ лютеранствѣ. Изъ всѣхъ этихъ путей ортодоксія, однакоже, по взгляду его, представляетъ изъ себя наиболѣе прочный путь. Ея сила сравнительно съ другими направленіями въ лютеранствѣ заключается въ томъ, что она доставляетъ повидимому наиболѣе полное удовлетвореніе требованіямъ благочестиваго духа, указывая ему, какъ средство для этого, откровенную истину. И въ этомъ она повидимому права: „могутъ времена и обстоятельства мѣняться, столѣтія слѣдовать одно за другимъ, одно духовное теченіе вытѣснять другое: прочно, какъ скала въ волнующемся морѣ, стоитъ Божественная откровенная истина, которой учитъ церковь" [2].... Преимущество ортодоксіи предъ другими направленіями въ лютеранствѣ далѣе, по взгляду автора, заключается въ томъ, что она повидимому удовлетворяетъ требованіямъ церковнаго единства. „Орто-

[1]) Otto Dreyer. Undogmatisches Christenthum. Betrachtungen eines deutschen Idealisten. Braunschweig. 1888. s. 1—2. 13—19.

[2]) Otto Dreyer. Undogmatisches Christenthum... s. 21—23.

доксія гордится тѣмъ, что она всѣхъ христіанъ, которые когда либо жили и живутъ доселѣ, содержитъ въ полномъ согласіи. Столѣтія въ содержаніи вѣры (проповѣдуемой ею) не измѣняютъ ничего. Исповѣданіе отцевъ (по ея взгляду) также наше исповѣданіе и будетъ исповѣданіемъ нашихъ внуковъ.... Вѣра такимъ образомъ, по взгляду ортодоксіи, является прочнымъ и святымъ союзомъ, который одинъ только можетъ охранить отъ того, чтобы непонимающіе другъ друга въ различныхъ областяхъ люди не распались какъ атомы“ [1])).... Наконецъ, превосходство ортодоксіи предъ другими религіозными направленіями, по взгляду Дрейера, слѣдуетъ видѣть и въ томъ, что она защищаетъ и трактуетъ религію какъ нѣчто важнѣйшее въ жизни человѣчества, и въ этомъ она опять права. „Всего другого можно лишиться, но религіи нѣтъ: безъ религіи пустѣетъ и черствѣетъ человѣческая душа. Религія только можетъ быть тѣмъ небеснымъ источникомъ, который остается свѣжимъ во всякой тинѣ человѣческой жизни.... Можно религію отбросить, преслѣдовать, игнорировать: гдѣ она однакоже появится, народъ льнетъ къ ней.... Развѣнчанная королева все-таки остается королевой“ [2])....

Казалось бы такимъ образомъ, вопросъ о томъ, гдѣ найти средство для исцѣленія современнаго общества отъ все болѣе и болѣе проникающаго въ него невѣрія, съ точки зрѣнія Дрейера найденъ и найденъ въ ортодоксіи. Увы, однакоже отвѣчаетъ Дрейеръ, даже и это повидимому самое надежное средство оказывается далеко ненадежнымъ. Видно это уже изъ одного того факта, что „бурному вербованію со стороны представителей ортодоксіи сердце народа оказываетъ рѣшительную холодность: ортодоксальное благочестіе не можетъ быть считаемо ни благочестіемъ высокообра-

---

[1]) Otto Dreyer. Undogmatisches Christenthum... s. 24—25.

[2]) Otto Dreyer. Undogmatisches Christenthum... s. 25—26.

зованныхъ лицъ, ни обычныхъ гражданъ, ни рабочаго люда“ [1])..... Какая же причина этому странному обстоятельству, гдѣ корень его? Корень его, отвѣчаетъ Дрейеръ, а за нимъ и ученики его, кроется въ самой ортодоксіи и именно въ той чертѣ, отличающей ее отъ другихъ религіозныхъ теченій, что она является лишь ученіемъ церковно-догматическимъ, незыблемымъ въ своемъ существѣ до самой послѣдней буквы своей, какъ основаннымъ на непосредственномъ воздѣйствіи самого Св. Духа. Въ этомъ положеніи, составляющемъ самую основу ортодоксіи, по взгляду Дрейера, Эгиди и другихъ ученыхъ, съ ними единомышленныхъ, заключается грубая ошибка: смѣшеніе Божественнаго Откровенія съ сообщеніемъ ученія. Божественное Откровеніе, по ихъ опредѣленію, не сообщеніе ученія, а откровеніе, обнаруженіе самого Бога. Онъ выступаетъ въ немъ изъ своего скрытнаго бытія. Онъ сообщаетъ себя въ немъ ищущему духу человѣческому. И то и другое, по взгляду представителей бездогматическаго христіанства, уже совершилось въ христіанствѣ и именно въ личности Іисуса Христа, черезъ котораго однакоже мы познаемъ вѣчнаго Бога только какъ любовь“ [2])..... Въ этомъ, и только въ этомъ, по ихъ мнѣнію, и заключается сущность Откровенія. Такъ какъ теперь человѣческому духу врождена неизгладимая потребность въ томъ, что возбуждаетъ духъ его, давать себѣ отчетъ, выражая его въ опредѣленныхъ словахъ, то въ частности эта потребность имѣетъ приложеніе и къ явленію Іисуса Христа въ мірѣ, которое глубже, чѣмъ какое либо историческое явленіе произвело и производитъ впечатлѣніе на жизнь человѣчества. Отсюда вполнѣ естественна потребность объясненія того, откуда явился Христосъ, въ какомъ отношеніи Онъ находится къ Богу, въ чемъ заключается совер-

---

[1]) Otto Dreyer. Undogmatisches Christenthum... s. 35.

[2]) Otto Dreyer. Undogmatisches Christenthum... s. 27.

шенное Имъ дѣло искупленія, каковы слѣдствія его и проч. Это и составляетъ предметъ такъ называемаго церковнаго или иначе догматическаго ученія, но отнюдь не откровенія. Спрашивается теперь, что же представляетъ изъ себя это ученіе по своему достоинству, какъ, иначе говоря, слѣдуетъ относиться къ нему? Отвѣтъ на этотъ вопросъ долженъ бы быть, повидимому, очень простъ. Если догматическое ученіе христіанства есть вполнѣ естественное выраженіе присущей человѣку, какъ выражаются сами представители бездогматическаго христіанства, потребности во-внѣ, въ письмени представить то, что внутренно открывается самимъ Богомъ человѣку, то слѣдовательно догматическое христіанское ученіе, какъ непосредственно связанное съ откровеніемъ Самого Бога, есть слово Его и въ силу того должно имѣть непогрѣшимый авторитетъ. Этотъ выводъ, непосредственно вытекающій изъ сужденій самихъ представителей бездогматическаго христіанства, однакожъ, какъ ни странно это, забывается ими. Вопреки собственной же логикѣ они вдругъ дѣлаютъ заключеніе о томъ, что догматическія истины христіанства не могутъ имѣть непогрѣшимаго характера, ссылаясь при этомъ главнымъ образомъ на то обстоятельство, что апостолы, якобы, были обычными, подобно всѣмъ смертнымъ, людьми. Какъ таковые, апостолы якобы излагали христіанское ученіе подъ сильнымъ вліяніемъ общаго мышленія своего времени. Въ частности на образованіе христіанскаго догматическаго ученія большое вліяніе будто бы оказывала греческая философія [1]). Въ какой формѣ обнаруживалось это вліяніе и насколько оно было сильнымъ, представители бездогматическаго христіанства однакоже умалчиваютъ, констатируя такимъ образомъ лишь самый фактъ, уже ранѣе высказанный представителями школы Ричля. Съ не меньшей рѣшительностью, хотя въ то же время съ не бо́льшей убѣ-

[1]) Otto Dreyer. Undogmatisches Christenthum.... s. 28.

дительностью, представители бездогматическаго христіанства въ доказательство правоты собственныхъ воззрѣній на догматическое ученіе христіанства указываютъ и на то, что якобы на образованіе этого ученія не мало вліяла и свѣтская власть, нерѣдко ничего не понимавшая въ самомъ ученіи и дѣйствовавшая весьма часто угрозами и наказаніями, вообще страхомъ [1]). Такъ образовались, по взгляду указанныхъ ученыхъ, почти всѣ основные пункты христіанской вѣры — ученіе о божественномъ достоинствѣ Іисуса Христа, о сошествіи Его во адъ, о воскресеніи плоти человѣческой при вторичномъ пришествіи Христовомъ и пр. [2]). Образовавшееся такимъ путемъ ученіе христіанское передавалось отъ столѣтія къ столѣтію какъ абсолютная истина, долженствующая сохранить свое значеніе на всѣ времена. „Но можетъ ли оно быть признано таковымъ?“ спрашиваетъ Дрейеръ. „Конечно нѣтъ: какъ и всякое обычное человѣческое ученіе“. „Да и не странно ли, восклицаетъ съ своей стороны Эгиди, считать вѣчнымъ то, что̀ образовалось въ теченіи двухъ тысячъ лѣтъ?“ „Что могутъ значить и значатъ эти 2000 лѣтъ въ сравненіи съ вѣчностью [3])?“

Какъ можно видѣть, представители бездогматическаго христіанства такимъ образомъ искусственно раздѣляютъ Божественное Откровеніе—съ одной стороны какъ какое то особенное обнаруженіе Божества человѣку, съ другой какъ выраженіе этого откровенія во внѣшней буквѣ или въ письмени. Въ этой искусственности дѣленія одного и того же недѣлимаго понятія и вся ошибка бездогматическаго христіанства. Откровеніе, какъ обнаруженіе Божества, должно быть обнаруженіемъ въ чемъ нибудь, иначе обнаруженіе—пустой звукъ, пустыя слова. Откровеніе Божества и вы-

---

[1]) Egidy. Ernste Gedanken. 1890. s. 21.

[2]) Egidy. Weiteres zu den Ernsten Gedanken. 1891. s. 6.

[3]) Egidy. Weiteres zu den Ernsten Gedanken. 1891. s. 6.

раженіе этого откровенія вовнѣ, въ буквѣ, письмени или чемъ либо другомъ два, слѣдовательно, понятія недѣлимыя. Божественно-непогрѣшимый авторитетъ откровенія въ силу того самаго непремѣнно связуется съ божественно-же-непогрѣшимымъ авторитетомъ внѣшняго выраженія этого откровенія и конечно наоборотъ.

Въ концѣ концовъ такимъ образомъ у представителей бездогматическаго христіанства получается выводъ, не смотря на все его рѣшительное по отношенію къ христіанскому ученію отрицаніе, противорѣчащій и собственнымъ сужденіямъ ихъ, и мало обоснованный съ чисто исторической стороны.

Всего указаннаго, однакожъ, по взгляду защитниковъ бездогматическаго христіанства, еще не достаточно. Несостоятельность признанія догмата вѣчной, абсолютной истиной, по ихъ мнѣнію, очевидна и съ другой стороны, со стороны, такъ сказать, психологической. Оно, это признаніе, противорѣчитъ нашему собственному я, его свободнымъ проявленіямъ въ духовной жизни. Наиболѣе обстоятельное раскрытіе и этого положенія опять находимъ у О. Дрейера. Если мы, разсуждаетъ онъ, станемъ всматриваться въ духовную жизнь человѣка въ ея внѣшнихъ проявленіяхъ, то легко увидимъ, что эти послѣднія имѣютъ какую то таинственную основу, изъ которой проистекаютъ они и соотвѣтственно которой получаютъ свой особенный отпечатокъ, отличающій ихъ отъ проявленій духовной жизни другихъ лицъ. Если поэтому два человѣка дѣлаютъ что нибудь одно и тоже, то всегда всетаки, не смотря на тождественность объекта ихъ дѣятельности, въ ихъ дѣйствіяхъ можно подмѣтить нѣчто особенное. Эта внутренняя основа, налагающая тотъ или иной отпечатокъ на дѣйствія человѣка, проницаетъ, такъ сказать, всего человѣка, проскальзываетъ во всѣхъ проявленіяхъ его духовной жизни. „Она, пишетъ Дрейеръ, просвѣчиваетъ въ глазахъ, звучитъ въ звонѣ голоса, выражается въ движеніяхъ тѣла, она произво-

дитъ тѣ необъяснимыя симпатіи и антипатіи, которыя для многихъ людей имѣютъ болѣе рѣшающее значеніе, чѣмъ всѣ разсудочныя основанія въ отношеніяхъ къ другимъ людямъ“..... Неправильно поэтому, по мнѣнію Дрейера, то положеніе, утверждаемое нѣкоторыми, будто каждый человѣкъ есть результатъ прошлаго—родителей, прародителей и проч. „Каждая личность, напротивъ, есть нѣчто совершенно новое, оригинальное. Ея происхожденіе внѣ земной сферы“ [1])..... Въ силу этой самобытности человѣческой личности, самобытности, проявляющейся во всѣхъ дѣйствіяхъ человѣка, человѣческое я одухотворяетъ (durchgeistigt) всѣ дѣйствія свои. „Въ произведеніяхъ художества бьется сердце художника, каждое научное положеніе, не смотря на его полную объективность, есть проявленіе духа изслѣдователя: онъ въ извѣстномъ вопросѣ высказываетъ свой—тотъ или иной личный взглядъ, и затѣмъ показываетъ другимъ, какъ въ его собственномъ духѣ обстоятельства и явленія отражаются“..... И чѣмъ выше въ духовномъ смыслѣ извѣстная дѣятельность, тѣмъ болѣе, по взгляду Дрейера, проявляется самодѣятельность личности. Религіозная область въ данномъ случаѣ составляетъ высочайшую ступень. Здѣсь личность не влагаетъ себя во что либо особое отъ нея, какъ это напр. въ произведеніяхъ искусства, науки и проч., но она имѣетъ дѣло только исключительно сама съ собой, съ своими внутренними силами. „Истинно религіозный человѣкъ, пишетъ Дрейеръ, тотъ, сознаніе и чувствованія котораго активно проникнуты Богомъ. Содержаніе въ себѣ въ чистотѣ и силѣ божественнаго пламени составляетъ высочайшую задачу для такого человѣка. Къ этому направляется вся его молитва, весь его аскетизмъ, вообще всѣ его религіозныя упражненія. Съ этой точки зрѣнія онъ смотритъ и на всю свою жизнь“..... Этимъ внутреннимъ содержаніемъ религіознаго настроенія въ человѣкѣ опредѣляется, по

[1]) Otto Dreyer. Undogmatisches Christenthum... s. 65—67.

взгляду Дрейера, внутреннее содержаніе также вѣры. „Вѣра въ Христа, пишетъ онъ, есть воззрѣніе (Schauen) духа на Него и тяготѣніе сердца къ Нему... Подобно тому, какъ начинающій въ какомъ либо искусствѣ, увидя въ первый разъ созданіе своего учителя, чувствуетъ себя совершенно потрясеннымъ въ своемъ доселѣшнемъ мнѣніи о самомъ себѣ, и въ то же время въ немъ появляется стремленіе въ художественномъ отношеніи достичь искусства своего учителя, подобно этому каждый, въ душѣ котораго исканіе высшаго человѣческаго идеала подъ бременемъ земныхъ интересовъ еще не заглохло, бываетъ охваченъ личностью Іисуса Христа, коль скоро эта личность ясно представляется его сознанію.... Слѣдствіемъ этого проникновенія Христомъ является безусловное повиновеніе Богу, дѣтски спокойное упованіе на Него, самоотверженная любовь къ Нему и къ людямъ, какъ образу Божію. Слѣдствіемъ же этой всецѣлой преданности Богу въ свою очередь является отреченіе отъ собственныхъ добродѣтелей и заслугъ, какъ средствъ къ самостоятельному оправданію, и вмѣстѣ съ этимъ сознаніе личной грѣховности. Такъ возникаетъ въ насъ принципъ новой жизни. Заложенное такимъ образомъ зерно постепенно превращается въ дерево. Начинается и развивается новая жизнь опять съ полнымъ отреченіемъ отъ собственнаго я и всецѣлой преданностью волѣ Божіей“.... Въ данномъ случаѣ отношеніе между Христомъ и вѣрующимъ такое же, по взгляду Дрейера, какое бываетъ между двумя лицами, любящими другъ друга. „Гдѣ два сердца въ любви едино, тамъ каждый отрицается самого себя и живетъ въ другомъ, смотритъ глазами другого, думаетъ его мыслями, стремится къ его желаніямъ. Такъ и живущій новою жизнью, жизнью христіанскою, отрицается собственной жизни, усвояя себѣ настроеніе Христа, и такимъ образомъ вполнѣ оправдываются слова апостола: „я уже болѣе не живу, но живетъ во мнѣ Христосъ“. „Такъ вѣра

дѣлаетъ христіанина блаженнымъ", заключаетъ свои сужденія Дрейеръ [1]).

Нельзя конечно отрицать извѣстной доли справедливости во всѣхъ этихъ сужденіяхъ. Справедливо въ нихъ то положеніе, составляющее сущность ихъ, что религіозное настроеніе, дѣйствительное религіозное настроеніе, должно быть внутренно свободнымъ актомъ, проникающимъ всего человѣка. Одно внѣшнехолодное настроеніе, одно внѣшнее исповѣданіе вѣры, лишенное теплоты, а въ силу того и глубины религіознаго чувства, недостаточно въ данномъ отношеніи: „и бѣсы вѣруютъ и трепещутъ", говорится въ Писаніи. Но спрашивается, что̀ вытекаетъ изъ этого вполнѣ справедливаго положенія по отношенію къ догматической сторонѣ христіанства? Конечно лишь то, что христіанство, какъ жизненная сила, не можетъ заключаться только въ формальномъ исповѣданіи его догматической стороны, что эта сторона, дабы имѣть реальныя послѣдствія для внутренняго существа человѣка, должна быть въ то же время внутреннимъ актомъ. Если бы представители бездогматическаго христіанства въ своихъ сужденіяхъ указали именно на этотъ фактъ, то такого рода сужденія ихъ не могли бы возбудить чего либо противъ себя. Но они пошли и идутъ далѣе указаннаго вывода. Изъ того факта, что религіозное настроеніе, въ частности вѣра, какъ проявленіе этого настроенія, должны быть внутреннимъ актомъ, они вдругъ дѣлаютъ тотъ выводъ, что въ этомъ внутреннемъ настроеніи вся сущность христіанства, что догматическая сторона послѣдняго не только излишня, но даже прямо вредна. „Догматы, разсуждаютъ представители бездогматическаго христіанства, суть выраженное въ извѣстныхъ понятіяхъ религіозное знаніе, обязательное для всѣхъ. Какъ истина обязательная, она стѣсняетъ личную свободу человѣка, его самодѣя-

[1]) Otto Dreyer. Undogmatisches Christenthum... s. 29, 68—69 и др.

тельное я; какъ обыкновенное разсудочное знаніе, стремящееся все возвести къ единому, она охлаждаетъ теплоту религіознаго чувства и въ силу того уничтожаетъ всякое значеніе за вѣрой“ [1])... Отсюда выводъ — догматическая сторона въ христіанствѣ, какъ опасная для самой основы религіозной жизни, должна быть отброшена, выводъ, при крайней его, какъ мы уже видѣли, поспѣшности, несостоятельный и съ внутренней стороны. Представители бездогматическаго христіанства при этомъ своемъ выводѣ очевидно забываютъ тотъ фактъ, что религіозное настроеніе должно быть настроеніемъ по отношенію къ чему нибудь, вѣра, какъ выраженіе этого настроенія, должна быть вѣрою во что нибудь. Нельзя быть религіозно настроеннымъ по отношенію къ тому, чего не знаешь, нельзя вѣровать въ то, о чемъ не имѣешь ни малѣйшаго представленія. Вѣра, слѣдовательно, какъ бы ни была проста, всетаки предполагаетъ собой извѣстную долю знанія. Приводимая Дрейеромъ, въ доказательство ненужности догматовъ для религіозной жизни, параллель между отношеніемъ человѣка къ Богу съ одной стороны и двумя лицами, любящими другъ друга съ другой, какъ нельзя болѣе именно и говоритъ противъ него самого. Нельзя на самомъ дѣлѣ искренно, чистосердечно, до полнаго забвенія собственнаго я любить того, кого не знаешь или о комъ имѣешь лишь слабое представленіе. Любовь, основанная на недостаточномъ знакомствѣ съ любимымъ объектомъ, — непрочная любовь. Тоже и въ отношеніяхъ человѣка къ Богу. Можно любить Бога, можно настоящимъ образомъ вѣровать въ Него, если имѣешь болѣе или менѣе опредѣленныя понятія о Немъ, если знаешь напр., что Онъ — личность, въ нѣкоторомъ отношеніи подобная намъ, что Онъ — духъ, все назирающій и проч. Догматическая сторона въ христіанствѣ такимъ образомъ способна не угашать, а, напротивъ, возжигать пламень религіоз-

[1]) Otto Dreyer. Undogmatisches Christenthum.... s. 77—82.

наго чувства, если конечно этотъ пламень представляетъ изъ себя не призрачное, а дѣйствительное явленіе.

Всѣмъ указаннымъ возраженія представителей бездогматическаго христіанства противъ существованія догматической стороны въ послѣднемъ не исчерпываются. Дрейеръ, а за нимъ и другіе, дѣлаютъ еще одно возраженіе, столь же оригинальное, сколь и слабое. До сихъ поръ общимъ убѣжденіемъ, раздѣляемымъ даже врагами христіанства, было то, что послѣднее представляетъ изъ себя благотворную силу, что оно возродило человѣчество, указало ему новые, невѣдомые язычеству идеалы, соединило человѣчество во едино. Дрейеръ и другіе представители бездогматическаго христіанства держатся иной точки зрѣнія и всю вину при этомъ опять возлагаютъ на догматическую сторону въ христіанской религіи. „Чѣмъ болѣе значенія, пишетъ Дрейеръ, при достиженіи спасенія усвоялось и усвояется догмату, тѣмъ болѣе сыпалось обвиненій въ ересяхъ и вытекавшихъ отсюда отказахъ въ спасеніи. Иные даже при этихъ спорахъ отлучались отъ церкви..... Сколько душевныхъ мученій, сколько печальныхъ несогласій между братьями является слѣдствіемъ того, что догмату приписывается благодатнодѣйствующая сила, которая только вѣрѣ принадлежитъ! Кто можетъ исчислить и измѣрить борьбу и слезы, потоки крови, множество темницъ и костровъ, полноту разрушеннаго счастья, всѣ тѣ ужасы, которые являются слѣдствіемъ усвоенія догмату спасающаго значенія. Онъ разрушалъ и опустошалъ церкви, онъ разрушаетъ и опустошаетъ ихъ и доселѣ“ [1])....

Допустимъ, что всѣ эти „ужасы“ въ извѣстной долѣ вѣрны, но спрашивается, кто же въ данномъ случаѣ виноватъ? Какое отношеніе ко всему этому догматовъ христіанскихъ? Развѣ они предписываютъ проливать кровь братьевъ, возводить ихъ на костры

[1]) Otto Dreyer. Undogmatisches Christenthum.... s. 83—88.

и проч.? Виноваты въ данномъ случаѣ, намъ кажется, не догматы, а лишь люди, при внѣшнемъ усвоеніи ученія Христова не могущіе проникнуться духомъ его. Изъ того факта, что папы въ средніе вѣка налагали интердикты на цѣлыя государства, въ чемъ либо не повинующіяся имъ, воздвигали войны на непокоряющихся имъ, сожигали на кострахъ тысячи противорѣчащихъ ихъ велѣніямъ, слѣдуетъ только тотъ выводъ, что средневѣковое папство было далеко отъ пониманія истиннаго христіанства, а вовсе не тотъ, что само христіанство, въ частности догматическая сторона его, несостоятельны.

Послѣ всего этого нельзя конечно не отнестись съ вполнѣ понятнымъ скептицизмомъ къ pia desideria, высказываемымъ представителями бездогматическаго христіанства, которыя выражаются въ слѣдующихъ словахъ О. Дрейера: „отъ догмата назадъ къ вѣрѣ! Вотъ путь, которымъ мы должны идти. Только на этомъ пути падаетъ конфликтъ, уничтожающій лучшія духовныя силы человѣка“! Какой же выводъ изъ всѣхъ подобныхъ pia desideria? Выводъ конечно понятный: уничтоженіе христіанства какъ богооткровенной религіи. Въ самомъ дѣлѣ, если всѣ существующіе въ христіанской церкви настоящаго времени догматы суть прямое созданіе древне-языческой философіи, значитъ, христіанство настоящаго времени не есть „даръ“ небесъ, какъ думало человѣчество до сихъ поръ, значитъ, оно не выше другихъ религій. И еще далѣе. Если вся теоретическая сторона христіанской религіи есть созданіе языческой премудрости, значитъ, она — несостоятельна и, какъ таковая, безъ ущерба для религіознаго настроенія вѣрующихъ можетъ быть уничтожена. И еще далѣе. Если вся теоретическая сторона христіанской религіи безъ ущерба для вѣрующаго духа можетъ быть отброшена и если сущность всякой религіи, въ томъ числѣ и христіанской, должна быть сведена къ непосредственному внутреннему чувству, отрѣшенному отъ всей разсудочно-теоретической

стороны, значитъ, можно достигнуть спасенія независимо отъ христіанской церкви, не принадлежа къ ней.

Къ такимъ печальнымъ выводамъ приходитъ лютеранство, выходя изъ основныхъ принциповъ своихъ. Началось оно съ пламеннаго стремленія основателей его оживить вѣру, подъ бременемъ средневѣкового папства окончательно заглохшую, и кончаетъ само полнымъ безвѣріемъ, или, лучше сказать, кончаетъ больною вѣрою.

IV.

Изъ положенія, составляющаго характерную черту новѣйшаго лютеранства—„истинное христіанство должно быть бездогматичнымъ“—съ логической необходимостью вытекаетъ другое положеніе, также составляющее одно изъ характерныхъ чертъ послѣдняго: „истинная мораль должна быть безрелигіозною“. Подобно первому, и это положеніе является прямымъ логическимъ выводомъ изъ самыхъ основоначалъ лютеранства, какъ вѣроисповѣдной системы. Сущность послѣднихъ, какъ мы уже видѣли, сводится если не къ полному отрицанію, то во всякомъ случаѣ къ униженію теоретической стороны въ христіанской религіи. Догматы христіанства въ сознаніи родоначальниковъ реформаціи теряютъ свое существенное значеніе. Вся христіанская религія сведена ими къ внутренне-мистическому единенію вѣрующаго со Христомъ, въ смыслѣ отдѣльныхъ таинственныхъ аффектовъ. Въ силу такого взгляда на христіанскую религію, родоначальники реформаціи должны были встать въ особенныя отношенія къ нравственной жизнедѣятельности человѣка: они должны были поставить послѣднюю въ ея проявленіи внѣ связи съ теоретической стороной христіанской религіи. Или, иначе говоря: христіанская религія, какъ откровенное вѣроученіе, сообщающее санкцію для нравственнаго поведенія человѣка, должна была въ сознаніи представи-

телей реформаціи потерять связь съ этикой. У самихъ родоначальниковъ реформаціи въ этомъ, равно какъ и въ другихъ случаяхъ, само собою понятно, невозможно еще находить во всей полнотѣ тѣхъ выводовъ, которые вытекаютъ изъ самыхъ основоначалъ ихъ реформаторской дѣятельности. Правда, они въ своихъ писаніяхъ, носящихъ какъ частный, такъ и оффиціальный характеръ, говоря о нравственной жизнедѣятельности христіанина, постоянно становятся на излюбленную ими почву: говорятъ о внутреннемъ единеніи со Христомъ какъ основѣ указанной жизнедѣятельности и проч. Но далѣе этого они обычно не идутъ. Не находимъ въ полной мѣрѣ разрыва между религіей и этикой и у ближайшихъ учениковъ и послѣдователей родоначальниковъ реформаціи: и они очевидно еще не могли сдѣлать выводовъ, съ логической необходимостью вытекающихъ изъ самыхъ основъ послѣдней. Не были сдѣланы эти выводы въ лютеранствѣ вплоть до знаменитаго нѣмецкаго философа Канта, который первый сообщилъ рѣшенію вопроса о взаимоотношеніи между теоретической и практической сторонами духовной жизни человѣка новую постановку въ духѣ основоначалъ реформаціи, хотя въ своей дѣятельности онъ повидимому стоялъ на чисто философской точкѣ зрѣнія. Соотвѣтственно основнымъ началамъ реформаціи, Кантъ именно призналъ теоретическую и практическую стороны духовной жизни человѣчества противоположными другъ другу, въ силу того, что каждая изъ нихъ вытекаетъ изъ совершенно различныхъ источниковъ — первая изъ идеи премірнаго, верховнаго существа, вторая изъ идеи присущаго человѣку нравственнаго императива. И знаменитый нѣмецкій философъ не сдѣлалъ впрочемъ изъ своихъ сужденій окончательныхъ выводовъ, въ томъ смыслѣ, что не произвелъ полнаго разрыва между указанными сторонами духовной жизни человѣка. Практическая сторона этой жизни, не смотря на ея полную противоположность по отношенію къ сторонѣ теоретической, сталкивается однако у Канта

съ послѣдней въ идеѣ безсмертія, или, иначе говоря, теоретическая идея безсмертія является у этого философа завершающимъ звеномъ для этической стороны человѣческаго духа. Какъ бы то ни было, путь для рѣшенія вопроса о взаимномъ отношеніи между теоретической и практической сторонами духовной жизни человѣка былъ намѣченъ Кантомъ и притомъ намѣченъ въ духѣ основныхъ началъ реформаціи. Позднѣйшее лютеранское богословіе пошло по этому пути, указанному ему родоначальникомъ новѣйшей философіи. Уже у Фихте находимъ ясное стремленіе поставить этику внѣ зависимости отъ религіи или даже—мало того—послѣднюю поставить въ зависимость отъ первой. Основой, источникомъ нравственнаго поведенія, по нему, служитъ присущая человѣку разумная воля, какъ внутреннее принужденіе неукоснительно пользоваться врожденною человѣку свободою. Отсюда возникаетъ въ человѣкѣ чувство должнаго, являющееся законодателемъ для разумнаго существа по отношенію къ его поведенію. Какъ абсолютный, самостоятельный императивъ, это чувство должнаго, по Фихте, исключаетъ всякіе сторонніе мотивы, въ томъ числѣ и религіозные. Религія поэтому, по взгляду Фихте, никоимъ образомъ не можетъ быть основой нравственности. Мало того, ея присутствіе вредно для этическаго поведенія: она создаетъ особые „идолы“ для послѣдняго. Если религія и должна входить въ область этической жизнедѣятельности, то лишь какъ завершеніе, какъ увѣнчаніе этой жизнедѣятельности, въ томъ смыслѣ, что она успокоиваетъ внутренно человѣка, указывая ему высшій вѣчный законъ. На той же точкѣ зрѣнія стоитъ и другой знаменитый философъ-богословъ послѣкантовскаго періода—Шлейермахеръ. И по нему обѣ сферы—этическая и религіозная совершенно отличны и потому независимы другъ отъ друга. Основой этики является врожденная человѣческому духу свобода или стремленіе становиться постепенно тѣмъ, чѣмъ я долженъ быть не только по отношенію къ себѣ, но и по отношенію къ другимъ,

т. е. всякое отдѣльное дѣйствіе разсматривать и „совершать какъ развитіе единой воли или высочайшаго блага“. Совершенно иное по своему источнику и по своей сущности представляетъ изъ себя религія. Основою ея служитъ не воля и разумъ, а внутреннее ощущеніе того величія окружающей природы, которое, напоминая человѣку о его крайней ограниченности, ставитъ его въ многообразную зависимость отъ этой послѣдней. Отсюда этика, по взгляду Шлейермахера, не только не находится въ связи съ религіей, но діаметрально противоположна ей. Первая, какъ имѣющая основу для себя въ волѣ человѣка, возбуждаетъ силы послѣдняго, вынуждаетъ его къ дѣятельности. Вторая, какъ имѣющая основу для себя въ чувствѣ, напротивъ, разслабляетъ энергію человѣка, влечетъ его къ мистическому, бездѣятельному наслажденію. Если религія поэтому и можетъ имѣть какое либо отношеніе къ этикѣ, то лишь въ томъ смыслѣ, что она налагаетъ особый успокоивающій тонъ на жизнедѣятельность человѣка, подобно „тихой музыкѣ, успокоивающей нервы его“.

Кантъ, Фихте и Шлейермахеръ въ силу особенно выдающагося положенія въ исторіи нѣмецкой философіи должны были произвести громадное вліяніе на образъ воззрѣній и современнаго имъ и послѣдующаго поколѣній. Около нихъ сгруппировался обширный кругъ учениковъ, которые развивали ихъ воззрѣнія. Позднѣе идеи, раскрытыя указанными философами, легли въ основу такъ называемаго либеральнаго моральнаго, во главѣ съ наиболѣе виднымъ представителемъ его, Куанье (Coignet), который уже безъ всякихъ колебаній, съ особенной энергіей производитъ полный разрывъ между этикой и религіей, не смѣло высказанный и до конца не доведенный и указанными нѣмецкими философами. Основная точка зрѣнія, изъ которой онъ исходитъ при этомъ, таже самая, которая лежитъ и въ основѣ богословско-философскихъ воззрѣній Канта, Фихте и Шлейермахера. Источникомъ, въ которомъ имѣютъ

свое основаніе всѣ моральныя явленія, составляющія существенную принадлежность только человѣческой природы и отличающія человѣка отъ міра животнаго, является свобода. Она есть не только врожденная человѣку способность подчиняться физическимъ, религіознымъ и другимъ мотивамъ, но въ тоже время есть дѣятельная причина, сама въ себѣ имѣющая опредѣленныя цѣли. Она, поэтому, находится внѣ какой-либо зависимости и внѣ какихъ-либо отношеній къ авторитетамъ, чѣмъ бы авторитеты эти ни были — Богомъ-ли, міровымъ-ли закономъ или инымъ чѣмъ нибудь. Человѣкъ свободенъ не потому, что, подчиняя себя авторитету церковному, можетъ вступить въ единеніе съ Богомъ, не потому, что можетъ удовлетворять свои естественныя потребности, а потому, что въ себѣ сознаетъ цѣль, которую самъ себѣ намѣчаетъ и которую затѣмъ осуществляетъ. Эта-то вотъ свободная, самоотвѣтственная личность человѣка и является основою морали. Утверждая неприкосновенность (Unverletzlichkeit) человѣческой личности, моральная свобода служитъ основою индивидуальнаго права, которое совершенно неизвѣстно обыкновенной природѣ. Въ свою очередь право включаетъ въ себя обязанность по отношенію къ себѣ и къ другимъ. Совокупность же обязанностей по отношенію къ себѣ и къ другимъ составляетъ содержаніе нравственной жизнедѣятельности человѣка, опредѣляетъ поведеніе послѣдняго. Такъ возникаетъ моральная жизнь въ человѣческомъ обществѣ. Само собою понятно, что при этой моральной организаціи человѣческой природы, самой себѣ намѣчающей цѣли, религія является, по взгляду либеральнаго моралисма, совершенно сторонней и даже чуждой истинной морали силой. Отсюда задача науки—поставить мораль внѣ какихъ-либо отношеній къ религіи. И чѣмъ слабѣе будутъ эти неестественныя узы морали съ религіей, тѣмъ будетъ лучше для первой. Выводы, вытекающіе изъ этихъ основныхъ воззрѣній либеральнаго моралисма, очевидны сами собой. Если моральная область

должна существовать внѣ всякой связи съ религіей, если даже привнесеніе религіознаго элемента въ эту область есть извращеніе истинныхъ задачъ послѣдней, то къ чему вліяніе религіи на этику? Не религія должна сообщать содержаніе этикѣ, а, наоборотъ, этика религіи. И еще далѣе. Такъ какъ религія представляетъ изъ себя элементъ, чуждый самой нравственной природѣ человѣка, то, значитъ, она должна отказаться отъ претензіи — быть нравственной блюстительницей общества. Все въ данномъ случаѣ должно быть вручено внутреннему голосу самой человѣческой природы, нравственному закону, нравственному долгу. Однимъ словомъ, насколько въ данномъ случаѣ возвышается этика, настолько унижается религія.

Такъ какъ эти выводныя заключенія по отношенію къ религіи и этикѣ, вытекающія изъ основныхъ воззрѣній либеральнаго морализма, представляютъ изъ себя вмѣстѣ съ тѣмъ выводы изъ основныхъ началъ самаго лютеранства, какъ вѣроисповѣдной системы, то вполнѣ естественно они должны отразиться на общемъ направленіи всего вообще лютеранскаго богословія. Справедливость этого положенія можно дѣйствительно видѣть на общемъ характерѣ современнаго лютеранскаго богословія даже въ направленіи его отнюдь не отрицательномъ. Одинъ изъ современныхъ лютеранскихъ богослововъ—Мартинъ Раде, характеризуя новѣйшее лютеранское богословіе, отличительной чертой его считаетъ то, что оно носитъ на себѣ по преимуществу этическій отпечатокъ [1]). Достаточно дѣйствительно посмотрѣть на господствующую въ современномъ лютеранскомъ богословіи школу Ричля, чтобы видѣть пол-

---

[1]) Vorträge der theologischen Konferenz zu Giessen. XIII Folge. Martin Rade. Religion und Moral. s. 5: «Unsere heutige evangelische Theologie hat einen starken ethischen Zug. Es fehlt nicht an neuen Ethiken, die geschrieben werden, und nicht an alten, die neu herausgegeben werden. Ethische Begriffe und Gedankengänge haben massgebenden Einfluss auf die Dogmatik gewonnen»....

ную справедливость указаннаго сужденія лютеранскаго богословія. Понятіе о „царствѣ Божіемъ“, около котораго группируется вся система Ричля, у него понятіе исключительно нравственнаго характера: „царство Божіе, по нему, есть совокупность вѣрующихъ, поскольку они, безъ различія званія, состоянія и народности, руководясь во взаимныхъ отношеніяхъ мотивами любви, образуютъ изъ себя обширное общество нравственнаго характера“. А такъ какъ въ реализаціи поведенія членовъ этого общества, руководимаго указанными мотивами любви, проявляется реализація высочайшаго блага, то царство Божіе можетъ быть опредѣлено также, по мнѣнію Ричля, „какъ высочайшее благо“ [1]). Ничего догматическаго, отвлеченнаго, выше-естественнаго въ этомъ опредѣленіи такимъ образомъ нѣтъ: оно есть опредѣленіе Канта, Фихте, Шлейермахера и даже пожалуй либеральнаго моралиэма. На той же точкѣ зрѣнія при опредѣленіи понятія о царствѣ Божіемъ стоитъ и наиболѣе видный изъ современныхъ учениковъ Ричля проф. Кафтанъ, по мнѣнію котораго царство Божіе не за этимъ міромъ, не за гробомъ, какъ принято думать: оно есть „общеніе братьевъ на землѣ, связанныхъ между собою обязанностями любви и свободныхъ отъ всякихъ скверъ міра“ [2]). Въ томъ же смыслѣ опредѣляютъ царство Божіе и другіе ученики Ричля, напр. Германъ, Кюгельгенъ, Бендеръ и проч. Самое оправданіе или искупленіе, въ силу такого пониманія идеи царства Божія, опредѣляется у учениковъ и послѣдователей школы Ричля, равно какъ и у него самого, въ смыслѣ индивидуально-нравственнаго акта: юридически-отвлеченное пониманіе этого акта въ смыслѣ уничтоженія первороднаго грѣха, какъ всеобщей порчи человѣческой при-

[1]) Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bonn. 1874. Dritter Band. s. 59—85.

[2]) Kaftan. Das Wesen der christlichen Religion. Basel. 1885. s. 250—251.

роды, школой Ричля рѣшительно отвергается. Въ связи съ такимъ рѣшительнымъ превозношеніемъ нравственной стороны христіанской религіи, находимъ въ системѣ Ричля напротивъ крайнее униженіе теоретической стороны послѣдней. Ричль и его ученики, какъ мы уже знаемъ, почти всецѣло отвергаютъ эту сторону въ христіанской религіи, не только какъ не существенную, но прямо привнесенную въ послѣднюю по недоразумѣнію—изъ древняго язычества, благодаря тому обстоятельству, что въ первоначальную христіанскую церковь вступили люди съ греко-философскимъ складомъ ума, который, въ силу врожденной греческой національности наклонности къ отвлеченному мышленію, религію отождествлялъ съ знаніемъ.

Было-бы, конечно, большою странностью объяснить это преобладаніе въ системѣ Ричля практическаго элемента предъ теоретическимъ, этики предъ догмой, простою случайностью. Это не случайный, а несомнѣнно логическій, хотя, можетъ быть, и не совсѣмъ ясно сознаваемый выводъ изъ основоначалъ лютеранства, необходимый результатъ изъ того разрыва между этикой и догмой, который, намѣченный еще родоначальниками реформаціи, въ дальнѣйшихъ выводахъ своихъ влечетъ за собой разрывъ между религіей и этикой, въ еще болѣе дальнѣйшихъ—крайнее униженіе первой предъ второй. Не даромъ Ричль и его ученики въ подтвержденіе справедливости своихъ взглядовъ постоянно ссылаются на родоначальниковъ реформаціи. Не даромъ, по общему убѣжденію, школа ричлистовъ является наиболѣе послѣдовательною изъ всѣхъ богословскихъ школъ современнаго лютеранства.

Всѣхъ конечныхъ выводовъ изъ лютеранства, намѣченныхъ, какъ мы уже видѣли, со всею послѣдовательностью еще либеральнымъ моралізмомъ, въ системѣ Ричля впрочемъ не находимъ, не находимъ отчасти, можетъ быть, потому, что школа ричлистовъ всетаки стремится удержать за собой строго христіанскій характеръ. Но то, чего мы не находимъ въ гос-

подствующей школѣ современнаго лютеранскаго богословія, за то во всей полнотѣ находимъ въ возникшемъ въ послѣднее время въ Германіи „этическомъ движеніи“, которое, имѣя своимъ центромъ такой громадный нѣмецкій городъ, какъ Франкфуртъ на Майнѣ, устнымъ и печатнымъ путемъ распространяется „нѣмецкимъ обществомъ этической культуры“.

Усвояя основныя воззрѣнія новѣйшаго лютеранскаго богословія на объемъ человѣческаго знанія, этическое движеніе, во взглядѣ на взаимоотношеніе между религіей и этикой, усвояетъ воззрѣнія либеральнаго морализма вмѣстѣ съ вытекающими изъ этихъ воззрѣній выводами: оно не только требуетъ разрыва между религіозной и этической областями, не только унижаетъ первую въ интересахъ второй, но хлопочетъ объ окончательной отмѣнѣ религіи въ дѣлѣ нравственнаго воспитанія общества, возлагая всѣ упованія на такъ называемую независимую мораль. Обращаетъ на себя вниманіе при этомъ то обстоятельство, что этическое движеніе не отвергаетъ того факта, что религія и этика въ существѣ дѣла преслѣдуютъ однѣ и тѣже цѣли— нравственное усовершенствованіе людей. Казалось бы поэтому, указанное общество должно было не только не разрывать связи между религіей и этикой, но напротивъ упрочивать эту связь, чтобы общими силами стремиться къ реализаціи одной и той же цѣли. И тѣмъ не менѣе фактъ разрыва между религіозной и этической сферами, какъ мы уже говорили, въ сознаніи представителей этическаго движенія, является фактомъ, съ особой энергіей проводимымъ ими. Гдѣ искать причину этого обстоятельства? Предъ нами брошюра одного изъ самыхъ видныхъ членовъ этическаго общества— проф. Пражскаго университета Фридриха Іодля — Wesen und Ziele der ethischen Bewegung in Deutschland, знакомящая публику съ задачами и цѣлями этическаго движенія, въ которой находимъ вполнѣ опредѣленный отвѣтъ на вышепоставленный вопросъ. Авторъ брошюры, между прочимъ, касается возраженій

противъ независимой морали со стороны защитниковъ морали религіозной, и, опровергая ихъ, высказываетъ въ тоже время положительныя стороны стремленій своего общества. „Есть еще одна группа противниковъ нашего общества, пишетъ онъ, которые задаютъ намъ такого рода вопросъ: чего вы желаете (достигнуть) подлѣ и помимо церкви? Создать дѣла гуманности и благотворительности? Но для этого внутри самой церкви не только вообще даны случаи, но церковныя общества исключительно къ этому ведутъ своихъ приверженцевъ. Желаете нравственнаго воспитанія индивидуумовъ, стремитесь сдѣлать людей добрыми? Прекрасно. Но если вы эту сизифову работу надѣетесь достигнуть средствами церкви, къ чему тогда утверждать особенныя общества? Если — другими средствами, къ чему пренебрегать тѣмъ, что опытъ поколѣній сохранилъ какъ спасительное средство.... и можете ли вы съ полною отмѣною средствъ, употребляемыхъ церковью, вообще на успѣхъ надѣяться?“

Интересно читать то, какъ представитель безрелигіозной морали отвѣчаетъ на эти существенныя положенія. Не отвергая того факта, что этическое общество сходится съ церковью въ объектѣ стремленій, онъ однакожъ оправдываетъ отдѣльное существованіе этого общества отъ церкви тѣмъ обстоятельствомъ, что религіозная и этическая области, при тождествѣ ихъ стремленій, по характеру своему всетаки двѣ сферы діаметрально противоположныя: первая имѣетъ дѣло съ міромъ сверхъопытнымъ, вторая съ міромъ опыта; первая, въ силу того, при реализаціи своихъ стремленій употребляетъ сверхъопытныя средства, вторая средства опытныя. „Практическая и религіозная жизнь, пишетъ Іодль, суть двѣ совершенно различныя вещи. Религіозная жизнь есть не что иное, какъ свойственная нѣкоторымъ людямъ ревность по сверхъестественномъ, по ту сторону находящемся. Это не можетъ удовлетворить этическія общества, ибо ихъ взоры направлены не на ту, а на эту сторону жизни, ихъ средства—не вѣра,

а опытъ, разумъ и живыя силы человѣка, ихъ девизъ не Богъ, а человѣчество. Они не могутъ удовлетворять эту ревность по таинственно-сверхъестественномъ; они не стремятся также, какъ прекрасно выразился Куа (Coit), принуждать людей вѣровать въ рѣдкія вещи, которыя находятся въ противорѣчіи съ человѣческимъ опытомъ и разумомъ; они не требуютъ для вступленія въ число членовъ своихъ ничего, кромѣ вѣры въ добро и честнаго заявленія—въ будущемъ посильно содѣйствовать осуществленію послѣдняго“ [1]).

Въ этой параллели между религіозной и этической областями, сдѣланной представителемъ этическаго общества, очевидно сказываются съ особенной рельефностью выводы изъ всего новѣйшаго лютеранскаго богословія, въ частности тѣ выводы, къ которымъ приходитъ оно въ системѣ Ричля. Точкой отправленія какъ перваго вообще, такъ и послѣдней въ частности, какъ мы уже видѣли, служитъ особенный взглядъ на объемъ человѣческаго знанія, какъ ограниченнаго только опытнымъ міромъ, и отверженіе всего того, что лежитъ за границами этого міра. Этическое общество усвояетъ себѣ этотъ выводъ, признавая сверхъопытный міръ за міръ, не имѣющій никакихъ реальныхъ основаній. Новѣйшее лютеранское богословіе, богословская школа Ричля въ частности, какъ мы уже видѣли, въ силу такого взгляда на объемъ человѣческаго знанія, если не отвергаетъ совершенно, то во всякомъ случаѣ унижаетъ значеніе догматической стороны христіанства, какъ имѣющей не христіанское, а чисто языческое происхожденіе. Этическое общество усвояетъ эти основныя положенія новѣйшаго лютеранскаго богословія и дѣлаетъ дальнѣйшіе выводы изъ нихъ. Если, разсуждаетъ оно, догматическая сторона въ христіанской религіи лишена всякой реальной основы, если она по самому содержанію своему есть не что иное, какъ простой

---

[1]) Friedrich Jodl. Wesen und Ziele der ethischen Bewegung. s. 19. 15—16.

вымыслъ,—значитъ, практическая сторона въ христіанствѣ должна стоять внѣ связи и зависимости отъ этой стороны христіанской религіи, значитъ этика вообще должна быть независима отъ вѣроученія, отъ религіи.

Съ точки зрѣнія новѣйшаго лютеранства указанный взглядъ на взаимоотношеніе между религіей и этикой такимъ образомъ вполнѣ естественный. И даже мало этого. Онъ пожалуй не только естественный, но и единственно возможный. Новѣйшее лютеранское богословіе, какъ уже сказано, представляетъ изъ себя такое обиліе разнаго рода направленій, что при настоящемъ положеніи его не только трудно, но даже и невозможно опредѣлить, что̀ такое оно представляетъ изъ себя, какія цѣли оно преслѣдуетъ въ своихъ изысканіяхъ и къ какимъ результатамъ приходитъ. Говорить, въ силу такого состоянія современнаго лютеранскаго богословія, о лютеранствѣ, какъ о единой вѣроисповѣдной системѣ, какъ о единомъ цѣломъ, составляющемъ изъ себя единую церковь, проникнутую единымъ духомъ, едиными интересами, совершенно невозможно. Оно само въ себѣ есть полное уничтоженіе церкви. Отсюда поставлять практическую сторону христіанской религіи въ зависимость отъ лютеранства, какъ вѣроисповѣдной системы, слѣдуя основнымъ началамъ реформаціи, очевидно прямое противорѣчіе законамъ разума. Лютеранство въ данномъ случаѣ является совершенно безсильнымъ. Съ этой точки зрѣнія этическое общество вполнѣ право, указывая въ оправданіе своего отдѣленія отъ церкви на безсиліе самой церкви опредѣлить свое собственное содержаніе и въ силу того сплотить всѣхъ членовъ своихъ единствомъ цѣлей и стремленій. Какъ можетъ, возражаетъ оно, церковь руководить вѣрующихъ въ нравственномъ воспитаніи, когда она сама не знаетъ, что представляетъ изъ себя, когда она не можетъ ясно опредѣлить собственныхъ идеаловъ, преслѣдуемыхъ ею? Какъ можетъ она руководить вѣрующихъ въ нравственномъ воспитаніи, если она сама должна опасаться за свое существованіе, какъ единаго цѣлаго?

„Самые ревностнѣйшіе защитники религіозной вѣры, пишетъ упомянутый уже нами представитель этическаго общества, должны признать тотъ фактъ, что религіозныя представленія, при помощи которыхъ люди стремятся обосновать свою нравственную жизнь, между собою весьма различны...., что уже два столѣтія продолжается хотя медленное, однакожъ постоянное разложеніе.... вѣроисповѣдныхъ представленій во всей сферѣ христіанскаго культурнаго міра. Этотъ процессъ является не дѣломъ только злобы и испорченности единичныхъ еретиковъ, которые безпринципіально увлекаютъ множество приверженцевъ церкви въ бездну невѣрія, какъ утверждаютъ защитники церкви. Это нѣчто гораздо бо́льшее; это — съ неизбѣжною исторической необходимостью вытекающій результатъ дѣятельности великихъ духовныхъ силъ: развивающагося міропознанія (Welterkenntniss) въ естествознаніи и философіи, историко-критическаго занятія религіозными идеями и ихъ развитія внутри человѣчества. Можно фактъ этотъ оплакивать, но онъ долженъ быть всетаки признанъ.... Церковныя связи пока еще являются импонирующими въ достаточной мѣрѣ и число тѣхъ, которые были бы совершенно оторваны отъ нихъ, пока незначительно всюду. Но насколько внѣшній характеръ имѣетъ эта принадлежность во многихъ случаяхъ, обнаруживаютъ каждому наблюдателю и утилитарное направленіе въ обществѣ..., и состояніе нашей литературы..., и плачъ церковныхъ вождей о прогрессирующемъ оставленіи христіанства..., и, наконецъ, отношенія (къ церкви) нашей политической и парламентской жизни. Кто не глазами статистика, но глазами психолога привыкъ смотрѣть, тотъ, конечно, не будетъ противорѣчить, если я скажу: настоящее человѣчество, носящее имя христіанскаго, раздѣлилось на двѣ группы, которыя не говорятъ уже однимъ языкомъ, которыя живутъ въ различныхъ мірахъ мышленія и чувствъ“ [1])....

[1]) Ibid. s. 13—14.

Отмѣчая такимъ образомъ вполнѣ справедливо тотъ фактъ, что церковь въ томъ видѣ, въ какомъ она существуетъ въ лютеранствѣ въ настоящее время, не можетъ быть руководительницей нравственнаго воспитанія общества, представители этическаго движенія однакожъ забываютъ или не хотятъ понять и другого факта, что и тѣ основы, на которыхъ они думаютъ утвердить это воспитаніе, еще менѣе надежны, чѣмъ основы церковныя. Разумъ, живыя силы человѣка, внутренній голосъ, человѣчество, высочайшее благо, нравственный долгъ, вотъ эти авторитеты и тѣ цѣли, къ которымъ они думаютъ вести человѣчество. Но увы! Эти авторитеты и эти цѣли, конечно, несравненно слабѣе, чѣмъ отвергаемые этическимъ обществомъ авторитеты и цѣли религіозные. Если первые безсильны въ силу отсутствія единства въ опредѣленіи ихъ, то вторые, въ силу той-же причины, безсильны еще болѣе. Если человѣчество, какъ утверждаютъ представители этическаго движенія, не можетъ согласиться въ опредѣленіи основъ религіи, то тѣмъ болѣе оно не можетъ согласиться въ опредѣленіи основъ этики. Вопросы о томъ, что такое нравственное благо, что такое нравственный законъ, и другіе, относящіеся спеціально къ этической области вопросы, несомнѣнно всегда служили предметомъ болѣе оживленныхъ разногласій, чѣмъ вопросы спеціально-религіозные. Представители этическаго движенія такимъ образомъ, отнимая у общества однѣ основы нравственной жизни, предлагаютъ ему другія, еще болѣе ненадежныя.

Какъ бы то ни было, этическое общество не желаетъ идти рука объ руку съ религіей въ дѣлѣ нравственнаго воспитанія общества, считая возможнымъ для себя собственными средствами достичь тѣхъ цѣлей, надъ осуществленіемъ которыхъ до сихъ поръ трудилось человѣчество. И даже мало того. Этическое общество признаетъ только себя въ силахъ бороться съ нѣкоторыми изъ современныхъ золъ, находя невозможнымъ это для религіи. Авторъ указанной нами бро-

шюры: Wesen und Ziele der ethischen Bewegung in Deutschland — Фридрихъ Іодль беретъ для примѣра модный въ настоящее время на западѣ рабочій вопросъ и приходитъ къ тому заключенію, что будто-бы одно этическое общество владѣетъ надежными для рѣшенія этого труднаго вопроса средствами. „Усиливающееся отчужденіе между высшими и низшими классами въ обществѣ, пишетъ онъ, есть несомнѣнно одно изъ весьма ощутительныхъ золъ нашей культуры... Такое отчужденіе существовало и прежде, но различіе между прежнимъ и настоящимъ временемъ однакожъ очень велико. Низшіе классы общества въ прежнее время были совершенно безправны и отрѣзаны отъ всякой духовной, политической жизни; низшее сословіе современнаго общества или уже владѣетъ опаснымъ оружіемъ избирательнаго права или же достигнетъ этого въ близкомъ будущемъ. Съ неотвратимою необходимостью приближается поэтому моментъ, когда то, что̀ рабочіе о соціальномъ вопросѣ думаютъ, будетъ гораздо важнѣе, чѣмъ то, что̀ думаютъ объ этомъ министры и профессора, и можно предполагать, что пропасть между обоими воззрѣніями—профессорскимъ и рабочимъ—будетъ настолько великой, что никакіе мосты между ними не будутъ возможны“.... Какъ же теперь избѣжать могущей возникнуть отсюда опасности для общества? По взгляду Іодля, только съ помощью идей, проводимыхъ и раскрываемыхъ этическимъ обществомъ. „Только личное воздѣйствіе, только прямое проникновеніе въ потребности и мысли низшаго класса, только все охватывающая гуманность могутъ помочь въ данномъ случаѣ.... Она только обладаетъ теплымъ сердцемъ, благородною любовію къ истинѣ, любовію, которая отваживается дѣйствовать не въ тихой комнатѣ только, но на рынкѣ и въ жизни“.. [1]), т. е. этическое движеніе очевидно усвояетъ себѣ въ данномъ случаѣ то, что̀ составляетъ неотъемлемую принадлежность и, такъ

[1]) Ibid. s. 25—26.

сказать, сущность христіанства, которое заставляетъ любить ближняго какъ самого себя, которое въ царствѣ благодати не дѣлаетъ никакого различія между богатыми и бѣдными, между высшими и низшими. Усвояя себѣ орудіе христіанства, этическое движеніе опускаетъ изъ вниманія тотъ фактъ, что оно рискуетъ этимъ орудіемъ достигнуть гораздо меньшихъ результатовъ, чѣмъ это послѣднее, такъ какъ не имѣетъ той высшей санкціи, которой обладаетъ христіанство, указывая эту санкцію въ лицѣ высочайшаго, вселюбящаго Отца. Оно забываетъ при этомъ, что для рабочаго, простаго рабочаго, слова и понятія: нравственный долгъ, нравственная обязанность—слова и понятія, не имѣющія ни строго опредѣленнаго содержанія, ни какого-либо побудительнаго обаянія.

Всѣмъ этимъ претензіи этическаго общества однакожъ не исчерпываются. Оно признаетъ себя въ силахъ бороться не только противъ разнаго рода соціальныхъ золъ, но и противъ нѣкоторыхъ бѣдствій чисто религіозныхъ. Сама религія, по воззрѣнію представителей этическаго общества, является причиною нѣкоторыхъ общественныхъ бѣдствій, устраненіе которыхъ достижимо только съ помощію этической культуры, съ помощію воспитанія всѣхъ въ одномъ направленіи—въ достиженіи нравственнаго блага съ одной стороны и уничтоженія вѣроисповѣдныхъ различій съ другой. Тотъ же Іодль беретъ для примѣра существующій въ современномъ обществѣ антагонизмъ между христіанами и семитами и на этомъ примѣрѣ стремится доказать благотворность и результатность стремленій и цѣлей этическаго общества. „Черезъ Германію и Австрію, пишетъ онъ, проходитъ въ настоящее время могущественное движеніе антисемитизма, которое, возбуждаемое церковными партіями и церковными органами, стремится произвести глубокую рознь между арійскимъ и семитическимъ населеніемъ обоихъ государствъ и эту рознь, неизмѣримо гибельную для соціальной и экономической жизни, черезъ законодательство санкціонировать“. Какъ теперь, спра-

шиваетъ Іодль, уничтожить это страшное зло? Достигнуть этого, по его мнѣнію, можно только съ помощью идей, раскрываемыхъ этическимъ движеніемъ. „Понятіе этической культуры, какъ опредѣляютъ его наши основоположенія и какъ оно является организирующею идеею нашихъ стремленій, представляетъ, какъ я вѣрю, средство, съ помощію котораго вся эта борьба можетъ быть возвышена въ болѣе высшую и въ болѣе чистую сферу. Положеніе: здѣсь христіанинъ, здѣсь іудей, здѣсь германецъ, здѣсь семитъ — не должно быть лозунгомъ (человѣческихъ отношеній). Нужно только отличать хорошаго, честнаго промышленника (Geschäftsmann) отъ наживателя денегъ, честно исполненную работу отъ каждой попытки жить надувательствомъ другихъ; гуманнаго и отзывчиваго работодателя отъ лихоимца-барышника и притѣснителя. Этически отвратительное не бываетъ болѣе прекраснымъ, если оно исходитъ изъ истинно германской крови, и оскорбленіе правъ и обязанностей любви не бываетъ болѣе отвратительнымъ, если оно носитъ іудейскую окраску. Поэтому должно бороться не противъ расы..., но противъ испорченности, жестокосердія, негуманности.... и мы надѣемся, что въ лицѣ требованій этической культуры дѣйствительно владѣемъ для этой борьбы хорошимъ орудіемъ“ [1]).

И въ данномъ случаѣ этическое движеніе, очевидно, думаетъ достигнуть рѣшенія поставленнаго имъ вопроса, стоя на почвѣ того же христіанства,—думаетъ достигнуть рѣшенія его тѣми же средствами, которыя употребляетъ и христіанство, хотя въ тоже время возводитъ обвиненія на послѣднее. Христіанская религія, въ силу началъ, положенныхъ въ основу ея — началъ всеобъемлющей любви,—не думало и не думаетъ возбуждать и разжигать вражду между лицами, принадлежащими къ различнымъ религіямъ. Правда, оно стремится сдѣлать всѣхъ чадами единаго Отца, помня за-

[1]) Ibid. s. 21—23.

повѣдь Основателя христіанства: „да будетъ едино стадо и единъ пастырь“; но достиженіе этой цѣли оно желаетъ совершить путемъ мира и любви, путемъ креста и евангелія, а не путемъ насилія и крови, какъ полагаетъ и утверждаетъ представитель бездогматической морали. Въ данномъ случаѣ такимъ образомъ мы встрѣчаемся опять съ попыткой — отнять у христіанства то, что принадлежитъ ему по праву, и обвинить его въ томъ, въ чемъ оно совершенно неповинно.

Этотъ разрывъ между религіей и этикой, это стремленіе унизить первую, неимовѣрно возвышая вторую, — стремленіе, составляющее характерную черту новѣйшаго лютеранства,—само собою понятно, должно влечь за собой въ современномъ лютеранскомъ богословіи отрицательное отношеніе къ христіанской морали въ самомъ ея содержаніи. Если истинная мораль должна существовать независимо отъ религіи, какъ настаиваетъ и утверждаетъ этическое движеніе; если она должна идти другими путями въ своемъ осуществленіи и преслѣдовать другія цѣли,—слѣдовательно всякая религіозная мораль вообще, мораль христіанской религіи въ частности, не есть что либо абсолютно-истинное, значитъ вполнѣ возможно ригористически-скептическое отношеніе къ ней, какъ морали не абсолютно-истинной. Такого рода отношеніе къ христіанской морали дѣйствительно и находимъ въ новѣйшемъ лютеранствѣ при разработкѣ вопросовъ этики, находимъ, конечно, прежде всего въ трудахъ, вышедшихъ изъ либеральнаго лагеря. Отличительной чертой воззрѣній, проводимыхъ въ большинствѣ этихъ трудовъ, можно считать господство такъ называемой эволюціонной теоріи морали, по которой нравственность не есть что либо существенно связанное съ природою человѣка, по которой, напротивъ, она есть нѣчто крайне измѣнчивое сообразно съ мѣстомъ, временемъ и условіями жизни человѣка.

Такое направленіе въ этической наукѣ имѣетъ за собой такихъ видныхъ сторонниковъ, какъ Спенсеръ,

Летурно (Letourneau), Ре (Rée) и многихъ другихъ. Исходя изъ указаннаго основного положенія, всѣ эти ученые и по отношенію къ христіанской этикѣ дѣлаютъ тотъ выводъ, что ей нельзя усвоять значеніе неизмѣнной, вѣчно тождественной въ своемъ содержаніи морали, что и она должна измѣниться, въ нѣкоторыхъ пунктахъ расширяясь, въ нѣкоторыхъ сокращаясь, сообразно духу времени. Указывая при этомъ на нагорную проповѣдь, какъ на базисъ христіанской морали, почти всѣ богословы раціоналистической школы въ лютеранствѣ сходятся при этомъ между собою въ томъ положеніи, что содержащаяся въ нагорной проповѣди мораль имѣла значеніе только въ извѣстное время, при тѣхъ условіяхъ жизни, при которыхъ находился Іисусъ Христосъ и современное Ему человѣчество. Напротивъ, въ настоящее время эта мораль нормою нравственнаго поведенія можетъ служить только съ значительными ограниченіями: при пониманіи и осуществленіи ея должно исходить изъ того положенія, что точное слѣдованіе ей совершенно немыслимо. Достаточно, по мнѣнію упомянутыхъ моралистовъ, указать при этомъ на 39 ст. V главы Евангелія отъ Матѳея: „Я же говорю вамъ: не противьтесь злу! Но кто ударитъ тебя въ правую щеку, подставь ему другую“ и проч. Ужели, спрашиваютъ богословы-раціоналисты, кто нибудь изъ современныхъ христіанъ можетъ поступать соотвѣтственно этому нравственному предписанію Христа? Конечно нѣтъ: человѣчество въ настоящее время имѣетъ совершенно другія понятія о чести, такъ что непротивленіе злу, если для Іисуса Христа и Его учениковъ было своевременнымъ, дабы побѣдить міръ, то для настоящаго времени оно совершенно излишне: современное человѣчество должно иначе пользоваться актуальными силами своихъ членовъ.

Не одни, впрочемъ, богословы либеральнаго направленія, но также и богословы ортодоксалы, не смотря на строго консервативное отношеніе ихъ къ Св. Писанію, тѣмъ не менѣе однакожъ относятся къ хри-

стіанской морали, содержащейся въ послѣднемъ, какъ морали, не имѣющей и не могущей имѣть въ настоящее время полнаго реальнаго значенія. Все отличіе воззрѣній, исходящихъ изъ консервативнаго лагеря, отъ воззрѣній, проводимыхъ богословами либеральной школы, заключается въ данномъ случаѣ только въ различіи аргументаціи. Ссылаясь также на вышеприведенныя слова изъ Евангелія отъ Матѳея, какъ на доказательство того, что христіанская мораль неосуществима при настоящихъ условіяхъ жизни, богословы ортодоксальной школы въ свою очередь обосновываютъ это свое послѣднее положеніе на томъ соображеніи, что въ царствѣ нравственнаго совершенства, которое указуется нагорной проповѣдью Спасителя, каждый нашъ нравственный проступокъ, какъ бы онъ ни былъ незначителенъ, принимается во вниманіе. Отсюда въ христіанской морали, по мнѣнію указанныхъ богословъ, намѣчена лишь цѣль, которую можно по волѣ Божіей осуществить только по ту сторону нашего бытія [1]). Сужденіе это, повидимому возвышающее христіанскую мораль, какъ превосходящую обычныя силы человѣка, въ дѣйствительности уничтожаетъ всякое значеніе за ней. Въ самомъ дѣлѣ, если христіанская мораль въ ея осуществленіи доступна только въ будущей жизни, то слѣдовательно при условіяхъ жизни настоящей можно не заботиться объ ея осуществленіи, можно даже игнорировать ее, какъ неосуществимую. И въ данномъ случаѣ, намъ кажется, въ отношеніяхъ ортодоксіи къ христіанской морали сказывается весь ходъ внутренне-историческаго развитія лютеранства. Порвавъ всякую связь между догмой и моралью, оно думало возвысить послѣднюю насчетъ первой, но достигло при этомъ совершенно противоположныхъ результатовъ. Христіанство, какъ абсолютная религія во

всѣхъ формахъ своего внутренняго существованія, представляетъ изъ себя тѣсно сплоченное цѣлое: отдѣлять въ немъ одну сторону отъ другой, теоретическую отъ практической, унижать первую, возвышая въ тоже время вторую, значитъ и не понимать христіанства, и налагать разрушительную руку на его внутреннее цѣлостное бытіе. Современное лютеранство даже въ лучшихъ направленіяхъ своихъ дѣлаетъ это по отношенію къ христіанской морали, подобно тому, какъ оно дѣлаетъ тоже самое и по отношенію къ христіанской догмѣ....

V.

Возникшее въ новѣшемъ лютеранствѣ съ особенной энергіей стремленіе—уничтожить или по крайней мѣрѣ ослабить догматико-теоретическую сторону въ христіанской религіи, низвести послѣднюю на степень чего-то субъективно-неопредѣленнаго — въ свою очередь должно влечь за собой такую же неопредѣленность въ самой формулировкѣ понятія о лютеранствѣ какъ внѣшней величинѣ, какъ о церкви. Если на самомъ дѣлѣ, какъ утверждаетъ новѣйшее лютеранское богословіе, догматико-теоретическая сторона въ христіанской религіи, дающая опредѣленное содержаніе послѣдней, есть элементъ чуждый христіанству, если сущность послѣдняго должна быть сведена къ непосредственно-внутреннему единенію со Христомъ, то отсюда и церковь Христова, понимаемая въ смыслѣ внѣшняго выраженія религіозной жизни вѣрующихъ, не можетъ быть чѣмъ либо существенно важнымъ и въ силу того строго опредѣленнымъ. Отсюда характерная черта новѣйшаго лютеранства въ разсматриваемомъ нами отношеніи—крайнее разнообразіе опредѣленій понятія о церкви, трудно уловимыхъ для самихъ протестантскихъ богослововъ. „Въ области библейско-теоретическихъ и догматико-символическихъ раскрытій вопроса о церкви, пишетъ одинъ изъ со-

временныхъ лютеранскихъ богослововъ—Эд. Симонсъ, господствуетъ въ настоящее время такое разнообразіе мнѣній, что ученый, взявшійся за разработку данной темы, имѣетъ дѣло съ настоящимъ вавилонскимъ смѣшеніемъ языковъ“ [1]).

Само собою понятно, эта невозможность выработки точнаго понятія о церкви должна влечь и влечетъ за собой въ лютеранствѣ невозможность созданія какой либо прочной организаціи, дающей ему право именоваться церковью въ строгомъ смыслѣ этого слова. Это дѣйствительно мы и находимъ въ современномъ лютеранствѣ: церковью въ смыслѣ опредѣленнаго цѣлаго, опредѣленной величины, оно не можетъ быть считаемо. Находясь въ тѣсной зависимости отъ общаго направленія современнаго богословія, эта невозможность для лютеранства не только выработать опредѣленную организацію церковную, но даже создать и опредѣленное понятіе о церкви вытекаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ изъ основныхъ началъ реформаціи. Извѣстно, что лютеранство какъ внѣшне-опредѣленная величина, какъ церковь, возникло и образовалось въ смыслѣ полнаго противорѣчія римскому католицизму какъ церкви. Римскій католицизмъ говорилъ: церковь есть внѣшне-видимая величина, строго ограниченная извѣстными предѣлами, состоящая изъ опредѣленныхъ учрежденій, управляемая особыми органами, зависимая отъ видимой главы; лютеранство сказало: христіанская церковь есть внутренно-духовная величина, не связанная никакимъ мѣстомъ, не имѣющая никакихъ внѣшнихъ учрежденій, не управляемая никакою личностью, независимая ни отъ какой главы. Римскій католицизмъ говорилъ: церковь есть реальная величина; лютеранство сказало: церковь есть идеальная величина, Но, спрашивается, что же такое церковь, какъ идеальная ве-

[1]) Ed. Simons. Freikirche, Volkskirche, Landeskirche. Vorträge auf dem evangelisch-theologischen Ferienkursus zu Bonn. 1895. Freiburg in B. und Leipzig. s. 4.

личина, не имѣющая никакихъ опредѣленій? Очевидно, такую церковь нельзя ни видѣть, ни слышать, а слѣдовательно про нее нельзя сказать, существуетъ-ли она. Отсюда возникшая при самомъ же началѣ реформаціи необходимость внѣшняго опредѣленія невидимой, т. е. не опредѣляемой церкви. Отсюда въ свою очередь грубое противорѣчіе, изъ котораго сложилось лютеранство съ самаго же начала своей исторической жизни. Задавшись цѣлью создать невидимую и, въ силу того, неопредѣляемую церковь, оно однакожъ съ самаго начала своей исторической жизни вынуждено было опредѣлить эту неопредѣляемую церковь. Слово Божіе и таинства были признаны на первыхъ порахъ формами, опредѣляющими содержаніе церкви. Этимъ очевидно полагался первый шагъ къ уничтоженію невидимой духовной церкви. Слово Божіе, какъ орудіе духа, есть само въ себѣ нѣчто духовное и, какъ таковое, не стѣсняетъ свободы духовной жизни, но слово Божіе, заключенное въ письмена, стѣсняетъ эту свободу. Еще болѣе стѣсняютъ послѣднюю таинства: они—внѣшнія учрежденія; поставлять въ зависимость отъ нихъ внутреннюю жизнь церкви, значитъ убивать ея чистую духовность и внутреннюю самостоятельность. За этимъ шагомъ къ овеществленію невидимой церкви слѣдовалъ другой. Признаніе за Словомъ Божіимъ и таинствами значенія видимыхъ формъ невидимой церкви очевидно должно было влечь за собой созданіе видимыхъ органовъ управленія, могущихъ распоряжаться въ пользованіи этими формами. Отсюда было уже совсѣмъ близко до окончательнаго уничтоженія невидимой церкви, дѣйствительно произведеннаго однимъ изъ реформаторовъ—Меланхтономъ. На первыхъ порахъ своей реформаторской дѣятельности онъ защищаетъ лютеранское ученіе о церкви, какъ невидимомъ обществѣ святыхъ, хотя не желаетъ окончательно исключить изъ нея и обыкновенныхъ вѣрующихъ. На католическую критику, направленную противъ пониманія церкви въ смыслѣ congregatio sanctorum, Ме-

ланхтонъ отвѣчаетъ возраженіемъ, что и злые окончательно не исключены изъ церкви, хотя въ собственномъ смыслѣ церковь есть societas fidei et spiritus sancti in cordibus. У него слѣдовательно двоякое опредѣленіе церкви: церковь въ собственномъ смыслѣ слова, къ которой принадлежатъ одни лишь святые, и церковь въ несобственномъ смыслѣ, къ которой принадлежатъ и грѣшники. Очевидно, у Меланхтона въ данномъ случаѣ находимъ самый невозможный компромиссъ: примирить непримиримое—невидимую церковь соединить съ церковью видимой. По всей вѣроятности, сознавъ невозможность этого компромисса, онъ въ самый послѣдній періодъ реформаторской дѣятельности отказывается отъ него. Въ изданіи Loci 1559 г. Меланхтонъ рѣшительно заявляетъ, что, „Богъ не иначе можетъ быть познаваемъ, какъ только въ откровеніи; открывается же онъ не иначе, какъ только въ видимой церкви, въ которой голосъ евангелія раздается“. Эта церковь, по взгляду Меланхтона, есть истинная, реальная церковь, о которой говоритъ свящ. Писаніе; церковь же невидимая есть не что иное, какъ Платоновская идея. Рѣшительно поэтому Меланхтонъ отвергаетъ реформатское ученіе о церкви, какъ невидимомъ обществѣ отъ вѣка избранныхъ, находя это ученіе не имѣющимъ подъ собой никакой реальной основы [1]).

Лютеранство, слѣдовательно, съ самаго же начала своей исторической жизни очутилось въ безвыходномъ положеніи. Оно задумало было создать невидимую церковь, лишенную всякаго внѣшняго опредѣленія, но, вынужденное историческими обстоятельствами, создало церковь, имѣющую эти опредѣленія. Этимъ основнымъ противорѣчіемъ въ рѣшеніи вопроса о церкви, санк-

[1]) «Non alibi electos ullos esse somniemus nisi in hoc ipso coetu visibili. Nec etiam fingamus ecclesiam invisibilem et mutam hominum in hac vita tamen viventium, sed oculi et mens coetum vocatorum, id est profitentium evangelium dei intueantur»... См. Wilhelm Hönig. Der catholische und der protestantische Kirchenbegriff... Berlin. 1894. s. 73.

ціонированнымъ и символическими книгами лютеранства [1]), опредѣляется и все дальнѣйшее ученіе лютеранъ о церкви. Низведя всю жизнь послѣдней исключительно къ внутренней сторонѣ—къ непосредственному общенію съ самимъ Христомъ, предъ Которымъ всѣ вѣрующіе равны, лютеранство вмѣстѣ съ тѣмъ уничтожаетъ всякое различіе между членами церкви. Всѣ вѣрующіе — одинаковыя чада Отца Небеснаго, всѣ—одинаково полноправные члены Его,—ни пасущихъ, ни пасомыхъ, ни клира, ни мірянъ нѣтъ и не можетъ быть. Отсюда ученіе о всеобщемъ священствѣ. Крещеніе и Евангеліе, разсуждаетъ Лютеръ въ одномъ изъ раннихъ своихъ сочиненій (Посланіе къ дворянству нѣмецкой націи), даетъ каждому вѣрующему право быть священникомъ. Различія между церковнымъ и свѣтскимъ элементами поэтому не существуетъ. Дуалистическое міровоззрѣніе, по которому церковь и государство — два противоположныя другъ другу начала, ложь. Каждый вѣрующій гражданинъ государства есть вмѣстѣ съ этимъ священникъ церкви Божіей и наобо-

---

[1]) Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum.... читаемъ въ VII членѣ Confutatio Augustana. Мѣсто это, какъ можно легко видѣть, заключаетъ въ себѣ два взаимно исключающія другъ друга представленія: во-первыхъ — представленіе congregatio sanctorum, во-вторыхъ представленіе общества, въ которомъ (in qua) евангеліе проповѣдуется и таинства совершаются. Первое есть не что иное, какъ невидимая церковь Лютера, разсѣянное надъ всею землею царство истинно вѣрующихъ, которое внѣшне не можетъ быть ограничено. Второе, напротивъ, есть не что иное, какъ видимое общество, ограниченное внѣшними предѣлами, общество съ извѣстными внѣшними формами проявленія внутренней жизни. Существованіе этого противорѣчія въ указанномъ мѣстѣ аугсбургскаго исповѣданія признаютъ и наиболѣе безпристрастные лютеранскіе богословы. См. напр. Wilhelm Hönig. Der catholische und der protestantische Kirchenbegriff... Berlin. 1894. s. 68—69.

ротъ. На практикѣ, однакожъ, такое равенство вѣрующихъ по ихъ церковнымъ правамъ было совершенно неприложимо: при абсолютномъ равенствѣ всѣхъ внѣшній порядокъ былъ совершенно невозможенъ; требовалось возвышеніе нѣкоторыхъ членовъ церкви для установленія этого порядка. Какъ ни противорѣчило это возвышеніе основнымъ началамъ реформаціи, родоначальники послѣдней однакожъ должны были уступить необходимости. Хотя, говорили они, въ церкви Христовой всѣ вѣрующіе равны по Божественному сыновству, однакожъ нѣкоторые изъ нихъ должны пользоваться преимуществами, по крайней мѣрѣ съ внѣшней стороны. Таковы, главнымъ образомъ, высшія свѣтскія власти: государи и князья, поставленные самимъ Богомъ во главѣ подчиненныхъ. И въ этомъ компромиссѣ, допущенномъ въ силу необходимости родоначальниками реформаціи, очевидно скрывался источникъ могущихъ возникнуть злоупотребленій. Первенство, даже и въ смыслѣ внѣшняго положенія, очевидно давало возможность свѣтской власти усвоить себѣ права исключительныя въ области управленія общиною. Это дѣйствительно и находимъ въ новомъ движеніи уже при самомъ началѣ исторической жизни послѣдняго. Первый свѣтскій глава лютеранскаго общества, Фридрихъ Мудрый, не думалъ еще посягать на свободу церкви, но его преемники уже не церемонились присвоить себѣ высшія права въ ней. Съ 1525 года начинается изданіе свѣтскою властью цѣлаго ряда циркуляровъ по церковнымъ вопросамъ, въ которыхъ князья являются уже настоящими владыками надъ церковью. Съ 1538 года начинается созиданіе разнаго рода свѣтскихъ учрежденій по церковнымъ дѣламъ, ставящихъ церковь въ полную зависимость отъ свѣтской власти. Такъ въ 1538, 1539, 1542 и 1547 гг. послѣдовало основаніе консисторій и церковныхъ совѣтовъ, лишь по имени церковныхъ, въ дѣйствительности же чисто свѣтскихъ учрежденій. Въ концѣ концовъ такимъ образомъ на мѣстѣ всеобщаго священ-

ства, проповѣдуемаго родоначальниками реформаціи, получалась свѣтская іерархія во главѣ церкви—вопіющее противорѣчіе началамъ реформаціи! Не даромъ Лютеръ и Меланхтонъ уже при жизни своей признавали гнетъ отъ свѣтской власти для церкви настолько невыносимымъ, что не находили достаточно словъ для осужденія его, и не даромъ даже мечтали о возстановленіи уничтоженнаго епископата [1]).

Такимъ образомъ лютеранство, какъ церковь, съ самаго же начала своей исторической жизни сложилось изъ грубѣйшаго противорѣчія. Въ силу основныхъ началъ своихъ оно задалось цѣлью создать невидимую церковь, исключающую возможность всякаго внѣшняго опредѣленія, всякаго чиноначалія. А такъ какъ такая церковь не можетъ существовать, какъ реальная величина, то лютеранство вмѣсто нея въ дѣйствительности создало церковь видимую, съ свѣтскою властью во главѣ, т. е. съ самаго же начала свой исторической жизни должно было отказаться отъ основныхъ принциповъ своихъ. Отсюда невозможность болѣе или менѣе удовлетворительнаго рѣшенія вопроса о церкви съ истинно лютеранской точки зрѣнія. Лютеранство, если оно желаетъ остаться вѣрнымъ основнымъ принципамъ реформаціи, должно низвести понятіе о церкви въ область чего-то крайне неопредѣленнаго, должно, иначе говоря, отказаться отъ надежды создать церковь, или же, наоборотъ, оно должно отказаться отъ основныхъ началъ реформаціи, и въ такомъ случаѣ можетъ создать церковь въ смыслѣ внѣшняго института со свѣтскою властію во главѣ. Вся исторія лютеранства представ-

[1]) «Satan, писалъ Лютеръ, pergit satan esse. Sub papa miscuit ecclesiam politiae; sub nostro tempore vult miscere politiam ecclesiae. Sed nos resistemus Deo favente et studebimus pro nostra virili vocationes distinctas servare»..... «Utinam, utinam, писалъ Меланхтонъ, possim non quidem dominationem confirmare, sed administrationem restituere episcoporum. Video enim qualem habituri simus ecclesiam, dissoluta *πολιτείᾳ* ecclesiastica. Video postea multo intolerabiliorem futuram tyrannidem, quam antea unquam fuit».... Müller. Symbolik. Leipzig. 1896. s. 337.

летъ изъ себя цѣлый рядъ неудачныхъ попытокъ выйдти изъ этого печальнаго положенія при рѣшеніи вопроса о церкви. Уже при жизни реформаторовъ можно наблюдать эту безвыходность положенія въ рѣшеніи указаннаго вопроса. Съ одной стороны въ это время въ обществѣ анабаптистовъ находимъ попытку рѣшить вопросъ о церкви въ духѣ основоначалъ лютеранства. Основоначала эти, какъ извѣстно, опредѣляютъ церковь въ смыслѣ невидимаго общества вѣрныхъ, возрожденныхъ; анабаптисты считали свою общину „обществомъ возрожденныхъ, избранныхъ Богомъ“. Основоначала лютеранства уничтожаютъ всякое различіе между іерархіей и общиною; анабаптисты отвергали духовное сословіе, признавая за каждымъ вѣрующимъ, въ силу озаренія Духомъ Божіимъ, право быть пастыремъ. Основоначала лютеранства, ставя вѣрующаго въ непосредственное общеніе съ самимъ Богомъ, уничтожали всякое внѣшнее посредство, начиная съ іерархіи и кончая буквою писанія; анабаптисты непосредственное внутреннее озареніе, свободное отъ всякой внѣшней оболочки, считали единственно истиннымъ откровеніемъ. Однимъ словомъ, анабаптисты стремились въ своей дѣятельности осуществить ту невидимую церковь, которая лишена всякаго внѣшняго опредѣленія, всякаго іерархическаго устройства, т. е. церковь въ томъ видѣ, какой былъ начертанъ родоначальниками реформаціи въ первый періодъ ихъ дѣятельности. Какими же практическими результатами сопровождались эти попытки анабаптистовъ создать невидимую церковь? Какъ и слѣдовало ожидать, никакими. Не смотря на то, что общество анабаптистовъ дѣлало такимъ образомъ лишь логическіе выводы изъ основныхъ началъ самой же реформаціи, оно, какъ извѣстно, возбудило противъ себя протестъ со стороны самихъ же родоначальниковъ реформаціи. И даже мало того: послѣдніе, увидя на примѣрѣ анабаптистовъ, что церковь, строго построяемая на началахъ ихъ реформаторской дѣятельности, невозможна для реализаціи, при-

знали идеи анабаптистовъ пустыми „бреднями“, самихъ же анабаптистовъ—„фантазерами“.

Такой-же неудачей сопровождалась попытка рѣшенія вопроса о церкви въ духѣ основоначалъ лютеранства и въ слѣдующую затѣмъ эпоху, въ семнадцатый и восемнадцатый вѣка. Въ данную эпоху эта попытка была сдѣлана піетизмомъ, который, возставая противъ господства догматизма въ церкви, соотвѣтственно основнымъ началамъ реформаціи, выдвигаетъ на первый планъ внутреннюю жизнь индивидуума, отрѣшенную отъ всякихъ внѣшнихъ формъ. Отсюда характерная черта піетизма, какъ церковнаго движенія, — ученіе о всеобщемъ священствѣ, на которомъ, по его взгляду, основывается вся сущность христіанства. Вмѣстѣ съ этимъ піетизмъ съ особенной энергіей возстаетъ противъ господства въ церкви іерархизма и цезаропапизма, какъ началъ „антихристіанскихъ, подобно язвѣ (Pest) уничтожающихъ самое существованіе церкви“. Юридическое выраженіе для себя эти положенія піетизма въ XVII и началѣ XVIII в. нашли въ основанной тюбингенскимъ канцлеромъ Шфаффомъ коллегіальной системѣ, по которой церковь есть collegium—свободное общество тѣхъ, которые по заповѣди Божіей собираются къ общему богослуженію. Центръ тяжести въ церкви, поэтому, заключается въ самой общинѣ: ея воля — высшій законъ для церкви. Церковная же власть, въ формѣ ли особой церковной іерархіи, или въ формѣ свѣтской власти, не должна существовать. Возставая противъ всего внѣшняго въ церкви, низведя всю жизнь вѣрующихъ исключительно ко внутренней сторонѣ, проповѣдуя принципъ полнаго равенства среди вѣрующихъ, піетизмъ, такимъ образомъ, высказывалъ лишь то, чего требовали и основоначала лютеранства. Можно было бы ожидать поэтому, что идеи его лягутъ въ основу церковной жизни въ лютеранствѣ. Увы! однакожъ и въ данномъ случаѣ повторилось тоже, что случилось и съ анабаптизмомъ. Не смотря на полное соотвѣтствіе основнымъ началамъ

реформаціи, идеи піетизма, какъ въ чистомъ ихъ видѣ, такъ и въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ были формулированы Пфаффомъ, не имѣли никакихъ реальныхъ послѣдствій. Онѣ остались лишь идеями отдѣльныхъ мечтательныхъ личностей, боящихся живой дѣйствительности.

И даже мало всего этого. Семнадцатый и восемнадцатый вѣка какъ нельзя лучше доказали то, что лютеранство въ рѣшеніи вопроса о церкви желаетъ идти путемъ полнаго отреченія отъ основныхъ началъ своихъ. Лучше всего это выразилось въ господствѣ въ данную эпоху такъ называемой территоріальной системы, основателями которой были Томасіусъ и его ученикъ Бреннейзенъ, Геннингъ Бёмеръ и др. Представители этой системы, признавая полную неприложимость идей піетизма для выработки церковной организаціи, стремятся къ созиданію этой организаціи совершенно инымъ путемъ—путемъ созиданія видимой церкви съ свѣтскою властью во главѣ. Церковь, учатъ сторонники территоріальной системы, есть видимое общество; члены ея—члены государства; органы ея управленія — органы управленія государственнаго. Глава каждаго государства, въ силу простого естественнаго права, имѣетъ, поэтому, власть надъ своими подданными, какъ въ свѣтскихъ, такъ и въ церковныхъ дѣлахъ, поскольку, конечно, религіозная жизнь вѣрующихъ проявляется внѣ. Этой зависимостью отъ свѣтской власти опредѣляется и все устройство церкви. Никакого духовнаго служенія въ ней не можетъ быть; духовныя лица—свѣтскіе чиновники по церковнымъ дѣламъ, консисторіи—не церковныя, а чисто свѣтскія учрежденія и проч. Не смотря на то, что идеи территоріальной системы находились такимъ образомъ въ явномъ противорѣчіи съ основными началами самой реформаціи, онѣ имѣли настолько прочное вліяніе, что сопровождались практическими послѣдствіями. Весь восемнадцатый вѣкъ и начало девятнадцатаго несомнѣнно подъ вліяніемъ этихъ идей ознаменовались въ лютеранской Германіи особеннымъ стремленіемъ низ-

вести церковь на степень внѣшне-государственнаго института. Лучше всего это проявилось въ низведеніи церковныхъ учрежденій на степень исключительно гражданскихъ учрежденій. Въ 1748 году въ нѣкоторыхъ государствахъ Германіи, напр. Пруссіи, консисторіи потеряли право суда надъ духовными лицами; въ 1804 г. консисторское устройство вообще было уничтожено, а въ 1808 году та же участь постигла другія церковныя учрежденія, и церковныя дѣла были переданы въ вѣдѣніе министерства внутреннихъ дѣлъ подъ одинъ параграфъ съ школами и театрами.

Вся исторія лютеранства со времени его появленія и кончая 18-мъ вѣкомъ представляетъ изъ себя, слѣдовательно, сплошное противорѣчіе между теоріей и практикой. Теорія требовала отъ лютеранства созданія невидимой церкви безъ всякой іерархіи; на практикѣ оказывалась видимая церковь съ іерархіей въ лицѣ свѣтской власти. Девятнадцатому вѣку, а вмѣстѣ съ нимъ и современному лютеранству, въ наслѣдіе отъ прежнихъ вѣковъ, осталось такимъ образомъ разрѣшеніе неразрѣшимой съ лютеранской точки зрѣнія проблеммы: или, согласно съ основными началами реформаціи, создать церковь, которую нельзя внѣшне опредѣлить, которая, въ силу того, не можетъ быть реальной, или, напротивъ, отказавшись отъ основныхъ началъ реформаціи, создать дѣйствительную, реальную церковь. Вся жизнь новѣйшаго лютеранства и сосредоточивается около разрѣшенія этой неразрѣшимой проблеммы. Шлейермахеръ, родоначальникъ новѣйшаго лютеранскаго богословія, въ своихъ сужденіяхъ по данному вопросу старался воскресить древне-лютеранское ученіе о церкви. Церковь, по его взгляду, не есть какое либо внѣшнее учрежденіе, внѣшній институтъ, съ помощію ученія или таинствъ посредствующій между Богомъ и человѣкомъ; она есть свободное проявленіе религіозной жизни отдѣльнаго индивидуума въ религіозной жизни цѣлаго общества. Отсюда свобода отъ всего внѣшняго, связующаго духъ человѣка, истинная природа человѣка. „Цер-

ковь, какъ выражается Шлейермахеръ, не въ храмахъ, гдѣ неразумная толпа поетъ свои хоралы, а въ свободнѣйшихъ тайникахъ духа". Шлейермахеръ, такимъ образомъ, старается возстановить ту невидимую церковь, лишенную всякой внѣшней оболочки, всякихъ внѣшнестѣсняющихъ свободу человѣка рамокъ, которыя утверждаются и основоначалами лютеранства. Въ силу громаднаго вліянія этого богослова-философа на все новѣйшее лютеранское богословіе, указанныя воззрѣнія его имѣли и имѣютъ руководящее значеніе при разработкѣ вопроса о церкви для цѣлой половины богослововъ современнаго лютеранства. Къ его взглядамъ примыкаютъ въ данномъ случаѣ богословы либеральной школы, вообще болѣе послѣдовательные въ лютеранствѣ, чѣмъ богословы ортодоксальной школы. Соотвѣтственно указаннымъ воззрѣніямъ Шлейермахера они точно также опредѣляютъ церковь въ духѣ основныхъ началъ реформаціи, выдвигая въ понятіи о церкви исключительно внутреннюю сторону: любовь, упованіе и проч. „Церковь, опредѣляетъ Пфлейдереръ, есть общеніе въ христіанской спасительной жизни, вѣрѣ, любви и покаяніи", или, какъ еще выражается Липсіусъ, есть „общество, которое внутреннее единство для себя имѣетъ въ религіозномъ духѣ, идущемъ отъ самого Іисуса Христа". Какъ нѣчто исключительно внутреннее, церковь, по взгляду современныхъ богослововъ либеральной школы, не можетъ имѣть какого либо внѣшняго опредѣленія. Поэтому догматико-теоретическій элементъ долженъ быть отодвинутъ въ понятіи о церкви на задній планъ. Что такое церковь, какъ догматико-теоретическая величина, какія ея теоретическія опредѣленія, всѣ эти и подобныя этимъ вопросы—не существеннаго значенія. Главное въ церкви —таинственная сила ея, ея практическій духъ. Отсюда трудная уловимость самаго опредѣленія церкви по воззрѣнію богослововъ указаннаго направленія. Ученіе о церкви, говорятъ эти богословы, не есть и не можетъ быть когда либо законченнымъ ученіемъ; оно

есть постоянно двигающееся, прогрессирующее ученіе, соотвѣтственно прогрессивной вообще работѣ науки.

Каковы практическія слѣдствія изъ этихъ теоретическихъ основоположеній, понять не трудно. Слѣдствія эти—полная свобода, или, лучше сказать, полный произволъ для вѣрующихъ въ отправленіи религіозно-церковной жизни. Наиболѣе характернымъ выраженіемъ этой свободы можно считать поднятый въ новѣйшемъ лютеранствѣ вопросъ о необязательности употребленія апостольскаго символа при богослуженіи, который до сихъ поръ служилъ главнымъ выраженіемъ единства богослужебнаго культа въ лютеранствѣ. Въ концѣ концевъ эта свобода въ отправленіи церковной жизни очевидно должна влечь и влечетъ за собой въ воззрѣніяхъ богословъ либеральной школы полное уничтоженіе церкви, какъ единаго цѣлаго. Если на самомъ дѣлѣ я могу отправлять церковно-религіозную жизнь такъ, какъ мнѣ угодно, значитъ, я могу принадлежать ко всякому религіозному обществу, и даже мало того—я могу не принадлежать ни къ какому церковному обществу, могу самъ изъ себя составить цѣлую церковь. Отсюда такъ называемая „свободная“ церковь, проповѣдуемая извѣстнымъ Вине. Эта церковь, какъ учитъ послѣдній, не есть только отрицаніе союза съ государствомъ, народомъ и народной жизнью, но вмѣстѣ съ этимъ есть отрицаніе самой въ себѣ, какъ извѣстной величины. Поэтому безконечное расчлененіе церкви на множество сектъ и образованіе возможно большаго количества послѣднихъ, по взгляду Вине, должно считать знаменіемъ жизненности церкви, знаменіемъ ея нормальной жизни. Въ переводѣ на простой языкъ это обозначаетъ: чѣмъ болѣе сектъ, тѣмъ лучше для церкви. Въ свою очередь это уничтоженіе церкви, какъ особеннаго божественнаго института, влекло и влечетъ за собой въ новѣйшемъ лютеранствѣ уничтоженіе церковныхъ функцій, какъ функцій особенныхъ, отождествленіе этихъ функцій съ функціями обыденной жизни. Интересенъ въ данномъ случаѣ, какъ проявленіе духа времени,

проэктъ Сульце о созданіи "общинной церкви" (Gemeindekirche). Церковь, по этому проэкту, есть не что иное, какъ общество въ обыкновенныхъ проявленіяхъ его духовной жизни, поскольку эти проявленія направлены къ достиженію интересовъ болѣе или менѣе возвышенно-нравственнаго характера. Она, поэтому, есть нѣчто въ родѣ благотворительнаго общества—общества вспомоществованія бѣднымъ, въ родѣ общества трезвости и проч. Подобно этимъ послѣднимъ, церковь можетъ быть считаема живымъ организмомъ, однакожъ совсѣмъ не въ томъ смыслѣ, что члены ея проникнуты единымъ живымъ духомъ религіи, а въ томъ, что они обязываются входить въ нужды другъ друга, помогать другъ другу и проч. Религіозный элементъ въ такой церкви, очевидно, долженъ быть устраненъ совершенно. Никакого сверхъопытнаго догматическаго ученія, никакого чиноначалія, никакихъ таинствъ въ этой церкви не должно и не можетъ быть. Вся эта сторона въ церкви, по взгляду Сульце, элементъ чуждый истинному понятію о ней, элементъ второстепенный, не существенный.

Таково рѣшеніе вопроса о церкви одною изъ отраслей современнаго лютеранства—новѣйшимъ либеральнымъ богословіемъ. Какъ можно видѣть, рѣшеніе это съ логической необходимостью вытекаетъ изъ принциповъ послѣдняго: въ основѣ его лежитъ строго лютеранская мысль о томъ, что церковь есть нѣчто внутреннее, лишенное всякой внѣшней оболочки. Новѣйшее либеральное богословіе лютеранства при этомъ съ логической послѣдовательностью и обстоятельностью дѣлаетъ тѣ выводы, которые вытекаютъ изъ этихъ принциповъ. На немъ, поэтому, лучше чѣмъ когда либо, можно видѣть то, въ какомъ смыслѣ возможно и возможно-ли вообще рѣшеніе вопроса о церкви съ истинно-лютеранской точки зрѣнія. Какъ можно видѣть изъ всего вышесказаннаго, отвѣтъ на этотъ вопросъ долженъ быть строго отрицательный: на почвѣ истиннаго лютеранства рѣшеніе вопроса о церкви невозможно

совершенно, или, если и возможно, то лишь въ смыслѣ полнаго уничтоженія церкви, какъ реальной величины. Въ самомъ дѣлѣ, что представляетъ изъ себя церковь Сульце, понимаемая въ смыслѣ общины въ обыкновенныхъ проявленіяхъ ея жизни, или церковь Вине, дробимая на безконечное количество сектъ, какъ не полное уничтоженіе церкви? Никогда, поэтому, съ такой очевидностью не обнаруживалась полная практическая неприложимость основныхъ началъ реформаціи въ рѣшеніи разсматриваемаго нами вопроса, какъ въ новѣйшее время. Съ поразительной ясностью современное лютеранское богословіе цѣлою половиною своей свидѣтельствуетъ о томъ, что лютеранство, если оно въ дѣйствительности желаетъ этого рѣшенія, должно отказаться отъ основныхъ началъ своихъ.

Если повнимательнѣе присмотрѣться къ общему направленію современнаго лютеранскаго богословія, то можно замѣтить симптомы того, что оно готово сдѣлать послѣднее, и даже мало того—готово стать на точку зрѣнія ненавистнаго ему римскаго католицизма при рѣшеніи разсматриваемаго нами вопроса. Какъ нельзя лучше можно видѣть это на томъ обстоятельствѣ, что рядомъ съ указаннымъ направленіемъ, стремящимся, соотвѣтственно основнымъ началамъ реформаціи, низвести церковь въ область чего то неопредѣленнаго, находимъ въ новѣйшемъ лютеранскомъ богословіи другое направленіе, которое, соотвѣтственно основнымъ началамъ римскаго католицизма, напротивъ стремится заключить понятіе о церкви въ внѣшне-опредѣленныя рамки, создать изъ церкви извѣстную внѣшне-опредѣленную величину. Наиболѣе полное выраженіе этого стремленія можно находить въ рѣшеніи вопроса о церкви двумя школами современнаго лютеранства—школою посредствующаго богословія и школою новой ортодоксіи. Церковь въ сознаніи богослововъ этихъ школъ совершенно теряетъ свои обычныя лютеранскія опредѣленія. „Она, какъ опредѣляетъ Сталь, есть состоящій изъ отдѣльныхъ индивидуумовъ боже-

ственный институтъ", по опредѣленію Вильмара, есть „богоучрежденное общество многихъ субъектовъ", по опредѣленію Клифота, есть „упорядоченный внѣшнимъ устройствомъ организмъ" и проч. Какъ состоящая изъ видимыхъ индивидуумовъ, церковь, по воззрѣнію этихъ ученыхъ, видимая величина: сущность ея, по воззрѣнію Сталя, составляютъ: слово Божіе, таинства, Божественныя полномочія (Vollmacht), богоучрежденное служеніе (Amt), древнія вѣроизложенія [1]) и проч. Отсюда дѣленіе церкви на видимую и невидимую получаетъ у богослововъ этого направленія особенную, совсѣмъ не лютеранскую окраску. Невидимость не есть что либо единственно существенное въ понятіи о церкви, отодвигающее на задній планъ или даже совсѣмъ уничтожающее видимый элементъ въ церкви. Напротивъ, невидимость настолько тѣсно связана съ видимымъ элементомъ въ церкви, что не можетъ существовать безъ послѣдняго. Отсюда, далѣе, отсутствіе у представителей школы посредствующаго богословія и новой ортодоксіи другой черты, характеризующей истинное лютеранство—отсутствіе полнаго равенства между вѣрующими. Какъ видимая величина, требующая внѣшней организаціи, церковь, по воззрѣнію ученыхъ этого направленія, должна состоять изъ управителей и управляемыхъ. Первые составляютъ изъ себя такъ называемое духовное служеніе или духовное управленіе, которое, въ силу дарованнаго ему самимъ Богомъ авторитета, является посредствующимъ органомъ между Богомъ и обыкновенною общиною, представляющею изъ себя, такимъ образомъ, массу, которая находится подъ благодатнымъ водительствомъ духовнаго служенія. Въ свою очередь возвышеніе духовнаго служенія, какъ особеннаго, благодатнаго служенія, требовало отъ представителей ортодоксальнаго богословія признанія особенныхъ благодатныхъ средствъ, какъ орудій бла-

[1]) Wilhelm Hönig. Der catholische und der protestantische Kirchenbegriff. Berlin. 1894. s. 119.

годатнаго воздѣйствія на вѣрующихъ. Отсюда существованіе таинствъ, какъ внѣшне-благодатныхъ орудій, т. е. опять совсѣмъ не въ лютеранскомъ смыслѣ, и проч. Идя такимъ образомъ, представители консервативнаго направленія въ лютеранствѣ дѣйствительно создаютъ реальную церковь, но увы! создаютъ, какъ можно видѣть, весьма дорогою для лютеранства цѣною. Въ самомъ дѣлѣ, церковь съ особенной іерархіей, въ силу божественнаго соизволенія обладающей исключительными прерогативами, съ особенными священнодѣйствіями, имѣющими благодатное значеніе, — такая церковь не есть-ли церковь, противорѣчащая основнымъ началамъ реформаціи? Не разрушаютъ-ли, такимъ образомъ, представители указаннаго направленія въ лютеранствѣ, созидая церковь, основныя начала лютеранства какъ вѣроисповѣдной системы? Не встаютъ-ли они въ данномъ случаѣ на точку зрѣнія того самаго римскаго католицизма, противъ принциповъ котораго въ рѣшеніи разсматриваемаго нами вопроса возстало первоначальное лютеранство? Конечно, да.

Со стороны школъ посредствующаго богословія и новолютеранской ортодоксіи подобное всецѣлое отрицаніе основныхъ началъ реформаціи, впрочемъ, болѣе или менѣе естественно, потому что обѣ эти школы — консервативнаго направленія, которое вообще идетъ въ разрѣзъ съ этими началами. Гораздо знаменательнѣе тотъ фактъ, что подобное рѣшеніе вопроса о церкви (въ смыслѣ чисто католическомъ) находимъ въ нѣкоторыхъ изъ такихъ школъ новѣйшаго лютеранства, которыя носятъ либеральную окраску, основныя начала которыхъ требовали и требуютъ рѣшенія вопроса о церкви въ истинно-лютеранскомъ смыслѣ. Какъ нельзя лучше можно видѣть это опять таки на школѣ Ричля. Основныя начала этой школы, какъ мы уже знаемъ, истинно-лютеранскія. Христіанская религія, по воззрѣнію Ричля и его школы, не есть внѣшне-опредѣляемая, внѣшне-догматическая величина: она есть внутренно переживаемое человѣкомъ царство Божіе.

Отсюда и оправданіе не есть внѣшне-юридическій актъ, выражающійся въ признаніи человѣка изъ неправаго правымъ; оно есть актъ синтетическій, въ силу котораго человѣкъ поставляется въ сыновнія отношенія къ Богу, актъ, проявляющійся въ томъ, что человѣкъ не чувствуетъ болѣе существовавшаго, въ силу сознанія своей виновности передъ Богомъ, отдѣленія, удаленія отъ послѣдняго. Выводъ изъ такого рода воззрѣній, очевидно, долженъ быть тотъ же, что и въ древнемъ лютеранствѣ, т. е. отверженіе всего внѣшняго въ церкви. Если на самомъ дѣлѣ христіанская церковь не есть внѣшне-опредѣляемая величина, если оправданіе есть исключительно внутренній актъ, значитъ и церковь не зависитъ отъ всего внѣшняго, матеріальнаго; значитъ она не есть что либо видимое. Вопреки, однакожъ, всякому ожиданію, у Ричля не находимъ такого рода ученія. Напротивъ, онъ является весьма рѣшительнымъ сторонникомъ въ новѣйшемъ лютеранствѣ ученія о церкви какъ видимой величинѣ, какъ совокупности видимыхъ членовъ. По его воззрѣнію, необходимость существованія церкви въ такомъ видѣ подтверждается и свидѣтельствомъ св. Писанія, по воззрѣнію котораго объектомъ оправданія въ планахъ Божественнаго домостроительства былъ не отдѣльный вѣрующій, а цѣлая община, и простыми разсудочными соображеніями, ибо всякое духовное усвоеніе пріобрѣтается черезъ взаимный обмѣнъ впечатлѣній отдѣльнаго индивидуума съ впечатлѣніями, полученными отъ общества, къ которому принадлежитъ послѣдній. Какъ видимое общество, церковь должна, по Ричлю, имѣть и имѣетъ и внѣшнюю организацію:—въ качествѣ ея внѣшнихъ аттрибутовъ является употребленіе 1) молитвы, 2) слова Божія и 3) таинствъ. Въ концѣ концовъ, такимъ образомъ, у Ричля получается выводъ, противорѣчащій и его собственнымъ основнымъ началамъ, и вмѣстѣ съ этимъ основнымъ началамъ лютеранства.

У такого авторитетнаго богослова, какъ Ричль, это противорѣчіе кажется страннымъ. Странность эта

однакожъ вполнѣ исчезаетъ, если примемъ во вниманіе то обстоятельство, что съ точки зрѣнія истиннаго лютеранства совершенно немыслимо рѣшеніе проблеммы о церкви. Ричль, не смотря на все желаніе его держаться основныхъ началъ реформаціи, очевидно не могъ не сознать этого. Отсюда и получилось у него указанное противорѣчіе.

Этотъ фактъ пробудившагося въ новѣйшемъ лютеранствѣ съ особенной энергіей стремленія рѣшить вопросъ о церкви въ римско-католическомъ смыслѣ тѣмъ болѣе знаменателенъ, что онъ начинаетъ находить для себя практическое осуществленіе. Въ то время, какъ рѣшеніе вопроса о церкви въ смыслѣ созиданія невидимой церкви является въ современномъ лютеранствѣ мечтою, пока не имѣющею особенно ощутительныхъ послѣдствій, рѣшеніе вопроса о церкви въ смыслѣ католическомъ, въ смыслѣ созиданія церкви видимой съ іерархіей, таинствами и проч. сопровождается настолько реальными послѣдствіями, что невольно напрашивается вопросъ о томъ, не возникнетъ ли въ скоромъ будущемъ въ лютеранствѣ видимая церковь по прототипу церкви римско-католической. Многіе изъ современныхъ лютеранскихъ богослововъ, въ частности весьма авторитетный изъ нихъ—проф. Берлинскаго университета Адольфъ Гарнакъ, отвѣчаютъ на этотъ вопросъ утвердительно. Въ 1896 г., т. е. въ сравнительно очень недавнее время, упомянутый профессоръ сдѣлалъ докладъ о современномъ положеніи лютеранства, какъ церкви, докладъ въ свое время возбудившій много толковъ. Считаемъ не лишнимъ привести нѣсколько строкъ изъ этого интереснаго доклада, какъ принадлежащаго перу человѣка, искренность и прямолинейность воззрѣній котораго признаются даже его врагами. Коснувшись современнаго положенія лютеранства, Гарнакъ отличительною чертою его признаетъ окатолизированіе въ немъ евангельскаго понятія о церкви. „Евангелическое понятіе о церкви, пишетъ онъ, близко къ совершенному исчез-

повенію, и кто о немъ осмѣливается вспомнить, тотъ порицается какъ пустой мечтатель. Большинство нашихъ вліятельныхъ церковныхъ газетъ, къ которымъ должно причислить также пару газетъ политическихъ, работаетъ въ пользу окатолизированія церкви. Я читаю вотъ уже восемь лѣтъ регулярно имперскія вѣдомости (Reichsboten) и между многочисленными извлеченіями о церкви только единственный разъ встрѣтилъ мѣсто, въ которомъ седьмой членъ аугсбургскаго исповѣданія толкуется въ истинно евангелическомъ смыслѣ. Обычно же въ газетахъ по данному вопросу пишется въ такомъ духѣ, какъ будто бы церковь Іисуса Христа есть внѣшній институтъ съ его властями..., при чемъ безъ колебаній на этотъ институтъ переносятся всѣ обѣтованія Христа.... Церковь говоритъ, церковь требуетъ—эти обращенія какъ по отношенію къ государству, такъ и по отношенію къ иначе мыслящимъ употребляются въ томъ смыслѣ, какъ будто дѣло идетъ о голосѣ божественномъ противъ голоса человѣческаго.... Этотъ процессъ постепеннаго окатолизированія евангелическаго понятія о церкви совершается съ такою послѣдовательностью и съ такою стихійной силой, что церковное правительство, по видимому, должно имѣть много усилій, чтобы противиться ему. Оно цензуруетъ „еретическія ученія“ съ осторожностью и мудростью, которымъ научилъ его продолжительный опытъ; но оно почти бездѣятельно противъ вновь образующагося понятія о церкви, совершающагося предъ глазами“ [1])....

Въ чемъ же выражается это постепенное окатолизированіе лютеранскаго понятія о церкви, наблюдаемое въ настоящее время? Именно въ томъ, отвѣчаетъ проф. Гарнакъ, что̀ противорѣчитъ лютеранству, какъ вѣроисповѣдной системѣ по существу. Какъ религія, ставящая человѣка въ непосредственное общеніе съ

[1]) Prof. Adolf Harnack. Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus. Leipzig. 1896. s. 11—13.

самимъ Богомъ, лютеранство освобождаетъ послѣдняго отъ всѣхъ внѣшнихъ формъ, стѣсняющихъ его внутреннюю вѣру, санкціонируя свободное отношеніе къ этимъ формамъ. Этого-то вотъ и нѣтъ, по взгляду проф. Гарнака, въ новѣйшемъ лютеранствѣ. Видно это, по его мнѣнію, изъ усиленія, въ смыслѣ чисто католическомъ, авторитета преданія вообще, символическихъ книгъ въ частности. „Въ католической церкви, пишетъ Гарнакъ, преданіе прежде всего является внѣшне-юридической нормой (Rechtsordnung), обязывающей къ повиновенію и къ почтенію (Devotion). Древній протестантизмъ, поскольку онъ имѣлъ дѣло съ исповѣданіемъ, никогда не опускалъ изъ вниманія того факта, что исповѣданіе есть только общее выраженіе (Zusammenfassung) спасительной вѣры, что оно поэтому существуетъ единственно для вѣры и всегда.... можетъ быть исправлено.... Какъ далеко ушли мы теперь отъ такихъ взглядовъ!!... Духовнаго усвоенія.... общаго... древне-протестантскаго ученія въ настоящее время ни отъ кого не требуется. И даже мало того. Судя по существующимъ даннымъ, можно заключать о томъ, что занятіе вѣроисповѣдными вопросами въ настоящее время весьма незначительно: церковныя газеты и люди, которые считаютъ себя за ортодоксальныхъ, позволяютъ себѣ грубыя ошибки противъ древнецерковнаго ученія.... Евангелическое ученіе о свободѣ и благодати, объ оправданіи, о церкви, во имя ортодоксіи, ересями обезображены, противъ чего однакожъ ни одинъ голосъ не возстаетъ, такъ какъ до этого никому нѣтъ дѣла... Самая древняя... христологія весьма часто представляется съ такими грубыми ошибками, что можно усомниться во внутреннемъ пониманіи ея со стороны представителей (богословской науки). Каждому въ данномъ случаѣ предоставляется полный произволъ въ отношеніяхъ къ отдѣльнымъ вѣроисповѣднымъ вопросамъ.... Тѣмъ громче за то высказывается (въ настоящее время) требованіе о сохраненіи исповѣданія sans phrase. Никто не смѣетъ сомнѣваться и

касаться какого либо пункта послѣдняго: оно должно быть невредимымъ основаніемъ церкви“ [1])....

Какъ религія, ставящая человѣка въ непосредственное отношеніе съ самимъ Богомъ, лютеранство отвергало, далѣе, весь внѣшне-церковный институтъ— церковную іерархію, какъ внѣшнее посредство между Богомъ и человѣкомъ, существованіе таинствъ, какъ внѣшне-благодатныхъ орудій; допускало крайнее разнообразіе богослужебныхъ формъ и проч. Въ новѣйшемъ лютеранствѣ, по взгляду Гарнака, и въ данномъ случаѣ замѣтенъ весьма существенный поворотъ опять въ пользу католической церкви. „По основоположеніямъ лютеранства, пишетъ онъ, богослуженіе должно быть актомъ свободнымъ и внутреннимъ.... Возлагать на вѣрующихъ богослужебный порядокъ, какъ правовой порядокъ, считать пунктуальное исполненіе богослужебнаго ритуала за нѣчто въ высшей степени важное и святое.... и даже этимъ ритуаломъ христіанскую совѣсть стѣснять... все это противорѣчитъ основнымъ началамъ реформаціи.... А между тѣмъ послѣднее мы и находимъ въ новѣйшемъ лютеранствѣ.... Идутъ при этомъ настолько далеко, что агендарными порядками пользуются какъ средствомъ для борьбы съ непріятными теологическими направленіями“.... Вмѣстѣ съ этимъ замѣтны „симптомы, указывающіе на приближеніе къ римско-католическому взгляду и на таинства. Таинствамъ, вопреки основнымъ началамъ лютеранства, особенная сверхъестественная сила усволяется. Протестантскій пуританизмъ въ данномъ отношеніи разрушается чрезъ выраженія въ родѣ— святые сосуды и т. п. и чрезъ усвоеніе особенной святости богослужебнымъ вещамъ, формамъ и временамъ... И наконецъ, къ довершенію всего этого, духовное сословіе значительно изъ всѣхъ другихъ возвышается. О генералсуперитендентахъ говорятъ, какъ о верховныхъ пастыряхъ....

---

[1]) A. Harnack. Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus. 1896. s. 13—14.

ихъ появленіе въ обществѣ описывается какъ важное событіе, и даже, какъ увѣряютъ, на ихъ гробницахъ молятся: „услыши насъ по волѣ раба Твоего“ [1])... „Самый языкъ (церковнаго правительства) пріобрѣтаетъ уже опять тонъ Кипріана и средне-вѣковыхъ полемистовъ, и призывъ къ насилію, къ притѣсненіямъ всѣхъ иначе мыслящихъ... раздается все громче и громче..., не видно еще только того, какъ далеко пойдетъ (церковное правительство) въ этомъ направленіи и подастъ-ли государство ему свою руку для содѣйствія“ [2])..... „Что мы — евангелики, продолжаетъ далѣе Гарнакъ, съ этимъ пониманіемъ церкви, отождествляющимъ церковь вѣры и церковь опыта, постепенно получаемъ также всѣ слѣдствія католическихъ воззрѣній по данному вопросу — фанатизмъ, властолюбіе, нетерпѣніе, страсть къ преслѣдованіямъ... очевидно само собой“.....

Какой же результатъ подобнаго теченія въ новѣйшемъ лютеранствѣ? Результатъ, по Гарнаку, неутѣшительный. Евангелической церкви угрожаетъ опасность превратиться въ римскую, но только безъ тѣхъ существенныхъ чертъ, которыя составляютъ силу послѣдней. „Если, пишетъ Гарнакъ, подобное теченіе въ лютеранствѣ будетъ продолжаться далѣе, то изъ протестантизма второй католицизмъ выродится, только скуднѣйшій и менѣе серьезный въ религіозномъ отношеніи, чѣмъ первый; ибо римскій католицизмъ имѣетъ папу, святыхъ и монаховъ, а мы ихъ не имѣемъ и никогда не получимъ“ [3])....

Для современнаго лютеранства было-бы, конечно, очень хорошо, если бы оно, идя этимъ путемъ полнаго отреченія отъ основныхъ принциповъ своихъ, достигло болѣе или менѣе прочной организаціи. Къ несчастію

---

[1]) A. Harnack. op. cit. s. 15—16.

[2]) A. Harnack. op. cit. s. 13.

[3]) A. Harnack. op. cit. s. 16—17.

для него, и этотъ путь едвали приведетъ его къ желанной цѣли, и это не потому только, что оно не имѣетъ и не можетъ имѣть папы, какъ полагаетъ берлинскій профессоръ, а потому главнымъ образомъ, что его отношенія къ свѣтской власти не могутъ быть нормальными. Кто виноватъ въ данномъ случаѣ, мы уже знаемъ: виноваты сами родоначальники реформаціи. По существу признавъ всѣхъ вѣрующихъ равными, они, однакожъ, въ силу внѣшне историческихъ обстоятельствъ, отдали предпочтеніе нѣкоторымъ изъ нихъ—именно представителямъ свѣтской власти. Цезаропапизмъ, рано или поздно долженствовавшій выродиться отсюда, проходитъ черезъ всю исторію лютеранства. Едвали однакожъ этотъ цезаропапизмъ достигалъ такихъ ужасающихъ размѣровъ, какъ въ современномъ лютеранствѣ, и это конечно вполнѣ понятно. Чѣмъ сильнѣе въ немъ выступаетъ стремленіе создать изъ церкви внѣшній институтъ, тѣмъ рельефнѣе появляется необходимость въ центральной власти для этого института, тѣмъ бо́льшую силу пріобрѣтаетъ послѣдняя. А такъ какъ такой центральной властью для лютеранства, въ силу отверженія имъ богоучрежденной іерархіи, можетъ быть только свѣтская власть, то отсюда—господство ея надъ церковью. Не безъ причины поэтому въ послѣднее время въ Германіи появилось и появляется множество брошюръ и даже цѣлыхъ сочиненій, переполненныхъ жалобами на полное подчиненіе церкви свѣтской власти. Сочиненія эти рисуютъ самую мрачную картину современнаго положенія лютеранства въ указанномъ отношеніи. Авторъ одного сочиненія (Теодоръ Гарнакъ) находитъ современное положеніе лютеранства, какъ церкви, въ его отношеніи къ государству, въ такомъ же видѣ, въ какомъ она находилась въ періодъ среднихъ вѣковъ, когда церковь, подъ скипетромъ римскаго первосвященника, отождествлялась съ государствомъ. „Неизмѣримо трудно было, пишетъ онъ, порвать союзъ съ средневѣковой исторіей, и церковь однакожъ сдѣлала это, сознавши то, что она не должна быть царствомъ

міра сего.... Теперь положеніе ея тоже самое... Опять.... существуетъ на лицо вавилонское плѣненіе, которое вынуждаетъ ее къ прекращенію союза съ государствомъ“ [1])... „Это вавилонское плѣненіе, продолжаетъ тотъ же авторъ, это гибельное смѣшеніе политическаго и церковнаго, личнаго и оффиціальнаго, создаетъ для церкви то печальное положеніе, о которомъ воспѣвалъ скорбную пѣснь еще Павелъ Гергардтъ [2]), и которое будетъ продолжаться для лютеранской церкви до тѣхъ поръ, пока послѣдняя не составитъ изъ себя нѣчто самостоятельное съ своимъ собственнымъ бытіемъ, до тѣхъ поръ, пока она не будетъ признана организмомъ съ такого рода правами, обладая коими, можетъ противостоять государству“ [3]). Послѣднее же, по мнѣнію автора, достижимо лишь въ томъ случаѣ, если церковь будетъ обладать правами, „источникомъ которыхъ является не земная власть, а полномочія (Machtvollkommenheit) самого Христа и Его Духа“ [4]).

Беремъ въ руки другое сочиненіе, представляющее изъ себя докладъ нѣкоего Дитриха Веркена, произнесенный совсѣмъ недавно—10 ноября 1897 года на церковно-соціальной конференціи въ Берлинѣ. Докладъ носитъ наименованіе Landeskirchenthum und soziale Frage—и весь переполненъ жалобами на печальное положеніе лютеранской церкви въ ея отношеніи къ свѣтской власти. „Наша евангелическая церковь носитъ на себѣ рабскій видъ, и это для нея настолько нормальное состояніе, что она не смѣетъ стремиться къ устраненію его... Она находится совершенно внѣ состоянія сказать свѣтской власти: это несправедливо, такъ какъ составляетъ изъ себя часть этого государ-

---

[1]) Th. Harnach. Die freie lutherische Volkskirche. Erlangen 1870. s. 66.

[2]) Ibid. Pag. 70.

[3]) Ibid. Pag. 49.

[4]) Ibid. Pag. 46—50.

ства. Уста, которыя она имѣетъ, не церковныя уста, но уста государственныя“..... Авторъ доклада въ подтвержденіе такого взгляда на современное состояніе церкви приводитъ нѣсколько примѣровъ, рельефно характеризующихъ это состояніе. „Верховный церковный совѣтъ, пишетъ онъ, долженъ сегодня публиковать соціальный указъ, такъ какъ государственная власть ожидаетъ отъ него себѣ политическихъ выгодъ, и онъ же долженъ завтра этотъ указъ назадъ взять, если политическій вѣтеръ измѣнится. Все христіанство молится, борется за терпящихъ мучениковъ въ Арменіи. Если теперь свѣтское правительство одного христіанскаго государства (разумѣется Пруссія) отказывается отъ этого изъ-за простаго угодничества туркофильству профессора Тумайяна, извѣстнаго толерантнаго человѣка, то это уже совсѣмъ скверно. Но еще скверньe то, если церковное правительство въ помощники такой политики приглашается..., если духовныя лица вынуждены свои подписи отъ воззваній назадъ взять“.... Авторъ доклада затѣмъ приводитъ рядъ примѣровъ положительнаго преслѣдованія духовныхъ лицъ, и только потому, что эти лица не угодили правительству своимъ отношеніемъ къ свѣтской власти [1])....

Подобнаго рода факты, конечно, печальны, но, при всей ихъ печальности, они вполнѣ естественны: указанное отношеніе свѣтской власти къ протестантской церкви вполнѣ вытекаетъ, какъ мы уже видѣли, изъ основныхъ началъ протестантства. Поэтому-то всѣ попытки устранить такого рода печальные факты, иначе говоря, поставить церковь внѣ зависимости отъ государства, обычно кончались и кончаются въ новѣйшемъ лютеранствѣ отреченіемъ отъ основныхъ началъ реформаціи. Всѣ защитники церковной независимости обыкновенно полагали и полагаютъ залогъ послѣдней въ возстановленіи древняго епископата и, вмѣстѣ съ нимъ,

---

[1]) Dietrich von Verken. Landeskirchentum und soziale Frage. Berlin. 1897. s. 9—10.

прежняго дореформаціоннаго церковнаго устройства, съ отсутствіемъ лишь, конечно, видимой непогрѣшимой главы.

Какъ ни прискорбно для лютеранства сознаніе этой необходимости возвращенія къ древне-церковному устройству, сознаніе это выступаетъ все рельефнѣе и рельефнѣе. Въ послѣднее время въ лютеранствѣ все чаще и чаще раздаются голоса въ пользу возстановленія епископата. Но поступить такимъ образомъ, не значитъ ли повернуть исторію на три вѣка назадъ, не значитъ ли—признать трехвѣковое существованіе лютеранства за пустой призракъ?

Въ такомъ печальномъ положеніи находится лютеранство при рѣшеніи вопроса о церкви. Вся исторія его, начиная съ первыхъ моментовъ и кончая настоящимъ временемъ, въ данномъ отношеніи есть исторія полнаго противорѣчія между теоріей и практикой, между его основоначалами и живою дѣйствительностью. Въ сознаніи полной безпомощности своего положенія оно при этомъ бросается то въ одну, то въ другую сторону, то мечтаетъ о созданіи церкви въ смыслѣ принциповъ лютеранства, то о созданіи ея по основоначаламъ римскаго католицизма, не находя однакожъ дѣйствительнаго выхода ни здѣсь, ни тамъ.....

VI.

Крайняя неустойчивость современнаго лютеранства въ догматико-церковномъ отношеніи волей-неволей должна отражаться и отражается отрицательнымъ образомъ и на культурно-соціальномъ вліяніи послѣдняго. И въ данномъ, какъ и въ другихъ случаяхъ, лютеранство, представляя изъ себя крайнее порожденіе римскаго католицизма, вдается въ крайность, совершенно противоположную той, въ какую впадаетъ въ смыслѣ культурно-соціальнаго начала римскій католицизмъ. Соціально-культурное значеніе римскаго католицизма, какъ извѣстно, опредѣляется исключительнымъ абсо-

лютизмомъ, господствующимъ въ немъ, въ силу котораго соціальная жизнь какъ каждаго индивидуума, такъ и цѣлаго общества поставляется въ строго опредѣленныя рамки, намѣчаемыя и санкціонируемыя церковью. Соціальная жизнь во всѣхъ сферахъ ея проявленія поэтому имѣетъ значеніе въ римскомъ католицизмѣ лишь постольку, поскольку она служитъ интересамъ церкви и поскольку санкціонируется послѣдней. Отсюда стремленіе папства начертывать законы не только для церкви, но и для государства, раздавать короны и проч.,—стремленіе, особенно въ періодъ среднихъ вѣковъ, служившее источникомъ постоянныхъ соціально-политическихъ волненій.

Протестантизмъ, какъ полная противоположность римскому католицизму, выдвигаетъ совершенно противоположныя начала соціальной жизни. Въ то время какъ католицизмъ, подчиняя всѣхъ и все власти единаго лица, уничтожаетъ всякую свободу въ религіозной и соціальной жизни, протестантизмъ, поставляя человѣка въ непосредственный, внутренній союзъ съ Богомъ, союзъ, не связанный никакими внѣшними формами, чрезъ то самое возвышаетъ личное я человѣка до nec plus ultra. Отсюда въ протестантствѣ, въ противоположность римскому католицизму, убивающему свободу индивидуума, долженъ выдвинуться и выдвигается принципъ крайняго индивидуализма. Проявляясь, конечно, прежде всего въ сферѣ религіозной и выражаясь здѣсь въ полномъ отрицаніи какихъ-либо авторитетовъ, а слѣдовательно въ полномъ же отрицаніи какого-либо прочнаго церковнаго строя, возможнаго лишь при существованіи авторитетовъ, указанный принципъ влечетъ за собой полный индивидуализмъ и въ сферѣ соціальной. И здѣсь, какъ и въ первомъ случаѣ, принципъ субъективнаго индивидуализма проявляется прежде всего въ отрицаніи прочныхъ авторитетовъ, а затѣмъ вмѣстѣ съ тѣмъ и въ отрицаніи прочнаго государственнаго устройства. Въ данномъ случаѣ на протестантствѣ вполнѣ оправдывается тотъ, подмѣченный нѣкоторыми

соціологами (напр. Леруа-Болье и Гогоффомъ), всеобщій законъ, что „между авторитетами различнаго рода существуетъ тѣсная связь, такъ что отрицаніе одного авторитета влечетъ за собой неуваженіе (Nichtachtung) и отрицаніе другихъ авторитетовъ“ [1]). Подобнаго рода выводъ касательно соціальнаго вліянія лютеранства, вытекающій изъ самыхъ основоначалъ послѣдняго, подтверждается всею исторіей его. Замѣчательно, что еще самъ родоначальникъ реформаціи, Лютеръ, хотя въ нѣкоторыхъ изъ своихъ сочиненій—напримѣръ Buchlein an den deutschen Adel—проводитъ мысль о Божественномъ происхожденіи государства и свѣтской власти, объ уваженіи званій и состояній разнаго рода и проч., тѣмъ не менѣе въ происшедшей полемикѣ съ англійскимъ королемъ Генрихомъ VII допускаетъ по отношенію къ послѣднему эпитеты, которые менѣе всего свидѣтельствовали объ его уваженіи къ свѣтскимъ авторитетамъ [2]). Тоже самое отношеніе Лютера къ свѣтской власти проявилось и въ начавшейся съ 1521 г. борьбѣ между рыцарствомъ и князьями. Къ 1522 году относится сочиненіе Лютера—„Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“,—которое переполнено всевозможными выходками противъ князей, выходками, получающими нерѣдко форму бранчиво-неприличную [3]).

Въ первый разъ впрочемъ болѣе или менѣе разрушительное вліяніе реформаціи на соціальную жизнь проявилось существеннымъ образомъ въ такъ называемомъ крестьянскомъ движеніи 1524—25 гг.

---

[1]) Röhm. Der Protestantismus unserer Tage. München. 1897. s. 366.

[2]) Генриха VII Лютеръ называетъ эпитетами: «Narr, unbiedern Mann, ein wahnsinniges Gehirn, Meister Heintz, Hans Tölpel, theuerer Eselkopf, grober Eselkopf» и пр. Röhm. Der Protestantismus unserer Tage. München. 1897. s. 367—368.

[3]) Эпитеты по отношенію къ князьямъ — «Narren, Buben, folle Gehirne»... встрѣчаются на каждомъ шагу.

Защитники протестантства стараются устранить какое-либо воздѣйствіе реформаціи на это движеніе, приводя въ доказательство справедливости этого утвержденія тотъ фактъ, что крестьянскія волненія были въ Германіи и до появленія реформаціи [1]). Достаточно однакожъ взглянуть на программу дѣятельности, которую взялись осуществить крестьяне въ своемъ движеніи, чтобы видѣть то, что послѣднее было движеніемъ не политическимъ только, стоящимъ внѣ всякаго отношенія къ реформаціи, но движеніемъ, имѣющимъ непосредственное отношеніе къ послѣдней. Возставая противъ разнаго рода притѣсненій со стороны свѣтскихъ и духовныхъ князей, говоря объ улучшеніи своего соціальнаго положенія, крестьяне въ своихъ требованіяхъ постоянно взываютъ къ слову Божію: почти каждый изъ 12 членовъ программы крестьянскаго движенія основывается поэтому на св. Писаніи. Эта-то чисто религіозная основа и сообщила крестьянскому движенію 1524—25 годовъ ту прочность и ту массивность, которыя рѣзко отличаютъ это движеніе отъ ранѣе бывшихъ въ западной Европѣ крестьянскихъ движеній. Не даромъ поэтому еще Эразмъ [2]) и Цвингли [3]) признавали Лютера виновникомъ крестьянскаго движенія. Не даромъ, съ другой стороны, и большинство современныхъ наиболѣе безпристрастныхъ протестант-

---

[1]) «Es gab, пишетъ одинъ протестантскій ученый — Гохштеттеръ, ja schon vorher solche Aufstände: 1492 erhoben sich die Bauern des Abtes von Kempten, die Käserbröder in dem Niederlanden, auch in Elsass geschah Aenliches; 1502 entstund der Bundschu und 1514 der arme Konrad».... Hochstetter. Einfluss des Protestantismus und Katholicismus auf Staaten und Völker. Gütersloh. 1892. s. 73.

[2]) Эразмъ однажды сказалъ Лютеру слѣдующее: «Du erkennst diese Aufrührer nicht an, sie aber erkennen dich an, wir ernten jetz die Frucht deines Geistes»....

[3]) Röhm. Der Protestantismus unserer Tage. München. 1897. s. 368.

скихъ историковъ соглашается съ этимъ положеніемъ [1]).

Въ еще бо́льшей мѣрѣ печальныя послѣдствія реформаціи для соціальной жизни общества обнаружились въ возникшемъ почти одновременно съ крестьянскимъ движеніемъ анабаптистскомъ движеніи. Нѣкоторые изъ протестантскихъ богослововъ и въ данномъ случаѣ пытаются устранить какое-либо вліяніе реформаціи, считая анабаптизмъ „больнымъ", „уродливымъ движеніемъ", т. е. такого рода движеніемъ, за которое не должна и не можетъ отвѣчать реформація [2]). Въ

---

[1]) Извѣстный напр. протестантскій богословъ Планкъ пишетъ слѣдующее о крестьянскомъ движеніи: «Gar zu sichtbar fällt es auf, dass die Empörung wirklich gewissermassen durch die vorhergegangen Reformationsbewegungen vorbereitet und veranlasst, dass wenigstens der Geist des Volkes vorzüglich durch diese so gleichformig fähig gemacht wurde, von dem Schwindel angesteckt zu werden, der sonst gewiss nicht so viele Köpfe auf einmal ergriffen und umgedreht haben würde».... Planck. Geschichte der Entstehung und der Veränderungen unseres protestantischen Lehrbegriffs.. Bnd II. 2 Auf. 1792. s. 180—184. Равнымъ образомъ другой извѣстный западный ученый Мауренбрехеръ пишетъ слѣдующее: «Es ist nicht eine rein historische und objective, es ist vielmehr eine aus falschen Gesichtspunkten heraus unternommene apologetische Betrachtung, welche sich die Thatsache zu läugnen vorsetzt, dass Luthers evangelische Predigt die ungeheure, schon aus dem fünfzehnten Jahrhundert herstammende soziale Gährung in den untersten Volksschichten ganz gewaltig gesteigert und zum Ausbruch reif gemacht hat».... Maurenbrecher. Geschichte der katholischen Reformation. 1880. s. 257. Тоже самое утверждаютъ и многіе другіе западные ученые —Раумеръ, Циммерманъ, Гогоффъ и пр. См. Hohoff. Die Revolution seit dem sechzenten Jahrhundert... Freiburg im Breisgau. 1887. s. 41—43.

[2]) Протестантскій богословъ Карлъ Гохштеттеръ пишетъ слѣдующее: «Auch mit den Wiedertäufern, welche Soziales und Religioses so seltsam mischten, wollte man schon die Reformation und den Protestantismus verdächtigen. An dieser Erscheinung ist jedoch die Reformation nur insofern beteiligt, als sie wie natürlich die Geister erregte und auf die Bibel als Quelle des Christentums zurückwies. Jeder kräftigen geistigen Bewegung gehen eben stets krankhafte zur Seite, ohne dass sie die Schuld trägt, wenn ein neu erwachtes

дѣйствительности однакожъ ничего уродливаго по отношенію къ основнымъ началамъ реформаціи анабаптизмъ не представлялъ изъ себя. Напротивъ, какъ мы уже знаемъ, анабаптизмъ сдѣлалъ тѣ выводы, которые долженъ былъ сдѣлать, но не сдѣлалъ, самъ родоначальникъ реформаціи. Какъ извѣстно, поставивъ вѣрующихъ въ непосредственный таинственный союзъ со Христомъ, союзъ, исключающій всякаго рода внѣшніе авторитеты, Лютеръ однакожъ, въ противорѣчіе самому себѣ, въ качествѣ подобнаго авторитета для церковно-религіозной жизни призналъ Св. Писаніе. Анабаптисты постарались устранить это противорѣчіе въ воззрѣніяхъ нѣмецкаго реформатора. Если, разсуждали они, каждый вѣрующій находится въ непосредственномъ таинственномъ союзѣ со Христомъ, то слѣдовательно Духъ Св. можетъ открываться постоянно, въ каждый моментъ, и по настоящее время. Откровеніе, преданное въ Писаніи, есть слѣдовательно лишь извѣстная ступень въ богоявленіи, не исключающая собой другихъ ступеней. Отсюда полный произволъ анабаптистовъ въ отношеніи къ Св. Писанію, отсюда полный же произволъ ихъ вообще въ церковной жизни, отрицаніе церковной іерархіи, проповѣдь церковнаго равенства и проч. Перенося тотъ же произволъ и въ жизнь соціальную, анабаптисты и здѣсь также настаивали на абсолютномъ равенствѣ всѣхъ людей. Всѣ люди, утверждали они, братья и сестры по духу, равные между собою. Поэтому никакихъ законовъ и никакихъ властей для истинно возрожденныхъ не должно и не можетъ быть: тѣ и другіе существуютъ только для злыхъ и невозрожденныхъ. Поэтому, далѣе, не должно и не можетъ быть и никакой частной собственности: какъ братья и сестры по духу, возрожденные должны имѣть общность имуществъ. Ниспровергая весь прежній и цер-

---

Princip missbraucht wird, ist dieses selbst nicht hierfür verantwortlich»... Karl Hochstetter. Einfluss des Protestantismus und Katholicismus auf Staaten und Völker. Gütersloh. 1892. s. 74—75

ковный и гражданскій строй, мечтая о созданіи строя совершенно новаго, многіе анабаптисты, въ видахъ возможно скораго осуществленія послѣдняго, предлагали насильственныя мѣры—истребленіе огнемъ и мечемъ всѣхъ нечестивыхъ. Будучи такимъ образомъ проповѣдниками анархіи и коммунизма, они на своей проповѣди въ первый разъ съ особенной очевидностью показали то, куда должны вести и ведутъ основоначала реформаціи въ соціальной жизни.

Съ не меньшей рельефностью соціальные результаты реформаціи проявились и въ слѣдующій затѣмъ XVII вѣкъ, главнымъ образомъ въ Англіи, въ выродившемся изъ англійскаго протестантизма (пуританства) индепендентско-левеллеровскомъ (отъ leveler—равнять) движеніи. Движеніе это, подобно анабаптистскому движенію въ Германіи, сдѣлало лишь тѣ логическіе выводы въ религіозно-соціальной жизни, которые скрываютъ въ себѣ самыя основоначала протестантства. Поставляя человѣка въ непосредственный таинственный союзъ съ самимъ Богомъ, индепенденты и, главнымъ образомъ, левеллеры, выдвигали принципъ полнѣйшей свободы въ жизни религіозной. Каждый вѣрующій, говорили они, обладаетъ неограниченнымъ правомъ самоопредѣленія въ религіозной сферѣ. Ничего внѣшне-принудительнаго для него въ данномъ случаѣ не существуетъ. Даже откровенія, какъ внѣшне-писанной буквы, не должно и не можетъ быть. Отсюда всѣ спекулятивно-теоретическія, или иначе догматическія истины должны быть выброшены изъ Откровенія. Отсюда полное равенство всѣхъ людей предъ Богомъ въ церковно-религіозномъ отношеніи, уничтоженіе іерархіи, таинствъ и вообще всего внѣшняго въ церкви. Это полное равенство въ религіозно-церковномъ отношеніи должно влечь за собой, по взгляду левеллеровъ, полное равенство и въ сферѣ гражданско-соціальной. Дѣленіе общества на высшіе и низшіе классы, поэтому, несостоятельно: всѣ люди, какъ равные предъ Богомъ, равны между собою. Въ силу этого равенства воля всего народа

должна быть высочайшимъ закономъ для государства и источникомъ всякой власти. Въ силу этого равенства, далѣе, никакой частной собственности не должно быть: земля создана для всѣхъ и все произрастающее на ней должно быть общимъ достояніемъ. Какъ извѣстно, индепендентамъ и левеллерамъ отчасти удалось провести эти соціальныя идеи въ жизнь. Составляя изъ себя большинство въ парламентѣ, они добились осужденія Карла I-го (30 января 1649 г.), отмѣны королевскаго сана и объявленія республики.

Тѣ же соціальныя слѣдствія, какія имѣла реформація въ XVII в. для Англіи, имѣла она въ XVIII в. для Франціи. Революція 1789 г. была несомнѣннымъ порожденіемъ реформаціи, была „политическимъ слѣдствіемъ послѣдней", какъ вполнѣ справедливо выражается Гогоффъ (Hohoff). Лютеранскіе ученые противъ справедливости этого положенія выставляютъ тотъ фактъ, что Франція искони была по преимуществу римско-католической страной. Фактъ этотъ, конечно, справедливъ, но онъ нисколько не устраняетъ связи между реформаціей Лютера и революціей 1789 г. Дѣло въ томъ, что Франція, будучи католическимъ государствомъ, не избѣжала однакожъ, какъ и другія католическія государства, вліянія реформаціонныхъ идей. Въ XVIII вѣкѣ она усвоила ихъ въ формѣ того просвѣщенія, которое, подъ вліяніемъ реформаціи, въ XVII и XVIII вв. укоренилось въ Англіи, и которое, какъ мы уже видѣли, довело Францію до революціи. Видно это изъ того, что основатели французскаго просвѣщенія XVIII в.: Вольтеръ, Руссо и Монтескье, живя нѣкоторое время въ Англіи, были воспитаны на началахъ англійскаго деизма и англійскихъ политическихъ идей. Французскіе энциклопедисты Дидро, Гельвецій, Гольбахъ и другіе были лишь распространителями соціально-политическихъ идей указанныхъ ученыхъ, а французскіе утописты Томасъ Моръ, Морелли и Мабли, идеи которыхъ непосредственно легли въ основу французской революціи 1789 г., своей дѣятельностью довер-

пили лишь то, что̀ начали Вольтеръ, Монтескье и Руссо и что̀ продолжали французскіе энциклопедисты.

Никогда однакожъ несостоятельность лютеранства, какъ соціальнаго начала, не обнаруживалась съ такою очевидностью, какъ въ новѣйшее время. Причины этого явленія вполнѣ понятны. До самаго послѣдняго времени лютеранство, какъ религіозно-церковное начало, не дѣлало окончательныхъ выводовъ, которые требуются самыми принципами его. Лишь въ XIX вѣкѣ Шлейермахеръ, отецъ новѣйшаго лютеранскаго богословія, указалъ лютеранству надлежащій путь для его внутренняго развитія, послѣдовательно ведущій его въ послѣднее время къ полному церковному разложенію. Отсюда отрицательное вліяніе лютеранства и въ соціальномъ отношеніи обнаруживается съ особенной очевидностью лишь въ новѣйшее время. Лучше всего это выражается въ возникновеніи и быстромъ развитіи на западѣ извѣстнаго соціализма, представляющаго изъ себя величайшее изъ соціальныхъ золъ для современныхъ западныхъ государствъ. О томъ, въ какой тѣсной связи соціализмъ и въ частности крайняя партія его—такъ называемая партія соціалъ-демократическая—находится къ реформаціи, можно судить по слѣдующимъ словамъ родоначальника современнаго соціализма—Сенъ-Симона. Говоря о происхожденіи соціализма, Сенъ-Симонъ выражается такимъ образомъ: „Nous devons terminer l'enterprise commencée par Luther“, т. е. „мы должны довести до конца начатое Лютеромъ предпріятіе“ [1]). Неоспоримой истиной дѣйствительно слѣдуетъ считать то положеніе, что соціализмъ есть продуктъ реформаціи и протестантизма. Въ частности ближайшей основой, ближайшимъ источникомъ появленія соціализма, по мнѣнію западныхъ изслѣдователей—Гогоффа, Фридриха Энгельса, Отто Венцеля и др., слѣдуетъ считать возросшую на началахъ рефор-

---

[1]) Hohoff. Die Revolution seit dem sechzehnten Jahrhundert. 1887. s. 631.

маціи нѣмецкую философію, въ особенности философію Гегеля, которая, не смотря на ея видимый консерватизмъ, скрываетъ въ себѣ задатки къ отрицанію прочнаго государственнаго строя. Извѣстно, что философія эта опредѣляетъ абсолютное въ смыслѣ постоянно совершающагося процесса. Отсюда, слѣдовательно, съ точки зрѣнія философіи Гегеля, нѣтъ и не можетъ быть какого-либо прочно существующаго права, въ области-ли церковной или въ области гражданской, но всякое право подчинено постоянной смѣнѣ. Иначе говоря, право, съ точки зрѣнія основоначалъ гегеліанства, представляетъ изъ себя то, что въ каждый моментъ существуетъ какъ фактъ. Слѣдовательно не правомъ, по Гегелю, опредѣляется фактъ, а наоборотъ, случайнымъ фактомъ опредѣляется право [1]). Нѣмецкій соціализмъ дѣлаетъ лишь практическіе выводы изъ этихъ основоначалъ философіи Гегеля. Если, разсуждаетъ онъ, права, какъ прочной, неизмѣнной нормы, не существуетъ, то, значитъ, и правоваго порядка, въ области-ли церковной или въ области гражданской, нѣтъ и не можетъ быть. А потому нѣтъ и не можетъ быть и какого-нибудь опредѣленнаго прочнаго церковнаго и государственнаго строя. Отсюда борьба соціализма и противъ церкви и противъ государства. Обращаетъ при этомъ на себя вниманіе тотъ фактъ, что, налагая разрушающую руку на церковь, соціализмъ стоитъ въ существѣ дѣла на той же точкѣ зрѣнія, на какой въ рѣшеніи вопроса о церкви стоитъ и современное лютеранство. Извѣстно, что новѣйшее лютеранское богословіе возстаетъ противъ существованія въ христіанской церкви догматической стороны, какъ стѣсняющей свободу религіознаго духа. Тоже находимъ и въ современномъ соціализмѣ. И онъ рѣшительно возстаетъ противъ существованія догмы, какъ внѣшне-опредѣленной величины.

---

[1]) Hohoff. Die Revolution seit dem sechzehnten Jahrhundert. 1887. s. 632—633. Сравн. Hohoff. Protestantismus und Sozialismus. Historisch-politische Studien. 1883. Paderborn. s. 198—202.

Исходя изъ того положенія, что формулировка вѣры есть дѣло личнаго убѣжденія и потому ученіе, формулированное одними людьми, не можетъ быть обязательнымъ для другихъ, онъ считаетъ догматъ бременемъ для вѣрующихъ, средствомъ къ ихъ притѣсненію [1]).

Современное лютеранство, въ силу указаннаго отрицанія догматической стороны въ христіанствѣ, переноситъ жизнь вѣры въ область чего-то таинственнаго, лишеннаго всякаго внѣшняго опредѣленія. Тоже и въ современномъ соціализмѣ. „Вѣра, пишетъ одинъ изъ представителей послѣдняго, будучи по своей природѣ нѣжнѣйшей, свободнѣйшей внутренней самодѣятельностью, есть личное дѣло (Privatsache), немедленно же кончающее свое бытіе, коль скоро въ область вѣры привходитъ внѣшнее принужденіе“ [2]). Современное лютеранство, далѣе, въ силу указаннаго взгляда на жизнь вѣры, возстаетъ противъ существованія церкви въ смыслѣ внѣшне-опредѣленной величины, въ смыслѣ внѣшняго института. Тоже и въ современномъ соціализмѣ. Все различіе заключается лишь въ различіи аргументаціи. Стоя на религіозной почвѣ, современное лютеранство нападаетъ на церковь, какъ внѣшній институтъ, по побужденіямъ религіознымъ, нападаетъ потому, что стремится поставить вѣрующихъ въ непосредственный таинственный союзъ со Христомъ. Стоя на чисто политической точкѣ зрѣнія, соціализмъ ратуетъ за уничтоженіе церкви по чисто политическимъ побужденіямъ: потому, что, находясь въ рукахъ капитала, она стоитъ за интересы послѣдняго въ томъ смыслѣ, что богатое сословіе въ ней пользуется большими преимуществами по сравненію съ людьми бѣдными, въ силу чего Богъ, проповѣдуемый церковью, является не одинаковымъ Отцемъ для всѣхъ, а люди не равноправными братьями [3]). Не даромъ, въ силу этого полнаго согласія во

---

[1]) Kirche, Sozialdemokratie, Christentum. Berlin. 1897. s. 62.

[2]) Ibid. s. 63.

[3]) Ibid. s. 2—6.

взглядахъ на церковь между представителями новѣйшаго лютеранства и соціалистическаго движенія, даже крайняя изъ соціалистическихъ партій, партія соціалъ-демократическая, имѣетъ за собой не мало сторонниковъ изъ духовныхъ лицъ лютеранскаго общества. Не даромъ эти лица являются не рѣдко защитниками основоначалъ соціализма даже и въ ихъ отношеніи къ вопросу о церкви [1]).

Вмѣстѣ съ этимъ ниспроверженіемъ прежняго церковнаго строя соціализмъ стремится къ ниспроверженію и строя государственнаго. Исходя изъ того положенія, что все соціальное зло въ современныхъ государствахъ проистекаетъ главнымъ образомъ отъ неравенства въ пользованіи капиталомъ, соціализмъ главный протестъ свой направляетъ противъ этого неравенства. Онъ требуетъ уничтоженія рентовыхъ доходовъ (Renteneinkommen) и наслѣдственнаго права для отдѣльныхъ личностей, какъ главныхъ препятствій къ матеріальному равенству членовъ общества. Онъ требуетъ далѣе, чтобы поля, шахты, машины, полевые продукты и проч. были сдѣланы общимъ достояніемъ. Въ свою очередь это уравненіе капитала должно влечь за собой, по сознанію представителей соціализма, правовое уравненіе всѣхъ членовъ государства. Поэтому государство должно быть строго демократическимъ, т. е. каждый членъ его имѣетъ право участвовать въ управленіи послѣднимъ. Отсюда соціализмъ требуетъ всеобщей непосредственной подачи голосовъ въ дѣлахъ государственныхъ, прямого (directen) издательства законовъ самимъ народомъ, избранія самимъ народомъ властей и отвѣтственности послѣднихъ исключительно предъ народомъ, отмѣны всѣхъ податей и разнаго рода привиллегій отдѣльнымъ лицамъ и проч. Это пересозданіе прежняго государственнаго устройства и замѣна его новымъ, по сознанію

[1]) См. напр. вышецитированное сочиненіе: Kirche, Sozialdemokratie, Christentum. Berlin. 1897.

представителей соціалъ-демократическаго движенія, должно совершиться мирнымъ путемъ, путемъ воспитанія современнаго общества въ новомъ духѣ. Но если мирное разрѣшеніе соціальнаго вопроса окажется неосуществимымъ, соціализмъ не прочь употребить и насильственныя мѣры. Придерживаясь принципа: „мы не боимся никакого Бога на небѣ и никакой власти на землѣ“, представители его предлагаютъ даже въ крайнемъ случаѣ анархію, какъ средство къ достиженію проповѣдуемаго ими блаженнаго царства, потому что, какъ бы ни было велико зло отъ анархіи, оно, по ихъ мнѣнію, оказалось бы ничтожествомъ въ сравненіи съ величайшимъ благомъ, ожидаемымъ отъ новаго государственнаго строя [1]).

Такимъ образомъ соціализмъ, какъ вполнѣ справедливо выражается одинъ изъ весьма видныхъ современныхъ лютеранскихъ богослововъ, Стоккеръ, есть цѣлостное міровоззрѣніе (Weltanschauung), обнимающее собой всѣ стороны духовной жизни современнаго человѣка [2]). Возросши, какъ мы уже говорили, на почвѣ нѣмецкой философіи, онъ поэтому и преимущественный успѣхъ имѣетъ въ Германіи, хотя Германія изъ всѣхъ западныхъ государствъ является государствомъ наиболѣе богатымъ, и потому, какъ экономическое движеніе по преимуществу, соціализмъ не долженъ бы имѣть въ ней особеннаго успѣха. О томъ, насколько

---

[1]) Замѣчательно то, что западные ученые появленіе русскаго нигилизма объясняютъ вліяніемъ на русскую жизнь протестантизма, а слѣдовательно и реформаціи. «Auch der russische Nihilismus, пишетъ Гогоффъ, führt seine Wurzeln, durch die Mittelglieder der ungläubigen deutschen Philosophie und des französischen und englischen Socialismus und Skepticismus, bis auf die Reformation zurück..... Также разсуждаютъ и многіе другіе западные ученые. См. Hohoff. Die Revolution seit dem sechzehnten Jahrhundert. Freiburg im Breisgau. 1887. s. 637. Сравн. Hohoff. Protestantismus und Sozialismus. Historisch-politische Studien. Paderborn. 1883. s. 202—220.

[2]) Stöcker. Christlich-sozial. Berlin. 1890. s. 124—127.

великъ однакожъ этотъ успѣхъ соціализма въ Германіи, можно судить уже по одному тому, что въ 1871 году здѣсь соціально-демократическая партія имѣла лишь 124, 600 избирательныхъ голосовъ въ рейхстагѣ; въ 1881 г. эта цифра возросла до 311, 900, а въ 1890 г. до 1,427, 298, т. е. почти до полутора милліона избирательныхъ голосовъ—цифры громадной по сравненію съ другими партіями: консервативною и либеральною [1]).

Научно обоснованная въ 60-хъ годахъ текущаго столѣтія Родбертомъ, Марксомъ и Лассалемъ, соціально-демократическая партія имѣла и имѣетъ далѣе въ своихъ рядахъ весьма много видныхъ политическихъ дѣятелей—Фольмара, Либкнехта, Шёнланка, Мелькенбура, д-ра Кварка, Шиппеля, Бебеля и другихъ; въ ея рукахъ находилось и находится въ настоящее время болѣе 72 печатныхъ органовъ: изъ нихъ 2 ученыхъ журнала, изъ коихъ одинъ—Zukunft пользуется громаднымъ распространеніемъ по всей Германіи. На ея сторонѣ стоитъ не мало ученыхъ университетскихъ профессоровъ, пасторовъ и проч. Ею увлекается университетская молодежь до того, что нынѣшнее нѣмецкое правительство сочло нужнымъ учредить въ нѣкоторыхъ университетахъ спеціальную каѳедру, посвященную разбору основоначалъ соціализма [2]). Не даромъ лица, слѣдящія за политической жизнью Германіи, находятъ положеніе послѣдней въ данномъ отношеніи гораздо болѣе опаснымъ, чѣмъ какого либо другого государства. „Соціал-демократическое движеніе въ Германіи, пишетъ Стоккеръ, охватываетъ гораздо большую сферу (viel weitere Kreise), чѣмъ въ другихъ странахъ. Франція пережила болѣе соціальныхъ революцій, чѣмъ мы; въ Италіи и

---

[1]) Naumann. Das soziale Programm der evangelischen Kirche. Erlangen und Leipzig. 1891. s. 4. Сравн. Stöcker. Op. cit. s. 205.

[2]) Въ 1898-мъ году напр. въ Берлинскій университетъ спеціально для разбора основоположеній соціализма былъ приглашенъ проф. Рейнгольдъ.

Испаніи народныя массы иногда возбуждались сильнѣе, какъ это и свойственно природѣ южнаго человѣка. Но цифра въ полутора милліона соціалъ-демократическихъ голосовъ, оказавшаяся при послѣднихъ выборахъ, могла образоваться только въ Германіи. Только въ Германіи затѣмъ возможно то, чтобы соціалъ-демократическія основоположенія такъ легко проникли не только въ большіе, средніе и малые города...., но даже и въ деревни“ [1])....

Такъ какъ соціалъ-демократія, какъ мы уже видѣли, стремится къ уничтоженію не только государства, но и церкви, то вполнѣ естественно въ борьбѣ съ нею должна принять участіе и эта послѣдняя. Новѣйшее лютеранство дѣйствительно старается выполнить свою миссію въ данномъ случаѣ. Насколько однакожъ эта миссія затруднительна для него, понятно само собой. Стремясь къ уничтоженію церкви, соціалъ-демократія, какъ уже намъ извѣстно, стоитъ на почвѣ основоначалъ самого же лютеранства, и потому борьба послѣдняго съ соціалъ-демократіей въ существѣ дѣла оказывается борьбой противъ своихъ же собственныхъ основоначалъ. Всѣ усилія новѣйшаго лютеранства побороть страшнаго врага увѣнчиваются поэтому плохими результатами, хотя разнаго рода попытокъ одолѣть этого врага не мало предпринимается новѣйшимъ лютеранствомъ, при чемъ нѣкоторыя изъ этихъ попытокъ, повидимому, должны были бы сопровождаться успѣхомъ. Въ особенности этого слѣдовало бы ожидать отъ возникшаго въ новѣйшее время въ Германіи симпатичнаго христіанско-соціальнаго движенія, которое представляетъ изъ себя одно изъ наиболѣе яркихъ проявленій борьбы новѣйшаго лютеранства съ соціалъ-демократіей и на которомъ лучше всего и можно видѣть то, насколько возможна и возможна-ли вообще для лютеранства соціальная миссія.

---

[1]) Stöcker. Op. cit. s. 205.

Какъ и самое названіе показываетъ, движеніе это стремится рѣшить соціальный вопросъ на почвѣ христіанства. Возникши въ началѣ 70-хъ годахъ текущаго столѣтія, когда съ особенной очевидностью начали обнаруживаться въ Германіи успѣхи соціалъ-демократическаго движенія, христіанское соціальное движеніе, благодаря дѣятельности Рудольфа Тодта, основателя этого движенія, и затѣмъ Клиннгардта, Грюнеберга, Вангемана и въ особенности двухъ лицъ—франкфуртскаго пастора Наумана и придворнаго берлинскаго проповѣдника (Hofprediger) Адольфа Стоккера, къ концу 70-хъ годовъ упрочило свое существованіе. 3-го января 1878 г. состоялось первое „народное собраніе (Volksversammlung) для основанія христіанско-соціальной рабочей партіи". Затѣмъ, подъ предсѣдательствомъ тѣхъ же пасторовъ Стоккера и Наумана въ Берлинѣ и другихъ городахъ, послѣдовалъ рядъ другихъ соціально-христіанскихъ собраній, на которыхъ окончательно утверждены и раскрыты основоначала новаго соціальнаго движенія, получившія затѣмъ научно-литературную разработку въ трудахъ главнымъ образомъ двухъ послѣднихъ изъ упомянутыхъ лицъ [1]). Основоположенія эти такого сорта, что должны были бы, повидимому, утверждать особенную прочность за христіанско-соціальнымъ движеніемъ. Исходя изъ того вполнѣ справедливаго положенія, что правильное и прочное устройство соціальной жизни возможно лишь на почвѣ истиннаго христіанства, христіанско-соціальное движеніе въ основу реформы соціальной жизни настоящаго времени стремится положить Библію. А такъ какъ утвержденіе библейской почвы при устройствѣ соціальной жизни невозможно безъ утвержденія непогрѣшимо-богооткровеннаго значенія за Библіей, то представители раз-

---

[1]) Сюда относятся труды: Stöcker'a. Christlich-Sozial. Reden und Aufsätze. Berlin. 1890; Naumann'a. Das soziale Programm der evangelischen Kirche. Erlangen und Leipzig. 1891 и — Was heisst christlich-sozial? Heft. 1—2.

сматриваемаго нами движенія стараются утвердить за ней подобное значеніе. Библія, по ихъ представленію, вполнѣ согласующемуся съ духомъ консервативнаго лютеранства, есть Божественное Откровеніе, содержащее въ себѣ абсолютную истину. За это, по ихъ мнѣнію, говоритъ и внѣшній опытъ—буквальное исполненіе нѣкоторыхъ изъ пророчествъ, содержащихся въ Библіи, напр. пророчества о разсѣяніи евреевъ, о рожденіи отрасли Авраама, въ которой благословятся всѣ племена земныя и проч.; еще болѣе за это говоритъ опытъ внутренній — внутренне-благодатное воздѣйствіе Библіи на людей, проявляющееся въ томъ, что она „труждающимся и обремененнымъ даруетъ утѣшеніе, борющимся доставляетъ силу, умирающихъ, которые безъ нея впали-бы въ отчаяніе, исполняетъ мужествомъ для послѣдней борьбы и надеждою на вѣчную жизнь“ [1]). Но если такимъ образомъ, вполнѣ справедливо заключаютъ далѣе представители христіанско-соціальнаго движенія, Библія должна имѣть и имѣетъ богооткровенное непогрѣшимое значеніе, то слѣдовательно и содержащееся въ ней соціальное ученіе должно имѣть обязательно-регулирующее значеніе при устройствѣ нашей соціальной жизни. Весьма часто употребляемое выраженіе: „Библія ничего не говоритъ о соціальномъ вопросѣ“ должно быть поэтому, по взгляду представителей христіанско-соціальной партіи, употребляемо съ ограниченіями. Библія содержитъ въ себѣ нормы для устройства не только нашей частной, но и общественной жизни. Уже въ Ветхомъ Завѣтѣ, по ихъ мнѣнію, можно найти не мало предписаній, могущихъ имѣть руководственное значеніе для устройства соціальной жизни и въ настоящее время. Извѣстно напр., что основной тенденціей, проходящей черезъ весь Ветхій Завѣтъ, является удаленіе эгоизма изъ соціальныхъ отношеній и забота объ общемъ благѣ. Въ этихъ ви-

[1]) Stöcker. Christlich-sozial. Berlin. 1890. s. 64—78.

дахъ Богъ въ Ветхомъ Завѣтѣ запретилъ отчуждать и подвергать долговымъ обязательствамъ земельную собственность, запретилъ строго ростовщичество, какъ главное средство къ сосредоточенію капиталовъ въ рукахъ немногихъ лицъ, осудилъ излишнее увеличеніе наличной собственности и проч. [1]). Всѣ эти и подобные этимъ предписанія Ветхаго Завѣта, вполнѣ справедливо замѣчаютъ представители христіанско-соціальной партіи, такого рода, что проведеніе ихъ въ жизнь было бы очень благотворно и въ настоящее время. Ученіе Ветхаго Завѣта поэтому, по ихъ взгляду, и въ настоящее время можетъ принести для урегулированія соціальныхъ отношеній гораздо болѣе пользы, чѣмъ изученіе римской юриспруденціи, хотя въ общемъ, конечно, Ветхій Завѣтъ въ настоящее время имѣетъ скорѣе историческое, чѣмъ обязательное значеніе, ибо многое изъ содержащагося въ немъ касалось исключительно ветхозавѣтнаго человѣчества. Еще бо́льшее значеніе въ дѣлѣ урегулированія соціальной жизни, по взгляду представителей христіанско-соціальной партіи, долженъ имѣть и имѣетъ Новый Завѣтъ, въ особенности тѣ книги его, которыя содержатъ въ себѣ описаніе жизни и ученія Іисуса Христа. Правда, Іисусъ Христосъ не былъ соціально-государственнымъ реформаторомъ и потому не оставилъ намъ какой либо опредѣленной соціальной программы; правда поэтому, невозможно требовать и слѣдовать буквальному исполненію всѣхъ предписаній Христовыхъ (напр. Лук. 3, 11; 10, 4; 14, 12–13; Мѳ. 5, 39–41), но Онъ за то высказалъ и оставилъ нѣсколько основоположеній, которыя въ дѣлѣ урегулированія соціальной жизни могутъ принести пользы гораздо болѣе всякой программы. Главнымъ изъ этихъ основоположеній является, по мнѣнію представителей христіанско-соціальнаго движенія, тотъ утверждаемый въ Писаніи принципъ, что всѣ люди между собою братья. Проявляясь прежде всего въ жизни религіозной—въ един-

[1]) Stöcker. Op. cit. s. 182—188.

ствѣ вѣры и крещенія, въ единомъ поклоненіи единому Господу-Творцу всего, братство это затѣмъ должно проявляться и въ жизни соціальной—въ любви другъ къ другу. Послѣдняя, само собою понятно, не исключая возможности существованія у людей противоположныхъ интересовъ, должна выражаться во взаимной сплоченности послѣднихъ между собою, доходящей до самопожертвованія, коль скоро того требуетъ благо другого [1]).

Другимъ также весьма существеннымъ основоположеніемъ, долженствующимъ имѣть большое значеніе для урегулированія соціальныхъ отношеній настоящаго времени, долженъ быть, по взгляду представителей христіанско-соціальной партіи, раскрываемый въ Евангеліи взглядъ на земныя блага. „Евангеліе, пишетъ Науманъ, учитъ насъ тому, что земныя блага для блаженства не необходимы, что слѣдовательно христіанинъ можетъ быть преисполненнымъ вѣры и надежды даже и въ томъ случаѣ, если чувствуетъ недостатокъ въ земныхъ благахъ, что послѣднія имѣютъ только относительное значеніе, имѣютъ значеніе не сами по себѣ, а лишь какъ основаніе и средство для достиженія высочайшаго и вѣчнаго назначенія человѣка, т. е. для достиженія царства Божія, проявляющагося во внутреннемъ единеніи человѣка съ Богомъ и жизни по волѣ Божіей, соотвѣтственно христіанско-нравственному идеалу“ [2]).

Въ тѣсной связи съ этими-то основоначалами соціальной жизни, раскрываемыми въ Евангеліи, по мнѣнію представителей христіанскаго соціализма, и должна быть произведена реформа послѣдней. Братское равенство людей, проявляющееся въ чувствѣ любви и взаимопомощи послѣднихъ другъ другу, вовсе не требуетъ насильственнаго уравненія людей по ихъ званію,

---

[1]) Naumann. Das soziale Programm der evangelischen Kirche. s. 135—136, 81—82....

[2]) Ibid.

состоянію и экономическому положенію. Отсюда главнѣйшая изъ задачъ, къ осуществленію которой стремится соціальная демократія, насильственное уравненіе всѣхъ индивидуумовъ въ экономическомъ отношеніи, по взгляду представителей христіанскаго соціализма, должна быть безусловно осуждена съ истинно-христіанской точки зрѣнія. Подобное уравненіе является стремленіемъ къ достиженію эфемернаго государства, никогда не могущаго быть осуществимымъ, потому что различіе въ экономическомъ и вообще въ соціальномъ положеніи зависитъ отъ различія способностей каждаго индивидуума и является основою государственнаго порядка. Отсюда въ свою очередь христіанскій соціализмъ ратуетъ за существованіе властей, какъ одного изъ весьма существенныхъ также условій всякаго упорядоченнаго соціальнаго строя. Лишь отношенія властей къ подчиненнымъ должны быть основаны на чувствѣ любви и законности, а не на своеволіи и произволѣ. Отсюда, далѣе, должно сохраниться и различіе между высшимъ и низшимъ классами, между богатыми и бѣдными; только въ отношеніяхъ между тѣми и другими долженъ лежать опять духъ братской любви другъ къ другу. Высшіе классы должны помнить то, что никакое различіе званія, состоянія и образованія не должно вести къ превозношенію надъ другими, что люди должны быть цѣнимы за ихъ нравственныя достоинства, а вовсе не за богатство, образованіе и проч. Низшіе же классы должны помнить то, что различіе въ дѣленіи земныхъ благъ не есть противорѣчіе равенству всѣхъ людей предъ Богомъ, что обладаніе незначительными интеллектуальными и экономическими средствами вовсе не исключаетъ возможности и обязательства служить государству, что сильное желаніе земныхъ благъ тождественно съ злоупотребленіемъ этими благами и проч. [1]). Наконецъ, на томъ же принципѣ братской любви, по

[1]) Naumann. Das soziale Programm der evangelischen Kirche. s. 135—136.

взгляду представителей христіанскаго соціализма, долженъ быть рѣшаемъ и трудный рабочій вопросъ. Принципъ этотъ прежде всего налагаетъ извѣстныя обязательства на работодателей: онъ требуетъ отъ послѣднихъ, чтобы ихъ отношенія къ рабочему сословію опредѣлялись евангельскою заповѣдью: „кому болѣе дается, отъ того болѣе и взыщется". Въ силу требованій этой заповѣди работодатели должны имѣть выходящую за предѣлы юридической законности отвѣтственность не только за экономическое, но и духовно-нравственное благополучіе рабочихъ. Въ видахъ обезпеченія экономическаго положенія послѣднихъ, христіанско-соціальная партія требуетъ отъ работодателей устройства для нихъ удобныхъ жилищъ, какъ перваго необходимаго условія для упорядоченнаго хозяйства (Hauswirtschaft) и правильной семейной жизни, созданія легкихъ занятій для лицъ, по какимъ либо причинамъ на болѣе или менѣе продолжительный срокъ неспособныхъ къ тяжелой работѣ. Отвѣтственность работодателей за духовно-нравственное благополучіе рабочихъ налагаетъ на нихъ обязательства относительно умственнаго развитія рабочаго класса. На обязанности работодателей поэтому должно лежать основаніе возможно бо́льшаго количества школъ, въ которыхъ дѣти рабочихъ получали бы болѣе или менѣе удовлетворительное образованіе, основанное на началахъ Евангелія. Работодателямъ далѣе должно быть вмѣнено въ обязанность наблюденіе за нравственной чистотой рабочихъ, что̀ въ свою очередь обязываетъ ихъ къ правильному распредѣленію половъ по жилищамъ, къ запрещенію работъ замужнимъ женщинамъ и дѣтямъ и проч. [1]).

Что касается отношеній рабочихъ къ работодателямъ, то и они точно также, какъ основанныя на братской любви, должны быть, по взгляду представителей христіанскаго соціализма, проникнуты уваженіемъ правъ

[1]) Stöcker. Christlich-sozial. Berlin. 1890. s. 21. Сравн. Naumann. Das soziale Programm der evangelischen Kirche. s. 85—100.

послѣднихъ, выражающимся въ добросовѣстномъ исполненіи обязательствъ по отношенію къ работодателямъ, добросовѣстномъ исполненіи работъ и проч. Обязательства эти однакожъ не должны поставлять рабочее сословіе въ рабско-подчиненное отношеніе къ работодателямъ; напротивъ, рабочіе могутъ пользоваться нѣкотораго рода самостоятельностью и независимостью. Имъ напр. дозволяется образованіе особыхъ кружковъ, одобренныхъ государственною властью, учрежденіе своихъ особенныхъ судовъ, учрежденіе денежныхъ кассъ для оказанія помощи вдовамъ, сиротамъ; имъ дозволяется далѣе имѣть своихъ представителей, слѣдящихъ за сохраненіемъ ихъ интересовъ; они могутъ требовать государственнаго контроля своихъ кассъ, защиты національной работы противъ интернаціональныхъ рабочихъ, защиты рабочаго населенія противъ вредящихъ здоровью жилищъ и проч. [1]).

Стоя такимъ образомъ на чисто-христіанской точкѣ зрѣнія при устроеніи соціально-экономической жизни, христіанско-соціальная партія вполнѣ естественно не можетъ сочувственно относиться съ соціалъ-демократіи и ея стремленіямъ въ рѣшеніи соціальныхъ вопросовъ. Признавая нѣкоторыя заслуги за соціалъ-демократіей, напр. ту, что она имѣла мужество возстать противъ мірового господства маммоны, что она чрезъ созданіе разнаго рода рабочихъ союзовъ улучшила положеніе низшаго класса общества и проч., христіанско-соціальная партія однакожъ признаетъ, что соціалъ-демократическое движеніе является величайшимъ зломъ настоящаго времени. Главная ошибка его заключается въ эфемерности проектируемаго имъ царства. „Какъ хиліастъ, пишетъ Ф. Науманъ, вѣруетъ въ совершенный матеріальный рай, который безъ всякихъ усилій (со стороны человѣка) возникнетъ, который, какъ свободный даръ, съ небесъ свалится, такъ соціалъ-демократъ вѣ-

[1]) Stöcker. Christlich-sozial. Berlin. 1870. s. 20—21.

руетъ въ осуществленіе фантастическаго государственнаго идеала въ силу пересозданія общества, который самъ собой образуется.... на лонѣ настоящаго государства. Какъ хиліастъ готовъ пренебречь настоящими задачами своей жизни, считая земной міръ за Вавилонъ, такъ же мало соціалъ-демократъ занимается интересами настоящаго общества, но ожидаетъ, полный... нетерпѣнія, гибели послѣдняго. Какъ хиліасты главнѣйшую задачу свою полагаютъ въ образованіи общины избранныхъ, которая пойдетъ на встрѣчу великому дню, такъ соціалъ-демократія собираетъ людей, которые бы открыли собой процессъ возникновенія проповѣдуемаго ими рая“ [1]).

Таково по основнымъ своимъ задачамъ христіанско-соціальное движеніе, какъ проявленіе борьбы новѣйшаго лютеранства съ соціалъ-демократическимъ движеніемъ въ Западной Европѣ.

Какъ можно видѣть изъ всего вышеизложеннаго, христіанско-соціальная партія избрала дѣйствительно весьма надежную почву для разрѣшенія соціальнаго вопроса. Каковы бы ни были внѣшне-экономическія мѣры, предпринимаемыя для этого разрѣшенія, онѣ очевидно не могутъ достигнуть цѣли, потому что главныя препятствія къ упорядоченію соціальной жизни—зависть, корыстолюбіе, желаніе господства надъ другими — должны сохранить свое значеніе. Лишь съ устраненіемъ указанныхъ препятствій и возможно, слѣдовательно, упорядоченіе соціальной жизни. Но это устраненіе достижимо лишь путемъ нравственно-духовнаго пересозданія общества, путемъ воспитанія въ немъ духа братской любви, уваженія другъ къ другу и проч., т. е. на почвѣ христіанской религіи, на почвѣ Библіи, которую представители христіанско-соціальной партіи и полагаютъ въ основу разрѣшенія соціальнаго вопроса. Казалось бы, такимъ образомъ, христіанско-соціальное

[1]) Naumann. Was heisst christlich-sozial? Erstes Heft. Leipzig. 1896. s. 87—89.

движеніе въ силу самыхъ началъ, положенныхъ въ основу его, должно было имѣть особенный успѣхъ въ лютеранствѣ, тѣмъ болѣе, что врагъ, съ которымъ оно ведетъ борьбу, является весьма опаснымъ и для церкви и для государства. Этого то между тѣмъ и не находимъ.

Наибольшій расцвѣтъ христіанско-соціальной партіи въ Германіи относится къ началу 80-хъ годовъ, въ частности къ 1884 году, когда представитель этой партіи имѣлъ при избраніи въ рейхстагѣ наивысшую цифру голосовъ (около 12,535 голосовъ). Успѣхъ этотъ однакожъ былъ случайный и, въ силу того, непродолжительный. Объясняется онъ тѣмъ обстоятельствомъ, что христіанско-соціальная партія въ указанное время поставила на очередь еврейскій вопросъ. Дѣло въ томъ, что въ Германіи въ началѣ 80-хъ годовъ, въ силу особеннаго наплыва евреевъ и захвата ими экономической и другихъ областей государства, возникло въ обществѣ съ особенной энергіей антисемитическое теченіе. Христіанско-соціальное движеніе сдѣлалось выразителемъ этого теченія. Указывая на угрожающую со стороны евреевъ опасность, представители его однимъ изъ основныхъ положеній своей программы поставили освобожденіе государства отъ все болѣе и болѣе усиливавшагося вліянія семитизма. Требуя ограниченія круга дѣятельности евреевъ въ финансовой, ученой, литературной и др. областяхъ, они чрезъ то самое привлекли къ себѣ всеобщія симпатіи, каковое обстоятельство въ свою очередь и вызвало кратковременный успѣхъ христіанско-соціальной партіи. Въ общемъ же, повторяемъ, христіанско-соціальная партія, по сравненію съ другими политическими партіями, является въ Германіи далеко не изъ сильныхъ и соціальное значеніе ея далеко не изъ внушительныхъ. Въ чемъ же, спрашивается, кроется причина культурнаго неуспѣха христіанско-соціальнаго движенія, при его прекрасной программѣ, повидимому, могущаго надѣяться на прочное существованіе? Причина эта, какъ мы уже говорили, кроется въ самомъ

лютеранствѣ, какъ культурно-соціальномъ началѣ. По самому характеру своему лютеранство не въ силахъ бороться съ соціальнымъ зломъ, разъѣдающимъ теперешній западъ, потому что самое зло это—порожденіе лютеранства. Поэтому-то, не смотря на всѣ старанія представителей лютеранства, въ частности представителей христіанско-соціальной партіи, доказать особенную правоспособность лютеранства въ сферѣ соціальной, они всетаки въ концѣ концевъ должны сознаться и сознаются въ томъ, что лютеранская церковь въ разрѣшеніи соціальныхъ вопросовъ находится въ менѣе счастливомъ положеніи, чѣмъ какая-либо другая церковь, напр. римская. Нѣкоторые же наиболѣе откровенные изъ нихъ идутъ далѣе этого — сознаются въ томъ, что лютеранство въ соціальной области совсѣмъ не можетъ имѣть успѣха въ силу самыхъ основоначалъ своихъ. Откровенно сознается въ этомъ, напр., современный представитель христіанско-соціальнаго движенія, уже нѣсколько разъ упомянутый нами, Стоккеръ. По его мнѣнію, лютеранство могло бы успѣшнымъ образомъ вліять на соціальную жизнь народовъ лишь въ томъ случаѣ, если бы имѣло въ себѣ сознаніе высочайшаго авторитета, въ смыслѣ внѣшняго организма. Между тѣмъ этого-то оно не можетъ имѣть и не имѣетъ, потому что въ силу основоначалъ реформаціи, представляя изъ себя невидимое общество святыхъ, незримое царство Божіе, оно совсѣмъ не можетъ существовать въ смыслѣ видимаго организма, въ смыслѣ видимой церкви. „Въ борьбѣ съ соціальнымъ зломъ, пишетъ Стоккеръ, нашей церкви недостаетъ сознанія Божественнаго организма, которое можетъ сдѣлать ее по отношенію къ міру сильной и неуязвимой; нашей церкви недостаетъ единодушія въ Божественной истинѣ, которое влечетъ за собой повиновеніе вѣрѣ... И это потому, что у насъ весьма часто смотрятъ на церковь, какъ на нѣчто земное, грѣшное, несовершенное, какъ на низшій институтъ, который имѣетъ мало отношенія

или даже никакого отношенія къ царству Божію“ [1])... Лютеранство далѣе, по мнѣнію Стоккера, могло бы успѣшно вліять на жизнь народовъ въ томъ случаѣ, если бы имѣло прочные принципы, обезпечивающіе и внѣшнюю и внутреннюю силу и единство его. Этого-то опять таки не можетъ имѣть и не имѣетъ лютеранство, какъ церковь, ибо, выступивъ на поприще исторической жизни безъ прочныхъ основоначалъ, оно во всей исторіи своей представляетъ изъ себя смѣну одного направленія другимъ, отрицаніе одного направленія другимъ. „Соціальная дѣятельность нашей церкви, пишетъ Стоккеръ, чрезвычайно отягощена тѣмъ, что въ теченіи нѣсколькихъ столѣтій протестантизмъ занимается лишь одними богословскими спорами. Государство управляетъ церковью, общественная жизнь поэтому находится внѣ вліянія церкви и, такимъ образомъ, борьба за теологическія мнѣнія является единственнымъ полемъ дѣятельности, и церковь съ безпримѣрной страстью... бросается въ эту область. Отъ (университетскихъ) каѳедръ споръ переходитъ на каѳедры церковныя, изъ ризницъ въ редакціи, съ научныхъ высотъ въ народъ... А между тѣмъ жизнь съ ея дѣйствительностью остается въ сторонѣ“ [2])... И наконецъ лютеранство, во взгляду Стоккера, могло бы имѣть прочный соціальный успѣхъ лишь въ томъ случаѣ, если бы оно, какъ церковь, обладало бо́льшею или

---

[1]) Stöcker. Christlich-sozial. 1890. s. 212.

[2]) Въ такомъ же духѣ разсуждаетъ другой лютеранскій богословъ—Дитрихъ Веркенъ. «Uud da glaube, пишетъ онъ, wird sich ergeben: es ist eine Anzahl Momente der Schwäche im Protestantismus vorhanden, die seine Aktionskraft nach der sozialen Seite hin auf das empfindlichste lähmen, und zwar zunächts die dogmatische Zersplitterung.... Der Protestantismus hat keine einheitliche Lehre. Ueberall ist Streit und Fehde über die Wahrheit, und weil man nicht wusste, welcher Richtung sich anschliessen, so that man den Schritt, den man am letzen hätte thun sollen—man gründete zu den vorhandenen Konfessionen noch eine neue dazu».... Dietrich von Verken. Landeskirchentun und Soziale Frage. Berlin. 1897. s. 5.

меньшею свободою по отношенію къ государству, если бы могло безпрепятственно и свободно проводить въ жизнь свои принципы. Но и въ данномъ случаѣ лютеранство не можетъ похвалиться по сравненію съ другими церквами, въ особенности съ церковью римскою. „Римъ, пишетъ Стоккеръ, наслаждается свободою, пользуясь ею для того, чтобы осуществлять свои соціальныя задачи. Взирая на то, насколько прочно папство, благодаря свободѣ римской церкви, окрѣпло въ Германіи, мы можетъ спросить себя: наше безсиліе не есть ли слѣдствіе нашей несвободы? Не должны ли и мы, чтобы успѣшно вести соціальную борьбу, позаботиться о томъ, чтобы евангельскій духъ свободно развивался (walten)“ [1])...

Эти откровенныя заявленія самихъ представителей лютеранства служатъ наилучшимъ свидѣтельствомъ о томъ, насколько возможна и возможна-ли вообще соціальная миссія для лютеранства. Какъ и въ другихъ случаяхъ, и въ данномъ лютеранство, такимъ образомъ, находится въ печальномъ положеніи. Вся исторія его, кончая настоящимъ временемъ, свидѣтельствуетъ о томъ, что вліяніе его въ соціальномъ отношеніи столь же гибельно, сколь гибельно и въ отношеніи религіозно-церковномъ.

---

[1]) Stöcker. Op. cit. s. 211, 213 и др. Равнымъ образомъ и Дитрихъ Веркенъ признаетъ, что «Sehr wesentliches Moment der Schwäche (lutherischer Kirche) liegt endlich.... darin, dass sie jetz auf dem sozialen Gebiete von den Massen mit dem Staat in eine Verdamniss überwiesen werden, mit dem Staat, der in so hohem Masse zur einer Einrichtung von und für die besitzenden Klassen geworden war und sich dem vierten Stande gegenüber so grosser Versäumnisse schuldig gemacht hatte. Nach dem Sätze: mitgefangen, mitgehangen-muss nun die Kirche die Unvolkstümlichkeit des Staats teilen, an den sie gekettet ist».... Dietrich von Verken. Op. cit. s. 8.

Около четырехъ вѣковъ тому назадъ нѣмецкій реформаторъ выступилъ съ своею проповѣдью, выступилъ при такихъ обстоятельствахъ исторической жизни западной церкви, которыя вполнѣ оправдывали его появленіе какъ реформатора. Находясь подъ бременемъ папскаго абсолютизма, церковь западная къ концу среднихъ вѣковъ утратила свое дѣйствительное назначеніе, указанное ей самимъ Основателемъ. Вмѣсто того, чтобы быть духовно-благодатной воспитательницей общества, она мало по малу стала простымъ орудіемъ для достиженія своекорыстныхъ папскихъ цѣлей. Нѣмецкій реформаторъ задался благою цѣлью—указать церкви ея дѣйствительную миссію. И конечно для западнаго христіанства онъ сдѣлался бы настоящимъ апостоломъ, если бы пошелъ въ своей реформаторской дѣятельности надлежащимъ путемъ. Но увы! къ сожалѣнію, этого не случилось. Вполнѣ справедливо возставъ противъ папскаго абсолютизма, какъ главнѣйшей язвы, разъѣдающей церковный организмъ, онъ несправедливо возсталъ и отвергъ вообще всякій авторитетъ, начиная съ св. Преданія и кончая св. Писаніемъ. Въ этомъ — все горе реформаторской дѣятельности Лютера. Отвергнувъ принципъ авторитета, нѣмецкій реформаторъ далъ широкій просторъ субъективному индивидуализму, который, не связанный никакими внѣшне-принудительными узами, пошелъ по пути отрицанія не только церкви, но и государства, внося революціонный духъ не только въ первую, но и во второе. И чѣмъ опредѣленнѣе выяснялись основоначала лютеранства, тѣмъ рельефнѣе и рельефнѣе проявлялся революціонный духъ его въ религіозно-соціальномъ отношеніи. Никогда однакожъ для лютеранскаго

міра этотъ духъ не проявлялся съ такой очевидностью, какъ въ настоящее время. Объ этомъ свидѣтельствуютъ: и полная безпринципіальность богословской науки въ лютеранствѣ, и разнаго рода неустройства церковной жизни, неразрѣшимыя на почвѣ самого лютеранства, и разнаго рода печальныя проявленія жизни соціальной, возросшія несомнѣнно на почвѣ лютеранства. Какъ ни прискорбно сознаніе этого факта, его не могутъ скрыть многіе изъ представителей самого лютеранства. По откровенному признанію профессора Тюбингенскаго университета Вайцзеккера (Weizsäcker), лишь одна „апологетическая слѣпота (nur apologetische Befangenheit) можетъ въ настоящее время отрицать тотъ фактъ, что реформація Лютера была въ существѣ дѣла религіозно-политической революціей“ [1])... А вмѣстѣ съ этимъ все болѣе и болѣе приближается наступленіе духовной смерти лютеранства, конецъ его полнаго внутренняго разложенія. „Страна, пишетъ одинъ вѣрующій протестантъ, которая была колыбелью реформаціи, становится могилой реформатской вѣры. Протестантская церковь при смерти. Всѣ новѣйшіе труды о Германіи, равно какъ и всѣ личныя наблюденія согласны въ этомъ“ [1]). Не можемъ не согласиться съ этимъ и мы.

[1]) Hohoff. Die Revolution seit dem sechzehnten Jahrhundert. Freiburg in Breisgau. 1887. s. 150.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Глава I. Стр. 3—27. Современный нѣмецкій университетъ какъ носитель религіозно-церковнаго просвѣщенія.

— II. Стр. 27—49. Современное состояніе лютеранскаго богословія.

— III. Стр. 50—74. Современное лютеранское богословіе въ его отношеніи къ христіанскому догмату.

— IV. Стр. 74—94. Современное лютеранское богословіе въ его отношеніи къ христіанской этикѣ.

— V. Стр. 94—120. Церковное разложеніе современнаго лютеранства.

— VI. Стр. 120—146. Современное лютеранство въ его вліяніи на общественную жизнь.

— — Стр. 147—148. Заключеніе.