

ПО ПОВОДУ РЕЦЕНЗИИ

ВЪ „СТРАННИКЪ“

НА ИЗСЛѢДОВАНИЕ О. СТУКОВА:

ЛЮТЕРАНСКИЙ ДОГМАТЪ ОБЪ ОПРАВДАНИИ ВѢРОЮ.

Казань. 1891 г.



О. СТУКОВА.



КАЗАНЬ.
Типо-литографія Императорскаго Университета.

1892.



**Отдѣльный оттискъ изъ журнала „Православный Собесѣдникъ“
за августъ 1892 года.**

Въ „Странникѣ“ за іюнь—іюль мѣсяць 1892 года (стр. 326—349) напечатана рецензія анонимнаго (подпись сдѣлана имъ — з) автора на нашу книгу: Лютеранскій догматъ объ оправданіи вѣрою. Историко-критическій очеркъ (Казань. 1891 г.). Рецензія эта способна производить неблагопріятное впечатлѣніе касательно книги на читателей, не имѣющихъ возможности лично провѣрить содержащійся въ ней (рецензіи) отзывъ. Поэтому мы считаемъ своимъ долгомъ отвѣтить рецензенту.

Въ числѣ другихъ вопросовъ статьею затрогиваются вопросы, относящіеся къ исторіи полемики объ оправданіи человѣка - грѣшника между католическими и протестантскими богословами. Трактую о нѣкоторыхъ изъ этихъ вопросовъ по поводу мнимыхъ промаховъ и ошибокъ, которыхъ найдено въ разсматриваемой имъ книгѣ будто бы большое количество, рецензентъ поставлетъ автору въ вину то, что онъ не ввелъ въ своемъ сочиненіи разсмотрѣнія этихъ вопросовъ по существу. Въ виду этого мы считаемъ нужнымъ оговориться относительно задачи нашей работы.

Разногласіе въ средѣ членовъ церкви христіанской о средствахъ оправданія возникло очень рано, въ V и VI вѣкахъ перешло въ открытую противоположность и произвело извѣстные споры V и VI вѣковъ, обнимающіе собою обширный кругъ предметовъ. Въ XV и XVI вѣкахъ снова ярко выступили два противоположныхъ воззрѣнія на тотъ же предметъ: рядомъ съ господствующимъ въ римско-католической церкви ученіемъ схоластиковъ о средствахъ оправданія человѣка возникаетъ ученіе объ оправданіи вѣрою безъ дѣлъ, — и опять съ неизбежными по поводу его спорами, которые въ средѣ богослововъ различныхъ вѣроисповѣданій продолжаются и донынѣ. Въ этой полемикѣ католики въ возможно мрачномъ свѣтѣ стараются представить протестантскій взглядъ на оправданіе человѣка. Не говоря о болѣе раннихъ, позднѣйшіе католическіе писатели вносятъ въ свою полемику страстность и даютъ всему реформаціонному движенію XVI вѣка пристрастное освѣщеніе. По нимъ выходитъ, что Лютеръ употребилъ для реформации доселѣ неслыханное средство — поставленіе въ законъ злоупотребленіе закономъ, и что тайна, по которой протестантская реформа всюду нашла одобреніе, заключается въ разрушеніи ею всякихъ нравственныхъ началъ. Такъ мыслить напр. Nicolas ¹⁾). Тѣ же самыя воззрѣнія проводитъ Joh. Friedrich, котораго рецензентъ цитируетъ, какъ писателя въ высшей степени авторитет-

¹⁾ Въ сочиненіи *Über das Verhältniss des Protest. zu dem Socialismus*, Übers. von D-r Herm. Müller, Mainz, 1853. S. 499.

наго (стр. 329); довольно долго останавливаясь на всѣхъ темныхъ сторонахъ XV вѣка, на царившей въ жизни и литературѣ безнравственности, названный писатель утверждаетъ, что Лютеръ измыслилъ свое начало реформации для того, чтобы на всѣ времена закрѣпить развратъ и безбожіе этого вѣка ¹⁾. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія этихъ писателей основной пунктъ лютеранства, — что называется, — съ неба свалился; единственною подготовительною причиною реформы Лютера и его союзницею въ проведеніи этой реформы была современная ему распущенность нравовъ.

Въ свою очередь протестанты не остаются въ долгу у католиковъ, при чемъ, сводя свой принципъ оправдывающей вѣры только къ предпочтенію внутренняго благочестиваго настроенія людей въ дѣлѣ спасенія предъ внѣшними подвигами благочестія, они хвалятся, будто въ протестантствѣ возстановлено истинное христіанское ученіе объ оправданіи и спасеніи чело- вѣка и снова открытъ живой родникъ, заваленный человѣческими учрежденіями. Въ силу этого они называютъ его безспорно блистательнымъ пунктомъ протестантской церкви, возвѣщаемымъ реформаторами съ такою искренностію, съ такимъ убѣжденіемъ, какое напоминаетъ собою первыя времена, свѣжее утреннее дуновеніе христіанства ²⁾. По мѣрѣ того, какъ росла такимъ образомъ полемика, въ область ея постепенно вошли очень многіе вопросы, имѣющіе отношеніе лишь

¹⁾ Joh. Friedrich, Joh. Wessel, 1862 г. S. 130.

²⁾ О протестантствѣ въ сравненіи съ православіемъ. Рига, 1889 г. стр. 43. 44.

къ исторіи полемики объ оправданіи въ средѣ богослововъ различныхъ вѣроисповѣданій, а не къ исторіи самаго лютеранскаго догмата. По мнѣнію рецензента, мы должны были подробно трактовать въ нашемъ сочиненіи обо всѣхъ этихъ предметахъ. По его, не допускающему возраженій, мнѣнію, требовалось „возможно полное“ изложеніе римско-католическаго ученія объ оправданіи, требовалось, далѣе, набросать теорію блаж. Августина объ оправданіи человѣка-грѣшника, на которой было построено зданіе средневѣковой западной схоластической науки; далѣе, читатель, по мнѣнію рецензента, въ правѣ былъ ожидать, чтобы „показаны были основныя черты схоластики, какъ научнаго движенія богословской мысли и отмѣчены были важнѣйшіе моменты въ раскрытіи (ученія) объ оправданіи, и чтобы, наконецъ, указанъ былъ и сводъ изъ всего сказаннаго движенія западной богословской мысли по вопросу объ оправданіи, сдѣланнаго на тридентскомъ соборѣ“... и т. д. Кромѣ того, требовался историческій обзоръ ученія объ оправдывающей вѣрѣ въ христіанской церкви, обзоръ ученія Христа, апостоловъ, преемниковъ апостольскихъ;... исторія вопроса объ оправданіи въ православной церкви... (стр. 333) и т. д. Требовалось даже предварительно выяснить значеніе крестной смерти Спасителя (стр. 333). Особенно послѣднее на взглядъ рецензента было такъ необходимо, что самъ онъ въ своей рецензій (стр. 345 и д.) пространно занялся изложеніемъ сотеріологическаго взгляда св. Аѳанасія въ его сочиненіи: „О вочеловѣченіи Слова“, для большей, вѣроятно, научности уснащая его выписками

греческаго текста (Твор. св. Аѳанасія; русск. пер. ч. I, стр. 83 и д.). Сотеріологическое ученіе прекрасно изложено св. Максимомъ Исповѣдникомъ. Рецензенту слѣдовало бы кстати поподробнѣе изложить и сотеріологическіе взгляды Максима Исповѣдника. Впрочемъ, изложить сотеріологическій взглядъ именно св. Аѳанасія рецензенту нужно было, какъ оказывается, для того, чтобы вмѣстѣ съ Гассомъ доказать, что „протестанты имѣютъ основанія смотрѣть на православное ученіе объ оправданіи, какъ на близко стоящее къ римскому ученію о томъ же предметѣ“ (стр. 345). Кромѣ этого послѣдняго, всѣ другія пожеланія рецензента ничѣмъ не мотивированы, и для читателя и по прочтеніи рецензіи остается сомнительною надобность въ „возможно полномъ“ изложеніи этихъ и другихъ предметовъ, которые, при всей своей важности, въ составъ избранной нами темы не входятъ прямо. Правда, въ обширной области догматики такъ все тѣсно связано между собою, что нельзя въ ней взять чегонибудь одного, не затронувъ другаго, а этимъ другимъ третьяго и т. д. Но каждый въ правѣ сдѣлать предметомъ своего изслѣдованія или всю эту область и писать догматическую систему, или намѣтить въ ней для этого только небольшой уголокъ, взять какойнибудь отдѣльный пунктъ въ такомъ или иномъ объемѣ, въ зависимости отъ личныхъ воззрѣній на предметъ. Въ послѣднемъ случаѣ всѣ другіе пункты догматической системы получаютъ по отношенію къ избранному второстепенное значеніе. Изслѣдующій можетъ касаться всѣхъ этихъ побочныхъ предметовъ, насколько это требуется существомъ дѣла,

Но не разсматривать всё ихъ по существу, параллельно съ избраннымъ предметомъ. При той постановкѣ дѣла, какую рекомендуетъ рецензентъ, диссертация безъ надобности разростается въ ширь и самый предметъ, взятый авторомъ для разработки, теряется въ цѣломъ рядѣ монографій по предметамъ весьма разнороднаго свойства. Такъ намъ представляется дѣло. Поэтому, поставивъ себѣ цѣлю безпристрастно изложить ученіе о заглавномъ предметѣ нашей книги, прослѣдить за нимъ во всѣхъ разнообразныхъ превращеніяхъ, начиная съ момента его зарожденія до нашего времени; далѣе, — подвести итоги всему, что высказано о немъ дѣльнаго со стороны его основаній, приводимыхъ въ его пользу, руководствуясь въ этомъ случаѣ словами Викентія лиринскаго: „тотъ истинно и искренно православенъ, кто, оставаясь твердымъ и непоколебимымъ въ вѣрѣ, не хочетъ ничего допустить и принимать, кромѣ того, что, по его разумному убѣжденію, всегда содержала вселенская церковь“, — мы по возможности и старались держаться въ этихъ границахъ, какъ равно и быть возможно краткими. Чтобы не запутывать и не затемнять дѣла, мы старались избѣгать всѣхъ мало идущихъ къ дѣлу подробностей, которыхъ во всякомъ случаѣ нашлось бы неизчислимое множество; побочныхъ же предметовъ касаться лишь на столько, на сколько это входило въ нашъ планъ и требовалось существомъ дѣла; если предметы эти еще спорные, мы держались того взгляда на нихъ, который въ настоящую пору наиболѣе, по нашему мнѣнію, правиленъ. — Таковы были предметъ и цѣль нашего труда.

Рецензенту и цѣль эта показалась недостаточнѣе широкою. Поэтому, онъ произвольно расширяетъ ее, приписывая намъ намѣреніе „оградить православіе отъ разныхъ сектаторскихъ ученій, каковы: пашковщина, толстовщина, духоборчество, молоканство, штундизмъ и т. п.“ (стр. 326). Съ его стороны тутъ болѣе чѣмъ недоразумѣніе. Въ самомъ концѣ книги нами только въ видѣ заключительнаго замѣчанія сказано, что русское, такъ называемое, духовное сектантство, по своему основному принципу и развитому изъ него ученію, стоитъ въ органической связи съ нѣмецкимъ протестантизмомъ, и высказано не болѣе, какъ только личное мнѣніе, что нашимъ миссіонерамъ, принявшимъ на себя задачу вести борьбу съ протестантизмомъ въ тѣхъ его формахъ, въ какихъ оно является въ Россіи, слѣдовало бы прежде всего показывать ложность матеріальнаго принципа реформаціи, въ чемъ имъ былъ бы не бесполезенъ и нашъ трудъ, а затѣмъ уже слѣдуетъ показывать и ложность вытекающихъ изъ него частныхъ воззрѣній (стр. 160).

Намѣтивъ себѣ предметъ и цѣль изслѣдованія въ изъясненныхъ границахъ, мы предоставили другимъ заниматься изложеніемъ теоріи блаж. Августина объ оправданіи, на которой „было построено зданіе средневѣковой схоластической науки“, показывать основныя черты схоластики, какъ научнаго движенія богословской мысли, излагать христіанскую сотеріологію и т. д., и начали съ того, съ чего и слѣдовало начать, согласно принятой нами точкѣ зрѣнія на предметъ, — что ближайшимъ образомъ подготовило реформу Лютера и въ частности,

что подготовило или образовало, такъ сказать, фонъ для основнаго лютеранскаго догмата (стр. 10). Мы говоримъ, что ученіе объ оправданіи подготовлялось и развивалось въ исторіи постепенно и имѣетъ свой корень въ прошломъ католичества. Многое изъ того, что сдѣлали германскіе реформаторы и чѣмъ характеризуется ихъ дѣятельность въ области богословской мысли, по своему историческому началу восходитъ къ XII-му вѣку и есть въ значительной степени плодъ вліянія на нихъ средневѣковой мистики (стр. 15) ¹⁾. Дальше мы представляемъ трактатъ о томъ, какъ постепенно въ исторіи зарождалась и развивалась идея объ оправданіи, главнымъ выразителемъ которой сдѣлался затѣмъ августинскій монахъ Мартинъ Лютеръ. Но къ своему изумленію, мы встрѣчаемъ въ рецензій по своему адресу такую тираду: „Авторъ прямо взялся за символическія книги лютеранъ, какъ будто въ нихъ начало и конецъ всего движенія вопроса объ оправданіи вѣрою среди лютеранъ, какъ будто лютеранское ученіе объ оправданіи одною вѣрою явилось вдругъ, за одинъ разъ, полнымъ, цѣльнымъ, какъ Минерва изъ головы Юпитера, какъ будто оно и теперъ еще не находится въ процессѣ своего образованія или, вѣрнѣе, разложенія“ (стр. 335). Какимъ образомъ этотъ упрекъ можетъ быть отнесенъ къ намъ, это секретъ рецензента. Мы же какъ начали не съ символическихъ лютеранскихъ книгъ, такъ не ими и кончаемъ. Въ объ-

¹⁾ Правда, мистика примыкала къ блаж. Августину, но она не была простымъ воспроизведеніемъ мыслей Августина. RE. Herzog-a, 2 Aufl. B. XV, S. 494.

ясненіе плана нашего сочиненія мы между прочимъ говоримъ: такъ какъ протестанство по своему принципу должно постоянно измѣняться, какъ заявляютъ и сами протестанты, остающіеся вѣрными этому принципу, то, опредѣляя основной протестантскій догматъ по символическимъ книгамъ, мы неизбѣжно должны вмѣстѣ съ тѣмъ разсмотрѣть судьбу этого догмата и въ его послѣдующихъ стадіяхъ развитія, главнымъ образомъ—чѣмъ онъ является у протестантскихъ богослововъ, послѣдовательно проводившихъ въ своихъ системахъ основное начало Лютеровой реформы (стр. 42—43)? Другое дѣло, какъ мы выполнили планъ, но очевидно, что мы не смотримъ на лютеранское ученіе объ оправданіи, какъ на такое, которое явилось вдругъ, за одинъ разъ, полнымъ, цѣльнымъ, какъ Минерва изъ головы Юпитера, и что лютеранское ученіе и теперь еще не находится въ процессѣ своего образованія или, вѣрнѣе, разложенія. Если сама книга не служитъ для рецензента достаточнымъ тому доказательствомъ, то мы сошлемся на впечатлѣнія читателей этой книги. „Ислѣдованіе это (Лютеранскій догматъ объ оправданіи вѣрою), говоритъ одинъ изъ нихъ, по своему содержанію есть историко-критическій очеркъ. Авторъ сначала говоритъ, что это ученіе явилось какъ противодѣйствіе католическому ученію о должныхъ и сверхдолжныхъ дѣлахъ еще до Лютера и что Лютеръ выставилъ его какъ основной догматъ протестантства; затѣмъ въ первой главѣ главной части авторъ представляетъ анализъ этого ученія,—показываетъ его составныя части, изъясняетъ, чѣмъ такое вѣра по про-

тестантскому учению, что такое оправдание и какое значение для оправдания имѣютъ добрыя дѣла. Излагая это учение по символическимъ книгамъ лютеранъ и богословскимъ сочиненіямъ ихъ, авторъ вмѣстѣ съ тѣмъ предлагаетъ цѣлую, такъ сказать, исторію этого ученія, потому что въ различныхъ протестантскихъ сочиненіяхъ всѣ эти вопросы рѣшаются различно, при чемъ послѣдующія рѣшенія являются не только дополненіями предъидущихъ и ихъ поправками, а даже опроверженіями“¹⁾....

На вопросъ объ отношеніи средневѣковой мистики къ реформациіи мы съ нѣкоторыми ограниченіями²⁾ усвоили взглядъ на него, проведенный Ульманомъ въ сочиненіи *Reformatoren v. d. Reformation, vornehmlich in Deutschland und den Niederlanden*. Hamb. 1841—1842 г. 2 B-de, въ которомъ онъ доказываетъ средство ученія и стремленій разобранныхъ имъ мистиковъ съ ученіемъ и реформою Лютера. Авторъ рецензіи отвергаетъ справедливость этого взгляда даже и въ томъ видѣ, какъ онъ нами усвоенъ, и совершенно отрицаетъ оппозиціонное отношеніе средневѣковой мистики къ католицизму, „Мистика, говоритъ онъ, не была постоянной реакціей средневѣковому католицизму; она старалась идти и шла рука объ руку со схоластикой. И наоборотъ, схоластика не отворачивалась отъ мистики.

¹⁾ Московск. Церк. Вѣд. 1891 г. № 17.

²⁾ Ср. Ritschl, *Die christl. Lehre v. d. Rechtf. und Versohn.* B. I. S. 109—110 и нашей книги стр. 24—25. Thomasius, *Die christl. DG.* B. 2. 2 Aufl. 1888. S. 313. 316, у насъ стр. 24 и прим.

Вслѣдствіе этого величайшіе схоластики были одновременно и выдающимися мистиками, и обратно (Бонавентура, Тома Аквинатъ, Альбертъ Великій)“ (стр. 330). Въ частности и въ вопросѣ объ оправданіи человѣка-грѣшника мистика, по его мнѣнію, стоитъ совершенно на точкѣ зрѣнія римскаго католицизма; все это, говоритъ нашъ рецензентъ, съ „документами въ рукахъ“ доказалъ Friedrich въ своей монографіи подъ заглавіемъ: „Joh. Wessel“, т. е., строгій нашъ критикъ указываетъ на книгу, въ высшей степени тенденціозную, написанную слишкомъ пристрастно и въ полемическихъ цѣляхъ и трактовующую не о мистикѣ вообще, а имѣющую своимъ предметомъ только одного Весселя ¹⁾. Это замѣчаніе рецензента, благодаря самоувѣренному, положительному тону, съ какимъ оно дѣлается, можетъ показаться на первый взглядъ чрезвычайно важнымъ, такъ какъ оно имѣетъ въ виду распатать одно изъ существенныхъ положеній нашего изслѣдованія. На самомъ же дѣлѣ оно доказываетъ только то, что нашъ критикъ,

¹⁾ Авторъ ея, католическій священникъ (см. Vogtde, VII), задался цѣлію выискать у Весселя всю схоластическую догматику и въ частности всѣ тѣ схоластическіе термины, которыми опредѣляется у схоластиковъ взаимодѣйствіе между Богомъ и человѣкомъ въ дѣлѣ оправданія—и *infusio gratiae* и *cooperari* и т. п., и найти у него теорію оправданія, тождественную съ ученіемъ о немъ тридентскаго собора (Joh. Friedrich, Joh. Wessel, ein Bild aus der KG. des 15 Jahrh. Regensb. 1862. S. 163. 170). Трудъ Friedrich-а и не новъ и не оригиналенъ, потому что еще въ 1528 г. епископъ Joh. Faber болѣе, чѣмъ въ 30 членахъ, изложилъ тѣ доводы, которые онъ противопоставляетъ взгляду протестантовъ на Весселя, какъ на предшественника Лютера. Эти члены почти цѣликомъ приведены Friedrich-омъ на стр 280 его книги. См. еще *Katholische Blätter aus Franken*. 1850, издававшіеся Динкелемъ и Штёрхеромъ.

мнящій себя адамантомъ знанія и увѣренный въ авторитетности своихъ сужденій, ошибается въ своихъ приговорахъ и совершенно неправильно рѣшаетъ вопросы, за которые берется съ притязаніемъ на безапелляціонность. Спрашивается прежде всего, кто же выдѣлялъ мистику изъ лона католической церкви въ какую-то особую секту съ совершенно особой системой вѣроученія? Мистика принимала въ общемъ символъ или credo римской церкви, что доказывать вовсе нѣтъ и не было надобности. Думать все-таки нельзя, что мистика не была реакціей средневѣковому католицизму и что она шла рука объ руку со схоластикой. Никто не будетъ и не можетъ утверждать, что мистика и схоластика одно и то же. Азбучная истина, что схоластика и мистика по существу своему представляютъ два разныхъ богословско-философскихъ направленія, которыя, держась одного и того же credo, въ пониманіи его далеко расходились между собою. Тенденція схоластическаго направленія богословско-философской мысли—переработать религіозное вѣроученіе мышленіемъ и въ его интересахъ, возвести вѣру на степень знанія и ради знанія. Мистическое же направленіе полагаетъ центръ тяжести во внутреннемъ непосредственномъ взаимоотноеніи чловѣка съ Богомъ и почитаетъ условіемъ самаго познанія вещей божественныхъ не силлогистическую и вообще разсудочную работу, а внутреннее чувство и созерцаніе. Не ясно ли, что по существу своему мистика должна быть мыслима относительно схоластики какъ реакція? Если бы мистика старалась идти и шла рука объ руку съ схоластикой, то было бы непонятно самое существованіе

ея и она перестала бы быть мистикой. Совѣтъ другое дѣло, всѣ ли представители схоластики и мистики послѣдовательно выражали принятое направленіе и неуклонно держались его. Одни лишь колебались между схоластикой и мистикой, другіе шли прямолинейно, нѣкоторые же ставили себѣ, какъ напр. Бонавентура, объединеніе необъединимаго — мистики и схоластики. Поэтому - то даже у величайшаго изъ схоластиковъ, какимъ признается Тома Аквинатъ, проскальзываютъ въ сочиненіяхъ нѣкоторыя чисто мистическія идеи ¹⁾. Изъ этого однако вовсе не слѣдуетъ, что между мистикой и схоластикой не было борьбы, что мистика не была реакціей схоластики. Равнымъ образомъ нельзя утверждать и того, что величайшій изъ схоластическихъ богослововъ, Тома Аквинатъ, былъ выдающимся мистикомъ, нельзя потому, что основное положеніе схоластики, формулированное еще Анзельмомъ: *credo ut*

¹⁾ RE. 2 Aufl. V. XV, S. 894. Ср. Ibid. S. 574. Замѣчательно, что нѣкоторыя изъ положеній Тома Аквината въ 1277, по другимъ историкамъ въ 1276 году, были осуждены въ Оксфордѣ и въ Парижѣ — въ послѣднемъ осуждены парижскимъ архіепископомъ Stephan-омъ Tempier-омъ (см. Gieseler, KG. II, 2, 419 ff. K. Werner, Der heilige Thomas von Aquino, 1888. V. I. S. 861 ff.). Нѣкоторыя изъ осужденныхъ положеній имѣютъ свой корень въ неоплатонической мистикѣ и въ сочиненіяхъ Діонисія Ареопагита, богословствованіе котораго, нужно замѣтить, во мнѣніи почти всѣхъ западныхъ ученыхъ отождествлялось и отождествляется съ пантеистическимъ міросозерцаніемъ Плотина. Извѣстно также, что въ системѣ Эккарта, въ которой сравнительно съ другими болѣе строго проведенъ основной теософскій принципъ, папа Іоаннъ XXII въ 1329 г. осудилъ рядъ положеній какъ еретическихъ (Hefele, Conciliengesch. 1867. V. 6. S. 348. RE. 2 Aufl. V. XV. S. 497). Это до нѣкоторой степени характеризуетъ отношеніе къ мистикѣ официальныхъ сферъ средневѣковаго католицизма.

intelligam, сохраняетъ для него полную силу. Напротивъ, кто болѣе увлекался мистическимъ теченіемъ, тотъ, какъ увидимъ ниже, оппонировавъ схоластицизму, вступалъ въ борьбу и съ католицизмомъ ²⁾). Такимъ образомъ, наша мысль, что мистика представляетъ собою явленіе, развившееся какъ реакція схоластикъ, не есть недоразумѣніе, или ни на чемъ не основанное измышленіе. Равнымъ образомъ не составляетъ недоразумѣнія и другая наша мысль, имѣющая тѣсную связь съ первой, что мистика расчищала и подготовляла почву для реформации. Между тѣмъ какъ схоластика поставила своей задачей оправдать католичество въ томъ видѣ, какъ оно практически выработано было въ XIII вѣкѣ—съ папскою теократіею, съ новыми догма-

²⁾ Подробное раскрытіе этихъ мыслей см. въ сочиненіи L. Noack-a, *Die christliche Mystik nach ihrem gesch. Entwicklungsgange*. 1853. 1 Th., § 16, 337. И Thomasius, который утверждаетъ, что мистика и схоластика не составляетъ двѣ противоположныхъ системы вѣроученія, однако говоритъ: *Und dennoch besteht ein Gegensatz. Zum Verständniss desselben in vor allem festzustellen, dass es verschiedene Interessenkreise sind, welche die Scholastik und Mystik sich erwählt. Dort handelt es sich um die wissenschaftliche Deutung und systematische Darstellung des Christenthums in seinem ganzen Umfang, hier um die Schilderung der unmittelbaren Vereinigung der Seele mit Gott...* Man verschleiert diese Thatsache, wenn man die Lehre der Mystiker nach dem üblichen Schema der Dogmatik vorführt. Thomasius, *DG. B II*. 1888. S. 162. Diese Unterschiedenheit zeigt sich auch an der verschiedenen Geschichte der Scholastik und Mystik. Während die Gefahr, welche iener droht, eine rationalistische Zersplittern des Stoffes ist, lauert hier die Gefahr pantheistischen Irrlehre, wie die begardischen Richtungen, wie ein Meister Eckhart, zeigen. Ebenso feiert die Mystik in Deutschland ihre Blütezeit, Während der Verfall der Scholastik beginnt. Wie die Geschichte der Dogmatik und Ethik nicht immer parallel laufen, so steht es auch hier. S. 264. На стр. 265 мистика и схоластика у Томазіуса называются противоположными по отношенію другъ къ другу направленіями.

тами и обрядами, съ его религіознымъ формализмомъ и т. п.,—мистика, въ общемъ оставаясь на почвѣ католическаго credo, преслѣдовала свои особыя задачи, не имѣющія съ этимъ стремленіемъ схоластики ничего общаго. Изъ какихъ бы мотивовъ со стороны мистиковъ, начиная съ Бернарда, Гуго С. Виктора и кончая нѣмецкими богословами конца XV вѣка, которыхъ мистическое направленіе захватило въ свою область, ни истекали порицанія римской церкви, эти порицанія и стало быть несочувствіе со стороны мистиковъ къ утвердившемуся и въ богословіи и въ церковной жизни направленію — фактъ безспорный. И чѣмъ болѣе вырождалась схоластика въ одностороннее разсудочно-діалектическое направленіе, тѣмъ болѣе усиливалась реакція со стороны мистики. Ея оппозиціонное отношеніе сказывалось не только въ несочувствіи къ сухому схоластическому богословію, разлагающему всякую живую религіозную идею на отвлеченныя логическія формулы, къ злоупотребленію католической іерархіи, противъ мірскаго направленія въ церкви, противъ индульгенцій ¹⁾, но и противъ предпочтенія въ ней внутреннему направленію внѣшнихъ дѣйствій, противъ чрезмѣрнаго возвышенія значенія внѣшнихъ церковныхъ средствъ, ведущихъ ко спасенію. Все это вполне естественно и понятно: въ основѣ мистическаго направленія eo ipso заключается отрицаніе всѣхъ внѣшнихъ средствъ спасенія: въ силу стремленія къ вну-

¹⁾ «Кто даетъ денегъ для спасенія души своей, тотъ теряетъ и душу и деньги» — выраженіе Гуго С. Виктора. RE. Herzog-a. VI, 314. 1860.

тренному духовному служенію и таинственному общенію съ Богомъ, въ противоположность внѣшнимъ требованіямъ церковной дисциплины, машинально опредѣляющимъ каждый шагъ религіозной жизни, мистицизмъ, скажемъ съ Дорнеромъ, „никогда не придаетъ значенія внѣшнимъ средствамъ спасенія, хотя бы они облекались божественнымъ авторитетомъ. Онъ попираетъ уроки исторіи; онъ находитъ для себя величайшее наслажденіе въ томъ, чтобы снять покрывало, наложенное на возвышенныя тайны божественнаго откровенія и, уничтоживъ всѣ посредствующія преграды, беспрепятственно погрузиться въ созерцаніе абсолютнаго“¹⁾. Въ силу этого стремленія мистицизма, даже сочиненія такихъ писателей мистическаго направленія, какъ сочиненія Тома Кемпійскаго, которыя прямо не противорѣчатъ догматамъ католицизма, проникнуты однакожъ совершенно инымъ духомъ и представляютъ народу совершенно иной идеаль христіанства, чѣмъ какой представляла ему католическая церковь въ лицѣ официально признанныхъ авторитетныхъ учителей церковныхъ, въ родѣ Тома Аквината и подобныхъ²⁾. Что же послѣ этого страннаго, если у нѣкоторыхъ изъ мистиковъ, романскихъ ли то, или нѣмецкихъ, не исключая и Весселя, мѣнявшаго нѣсколько разъ свое богословское міровоззрѣніе и получившаго отъ современниковъ прозваніе „учителя противорѣчій“ (*magister contradic-*

¹⁾ Dorner, *Theologie Protest.* Paris. 1870. Вѣра и Разумъ, 1886 г. № 3, стр. 188.

²⁾ Иванцовъ-Платоновъ, О римскомъ католицизмѣ, ч. II, стр. 50—51, 1869 г.

tionum), это скрыто заключающееся въ мистицизмѣ всѣмъ иное вѣяніе духа, эта тенденція, что спасеніе скорѣе должно быть выводимо изъ субъективнаго отношенія человѣка ко Христу, чѣмъ изъ соблюденія вѣшнихъ церковныхъ установленій средневѣковаго католичества, — мѣстами открыто прорывается наружу, не смотря даже на инквизицію. Эта тенденція вмѣстѣ съ другими и придавала мистикѣ значеніе реформаторскаго направленія, ею она и подготовила путь къ протестантизму: въ мистической идеѣ непосредственнаго общенія духа человѣческаго съ Богомъ естественно и по существу заключается матеріальный принципъ реформаціи; протестанты сдѣлали ее исходнымъ пунктомъ реформаціи и, ассоціировавъ ее съ мѣстами и выраженіями въ сочиненіяхъ мистиковъ, гдѣ она наиболѣе ясно проглядываетъ, развили въ цѣлую систему, безусловно отрицающую все, что было создано схоластикой для богословія на западѣ. Въ названныхъ мѣстахъ и выраженіяхъ сами реформаторы находятъ свое отличное ученіе и мы приводимъ ихъ въ своемъ сочиненіи. Такія мѣста мы указывали уже у Бернарда, которому самъ Лютеръ довѣрялъ больше, нежели всѣмъ монахамъ и священникамъ въ мірѣ ¹⁾, его цитируетъ Апологія аугсбургскаго исповѣданія ²⁾, на немъ основываются въ своемъ богословствованіи нѣмецкіе мистики,

¹⁾ Real-Enz. Herzog-a. B. XX. 1866. S. 445.

²⁾ Apolog. c. III, a. VI, not. 7: Et Bernardus recte dicit: necesse est primo credere, quod remissionem peccatorum habere non possis, nisi per indulgentiam Dei; deinde, quod nihil prorsus habere queas operis boni, nisi et hoc dederit ipse; postremo, quod aeternam vitam nullis potes operibus promereri, nisi gratis detur et illa.

его наконецъ и новѣйшіе протестанты причисляютъ къ числу лицъ, содѣйствовавшихъ подготовкѣ реформаціи—проведенію ученія объ оправданіи ¹⁾). Изъ адептовъ нѣмецкой мистики такія мѣста мы указывали у Весселя, по поводу сочиненій котораго самъ Лютеръ говоритъ: „Іоаннъ Вессель владѣлъ высочайшимъ разумомъ и великимъ духомъ и кромѣ того наученъ былъ Самимъ Богомъ: ибо невозможно думать, чтобы его ученіе, какъ равнымъ образомъ и мое, было отъ человѣкъ. Онъ согласенъ со мною относительно всѣхъ предметовъ не только по мыслямъ, но и словамъ,—настолько мы единодушны съ нимъ. И если бы я былъ знакомъ съ сочиненіями Весселя ранѣе, то мои противники могли бы подумать, что Лютеръ все заимствовалъ у Весселя. Но теперь изъ согласія своего съ Весселемъ я почерпаю жизнь и силы, и не сомнѣваюсь болѣе въ томъ, что я училъ правильно“ ²⁾). Въ виду всего этого намъ представляется страннымъ возраженіе рецензента противъ нашей мысли, что мистика подготовляла и расчищала почву для реформаціи и что оправдывающая вѣра Лютера, выражаясь съ Ноакомъ, почерпнута имъ изъ нѣдръ мистики ³⁾; возраженіе это тѣмъ изумитель-

¹⁾ Herzog. XX. 1866. S. 446. Böhlinger, Die Kirche Christi und ihre Zeugen, V. XVII. S. 292. Вѣра и разумъ 1886 г. № 16. стр. 224.

²⁾ Noack, Die christl. Mystik. V. I. S. 342. изд. 1853 г.

³⁾ Noack. Op. c. S. 351: Der rechtfertigende Glaube Luthers, dieser Edelstein der protestantischen Kirche, seine rechte Lebensfülle aus den Tiefen der Mystik geschöpft. Und wie nun diese Frucht der Mystik des Mittelalters, der rechtfertigende Glaube, in der Reformation des sechscnten Jahrhunderts seine Lebenskraft als kirchenbildendes Princip bewährte, so sehen wir etc.

нѣе, что онъ самъ допускаетъ вліяніе мистики на Лютера (стр. 329). А если такъ, то о чемъ же онъ спорить? Выходитъ, что онъ даже согласіе съ нашею мыслию выражаетъ не иначе, какъ въ видѣ возраженія. Онъ опровергаетъ (на стр. 331, прим.) нашу мысль, что „идея реформаторовъ XVI вѣка, по которой спасеніе обусловливается не человѣческими и церковными дѣлами, но проистекаетъ единственно только отъ вѣры, принимающей благодать Божію, и ближайшій и надежный путь ко спасенію—не церковь съ ея постановленіями, не свободными отъ человѣческихъ привнесеній, но Христосъ—избавитель и примиритель и Духъ Его, ясно намѣчена Бернардомъ и другими, указываемыми у насъ послѣдователями мистическаго направленія, какъ-то: Весселемъ, Ступицемъ и др. (стр. 15. 19—22); при этомъ онъ выставляетъ противъ насъ (стр. 330) между другими писателями Ричля; между тѣмъ этотъ мыслитель говоритъ почти тоже самое, что заключаетъ въ себѣ вышесказанная мысль ¹⁾

Вотъ тѣ соображенія, которыми мы руководились во взглядѣ на вопросъ объ отношеніи средневѣковой мистики къ реформации XVI вѣка и въ какомъ смыслѣ мы называли указываемыхъ въ сочиненіи мистиковъ

¹⁾ Es genügt mir vorläufig, dass die von Augustin und Bernhard geübte praktische Selbsteurtheilung des Gläubigen nach dem Maasstabe der Gnade, welche allen Werth der Verdienste ausschliesst, im 15. Jahrhundert von Wessel und Staupitz so clar und deutlich vollzogen ist. Denn dieses praktische Bewusstsein ist die Wurzel des reformatorischen Wirkens bei Luther wie bei Zwingli. Ritschl, Die christl. Lehre v. d. Rechtfertigung und Versöhn. B. I. S. 120. 1870. Объ отношеніи Бернарда къ Августину см. RE. Herzog-a, 2. Aufl. B. XV. S. 494.

реформаторами до реформаціи. И думается намъ, что взглядъ этотъ вѣренъ; онъ прочно утвердился въ наукѣ и отвергать его такъ категорически и такъ голословно, какъ дѣлаетъ рецензентъ, нельзя. Его держатся знаменитые ученые запада, напримѣръ Канисъ, Ноакъ, Бэрингъ, Альцогъ, Гассе, Арнольдъ, Прегеръ, Ничшъ и др. Изъ нихъ Канисъ между прочимъ говоритъ, что „мистика Бернарда, Таулера и нѣмецкой теологіи руководила Лютеромъ въ его стремленіи къ углубленію во внутреннюю сторону христіанства“ ¹⁾. „Черезъ мистиковъ, говоритъ Бэрингъ, исполнилось для насъ время законнаго средневѣковаго христіанства подобно тому, какъ для новозавѣтнаго общества вообще завершился Моисеевъ законъ чрезъ его пророковъ.... Евангелическіе мистики были пророками реформаціи; безъ предварительной ихъ дѣятельности реформаторы, сами богато вскормленные млекою внутренней вѣры, съ трудомъ могли бы совершить свое великое дѣло“ ²⁾. „Вессель, по Гассе, хотя и оставлялъ неприкосновенными церковныя установленія, но не почиталъ ихъ условіями спасенія. Это послѣднее онъ выводилъ скорѣе изъ субъективнаго отношенія челоуѣка къ Христу“ ³⁾. „Въ IX вѣкѣ въ лицѣ Эригены, говоритъ Ничшъ, и въ концѣ среднихъ

¹⁾ Kahnis, KG. 1864 г. В. II. S. 362. Noack, Die christl. Mystik, 1853, 1 Th. § 16.

²⁾ Baering, Tomas von Kempen der Prediger der Nachfolge Christi, Leipzig. 1872. S. 7: Allzog, Universalgesch. 7 Aufl. 1860 г. § 296. S. 733. См. у Friedrich-a, Joh. Wessel, S. 122.

³⁾ Гассе, Церк. истор., р. пер. 1869 г. т. 2, стр. 247: см. стр. 246. Arnold, Historie und Beschreibung der mystisch. Theologie, Francf. 1703.

вѣковъ въ лицѣ самыхъ значительныхъ защитниковъ своихъ мистика уклонилась съ пути официальной римской церковности и формально отреклась отъ общаго схоластическаго направленія. Ясное догматическое выраженіе въ первый разъ она получила въ *реформаторской* теологіи¹⁾. Прегеръ говоритъ: мистика „была исходнымъ пунктомъ Лютеровой реформации.... Лютеръ въ своемъ ученіи объ оправданіи высказалъ сущность средневѣковой мистики“²⁾. Объ Эккартѣ, богословская система котораго, по признанію Лассона³⁾, занимаетъ центральное положеніе въ исторіи мистики, онъ же рѣшительно утверждаетъ, что объ іерархіи, о церкви, о добрыхъ дѣлахъ и монашескихъ подвигахъ, Эккартъ училъ въ духѣ позднѣйшаго протестантизма, и говоритъ, что „его мистика возвѣщаетъ новый день въ исторіи духа“, т. е., что въ своемъ богословствованіи онъ настолько переходитъ всѣ границы церковности и положительной религіи, что идетъ уже дальше Лютера и упреждаетъ собою новыхъ нѣмецкихъ фило-

¹⁾ Fr. Nitzsch: Im 9. Jahrh. in Erigena, so hat sie sich auch gegen Ende des Mittelalters in ihren bedeutendsten Vertretern von den Banen officiellen römischen Kirchenthums abgewandt und sich von der gemeinen Scholastik förmlich losgesagt. Einen abgeklärten dogmatischen Ausdruck hat sie erst in der reformatorischen Theologie gefunden. Daher repräsentirt sie das mittelalterliche Dogma nicht so unmittelbar, wie die dialectische Scholastik. RE. 2 Aufl. B. 13. S. 655. Die Ursachen des Umschwungs und Aufschwungs der Scholastik im 13 Jahrh. in den Jahrb. für protest. Theologie, 1876. III.

²⁾ Preger: Welche (evangelische Mystik) der Ausgangspunkt der lutherischen Reformation war... In der evangelischen Rechtfertigungslehre hat Luther das Wesen der mittelalterlichen Mystik ausgesprochen und ihr zugleich eine sichere Grundlage gegeben. RE. 2 Aufl. B. XV. S. 498. 503.

³⁾ Meister Eckhart, S. 22.

софовъ ¹⁾). Въ сущности этотъ же взглядъ проводится и православными богословами, со стороны которыхъ возможно болѣе безпристрастное отношеніе къ вопросу объ отношеніи мистики какъ къ католицизму, такъ и къ протестантизму; мы разумѣемъ, напр., Иванцова-Платонова, преосв. Сильвестра, преосв. Хрисанѳа и др. Первый изъ названныхъ нами богослововъ говоритъ слѣдующее: „Сочиненія писателей мистическаго направленія (Эккарта, Таулера, Сузо, Рюисброка, и въ особенности *Томы Кемпійскаго*) хотя и весьма назидательныя и не противорѣчающія прямо догматамъ католицизма, тѣмъ не менѣе, однакожъ, проникнутыя совершенно особеннымъ духомъ, представляющія народу совѣтъ иной идеаль христіанства, нежели какой представляла ему католическая церковь, имѣли въ народѣ гораздо болѣе вліянія, нежели писанія официально признанныхъ авторитетныхъ церковныхъ учителей, въ родѣ *Томы Аквината* и подобныхъ.... Въ сочиненіяхъ германскихъ богослововъ конца XV столѣтія, Пуппера, Весселя и Везеля развивались уже тѣ самыя мысли о значеніи папскаго и вообще церковнаго авторитета, о св. писаніи и священномъ преданіи, о предопредѣленіи и благодати, объ оправданіи чловѣка, о чистилищѣ и индульгенціяхъ, о почитаніи святыхъ, иконъ и мощей, о монашествѣ, по-

¹⁾ Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Leipzig, 1874. B. I. S. 458: Eckhart erst hat die christliche Philosophie eigentlich begründet. Seine Mystik gleicht der Morgenröthe: sie kündigt einen neuen Tag in der Geschichte des Geistes an. Вѣра и Разумъ, 1891 г. № 1, стр. 48. 1886 г. № 3, стр. 178.

стахъ и другихъ внѣшнихъ обычаяхъ и дѣлахъ благочестія, какія впоследствии сдѣлались основаніемъ протестантскаго богословія“¹⁾). Изъ преосв. Сильвестра достаточно указать слѣдующія его слова: „Протестантская догматика, начавъ зарождаться подъ вліяніемъ непримиримой оппозиціи противъ догматики схоластической, образовалась на почвѣ строгаго мистицизма, который безусловно отвергъ въ католической догматикѣ не только ея схоластику съ философіей, но и все то, для огражденія чего была создана схоластика, т. е. вѣроопредѣленія церковныя съ лежащимъ въ основѣ ихъ авторитетомъ церкви, и самъ остался при одной Библии и своемъ непосредственномъ личномъ сознаніи или, точнѣе сказать, чувствѣ, содержащейся въ ней истины“²⁾). Преосвященный Хрисанѣ говоритъ: въ протестантствѣ „старый средневѣковый мистицизмъ получаетъ новыя возбужденія отъ мысли о внутреннемъ, сознательномъ, духовномъ общеніи со Христомъ чрезъ вѣру и, идя по этому пути, переселяетъ Христа въ человѣка, а человѣку даетъ непосредственный доступъ на небо еще здѣсь на землѣ“³⁾)... Изложенный нами взглядъ проводится и въ спеціальномъ изслѣдованіи о западной средневѣковой мистикѣ г. А. Вертеловскаго, который и сочиненіе свое начинаетъ словами:

¹⁾ Иванцовъ - Платоновъ, О римскомъ католицизмѣ, ч. II-я, 1869 г. стр. 50—52.

²⁾ Преосвящ. Сильвестръ, Опытъ правосл. догматическаго богословія, т. I, изд. 1884 г. стр. 139.

³⁾ Преосвящ. Хрисанѣ, Характеръ протестантства и его историческое развитіе. 1871 г. стр. 12.

„Западная средневѣковая мистика имѣетъ важное историческое значеніе преимущественно по своему оппозиционному отношенію къ католичеству.... Лютеръ въ сущности былъ выразителемъ того ученія, которое раньше его развивалось нѣмецкими мистиками“¹⁾. Въ томъ же смыслѣ рѣшается вопросъ объ отношеніи мистики къ реформации и въ аудиторіяхъ казанской академіи нѣкоторыми профессорами, полагаемъ, болѣе компетентными и свѣдущими въ своей спеціальности, чѣмъ подвизающійся въ „Странникѣ“ рецензентъ безъ имени.

Приведенныя цитаты показываютъ, что усвоенный нами взглядъ на отношеніе мистики къ католичеству есть взглядъ общепринятый и установившійся въ наукѣ. Рецензентъ однакоже оспариваетъ его какъ ложный и находитъ, что въ нашемъ изслѣдованіи „вся постановка вопроса объ отношеніи мистики къ протестантизму неправильна и свидѣтельствуетъ о незнакомствѣ автора съ литературою этого вопроса“ (стр. 329). Взамѣнъ этого онъ предлагаетъ свой новый и оригинальный взглядъ на этотъ вопросъ, до того оригинальный, что, согласно съ этимъ взглядомъ, Тома Аквинатъ зачисляется имъ въ ряды выдающихся мистиковъ (стр. 330). Но не смотря на его новостъ и оригинальность, не смотря и на всю суровость по отношенію къ намъ приговора, произнесеннаго рецензентомъ въ такой категорической формѣ и съ апломбомъ великаго ученаго, мы никакъ не можемъ отступить отъ

¹⁾ А. Вертеловскій, Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству, историч. изслѣдованіе, вып. I. Харьковъ, 1888 г. стр. 1. 2.

своихъ воззрѣній, которыя совершенно неожиданно подверглись теперь несправедливому и неосновательному нападенію. Оспаривая принятыя въ нашей книгѣ взгляды какъ ложныя, критикъ нашъ борется въ сущности не съ нами, а съ названными выше авторитетами и взамѣнъ предлагаетъ такой взглядъ, который въ концѣ всего утверждается единственно только на незнакомствѣ съ дѣломъ самого рецензента и на слѣпой его вѣрѣ въ непогрѣшимость собственнаго авторитета.

Въ связи съ рассмотрѣнными замѣчаніями и возраженіями рецензента по поводу высказаннаго нами взгляда на отношеніе средневѣковой мистики къ протестантству находится слѣдующее его недоразумѣніе:

На страницѣ 24 между прочимъ объ отношеніи мистики къ протестантизму мы говоримъ: мистика уничтожаетъ личность предъ Богомъ, у реформаторовъ личность получаетъ столь великія права по отношенію къ Богу, какихъ не даетъ никакое другое религиозное ученіе. Въ этой фразѣ рецензентъ усмотрѣлъ неясность мысли и задается вопросами, какимъ это образомъ? и какія это права? (стр. 331). Мы никакъ не ожидали что отъ насъ кто либо потребуетъ, чтобы мы всесторонне и подробно раскрывали каждую мысль, какъ бы она проста и понятна ни была. Но именно простою и удобопонятною представляется мысль наша, поставившая въ тупикъ рецензента, что послѣдовательный мистицизмъ несовмѣстенъ съ признаніемъ самостоятельности человѣка - христіанина. Это очевидно: задача мистики—настолько погрузиться въ созерцаніе божества и слить свою жизнь съ жизнью божества,

чтобы утратилось сознание отдельности от божества человеческой личности и чтобы она как бы поглотилась божествомъ. Такимъ образомъ мы правы, сказавъ, что мистика уничтожаетъ личность предъ Богомъ. Равнымъ образомъ вѣрно и то, что лютеранство мыслить человѣка - христіанина облеченнымъ необыкновенными правами. Эта мысль рельефно выступаетъ какъ въ формальномъ, такъ и въ матеріальномъ принципѣ протестантства. Формальный принципъ ставитъ человѣка въ совершенно свободныя отношенія къ откровенію, предоставляя каждому читать, толковать и понимать Библию по своему разумѣнію, независимо отъ какого бы то ни было авторитета. Сущность же матеріальнаго принципа сводится къ тому, что лютеранство устраняетъ всѣ внѣшнія посредства между духомъ благодати и христіаниномъ и главнымъ факторомъ въ процессѣ усвоенія заслугъ Христовыхъ считаетъ личную вѣру, выставляя такіе и подобные тезисы: *non sacramenta, sed fides in sacramentis justificat*. Пускаться въ подробности разъясненія такихъ простыхъ вещей не представлялось надобности потому уже, что на эту тему писано очень много даже въ русской литературѣ. Монографія преосв. Хрисанѳа: „Характеръ протестантства“, почти цѣликомъ посвящена раскрытію той именно мысли, которая выставлена у насъ въ общей формулѣ. Если нашъ критикъ возражаетъ противъ этой мысли, то сомнительно, могутъ ли быть вообще какіянибудь мнѣнія, противъ которыхъ онъ не возбудилъ бы споровъ и не сдѣлалъ возраженій. Замѣтимъ здѣсь кетати, что выдержка рецензента на стр. 328—329, въ кото-

рой содержатся слова, вызвавшія сейчасъ разсматриваемое недоумѣніе рецензента, послѣднимъ выписана изъ книги не вѣрно, извращаетъ нашу мысль и единственно отъ этого не отличается ясностію и толковостію изложенія, какъ замѣчаетъ онъ. Наша мысль тутъ въ дѣйствительности та, что протестантство формировалось на почвѣ мистицизма подъ вліяніемъ оппозиціи противъ католицизма; но положенное въ основу протестантства мистическое начало не было началомъ только непосредственнаго личнаго чувства библейской истины, а чувства въ связи съ разумомъ, или даже болѣе — личный разумъ. Рецензентъ извращаетъ нашу мысль и такимъ образомъ все предыдущее и послѣдующее этой тирады обращаетъ въ нелѣпость, говоря вмѣсто словъ: „эта новая сторона... уже не подъ вліяніемъ чувства, а подъ вліяніемъ разума постепенно выдвигавшаяся въ сочиненіяхъ нѣмецкихъ реформаторовъ“, — словами: „эта новая сторона... уже не подъ вліяніемъ разума постепенно выдвигавшаяся въ сочиненіяхъ нѣмецкихъ реформаторовъ“..

Пробѣгая рецензію дальше, читатель видитъ, что рецензентъ всѣ усилія напрягаетъ къ тому только, чтобы отыскать какія нибудь погрѣшности и указать на слабыя стороны въ нашемъ трудѣ. Ничего нельзя имѣть противъ этого намѣренія, но, разумѣется, указанія эти не должны быть голословными, а должны быть доказаны. Но рецензія, къ сожалѣнію, не отмѣчаетъ дѣйствительныхъ ошибокъ и недостатковъ въ нашемъ трудѣ; вмѣсто этого въ ней выставляется противъ насъ цѣлый рядъ хитросплетенныхъ софизмовъ, кото-

рые наглядно показывают истинность словъ св. Григорія нисскаго, что діалектическая утонченность имѣетъ равную силу не только для осужденія лжи, но и для ниспроверженія истины. Чтобы заявленіе наше не показалось голословнымъ, и видно было, что приемы, употребляемые рецензентомъ для открытія мнимыхъ неточностей и ошибокъ, показываютъ его нежеланіе вникнуть въ смыслъ нашихъ словъ и притомъ явно рассчитаны на недогадливость читателя, мы обратимся къ разсмотрѣнію и другихъ замѣчаній рецензента.

На 51—54 стр. мы рассматриваемъ термины *regeneratio* и *sanctificatio* и выясняемъ, какъ съ точки зрѣнія лютеранъ возрожденіе и освященіе человѣка относятся къ ученію объ оправданіи. Рецензенту показалось невразумительнымъ сказанное нами и онъ поправляетъ насъ такимъ образомъ: „Кёстлинъ говоритъ, что *ganz entsprechend dem Begriff der Rechtfertigung und Gerechtigkeit bestimmt sich für Luther auch der Begriff der Heiligkeit und Heiligung*, т. е. совершенно соотвѣтственно понятію оправданія и праведности Лютеръ представилъ также и понятія святости и освященія. Ясно и понятно“ (стр. 338). Это вѣрно, что такое замѣчаніе у Кёстлина есть. Но, во-первыхъ, намъ страннымъ кажется, что рецензентомъ въ дѣлѣ ученія объ оправданіи одною вѣрою несравненно авторитетнѣе первоисточниковъ признаются разные позднѣйшіе систематики, разныя КГ., ДГ. и т. под. сочиненія писателей большею частію католическихъ, а частію и протестантскихъ, какъ напр. RE. Herzog-а, котораго онъ къ тому же и цитируетъ неправильно (см. напр. цитаты

на стр. 337. 339). Во-вторыхъ, и самую поправку рецензента принять нельзя. Возрожденіе и освященіе у Лютера и въ символическихъ лютеранскихъ книгахъ употребляются въ значеніи оправданія, какъ сказано было и нами (стр. 51), только не всегда, какъ поучаетъ рецензентъ, а иногда ¹⁾; стало быть иногда они употребляются и въ иномъ смыслѣ, который мы и указываемъ, напр., въ смыслѣ обѣтованія будущаго возрожденія ²⁾. Если рецензентъ не придаетъ никакого значенія сочиненіямъ реформаторовъ и лютеранскимъ символическимъ книгамъ, то по крайней мѣрѣ у Ричля, которымъ онъ пользовался (не прибавляемъ „неудовлетворительно“, какъ это принято за обычай рецензентомъ, стр. 330 и др.), онъ могъ не одинъ разъ встрѣтить выраженія, что такіе-то богословы предпосылаютъ оправданію возрожденіе, или подъ оправданіемъ разумѣютъ то, что у реформаторовъ извѣстно подъ именемъ возрожденія ³⁾. Объ этомъ

¹⁾ *Vocabulum enim regenerationis interdum in eo sensu accipitur, ut simul et remissionem peccatorum (quae duntaxat propter Christum contigit) et subsequentem renovationem complectatur, quam Spiritus Sanctus in illis, qui per fidem justificati sunt, operatur; quandoque etiam solam remissionem peccatorum et adoptionem in filios Dei significat..... Deinde etiam regeneratio saepe pro sanctificatione et renovatione, quae fidei justificationem sequitur, usurpatur. In qua significatione D. Lutherus hac voce tum in libro de ecclesia et conciliis (Opp. ed Walch. t. XVI, p. 2705 sqq.), tum alibi etiam multum usus est. F. Concord. 686. Libri Symbolici, ed. Franke, 1757 г. pars III, p. 124—125.*

²⁾ *Similiter et renovatio seu sanctificatio, quamvis et ipsa sit beneficium seu mediatoris Christi et opus Spiritus Sancti, non tamen ad articulum aut negotium justificationis coram Deo pertinet, sed eam sequitur, quia propter carnis nostrae corruptionem in hac vita imperfecta est et nondum omnibus numeris absoluta. Ibid. 688, p. 126.*

³⁾ *Ritschl, Rechtfert. und Versohn. B. I. S. 289. 291. 292. Да и у Кöstlin-а дѣло не ограничивается приведенной рецензентомъ фразой.*

желательно было бы услышать мнѣніе рецензента, если онъ признаетъ неправильнымъ то, что сказано авторомъ разсматриваемой имъ книги. Между тѣмъ дальше, вмѣсто научнаго обсужденія вопроса по поводу этихъ точно неопредѣлившихся въ лютеранствѣ терминовъ, онъ ведетъ такія рѣчи, которыхъ никакъ нельзя назвать иначе, какъ только игрою въ понятія. Именно, изъ того, что термины эти имѣютъ въ символическихъ лютеранскихъ книгахъ и въ сочиненіяхъ Лютера указываемый нами смыслъ, по словамъ рецензента какимъ-то образомъ выходитъ, что лютеранскому ученію объ оправданіи мы придаемъ тотъ же самый смыслъ, какъ учить о немъ православная церковь (344 стр.), т. е.

Фраза эта составляетъ только одно изъ частныхъ положеній въ его опредѣленіи разсматриваемыхъ имъ понятій *justificatio*, *regeneratio* и *sanctificatio*. Дальше и онъ полагаетъ различіе между освященіемъ и оправданіемъ въ тѣсномъ смыслѣ. Чтобы можно было видѣть, что въ общемъ указываемое у насъ различіе въ этихъ терминахъ съ точки зрѣнія реформаторовъ (стр. 51—54) не находится въ противорѣчій и съ указаніями этого истолкователя Лютеровой теологіи, мы съ своей стороны находимся вынужденными сдѣлать изъ него слѣдующія выдержки: *Wir rühmen uns so einer Heiligkeit, welche ist extra nos, nicht unser Werk, eine himmlische Heiligkeit. Weiter aber sind die Christen heilig, indem sie nun durch den ihnen mitgetheilten Geist ihres Fleisches Lüste tödten, dem göttlichen Wort gemäss wandeln, Gotte in den durch sein Wort geheiligten Ständen des christlichen Lebens dienen; darin ist die Heiligung eine fortschreitende. Im engern Sinn übrigens versteht Luther unter «Heiligung» hin und wieder diese fortwährende Ausfegung der Sünde für sich, sowie er umgekehrt unter Rechtfertigung im engern Sinn die Aneignung der Glaubensgerechtigkeit für sich versteht. Это послѣднее, die Rechtfertigung in dem engern Sinne, die Vergebung— sie tritt überall, wo sie eintritt, d. h. wo Glaube an Christum statt hat, als vollkommene ein: sie «kommt nicht mit Stücken, sondern auf einem Haufen», u. s. w. Köstlin, Luthers Theologie, 1863. B. 2. S. 449. 450. cf. 448.*

приписываемъ лютеранскому ученію о существѣ оправданія смыслъ дѣйствительнаго очищенія отъ грѣховъ (у насъ см. стр. 132—133); но вслѣдъ же затѣмъ рецензентъ дѣлаетъ оговорку: „Правда, это (дѣйствительное очищеніе отъ грѣховъ) авторъ отнесъ къ такъ называемому возрожденію у протестантовъ, которое наступаетъ де послѣ оправданія (50—51. 110); но это различіе не можетъ имѣть значенія уже потому, что сами протестанты отождествляютъ оправданіе и возрожденіе (Köstl. I. c. II, 447—448)“. Еще бы это не софистика—подобный критическій приѣмъ?

На стр. 349 рецензентъ говоритъ: „Лютеране утверждаютъ, что по ап. Павлу отмѣнена не только обрядовая сторона ветхозавѣтнаго закона, но и нравственная (стр. 73. Сн. Herzog. RE. XII. 357) ¹⁾. Г. Стуковъ и этотъ вопросъ обходитъ молчаніемъ, слегка лишь замѣтивъ, что отмѣнены обрядовыя предписанія Моисеева закона (стр. 145—148)“. Въ рецензіи имѣются возраженія противъ совершенно вѣрныхъ положеній. Таковы напр. возраженія противъ находящагося въ книгѣ положенія, что виновники реформаціи не разъ воздавали свидѣтельство объ апостольской чистотѣ православной церкви (стр. 120, въ рец. 344), что мистика уничтожаетъ личность предъ Богомъ, у реформаторовъ личность получаетъ столь великія права по отношенію къ Богу, какихъ не даетъ никакое другое религиозное ученіе (стр. 24, рец. 331) и др.; высказы-

¹⁾ Въ приведенномъ мѣстѣ энциклопедіи читатель не находитъ того, на что хочетъ указать рецензентъ.

вая эти положенія, мы не пускались въ подробное разъясненіе ихъ, такъ какъ въ этомъ не было надобности, что до нѣкоторой степени можетъ служить объясненіемъ, почему рецензентъ возражаетъ противъ нихъ. Для приведеннаго же сейчасъ обвиненія насъ рецензентомъ мы не находимъ объясненія. Онъ утверждаетъ, что взглядъ реформаторовъ на значеніе нравственнаго закона для христіанина мы обходимъ молчаніемъ, между тѣмъ глава, посвященная нами разбору лютеранскаго ученія объ оправданіи, говоритъ совсѣмъ противное. Здѣсь было бы излишне повторять то, что сказано нами въ рассматриваемой рецензентомъ книгѣ по этому предмету, однако съ цѣлю облегчить интересующемуся читателю провѣрку, на сколько справедливо нареканіе на насъ рецензента, что мы существенную точку опоры лютеранскаго ученія оставили безъ разсмотрѣнія (стр. 349), мы вынуждаемся сдѣлать здѣсь извлеченія изъ книги. Относительно отмѣны не только обрядовой стороны ветхозавѣтнаго закона, но и нравственнаго съ точки зрѣнія лютеранскаго ученія мы между прочимъ говоримъ слѣдующее: главное доказательство въ пользу доктрины объ оправданіи вѣрою Апологія аугсбургскаго исповѣданія указываетъ въ словахъ апостола: *мыслимъ убо вѣрою оправдатися человеку безъ дѣлъ закона* (Рим. III, 28) и видитъ на томъ основаніи, что, во-первыхъ, по мнѣнію автора ея, подъ дѣлами закона самъ апостоль разумѣетъ не жреческіе только обряды (*saeremonias leviticis*), но и весь нравственный законъ, какъ это видно изъ 7 ст. VII главы того же посланія (приводится повелѣніе закона: *не похощеши*) и какъ это

утверждаетъ блаж. Августинъ; онъ говоритъ: „размысливъ и разсмотрѣвъ этотъ вопросъ по мѣрѣ силъ, которыя угодно было Господу даровать намъ, мы заключаемъ, что человѣкъ оправдывается не заповѣдями доброй жизни, а только одною вѣрою въ Иисуса Христа“ ¹⁾. Во-вторыхъ, пространно доказывая эту же мысль въ IV главѣ посланія къ Римлянамъ, апостоль отрицаетъ значеніе заслугъ въ дѣлахъ именно иѳическаго характера, когда говоритъ: *дѣлающему же мзда не вмѣняется по благодати, но по долгу. А не дѣлающему, вѣрующему же въ оправдающаго нечестива, вмѣняется въри его въ правду* (Рим. IV, 4. 5) ²⁾ и т. д. (стр. 73. сн. 71. 74 и далѣе). Въ какомъ смыслѣ понимается у лютеранъ отмѣна нравственнаго закона, объ этомъ таже символическая книга учитъ: кто не совершаетъ добрыхъ дѣлъ, у того нѣтъ и вѣры, ибо вѣра по необходимости должна проявляться въ благочестивой жизни ³⁾. Кто вѣруетъ, тотъ и живетъ въ борьбѣ съ грѣхомъ... Вѣра немислима въ отрѣшеніи отъ любви христіанской, она не терпитъ закона, ибо естественно изливается въ добрыхъ дѣлахъ, но что и при такой тѣсной связи добрыхъ дѣлъ съ вѣрою оправдывающею, оправданіе нисколько не обусловливается дѣлами любви. Утверждать важное значеніе добрыхъ дѣлъ въ этомъ актѣ духовной жизни было бы нелѣпостію. Какъ нелѣпо утверждать, что достоинство де-

¹⁾ Apolog. § 97. 98. Августинъ, De spiritu et litera, с. 50.

²⁾ Apolog. § 99 и д.

³⁾ Apolog. с. III, а. 6, § 67. с. VIII, а. XX, § 91. D. M. L. Opp. T. I, p. 523.

рева зависить отъ достоинства плодовъ, такъ было бы нелѣпостію утверждать, что слѣдствіемъ дѣятельности человѣка, доброй или дурной, является моральное достоинство человѣка (стр. 67—72). Мысль ясна: вѣрующіе уже не находятся, съ точки зрѣнія лютеранъ, подъ закономъ, ибо законъ становится ихъ собственною внутреннею природою: они сами себѣ законъ. Онъ такъ же мало для нихъ нуженъ, какъ солнцу приказаніе, чтобы оно свѣтило, водѣ — чтобы она текла, огню — чтобы горѣлъ, дереву — чтобы оно зеленѣло, расло и приносило свойственные ему плоды. Какъ эти тварныя существа сами собою совершаютъ названныя отправления, ибо это дѣло ихъ природы, такъ и христіанинъ — онъ, по лютеранскому ученію, носитъ законъ въ себѣ самомъ. Слѣдовательно, законъ для христіанина уничтоженъ не какъ внутренній законъ его воли, а насколько онъ для человѣка служитъ только внѣшней противостоящей его волѣ нормою.

Такъ дѣло представляется лютеранами. Что же объ этомъ говорится въ нашей книгѣ? По увѣренію рецензента мы обходимъ этотъ вопросъ молчаніемъ, „слегка лишь замѣтивъ, что отмѣнены обрядовыя предписанія закона Моисеева“ (стр. 145—148). Но на указываемыхъ имъ страницахъ мы нигдѣ не замѣчали „слегка“, что отмѣнены обрядовыя предписанія закона. Мы выясняемъ здѣсь тѣ причины, по которымъ ап. Павлу предстояло опровергнуть заблужденіе лжеучителей изъ іудео-христіанъ, не дававшихъ въ дѣлѣ оправданія мѣста вѣрѣ и, напротивъ, все значеніе отдававшихъ праведности собственной (*idia*, Рим. X, 3: *не разумюще бо Божія*

правды, и свою правду ищущие поставить, правды Божіей не повинуются), т. е. прибрѣтенной собственными силами отъ дѣлъ закона и вмѣняемой Богомъ въ праведность не по благодати, а по долгу (Рим. III, 24. IV, 4). При этомъ, говоря здѣсь о дѣлахъ закона,—о дѣлахъ, сообразныхъ съ закономъ, мы разумѣемъ не тотъ только законъ, которымъ опредѣлялись жертвы и очищенія, а и тотъ, которымъ опредѣлялись благочестіе и добродѣтели. Первый не имѣлъ въ самомъ себѣ оправдательной силы, а только указывалъ, говоря словами блаж. Феодорита, въ чемъ истинно оправдательная сила, и слѣдовательно, имѣлъ значеніе не самъ по себѣ, а поскольку велъ подзаконнаго человѣка отъ внѣшняго къ внутреннему; такъ, обрѣзаніе было цѣнно только по столько, по сколько обрѣзанный внѣшне обрѣзывалъ въ себѣ и соотвѣтственное внутреннее, безъ чего оно теряло всякую цѣну. Второй могъ бы оправдывать самъ по себѣ, ибо въ чемъ же и оправданіе, какъ не въ полномъ исполненіи законовъ благочестія и добродѣтели? Это мысль самого апостола; приступая къ выполненію названной выше задачи, онъ не отрицаетъ того, что при условіи совершеннаго исполненія закона возможно избѣгать проклятія за грѣхи свои и за грѣхъ прародителей: *законъ же нѣсть отъ тѣры, но сотворивый та, человекъ живъ будетъ въ нихъ* (Гал. III, 12; Рим. II, 13). Но человѣкъ по своей грѣховной природѣ безсиленъ выполнить весь законъ, такъ какъ онъ не даетъ для этого силъ и средствъ. Слѣдовательно, всякій подзаконникъ, основывающій свое спасеніе на дѣлахъ закона, является нарушителемъ закона и под-

лежить проклятію по слову Писанія: *проклятъ всякъ*, кто не исполняетъ постоянно всего, что написано въ книгѣ закона (Втор. XXVII, 26; Гал. III, 9. 10). Обязательность его требованій и въ то же время невозможность освободиться чрезъ него отъ виновности за грѣхъ заставляла находящихся подъ закономъ устремлять свои взоры на грядущаго Мессію и въ Немъ видѣть своего Искупителя и Избавителя отъ клятвы подзаконной, по слову пророка: *праведникъ же отъ вѣры живъ будетъ* (Аввак. II, 4), т. е. что если кто ищетъ праведности и блаженной жизни, тотъ долженъ искать ее въ вѣрѣ, а не въ законѣ. Этотъ способъ оправданія апостоль и раскрываетъ, говоря: *Нынѣ же кромѣ закона правда Божія явилася... оправдаеми туне благодатию Его, избавленіемъ, еже о Христъ Иисусъ, Его же предположи Богъ очищеніе вѣрою въ крови Его, въ явленіе правды своея, за отпущеніе прежде бывшихъ грѣховъ* (Рим. III, 24—25. VIII, 37).

Кровь Христова по силѣ своей уже очистила грѣхи всего міра; но всякій лично содѣлывается очищеннымъ ею, когда вѣрою воспріемлетъ на себя окропленіе кровію, что таинственно совершается въ водной купели крещенія. Раскрытіе нами ученія о вѣрѣ оправдывающей съ точки зрѣнія ап. Павла и другихъ новозавѣтныхъ свящ. писателей, какъ и ученія о ней въ церкви православной, въ отличіе отъ лютеранскаго ученія о ней, является прямымъ отвѣтомъ на лютеранское ученіе объ отношеніи человѣка - христіанина къ закону. На стр. 134—135, выясняя мысль апостола, по которой въ актѣ зарожденія вѣры съ одной стороны

представляется Богъ, дающій этотъ даръ (Еф. III, 8 и др.), съ другой—человѣкъ, отъ котораго требуется, чтобы онъ принималъ его (2 Кор. VI, 1), мы говоримъ: яснѣйшее указаніе на смыслъ этого требованія апостола можно видѣть въ евангельскомъ выраженіи: *Аще кто жаждетъ, да придетъ ко Мнѣ и пьетъ* (Іоанн. VII, 37. 38). Развернутое въ прямое наученіе, это метафорическое выраженіе означаетъ, что вѣровать во Христа значитъ воспринимать и усвоять (ассимилировать) себѣ Его мысли, чувства и направленіе воли (ср. Іоанн. XIII, 14—15: *Аще убо Азъ умылъ ваши нозъ, Господь и Учитель, и вы должны есте другу другу умывать нозъ. Образъ бо дахъ вамъ, да, якоже Азъ сотворихъ вамъ, и вы творите*). Слѣдовательно, въ актѣ воспріятія вѣры должна выступать полная человѣческая личность: вѣра въ человѣкѣ должна быть живымъ началомъ, перешедшимъ отъ умственнаго признанія бытія христіанскихъ истинъ въ чувство и затѣмъ сдѣлаться двигателемъ воли, а не быть мысленнымъ только, внутреннимъ отношеніемъ къ дѣйствию на него призывающей благодати, какъ учитъ лютеранство. Процессъ перехода вѣры въ такое состояніе прекрасно изображенъ въ евангельской притчѣ о блудномъ сынѣ, въ которой богословы справедливо видятъ между прочимъ и изображеніе процесса обращенія ко Христу грѣшнаго человѣка. Изъ представляемыхъ нами ступеней обращенія человѣка здѣсь мы укажемъ только на ту, когда въ немъ подъ вліяніемъ призывающей благодати въ неисчислимомъ количествѣ внутреннихъ движеній всѣхъ силъ духа образуется энергія и рѣшимость воли

послѣдовать Христу и онъ уже готовъ осуществить ихъ на дѣлѣ. Это состояніе его подобно тому состоянію блуднаго сына, когда онъ, рѣшившись возвратиться къ отцу, сказалъ: „встану и пойду къ отцу моему“. И только когда эту рѣшимость грѣшникъ запечатлѣваетъ на дѣлѣ принятіемъ крещенія, подобно тому какъ блудный сынъ, рѣшившись встать и пойти къ отцу своему, дѣйствительно всталъ и пошелъ,—онъ становится тѣмъ оправданнымъ вѣрующимъ, въ которомъ вѣра по Златоусту „знаменуетъ великій переворотъ и вмѣстѣ великій переворотъ отношеній къ нему Бога“ (Рим. III, 25. 26) ¹⁾. Дальше (стр. 137) у насъ слѣдуютъ доказательства такого пониманія вѣры оправдывающей, какъ необходимаго условія вступленія человека въ число спасаемыхъ на землѣ, ученіемъ о ней ап. Павла какъ о вѣрѣ, любовію поспѣшествуемой (Гал. V, 6), и затѣмъ на 139 стран. говорится: какъ живая сила, обнимающая собою все духовныя силы человека, сила эта по существу заключаетъ въ себѣ извѣстныя сложившіяся подъ ея вліяніемъ внутреннія рѣшенія воли, предполагающія соотвѣтственные дѣйствія. Такъ, вѣра Авраама, котораго апостоль приводитъ какъ примѣръ оправданія по вѣрѣ, была въ полномъ смыслѣ слова дѣятельною; образъ вѣрованія у него тѣсно соединялся съ самымъ совершеннымъ самоотреченіемъ; по вѣрѣ онъ оставляетъ свою землю и переселяется въ неизвѣстную страну, пребываетъ въ землѣ обѣтованія, какъ чужой ему, ведетъ жизнь стран-

¹⁾ См. Толк. на посл. къ Римл. пресвящ. Ософана.

ническую въ шатрахъ , переносимыхъ съ мѣста на мѣсто, наконецъ даже возлагаетъ на жертвенникъ своего сына, съ которымъ связывалось извѣстное обѣтованіе Божіе. Воспроизводя мысленно нравственный обликъ самого апостола, который мыслилъ себя оправданнымъ вѣрою, мы видимъ и то, чѣмъ она должна быть по идеѣ съ явленіемъ благодати. Именно, вѣра у ап. Павла есть „вмѣстѣ и начало и образъ новой жизни, совершенно отличной отъ состоянія естественнаго человѣка; она проникаетъ все—и мысль, и сердечныя стремленія, и волю, всю область духовной жизни, которую Богъ воодушевляетъ своимъ Духомъ.... Эта вѣра начинается умственнымъ убѣжденіемъ въ дѣйствительности спасенія; но далеко не ограничивается имъ однимъ; она объемлетъ сердца глубочайшимъ стремленіемъ къ Богу, живымъ чувствомъ любви къ Нему за Его великое благодареніе; наконецъ, она объемлетъ волю, побуждая человѣка предаться Богу, Его спасительнымъ дѣйствіямъ въ насъ, отказаться отъ своей прежней грѣховной воли, такъ чтобы жилъ уже не самъ человѣкъ, но жилъ бы въ немъ Христосъ“¹⁾). Такъ какъ, по апостолу, вѣра только, какъ такая, есть вѣра оправдывающая, то она, и какъ начальный моментъ жизни оправданнаго и возрожденнаго христіанина, является уже живою, дѣятельною силой. Пусть сила эта сначала проявляется внѣшнимъ образомъ хотя бы только въ молитвенномъ вздохѣ, но, говоря словами А. С. Хомякова, молитва, выражаемая даже вздо-

¹⁾ Трул. к. д. а. 1863 г. т. III, стр. 94.

хомъ изъ глубины сокрушеннаго сердца, есть такъ же дѣло, какъ и мученичество (подвижники христіанскіе самую молитву мысленную и духовныя добродѣтели христіанина считали его добрыми дѣлами, „умнымъ дѣланіемъ“). Такова и была вѣра разбойника на крестѣ: онъ увѣровалъ и тутъ же проявилъ свою вѣру покаяніемъ и исповѣданіемъ; это въ сущности тотъ же упомянутый нами блудный сынъ — грѣшникъ, сокрушавшійся о грѣхахъ своихъ, осудившій свою грѣховную особность, и, рѣшившись пойти къ отцу своему, всталъ и пошелъ. Такимъ пониманіемъ вѣры апостола самъ собою рѣшается вопросъ, какъ должно смотрѣть съ его точки зрѣнія на отношеніе къ вѣрѣ оправдывающей добрыхъ дѣлъ: если вѣра означаетъ не одно упованіе на заслуги Спасителя, какъ понимаютъ ее протестанты, а есть дѣло умственного воспріятія и хотѣнія въ ихъ нераздѣльномъ внутреннемъ единствѣ, т. е. если она, при извѣстномъ образѣ вѣрованія и мыслей, содержитъ въ себѣ также требованіе извѣстнаго и постояннаго образа жизни и поведенія, сообразнаго съ закономъ Божіимъ, то очевидно становится нелѣпость радикальнаго противопоставленія между оправдывающею вѣрою и дѣлами. Совершенно напротивъ, между нею и дѣлами, разумѣя подъ послѣдними не столько какъ произведенія и слѣдствія истиннаго и постояннаго желанія жить сообразно съ закономъ Божіимъ, сколько самую эту внутреннюю причину, должна существовать тѣсная и непосредственная связь... (стр. 141 и далѣе).

Таковъ новый способъ оправданія, о которомъ учитъ апостоль. Способъ этотъ—*кромъ закона* (Рим. III, 21: *мыль же кромъ закона правда Божія явися*), однакоже такой, которымъ достигается то, что имѣлъ въ виду законъ, и чего однакожь онъ не могъ дать; вѣрующій при помощи благодати все должное дѣ-
 лаетъ, но увѣренность въ спасеніи и оправданіи осно-
 вываетъ не на дѣлахъ какъ заслугахъ, а на вѣрѣ въ Бога (141 — 142). Если бы рецензентъ внима-
 тельно отнесся къ дѣлу, за которое взялся, то не
 думаемъ, чтобы даже въ приведенныхъ нами выдерж-
 кахъ онъ не усмотрѣлъ прямого отвѣта на вопросъ,
 уничтожается ли съ точки зрѣнія ученія ап. Павла
 законъ вѣрою, вопросъ, которымъ задается самъ учи-
 тель оправдывающей вѣры: *Законъ ли убо разоряемъ
 вѣрою?* Отвѣтъ этотъ можетъ быть не иной, какъ
 только тотъ, который даетъ на свой вопросъ самъ же
 апостоль: *Да не будетъ: но законъ утверждаемъ* (Рим.
 III, 31), ибо и всѣ приведенныя нами выдержки кратко
 могутъ быть резюмированы такимъ образомъ: хотя
 сила домостроительства простирается на всѣхъ, но
 усвоается только вѣрующими, т. е. тѣми, которые,
 принимая благовѣстіе Евангелія съ искреннею сердеч-
 ною вѣрою, исполняютъ вмѣстѣ съ тѣмъ и то, чего
 оно требуетъ, или, по апостолу, отвергнувшись нечестія
 и мірскихъ похотей, рѣшаются жить въ мірѣ цѣло-
 мудренно, благочестно и праведно (Тит. II, 11—12).
 Рецензентъ могъ бы оспаривать справедливость или
 основательность сказаннаго нами, но вмѣсто этого онъ
 находитъ болѣе удобнымъ только сказать своимъ чита-

телямъ, что у насъ вовсе ничего не говорится объ указываемомъ имъ предметѣ.

На стр. 48 мы говоримъ: съ терминами, употребляемыми для обозначенія акта оправданія человѣка: *δικαιοῦν*, *justificare*, Лютеръ соединяетъ ту же самую мысль, какую соединяли съ ними языческіе писатели, греческіе, и латинскіе, т. е. Лютеръ понимаетъ ихъ въ смыслѣ юридическаго признанія кого либо правымъ по силѣ власти на то, а не вслѣдствіе дѣйствительной правоты объявляемаго правымъ лица. Меланхтонъ въ своихъ *Loci*, принимая слово *justificare* въ такомъ же смыслѣ, ссылается при этомъ на евреевъ, у которыхъ слово оправдать (разумѣется, безъ сомнѣнія, *פָּדַח*) есть чисто юридическій терминъ, т. е. означаетъ тоже самое, какъ напр. выраженіе: *Populus Romanus justificavit Scipionem, accusatum a Tribunis*, i. e. *absolvit seu justum pronuntiavit* (римскій народъ оправдалъ Сципіона, осужденнаго трибунами, т. е. объявилъ его по суду оправданнымъ) ¹⁾. Приведенное Меланхтономъ выраженіе показываетъ, что слово *justificavit* употреблено здѣсь въ смыслѣ *forensis*. Однако рецензетъ не соглашается съ этимъ и восклицаетъ (337 стр.): „Совершенная неправда! И Лютеръ и его послѣдователи употребляютъ терминъ *δικαιοῦν*, *justificare* въ смыслѣ *forensis* потому, что въ такомъ смыслѣ употребилъ его ап. Павелъ (Рим. III, 24 и слѣд. IV, 5 и слѣд.) и въ такомъ смыслѣ онъ употребляется въ ветхомъ завѣтѣ (Ис. XXXI, I, 2)“. Что въ ветхомъ завѣтѣ названный

¹⁾ *Corpus reformatorum*, t. XXI, p. 742. Ed. 1854.

терминъ употребляется въ смыслѣ forensis, это вѣрно утверждаетъ въ приведенномъ нами мѣстѣ и Меланхтонъ, и иначе и быть не могло; въ ветхомъ завѣтѣ вѣра дѣйствительно только вмѣнялась въ праведность, потому что очистительная жертва Сына Божія только еще имѣла совершиться. Но что и ап. Павелъ употреблялъ его въ такомъ же смыслѣ, это нужно отнести къ одному изъ недоразумѣній рецензента. Никогда ап. Павелъ не употреблялъ слова оправданіе въ смыслѣ только чисто внѣшняго прощенія человѣку или невмѣненія прежнихъ ему грѣховъ, а всегда, не исключая и указываемыхъ рецензентомъ мѣстъ, употреблялъ въ смыслѣ внутренняго очищенія или врачеванія. Это будетъ согласно съ здравою экзегетикою, съ экзегетикою отцевъ церкви.

Хотя въ сочиненіи мы не входимъ въ подробное объясненіе того, какъ въ частности понималъ оправданіе апостоль Павелъ (пускаться въ подробности объ этомъ не представлялось особенной надобности послѣ того, какъ изложено было нами его понятіе о вѣрѣ оправдывающей; при томъ же въ русской богословской литературѣ этотъ предметъ раскрытъ въ подробностяхъ, — достаточно прослѣдить 3-ю и 4-ю главу послан. къ Римл. въ толкованіи ихъ преосв. Теофаномъ), однако, въ виду ссылки лютеранъ на новозавѣтныя писанія ¹⁾, мы, вопреки завѣренію рецензента, не обошли совершеннымъ молчаніемъ о томъ, какой оно смыслъ имѣетъ вообще въ новомъ завѣтѣ и какъ учить о томъ право-

¹⁾ Apolog. cap. II, art. IV. V. VI. § 99. Real-Enzyklop. Herzog-a. B. XII. S. 556—557. 1883 г.

славная церковь (стр. 127—133). Для насъ непонятно, какъ онъ могъ просмотрѣть все это. А тутъ онъ могъ бы видѣть и рѣшеніе дѣлаемаго имъ вопроса, какъ въ частности понималъ и могъ понимать оправданіе и ап. Павелъ, т. е., въ смыслѣ ли *forensis*, или иначе (стр. рец. 349). Переходя къ слѣдующему возраженію рецензента, мы попросимъ самого читателя разобратъ-ся, что онъ хочетъ сказать, возражая по поводу нашего опредѣленія терминовъ *δικαιοῦν*, *justify*, и для этого выписываемъ здѣсь всю тираду: „Совершенная неправда! И Лютеръ и его послѣдователи употребляютъ терминъ *δικαιοῦν*, *justify*, въ смыслѣ *forensis* потому, что въ такомъ именно смыслѣ употребилъ его ап. Павелъ (Рим. III, 24 и сл. IV, 5 и сл.) и въ такомъ именно смыслѣ онъ употребляется въ ветхомъ за-вѣтѣ (Ис. XXXI, 1. 2). Что ап. Павелъ употреблялъ *δικαιοῦν* именно въ юридическомъ смыслѣ, — это они считаютъ неоспоримымъ, совершенно сообразнымъ съ здравою экзегетикою указаннаго мѣста (Herzog, RE. 2 Aufl. XII, 356—357.—по этой цитатѣ, замѣтимъ, мы не нашли тѣхъ свѣдѣній, какія сообщаетъ рецензентъ; въ указываемомъ имъ мѣстѣ говорится о псевдепиграфахъ въ ветхомъ за-вѣтѣ). Католическіе богословы и не оспариваютъ этого (т. е., какъ намъ кажется, того, что ап. Павелъ употребилъ *δικαιοῦν* именно въ смыслѣ юридическомъ); но только не соглашаются съ толкованіемъ термина *δικαιοῦν*, *justify*, протестантами (т. е. отрицаютъ уже юридическій смыслъ?), уличаютъ ихъ въ непониманіи языка древнихъ народовъ, и, вслѣдствіе этого, въ искаженіи подлинной мысли апостола“... (стр. 337).

На стр. 94 у насъ говорится: но при полномъ контрастѣ Лютерова ученія съ католическимъ, между ними подмѣчается сходство въ одномъ отношеніи. То и другое представляетъ собою индульгенцію. По поводу этого мѣста книги рецензентъ замѣчаетъ: „Это конечно нужно отнести къ одному изъ недоразумѣній г. Стукова“ (стр. 339). Не правильнѣе ли будетъ отнести это замѣчаніе къ числу недоразумѣній самого рецензента? Называя такъ Лютерово прощеніе грѣховъ, въ чемъ полагается имъ существо оправданія челоуѣка, мы не измышляли этого названія, — такъ оно (прощеніе грѣховъ) называется въ одной изъ лютеранскихъ символическихъ книгъ (Apolog. с. III, а. VI, not. 7). Но, далѣе, при различіи въ томъ отношеніи, что Лютерова, небесная индульгенція приложима къ отпущенію вины, а папская къ отпущенію казни, между ними есть въ извѣстномъ отношеніи сходство, которое мы дальше и указываемъ. Именно, мы говоримъ, что если Тецель, продавая папскія индульгенціи, говорилъ: *Sobald das Geld im Kasten klingt, die Seele dann zum Himmel springt* (какъ только денежки застучатъ въ ящикъ, такъ душа уже и освободилась изъ чистилища), то въ параллель этому Лютеръ могъ бы сказать: „какъ только челоуѣка посѣтила вѣра, такъ спасеніе уже и стало его удѣломъ“ (94 стр.). Черта сродства тутъ, очевидно, заключается въ томъ, что какъ индульгенція папы основана на его прихоти, такъ небесная предполагаетъ какой-то произволь божественнаго домостроительства. Но параллель эту можно провести и далѣе. Получающій отъ папы индульгенцію пріобрѣтаетъ механически раз-

рѣшеніе своихъ долговъ предъ Богомъ, оставшихся послѣ покаянія, въ силу простаго перевода на него, для восполненія дефицита его собственныхъ заслугъ, преизбыточествующихъ удовлетвореній святыхъ. Но и въ лютеранствѣ, перенесемъ имя отпуска изъ тѣснаго смысла отпущенія церковной епитиміи въ гораздо обширнѣйшій кругъ—отпущенія евангельскаго удовлетворенія, которое совершается вѣрою въ благодать Божию, безъ посредства земнаго ходатая, въ существѣ дѣла вносится въ процессъ искупленія таже механическая точка зрѣнія, когда человѣкъ-христіанинъ мыслится имъ только какъ пассивный носитель благодати, въ которомъ благодать дѣйствуетъ внѣ всякаго соприкосновенія съ естественными его силами. Самъ рецензентъ не такъ же ли понимаетъ лютеранскую доктрину, когда замѣчаетъ: „Схваченный вѣрою Христосъ и держимый при себѣ вѣрующимъ субъектомъ проникаетъ сего послѣдняго... однакожь не соединяясь съ нимъ,—прикрываетъ вѣрующаго своими заслугами и своею праведностію... грѣхи вѣрующаго при оправданіи лишь не принимаются въ расчетъ, вмѣсто нихъ зачисляются заслуги Христа“ (стр. 336).

На стр. 120 мы говоримъ: сами виновники реформации не разъ воздавали свидѣтельство объ апостольской чистотѣ православной церкви и старались въ спорныхъ предметахъ вѣры съ римскою церковью доказать свое единство съ востокомъ. „Это утвержденіе, съ аппломбомъ заявляетъ рецензентъ, совершенно голословное. Извѣстно, что протестанты только въ самомъ началѣ своихъ сношеній съ восточной церковію думали

обманно завлечь ее въ свои сѣти, выставивъ на видѣ представителю ея іерархіи — константинопольскому патриарху, что они держатся того же ученія, какъ и восточная церковь... Но обманъ былъ открытъ и послѣ того протестанты уже не прибѣгали къ точно такому же обману“ (стр. 344). Мы говоримъ о виновникахъ реформаціи, а не о виртембергскихъ богословахъ, которые „обманно“ въ XVI вѣкѣ (1576 — 1581) усиливались ввести свое ученіе въ восточной церкви. Предоставляемъ судить читателю изъ нижеслѣдующаго, имѣли ли мы право такъ сказать и правъ ли рецензентъ, отвергающій высказанное нами положеніе. Въ Эрфуртѣ Іоаннъ Везель проповѣдывалъ догматъ восточной церкви объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца ¹⁾. Феликсъ Геммерменъ въ сочиненіяхъ противъ папской курии жаловался на безбрачіе духовенства и отдавалъ предпочтеніе обычаю греческой церкви ²⁾. Самъ Лютеръ въ послѣсловіи къ Аугсбургскимъ дѣяніямъ (изд. 1518) въ первый разъ касается греческой церкви, а на лейпцигскомъ состязаніи выступаетъ ея защитникомъ: „Если, сказалъ онъ, говорить о первенствѣ какой нибудь церкви, то это первенство принадлежитъ неоспоримо іерусалимской“. „Мнѣ дивно, говоритъ онъ же, что Эккъ называетъ грековъ злыми еретиками, когда во всемъ христіанствѣ не было лучшихъ писателей, какъ въ греческой церкви; ради вѣсколькихъ еретиковъ никто не дерзнетъ клей-

¹⁾ Ullmann, I, 388. 394. 416.

²⁾ Ranke, I, S. 355, въ Deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformation.

мить цѣлую церковь—лучшую часть вселенной—отверженіемъ“ ¹⁾). Въ 1521 году, опровергая буллу проклятія и защищая евхаристію подъ обоими видами, онъ говоритъ: „Кромѣ Павла и древній обычай всего христіанства по всей вселенной, который длится нынѣ у грековъ, говоритъ противъ папы“. „О чистилищѣ св. Писаніе также не говоритъ и въ него не вѣруеть греческая церковь“ ²⁾). Въ вартбургскомъ уединеніи въ объясненіи 22 (21) псалма онъ, наконецъ, оправдываетъ отдѣленіе грековъ отъ западной церкви. Меланхтонъ въ Апологіи аугсбургскаго исповѣданія объ евхаристіи подъ обоими видами говоритъ, что она соблюдается въ греческой церкви; была когда-то и въ латинской, по свидѣтельству Кипріана и Іеронима ³⁾). Что мы не служимъ частныхъ обѣденъ, говоритъ онъ въ той же Апологіи, а одну всенародную, это не противорѣчитъ общей христіанской церкви. Ибо въ греческихъ церквяхъ до сихъ поръ не служатъ частныхъ обѣденъ, и проч. ⁴⁾). Все это, кажется, можно назвать похвалой апостольской чистотѣ православной церкви и стараніемъ реформаторовъ въ спорныхъ предметахъ вѣры съ римскою церковью доказать свое единство съ востокомъ. Но и помимо этого,—правъ ли рецензентъ, утверждая, что въ началѣ своихъ сношеній съ восточною церковію

¹⁾ Walch, XV, S. 1074—1125. XVIII, S. 970. 1016.

²⁾ Luther, Grund und Ursache aller Artikel. Walch, XV, § 153—154. 176. 180. S. 1819—32.

³⁾ Apologia confess. cap. X. Ed. Franke, pars prima p. 235.

⁴⁾ Подробн. см. у Новикова, Гуссъ и Лютеръ, 1859 г. т. II, гл. 2-я IV-го отдѣла.

протестанты думали *обманомъ* завлечь ее въ свои сѣти? Взглядъ этотъ не историченъ, или, говоря проще, это ложный взглядъ. Виртембергскіе богословы до начала сношеній съ востокомъ были увѣрены, что разница между протестантскимъ и грековосточнымъ ученіемъ не существенная, и только уже изъ взаимнаго обмѣна мыслей для нихъ выяснилось, что аугсбургское исповѣданіе далеко расходится съ православнымъ—восточнымъ. Все это совершенно ясно видно изъ исторіи сношеній виртембергскихъ богослововъ съ восточною церковію ¹⁾).

Такъ называемыя передержки—пріемъ очень употребительный у рецензента для открытія мнимыхъ неточностей или ошибокъ. Выписавъ изъ разбираемой имъ книги какую нибудь одну изъ частныхъ мыслей по поводу того или иного общаго положенія, онъ увѣряетъ читателя, что изъ этого никакъ нельзя вывести высказаннаго авторомъ положенія. На стр. 156 мы говоримъ: *не составляя* ни удовлетворенія правосудію въ мѣру виновности предъ Богомъ, ни жертвы, ни *заслуги*, которыя должны быть награждаемы блаженствомъ, *дѣла благочестія могутъ быть названы заслугами* (курсивъ рецензента) въ томъ смыслѣ, что самъ Богъ вмѣняетъ ихъ намъ въ заслугу — и вѣнчаетъ за нихъ блаженствомъ. Приведя эти слова, анонимный рецензентъ заключаетъ: „Таково по автору стройное сочетаніе (въ православіи) вѣрныхъ сторонъ католичества и протестантства“ (стр. 348). Рецензентъ полагаетъ,

¹⁾ Acta et scripta theolog. virtemb. et patriarch. constantinop. Wirtemb. 1584 г.

что слова эти не согласны съ православнымъ ученіемъ объ оправданіи человѣка и въ качествѣ опроверженія ихъ приводитъ мѣсто изъ посланія восточныхъ патріарховъ: „Патріархи восточныя католическія церкви“ въ „своемъ посланіи къ сущимъ въ Великобританіи архіепископамъ и епископамъ, и всему почтеннѣйшему ихъ клиру“ пишутъ: „Вѣруемъ, что человѣкъ оправдывается не просто одною вѣрою, но вѣрою споспѣшествуемою любовію, т. е. чрезъ вѣру и дѣла.. что не призракъ только вѣры, а сущая въ насъ вѣра, чрезъ дѣла, оправдываетъ во Христѣ. Дѣла же почитаемъ.. плодами, которые... могутъ по божественному обѣтованію доставить каждому заслуженную мзду“ ¹⁾ и проч. (стр. 348). Что же, ужели, по мнѣнію рецензента, дѣла суть сами по себѣ заслуги, облакающія человѣка правами на награду блаженствомъ?

Всѣ прочія возраженія, критическіе приемы и разсужденія нашего рецензента идутъ въ томъ же родѣ и полемизировать съ ними былъ бы трудъ совершенно напрасный. Однако же, чтобы отнять у него возможность сказать съ авторомъ извѣстнаго Апокрисиса, что мы разжевываемъ только мягкіе куски, а кости, которыми можно подавиться, оставляемъ, мы считаемъ долгомъ продолжить свои отвѣты рецензенту.

Позволимъ себѣ обратить вниманіе читателей на мѣсто изъ рецензій по поводу нашего положенія, что все вѣроученіе лютеранства развивается изъ лютеранскаго принципа вѣры: „Матеріальнымъ принципомъ

¹⁾ Чл. 13. Сн. чл. 9.

Лютера, разсуждаетъ г. Стуковъ, изъ котораго развиваются всѣ положенія лютеранскаго вѣроученія, личный произволь поставляется выше авторитета церкви вселенской; поэтому, онъ заключаетъ въ себѣ задатки безконечнаго разложенія и пр. (стр. 96, см. стр. 95). Между тѣмъ ниже онъ *докладываетъ* (стр. 107), что, по ученію лютеранъ, человѣка оправдываетъ не жизнь по вѣрѣ, а то содержаніе вѣры, которое она обнимаетъ собою, т. е. исключительно заслуги Христовы. Но содержаніе вѣры, заслуги Христовы предполагаютъ опредѣленный объектъ: ученіе о Лицѣ І. Христа и совершенномъ Имъ дѣлѣ искупленія. А это исключаетъ произволь и дробленіе. И лютеране дѣйствительно указываютъ на этотъ пунктъ, какъ на доказательство того, что ихъ ученіе не можетъ де расплыться въ субъективизмъ, какъ это случилось съ нѣкоторыми средневѣковыми мистиками. Да и это нужно отмѣтить, что, если всѣ положенія лютеранскаго вѣроученія развиваются изъ матеріальнаго принципа Лютера, то, значить, они развиваются съ объективною необходимостію“ (стр. 311). Рецензентъ утверждаетъ здѣсь то, чего на самомъ дѣлѣ не было и быть не могло. Какимъ это образомъ протестанты могутъ указывать „на этотъ пунктъ“ мистикамъ, когда сами мистики могутъ указывать протестантамъ, что ни одна изъ формъ христіанскаго познанія не способствуетъ такъ много развитію различныхъ богословскихъ системъ въ чисто пантеистическомъ духѣ, какъ протестантство. Вопреки увѣренію рецензента, что по заявленію лютеранъ ихъ ученіе развивается съ объективною необходимостію,

отчего оно не можетъ де расплыться въ субъективизмѣ, имѣется совѣмъ другаго рода заявленіе протестантовъ; они съ гордостію провозглашаютъ принципъ индивидуализма и субъективизма въ дѣлахъ вѣры; по нимъ, на сколько католицизмъ внѣшенъ, на столько протестантизмъ внутрененъ; онъ—достояніе внутренняго человѣка, дѣло его совѣсти ¹⁾. Мы не разъ указывали, въ чемъ лежитъ причина, почему начало вѣры Лютеровой есть начало личнаго произвола, которое подъ видомъ преданности волѣ Божіей и духу благодати мало по малу приводитъ своихъ послѣдователей къ самообожанію. Да это и само собою понятно: если въ дѣлѣ вѣры человѣка ничто внѣшнее, никакое внѣшнее посредство и никакой внѣшній авторитетъ не можетъ имѣть мѣста, то ясно, что все дѣло его спасенія есть дѣло его совѣсти, личнаго сознанія, или личныхъ убѣжденій; никто не можетъ проникнуть въ это сознаніе и сказать что нибудь опредѣленное объ этихъ личныхъ убѣжденіяхъ — онѣ дѣло внутренней психической жизни человѣка. Рецензентъ, полагая, что дробленіе и произволь въ лютеранствѣ задерживается содержаніемъ вѣры, опускаетъ изъ виду, что это содержаніе опредѣляется у лютеранъ самимъ же вѣрующимъ, поставленнымъ, въ силу основныхъ принциповъ лютеранства, въ совершенно свободныя отношенія къ откровенію. Понятно отсюда и

¹⁾ Der Protestantismus ist daher wesentlich zunächst eine Gewissensthat.—Das Princip des Protestantismus wäre hiermit das Princip der Subjectivität.... Schenkel, Das Wesen des Protestantismus, 1862 г. 1 Abtheil. S. 9—11.

наше положеніе, оспариваемое рецензентомъ на стр. 340: матеріальнымъ принципомъ Лютера, изъ котораго развиваются всѣ положенія лютеранскаго вѣроученія, личный произволь поставляется выше авторитета церкви вселенской: поэтому онъ заключаетъ въ себѣ задатки безконечнаго разчлененія (стр. 96). Нѣтъ тутъ, по нашему мнѣнію, мѣста и тѣмъ страннымъ недоумѣніямъ, которыя въ немъ возбуждаютъ (стр. 339) наши слова: вѣрующая личность въ протестантствѣ, основанномъ на принципѣ вѣры, является автономною и автодидактною (стр. 25); религіозная вѣра въ протестантствѣ должна быть свободнымъ обнаруженіемъ внутренней духовной жизни человѣка (стр. 122).

Остановимъ вниманіе на обвиненіи насъ рецензентомъ въ стремленіи возможно сильнѣе очернить римское католичество при изложеніи нами постепеннаго образованія воззрѣній Лютера на оправданіе въ связи съ обстоятельствами его жизни (стр. 333). Не говоря о томъ, что рецензенту хорошо должно быть извѣстно, что *Divina commedia* Данте составляетъ иллюстрацію къ богословскимъ воззрѣніямъ въ XIII и слѣд. ближайшихъ вѣкахъ, обвиненіе это въ защиту католичества направлено совсѣмъ не туда, куда слѣдуетъ. Лютеръ говоритъ, что въ его душѣ, вслѣдствіе усвоенныхъ имъ еще отъ родителей и въ школахъ мрачныхъ представленій латинства о Богѣ какъ только грозномъ Судіи и исполнителѣ правосудія, даже о Христѣ Спасителѣ сложилось представленіе какъ о строгомъ Судіи, предъ Которымъ можно только трепетать, и что онъ охотнѣе услышалъ бы ими діавола,

чѣмъ Христа, и т. д. Если бы все это и другое дѣйствительно были „вылазки“ противъ католичества, то все-таки непонятно, какимъ образомъ можно ихъ приписывать автору книги. Излагая постепенное образование воззрѣній Лютера на оправданіе въ связи съ обстоятельствами его жизни, мы говоримъ словами самого Лютера, не вдаваясь въ оцѣнку того, насколько это „чернить“ принятое рецензентомъ подъ защиту католичество (стр. 27).

Наше выраженіе на стр. 67—68: два катихизиса Лютера, написанные имъ послѣ церковнаго осмотра Саксоніи, были первымъ ограниченіемъ его проповѣди о христіанской свободѣ и о безусловномъ оправданіи вѣрою, ибо въ нихъ можно найти массу настоятельныхъ предписаній благочестивыхъ упражненій... побужденій къ нравственной жизни и т. п., рецензентъ находитъ противорѣчивымъ, туманнымъ и возбуждающимъ недоумѣнія въ читателѣ, такъ какъ дальше мы замѣчаемъ, что эти побужденія къ благочестивой жизни *существенно* ничего не измѣнили во взглядѣ Лютера на оправданіе. Со стороны самого рецензента недоумѣніе вылилось въ формѣ вопросовъ, „гдѣ же ограниченіе, да еще первое, за которымъ, слѣдовательно, послѣдовало второе“ (стр. 339)? По нашему мнѣнію никакъ нельзя отрицать разницы между ученіемъ Лютера въ первое время его реформаторской дѣятельности, что подвиги благочестія не только не нужны, но даже вредны (*in omni bono opere justus peccat, semper peccamus dum beneficimus*, стр. 63—64) съ одной стороны, и между ученіемъ его въ послѣдующее время,

что кто не совершаетъ добрыхъ дѣлъ, у того нѣтъ вѣры, что добрыя дѣла необходимы (стр. 67—71). Нельзя сказать, чтобы послѣднее ученіе о дѣлахъ сравнительно съ первымъ не вносило хотя несущественнаго ограниченія въ проповѣдь Лютера *о христіанской свободѣ* (это выраженіе въ своей выдержкѣ рецензентъ опускаетъ для того, чтобы придать своему возраженію больше силы) и о безусловномъ оправданіи вѣрою; но кромѣ того, что важнѣе,—оно послужило для Меланхтона посредствующимъ звѣномъ для приведенія добрыхъ дѣлъ въ тѣсную связь съ оправданіемъ; онъ назвалъ ихъ уже необходимыми для полученія вѣчной жизни (*bona opera necessaria ad salutem*) (стр. 80 и д.), отчего возникли такъ называемые интеремистическіе споры, о которыхъ мы и говоримъ дальше (стр. 81 и д.). При чемъ же тутъ, спрашивается, вопросы рецензента: „Гдѣ же ограниченіе, да еще первое, за которымъ, слѣдовательно, послѣдовало второе?“ Мы удивляемся, какъ это вездѣ и всюду рецензентъ видитъ несуществующія противорѣчія и туманность, и постоянно совсѣмъ не замѣчаетъ того, что есть въ дѣйствительности?

Въ критикѣ рецензентомъ рѣшенія нами вопроса о томъ, какія внутреннія силы двигали и движутъ лютеранскимъ религіознымъ возрѣніемъ на основную догматъ протестантства—на оправданіе одною вѣрою, рецензентъ доводитъ свой изумительный критицизмъ до виртуозности.

„Стуковъ, говоритъ онъ, старается разрѣшить его указаніемъ на принципъ противоположности, по

которому „крайность католическихъ воззрѣній на дѣла благочестія, какъ на условія оправданія и спасенія, привела ихъ къ ученію о туне оправдывающей благодати“. Далѣе, въ объясненіе причины, почему одна изъ этихъ крайностей прочно утвердилась въ мірѣ романскомъ, а другая—въ германскомъ мірѣ, приводитъ мнѣніе г. Ю. Самарина, какъ совершенно согласное съ его мнѣніемъ. Это мнѣніе таково: „Развитіе западное условлено встрѣчею и вѣчною борьбою двухъ одностороннихъ началъ, субстанціи римской и субстанціи германской, такъ что все органически живое, подпадая подъ разлагающее дѣйствіе этихъ двухъ враждебныхъ силъ, дробилось на два полюса, изъ которыхъ одинъ доставался въ удѣлъ міру римскому, а другой—міру германскому (стр. 121—123). Но, если два враждебныхъ начала: католичество и протестатство, суть обнаруженіе двухъ враждебныхъ субстанцій: римской и германской, то принципъ противоположности, по которому одна крайность вызываетъ другую, здѣсь не причемъ: противоположности даны въ народныхъ субстанціяхъ, и можно говорить только о благопріятствующихъ или задерживающихъ условіяхъ ихъ обнаруженія и развитія. Г. Стуковъ, очевидно, не могъ критически отнестись къ модному, но неправильному, себѣ противорѣчащему и себя уничтожающему, въ сущности, языческому мнѣнію г. Ю. Самарина. Возникаютъ вопросы: что разумѣть подъ этими двумя односторонними, враждебными, неорганическими (ибо вѣдь онѣ различаютъ все живое и дробятъ его на *полосы*, а не ассимилируютъ себѣ, не возбуждаютъ въ немъ болѣе здоровой

и крѣпкой жизни), т. е. инертными и въ то же время активными субстанціями? Мыслить ли ихъ манихейски, какъ два начала: доброе и злое, или физически, какъ всякія другія видовыя и родовыя субстанціи? Что слѣдуетъ разумѣть подъ „органически живымъ“, которое подпадаетъ подъ разлагающее дѣйствіе означенныхъ враждебныхъ силъ? Если католическую и протестантскую форму христіанства признать обнаруженіемъ субстанціи римской и германской, то не уничтожается ли этимъ само христіанство, какъ божественная общечеловѣческая религія? Вѣдь она не подходитъ подъ субстанціи римскую и германскую. Не явится ли само православіе обнаруженіемъ эллинской субстанціи? А въ такомъ случаѣ не напрасно ли сходилъ съ неба Христосъ? Отвѣтъ изъ положеній г. Стукова можетъ быть только утвердительный; а это будетъ возвращеніемъ къ язычеству“... и т. д. (стр. 341—342). Вотъ какъ дѣло зашло далеко. Нужно обладать необычайной склонностію къ спорливости и пререканіямъ, или имѣть особое расположеніе къ заподозриваніямъ и къ опроверженіямъ чужихъ мыслей во что бы то ни стало, чтобы по поводу самаго простаго и вѣрнаго тезиса разразиться цѣлымъ рядомъ такихъ вопросовъ, недоумѣній и замѣчаній. Впервые, рецензентомъ извращено дѣло, когда онъ говоритъ, что наша мысль совершенно согласна съ мнѣніемъ Самарина. Цитируя Самарина, мы выражаемся: „причину этого (т. е. почему крайность католическихъ воззрѣній на дѣла благочестія, какъ на условія оправданія и спасенія, утвердилась среди романскихъ народовъ, а крайнее ученіе о туне

оправдывающей благодати—среди германскихъ), *какъ кажется*, справедливо видятъ въ духовномъ складѣ нѣмца, противоположность которому составляютъ духовныя особенности римлянина, которыя для жизни въ христіанствѣ непременно должны были сопровождаться извѣстными послѣдствіями“ (стр. 122 — 123). Слова: *какъ кажется*, ясно свидѣтельствуютъ, что *совершенного согласія* съ Самаринимъ мы не выражали. Если бы наша мысль заключалась въ томъ, что мнѣніемъ Самарина исчерпывается и окончательно разрѣшается вопросъ, то оговорки этой мы не сдѣлали бы. И рецензентъ могъ бы изъ нашей книги видѣть, что мы „критически“ отнеслись къ мнѣнію славянофиловъ, сказавъ на стр. 127: православіе, обладая полнотою истины, содержитъ въ себѣ вѣрныя стороны католичества и протестантства, отвергая въ нихъ только то, въ чемъ они отступаютъ отъ церкви восточной, какъ церкви вселенской. Мысль, что истина всецѣло не содержитсяъ ни въ католичествѣ, ни въ протестантствѣ, однако она *частію* есть въ томъ и другомъ — мысль далеко не славянофильская. Однако же мнѣніе Самарина, процитованное выше, во всякомъ случаѣ заслуживаетъ вниманія и игнорировать его не слѣдуетъ. Если оно не исчерпываетъ вопроса въ послѣднихъ его основаніяхъ, то одна изъ частныхъ сторонъ этого вопроса раскрывается въ немъ съ достаточною ясностію. Рецензенту угодно было признать его нелѣпымъ. Но основанія такого суроваго отзыва заключается не въ сущности этого мнѣнія, а скорѣе въ свойствахъ ума нашего рецензента, въ его критицизмѣ, развитомъ до

совершенной нетерпимости и исключительности, такъ что къ чужимъ мнѣніямъ онъ относится не иначе какъ съ отрицаніемъ. Что племенные или національныя особенности до извѣстной степени способны вліять на складъ и характеръ религіозно-нравственной мысли и жизни людей, это такое мнѣніе, которое поддерживается всѣми историками, которые посвящали свои труды изслѣдованію религій. Если же племенные и національныя особенности вліяютъ такъ или иначе на складъ и характеръ религіозной жизни вообще, то онъ способенъ вліять и на усвоеніе людьми христіанской истины въ частности. Само по себѣ христіанство есть религія богооткровенная, предназначенная для всѣхъ временъ и народовъ, по содержанію своему абсолютная и на вѣки неизмѣнная. Но воспріятіе и усвоеніе ея можетъ быть неодинаково полнымъ и неодинаково глубокимъ у разныхъ народовъ и въ разные времена, въ зависимости отъ временныхъ причинъ и національных особенностей. Именно по этой причинѣ христіанство при своемъ воплощеніи въ мысли и жизни человѣчества является не въ одной какой нибудь однообразной формѣ. Мысль эта не только не противорѣчитъ существу христіанства, но даже предполагается имъ, какъ это можно видѣть изъ притчи Христа Спасителя о жемчужинѣ и закваскѣ (Мѣ. XIII, 33—45). Имѣть это въ виду необходимо при изслѣдованіи вопроса о происхожденіи ересей, расколовъ и вѣроисповѣдныхъ особенностей. Чтобы уронить это мнѣніе, нашъ рецензентъ при разборѣ его задается вопросами: „Что разумѣть подъ этими двумя односторонними, враждебными, не-

органическими (ибо вѣдь онѣ различаютъ все живое и дробятъ его на полосы, а не ассимилируютъ себѣ, не возбуждаютъ въ немъ болѣе здоровой и крѣпкой жизни), т. е. инертными, и въ тоже время активными субстанціями? Мыслить ли ихъ манихейски, какъ два начала: доброе и злое, или физически, какъ всякія другія видовыя и родовыя субстанціи? Что слѣдуетъ разумѣть подь „органически живымъ“, которое подпадаетъ подь разлагающее дѣйствіе означенныхъ враждебныхъ силъ“?.. и т. д. Къ чему эти вопросы? Допустимъ, что Самаринъ преувеличилъ значеніе національныхъ особенностей при рѣшеніи вопроса о вѣроисповѣдныхъ различіяхъ католицизма и протестантизма, мнѣніе его однакоже могло бы получить тотъ смыслъ, который ему навязываетъ рецензентъ, только въ томъ случаѣ, если бы онъ отвергалъ свободу человѣка и стоялъ на точкѣ зрѣнія детерминизма. Но онъ не былъ детерминистомъ и потому вопросы рецензента являются не мотивированными.

Теперь является вопросъ, совмѣстно ли положеніе, что племенные особенности народа должны сопровождаться извѣстными послѣдствіями для жизни въ христіанствѣ, съ другимъ нашимъ положеніемъ, что догматы объ оправданіи вѣрою занимаетъ центральное положеніе въ системѣ лютеранства? Намъ казалось это несомнѣннымъ и едва ли возможность этого кто нибудь, кромѣ нашего критика, станетъ оспаривать. На основаніи извѣстныхъ данныхъ мы утверждаемъ, что въ этомъ пунктѣ лютеранской богословской системы сильнѣе всего сказалось вліяніе національныхъ особен-

ностей, нѣмецкаго генія на складъ и характеръ религіозной жизни нѣмецкой націи и потому въ этомъ догматѣ по преимуществу дается у лютеранъ всей ихъ догматической системѣ особый, оригинальный складъ, такъ отличающій ее отъ системы католицизма. Эту мысль мы и выражаемъ въ слѣдующихъ словахъ: рѣшеніе въ противоположномъ католическому смыслѣ вопроса о туне оправдывающей благодати явилось причиною того, что не одинъ только догматъ объ оправданіи вѣрою составилъ противоположность ученію объ этомъ предметѣ въ католичествѣ, а все протестантство въ сущности явилось другою, обратною стороною католичества (стр. 122). Мысль совершенно ясная и не оставляетъ, намъ кажется, мѣста недоразумѣнію. Однако рецензентъ, не безъ претензіи на остроуміе, старается обратить ее въ нелѣпость. Онъ говоритъ: „И опять таки этотъ антиподъ протестантства католичеству зависитъ отъ противоположности германской субстанціи—субстанціи римской (стр. 122—123). Такимъ образомъ, авторъ отказался отъ первоначальнаго своего положенія и центральный пунктъ лютеранскаго богословія перенесъ не то въ „рѣшеніе въ противоположномъ католическому смыслѣ вопроса о туне оправдывающей благодати“ и проч., не то въ германскую субстанцію“ (стр. 328). Это подлинныя слова рецензента. Насколько сильны заключающіяся въ нихъ возраженія и какое они имѣютъ отношеніе къ высказанной нами мысли, пусть судить читатель, мы же придать имъ какого нибудь значенія не можемъ.

Въ заключеніе обратимся еще къ одному изъ критическихъ пріемовъ нашего критика по поводу тѣхъ же нашихъ вступительныхъ замѣчаній о положеніи догмата объ оправданіи въ системѣ лютеранства. На стр. 327 онъ пишетъ: Стуковъ „докладываетъ, что существуетъ и иной взглядъ на положеніе въ лютеранской догматикѣ ученія объ оправданіи, по которому послѣднее всецѣло ставится въ зависимость отъ ученія о первородномъ грѣхѣ, а первородный грѣхъ въ свою очередь считается моментомъ другаго скрытаго общаго начала — абсолютнаго предопредѣленія, и далѣе излагаетъ сущность воззрѣній сторонниковъ этого мнѣнія и критикуетъ его. По справкѣ оказывается, что и авторъ и сторонники этого мнѣнія—одинъ г. Митрофанъ Ястребовъ (Ученіе аугсбургскаго исповѣданія о первородномъ грѣхѣ. Кіевъ. 1877 г. стр. 166—179)“. Мы не указывали ни одного изъ сторонниковъ этого мнѣнія и, стало быть, не мы, а рецензентъ утверждаетъ, что и авторъ и сторонники этого мнѣнія—одинъ г. М. Ястребовъ. Намъ же, кромѣ г. Ястребова, который впрочемъ ученіе объ оправданіи называетъ „средоточнымъ, центральнымъ пунктомъ лютеранства“¹⁾, въ качествѣ сторонниковъ этого мнѣнія извѣстны и другіе писатели, только мы ихъ не поименовывали потому, что, во-первыхъ, надобности въ этомъ не чувствовали, а во-вторыхъ, это мнѣніе до того общераспространенное и общеизвѣстное, что оно встрѣчается напр. у арх. Иннокентія въ его „Обличительномъ богосло-

¹⁾ Ястребовъ, Ор. с. стр. 41.

віи“, а изъ иностранныхъ писателей — въ такомъ известномъ и капитальномъ сочиненіи, какъ *Die protest. Centraldogmen*, Alex. Schweizer-a ¹⁾).

Вотъ всё, покрайней мѣрѣ важнѣйшія, наши ошибки и погрѣшности въ указаніяхъ нашего рецензента ²⁾. Сопоставляя съ этою критикою заключеніе, къ которому онъ приходитъ, нельзя не прійти къ выводу, что между заключеніемъ и послылками полное несоотвѣтствіе. Не смотря на неосновательность въ своихъ сужденіяхъ о предметѣ, за который взялся рецензентъ, не смотря на то, что вмѣсто того, чтобы доказать мнимыя заблуд-

¹⁾ Иннокентій архим., Обличительное богословіе, т. III, стр. 337. Казань. 1863. Al. Schweizer, *Die protestantischen Centraldogmen*, Zürich. 1854—56. 2 B-de. Einleit. cap. 1.

²⁾ Не касались мы здѣсь только такихъ возраженій и вопросовъ рецензента, которые по всей справедливости можно пройти совершеннымъ молчаніемъ, или въ крайнемъ случаѣ — на которые заняться присканіемъ отвѣтовъ можно предоставить самому рецензенту. Таково напр. слѣдующее, по поводу котораго онъ глубоко-мысленно задается вопросомъ: «Что же все это значитъ»? На стр. 6 и др. мы говоримъ, что дѣло реформаціи началось съ ученія о томъ, какъ вступаетъ падшій человекъ въ общеніе со Христомъ, полемикою противъ римско-католической теоріи оправданія, противъ преувеличеннаго значенія внѣшнихъ подвиговъ и дѣлъ въ ущербъ внутренней духовной сторонѣ христіанства, внѣшнимъ и случайнымъ поводомъ къ чему для Лютера послужила продажа Тецелемъ индульгенцій (стр. 36). По рецензенту же тутъ заключается противорѣчіе, именно, будто бы авторъ, сказавъ, что дѣло реформаціи началось съ ученія объ оправданіи, «ниже докладываетъ, что дѣло реформаціи началось со спора Лютера съ Тецелемъ объ индульгенціяхъ» (стр. 327). Таково напр. и возраженіе (стр. 331), что будто бы мы ставимъ «въ одинъ разъ (?) такихъ лицъ, которыхъ ставить въ одинъ разъ (?) никакъ нельзя: Бернарда Клервоскаго, признаваемого святымъ римскою церковію, и Іоакима Флорскаго, осужденнаго за ересь». Оба эти писателя упоминаются въ книгѣ въ разныхъ мѣстахъ и по разнымъ причинамъ (см. стр. 8—9 и 16—17).

ждения автора, онъ самъ кичливо выставляетъ сплошь и рядомъ мысли спутанныя и даже невѣрныя, статья его проникнута тономъ въ высшей степени рѣзкимъ. Въ предисловіи къ своей реценціи нашъ критикъ замѣчаетъ, что читатель по прочтеніи нашего изслѣдованія „приходитъ къ грустному сознанию, что онъ напрасно потратилъ время“ (стр. 326). Оканчиваетъ же свою рецензію онъ слѣдующими строками: „Вообще оно (сочиненіе) производитъ тяжелое впечатлѣніе, и лучше было бы, если бы авторъ совсѣмъ не печаталъ его“ (349). При частныхъ своихъ возраженіяхъ рецензентъ сдобриваетъ свою рѣчь постоянными отзывами въ родѣ того, что Стуковъ де колобродитъ, что рѣчь де его спутанна, что это полное непониманіе того, чѣмъ авторъ докладываетъ и т. п. Въ виду того, что нами данъ отвѣтъ рецензенту на тѣ его возраженія, упреки и недоумѣнія, съ которыми связываются у него всѣ названныя нами рѣзкости, намъ нечего отвѣчать на послѣднія. Полемицировать съ ними было бы и бесполезно, такъ какъ онѣ не касаются предметовъ нашего изслѣдованія, а потому и возраженія на нихъ не могутъ вести къ разъясненію научныхъ вопросовъ, связанныхъ съ темою нашей диссертации. По поводу ихъ можно замѣтить только одно: *le style c'est l'homme*. Т. е., не имѣя отношенія къ существу тѣхъ научныхъ вопросовъ, которые поднимаетъ нашъ рецензентъ во всякомъ случаѣ не изъ уваженія къ истинѣ и не изъ желанія разъяснить ихъ, эти отзывы свидѣтельствуютъ только объ его собственныхъ литературныхъ нравахъ и критическихъ приѣмахъ. Приемы эти таковы, что, пользуясь ими,

легко втоптать въ грязь всякую книгу и опозорить всякаго автора, даже отнять у него всякую возможность отвѣчать и защищаться.

Отказываясь отвѣчать на рѣзкости анонимнаго автора рецензіи и не желая сами дѣлать общаго отзыва о своей книгѣ въ противовѣсъ суровой оцѣнкѣ ея критикомъ „Странника“, который говоритъ, что книгу эту мы напрасно печатали, что она только напрасно отнимаетъ время у читателя и т. д.,—мы позволяемъ себѣ указать на печатный отзывъ о ней другого рецензента, который говоритъ: „Изслѣдованіе г. Стукова, отличающееся документальной основательностію и научной обстоятельностью, несомнѣнно имѣетъ важное значеніе не только вообще, какъ ученое богословское сочиненіе, а и въ практическомъ отношеніи,—для борьбы съ нашимъ такъ называемымъ духовнымъ сектантствомъ, въ родѣ пашковщины, штундизма и т. п. Ибо нѣтъ сомнѣнія, что всѣ эти секты имѣютъ внутреннюю связь съ протестантствомъ и отъ него происходятъ; поэтому, опроверженіе послѣдняго само собою облегчаетъ борьбу и съ первыми. Въ этомъ смыслѣ книга г. Стукова представляетъ собою очень важную новость духовной литературы, весьма пригодную и для пастырей церкви, въ приходяхъ, зараженныхъ сектантствомъ, особенно въ городахъ и на югѣ Россіи, и для кандидатовъ на пастырство—воспитанниковъ нашихъ духовныхъ семинарій; она—цѣнное пособіе при изученіи обличительнаго богословія“ ¹⁾).

¹⁾ Московскія Церковныя Вѣдом. 1891 г. № 17-й.

Заканчивая этимъ свой отвѣтъ, считаемъ долгомъ заявить, что въ виду указанныхъ нами свойствъ рецензіи мы воздержимся отъ всякой дальнѣйшей полемики съ рецензентомъ. Въ разсмотрѣнной рецензіи его критическіе приемы обнаружались съ достаточною ясностію. Какъ можно предвидѣть, въ оцѣнкѣ тѣхъ или другихъ научныхъ вопросовъ онъ и на будущее время станетъ держаться того же самаго метода, какого держался въ напечатанной уже рецензіи, почерпая свои критеріи не въ объективныхъ основаніяхъ науки, а въ своихъ личныхъ воззрѣніяхъ, въ своемъ личномъ сомнѣніи. Polemica эта и для насъ тягостна, и для дѣла бесплодна, и для читателя не интересна. Продолжать споръ съ такимъ критикомъ, значило бы снова въ большинствѣ случаевъ входить въ подробности разъясненія такихъ предметовъ, которые составляютъ азбучную истину, снова безцѣльно и бесплодно утомлять читателя разборомъ quasi ученыхъ и чисто софистическихъ возраженій рецензента, разоблачать его передержки и извращенія чужихъ мыслей и доказывать ненужность и праздность его совопросничества.
