А7
М25

ЛЮТЕРАНСКОЕ УЧЕНІЕ

ВЪ ЕГО ИСТОРИЧЕСКОМЪ РАЗВИТІИ

ПРИ ЖИЗНИ

МАРТИНА ЛЮТЕРА.

Изданіе второе, исправленное и дополненное.

ПРЕПОДАВАТЕЛЯ

Кишиневской Духовной Семинаріи

Сергѣя Маргаритова.

5699

Святѣйшимъ Сѵнодомъ, по опредѣленію отъ 29—31 декабря 1895 года за **№ 272,** первое изданіе книги **удостоено половинной преміи Московскаго митрополита Макарія.**

Учебнымъ Комитетомъ при Святѣйшемъ Сѵнодѣ, по заключенію, утвержденному Г. Оберъ-Прокуроромъ Св. Сѵнода 14 декабря 1895 года, то же изданіе книги **одобрено** въ качествѣ учебнаго пособія при преподаваніи обличительнаго богословія въ духовныхъ семинаріяхъ и **рекомендовано** къ пріобрѣтенію какъ въ фундаментальныя, такъ и въ ученическія семинарскія библіотеки.

БИБЛИОТЕКА
Православнаго Богословскаго Института . Москва
Инв. № 5692

КИШИНЕВЪ.
Типографія и Литографія ф. П. Кашевскаго.
1898.

Отъ Московскаго Духовно-Цензурнаго Комитета печатать дозволяется.
Москва, февраля 9 дня, 1898 года.
Цензоръ Священникъ Александръ Гиляревскій.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Предисловіе . . . . . V—XV
Введеніе 1

ГЛАВА I.

Постепенное возникновеніе взглядовъ М. Лютера до отдѣленія послѣдняго отъ папства 6

ГЛАВА II.

Ученіе М. Лютера въ первый періодъ его дѣятельности 26
I.—Ученіе Лютера объ оправданіи человѣка 28
II.—О таинствахъ и Церкви 53
III.—О значеніи для христіанина авторитета св. Писанія, Церкви и іерархіи 68

ГЛАВА III.

Лютеранское ученіе во второй періодъ дѣятельности М. Лютера 86
I.—Причины новаго направленія въ развитіи лютеранскаго ученія 87
II.—Лютеранское ученіе о таинствахъ и Церкви 109
III.—О христіанскихъ авторитетахъ 127
IV.—Объ оправданіи человѣка 153
Заключеніе 180

Отъ Совѣта Московской Духовной Академіи печатать разрѣшается.
1897 года, декабря 29 дня.
Академіи Ректоръ, Архимандритъ Лаврентій.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

При писаніи своего сочиненія мы руководились не столько пособіями, сколько первоисточниками. Изъ послѣднихъ главное значеніе имѣли для насъ собственныя произведенія нѣмецкаго реформатора Мартина Лютера. Трудъ изученія этихъ произведеній громаденъ; но онъ становится еще громаднѣе оттого, что, сообразно плану нашего сочиненія, намъ нужно было обращать вниманіе не на то лишь, какъ Лютеръ училъ о томъ или другомъ предметѣ, но и въ какое именно время. Въ научныхъ цѣляхъ мы считаемъ нужнымъ дать нѣкоторыя свѣдѣнія объ этихъ произведеніяхъ Лютера. При этомъ мы будемъ указывать на годъ написанія тѣхъ именно сочиненій реформатора, на которыя дѣлаются ссылки въ нашемъ трудѣ, чтобы дать возможность читателю самому разобраться, въ какой именно періодъ дѣятельности Лютера была высказана та или другая, характеризующая его ученіе, мысль. Обозначать же въ самомъ трудѣ, когда именно сказано было Лютеромъ то или другое, мы не считали удобнымъ, такъ какъ тогда пришлось бы всю книгу испещрить годами, а потому въ самой книгѣ только иногда бываетъ указанъ годъ появленія того или другого сочиненія Лютера.

Мы изучали произведенія реформатора какъ на нѣмецкомъ языкѣ, такъ и на латинскомъ. Перечислимъ эти произведенія.

1) На нѣмецкомъ языкѣ мы изучили сочиненія Лютера въ изданіи, состоящемъ изъ 67 томовъ и носящемъ заглавіе: „Dr. Martin Luthers sämmtliche Werke“ (Frankfurt und Erlangen. 1826--1857). Конечно, не каждымъ томомъ пользовались мы одинаково, такъ какъ въ одномъ томѣ помѣщено больше важныхъ въ догматическомъ отношеніи сочиненій, а въ другомъ меньше. Такъ первыми шестью томами, въ которыхъ

находятся такъ называемыя домашнія проповѣди (Hauspostille) [1]), мы пользовались совсѣмъ мало. Слова Лютера, взятыя изъ этихъ томовъ, относятся ко времени послѣ 1530 года.

Въ 7—15 томахъ помѣщены церковныя проповѣди (Kirchenpostille). Эти проповѣди были издаваемы реформаторомъ въ разное время. Проповѣди въ воскресные дни филиппова поста до недѣли по просвѣщеніи были изданы въ 1521 и 1523 годахъ; проповѣди отъ Крещенія Господня до Пасхи—въ 1525 году, а проповѣди въ лѣтніе дни и въ различные праздники изданы въ 1527 и 1528 годахъ. Отсюда слѣдуетъ, что проповѣди, содержащіяся въ 7 и 10 томахъ, изданы были въ 1521 и 1523 годахъ, а изданіе проповѣдей 8-го тома относится къ 1525 [2]) и 1527—28 г.[3]), 11-го тома къ 1525 г., 9-го и 12—15 томовъ къ 1527—28 годамъ. Изъ проповѣдей, находящихся въ этихъ томахъ, стóитъ обратить вниманіе на тѣ, въ которыхъ говорится о состояніи человѣка еще неоправданнаго, объ оправданіи его вѣрою и, наконецъ, о состояніи человѣка оправданнаго [4]). Заслуживаетъ также вниманія проповѣдь въ день Вознесенія Господня, гдѣ говорится, между прочимъ, о крещеніи и о не необходимости его для спасенія человѣка [5]), а особенно проповѣдь въ день Богоявленія, въ которой раскрывается мысль, что св. отцы часто ошибались и противорѣчили другъ другу, что даже апостолы не были свободны отъ ошибокъ [6]). Имѣетъ также нѣкоторый интересъ проповѣдь во второе воскресеніе послѣ праздника Крещенія Господня, въ которой высказывается

[1]) Это—такія проповѣди, которыя Лютеръ говорилъ дома по воскреснымъ и праздничнымъ днямъ для своихъ дѣтей и прислуги, когда по нездоровью не могъ проповѣдывать въ церкви (L. Werke, B. 1, Vorrede).

[2]) 1—214 стр.

[3]) 214—312 стр.

[4]) Проповѣди: во второй день праздника Рождества Христова и въ воскресеніе послѣ этого праздника (7 т. 156—180 и 238—281 стр.), въ 6-ю недѣлю послѣ Пятидесятницы (9 т. 143—159 стр.), въ день новаго года (10 т. 301—312 стр.), въ день Пятидесятницы (12т. 266—312), въ 1, 8 и 9 недѣли послѣ Пятидесятницы (13 т. 1—16, 181—190 и 232—244 стр.), въ 16, 19 и 20 недѣли послѣ Пятидесятницы (14 т. 109—126, 175—189 и 189—198 стр.), и въ день Обрѣзанія Господня (15 т. 182—195стр.).

[5]) 12 т. 169—184 стр.

[6]) 10 т. 313—456 стр.

отчасти презрительное отношеніе Лютера къ пророческимъ книгамъ Ветхаго Завѣта [1]).

Въ 16—20 томахъ помѣщены смѣшанныя проповѣди и рѣчи Лютера, говоренныя имъ въ различныхъ мѣстахъ и въ различные годы. Нѣкоторыя изъ этихъ проповѣдей имѣютъ существенное значеніе для ознакомленія съ ученіемъ реформатора о добрыхъ дѣлахъ, объ оправданіи человѣка и о таинствахъ покаянія и крещенія. Такъ въ одной проповѣди ясно высказывается то ученіе, что оправданіе человѣка совершается не собственными его усиліями, а исключительно Богомъ [2]). Въ другой Лютеръ подробно говоритъ о добрыхъ дѣлахъ [3]). Еще въ двухъ проповѣдяхъ разныхъ періодовъ дѣятельности реформатора послѣдній старается какъ можно яснѣе раскрыть свое ученіе о сущности оправданія. Онъ именно говоритъ, что человѣкъ не только получаетъ прощеніе грѣховъ, но и постепенно очищается отъ нихъ чрезъ различныя страданія и бѣдствія и постепенно такимъ образомъ обновляется [4]). И наконецъ, въ одной рѣчи еще ранѣе окончательнаго отпаденія отъ католичества Лютеръ развиваетъ ученіе о таинствѣ покаянія [5]), а въ двухъ проповѣдяхъ второго періода говорится о важномъ значеніи для человѣка таинства крещенія, какъ бани возрожденія, въ которой человѣкъ омывается кровію Христа и очищается отъ грѣховъ [6]).

Въ 21—23 томахъ находятся гомилетическія и катихизическія сочиненія. Въ 21 томѣ помѣщены сначала „Ма-

[1]) 8 т. 14—49 стр.

[2]) Проповѣдь въ день св. Матѳея 1527 г. (16 т. 275—293).

[3]) Рѣчь о добрыхъ дѣлахъ 1520 г. (20 т. 193—290).

[4]) Рѣчь о царствѣ Божіемъ въ 22 недѣлю послѣ Пятидесятницы 1524 г. (18 т. 233—240) и проповѣдь въ Эйслебенѣ въ 5-е воскресеніе послѣ Богоявленія 1546 г. (16 т. 245—264 стр.).

[5]) Рѣчь о таинствѣ покаянія 1518 г. (20 т. 179—192 стр.).

[6]) Проповѣди 1535 г. на евангельское чтеніе отъ Матѳея въ праздникъ Богоявленія—о св. крещеніи (16 т. 43—105 стр) и проповѣдь въ Дессау 1540 г. на 3-ю главу евангелія отъ Матѳея (19 т. 72—88 стр.).

Въ нашемъ сочиненіи есть ссылки и еще на нѣкоторыя, не имѣющія особенно важнаго значенія, проповѣди этого отдѣла. Вотъ онѣ: „Рѣчь на евангеліе въ 4-ю недѣлю послѣ Пасхи“ 1522 г., „Изъясненіе евангелія въ 14-ю недѣлю послѣ Пятидесятницы“ (17 т. 114—119 и 146—176 стр.), „Рѣчь о сектахъ“ 1537 г. (18 т. 37—41 стр.) и „Проповѣдь на 4-ю главу посланія Іоанна о любви“ 1532 г. (19 т. 358—412 стр.).

лый и Большой катихизисы“ 1529 г. [1]), а потомъ сочиненія 1518—1520 годовъ. Изъ этихъ сочиненій достойны вниманія „Рѣчь о таинствѣ крещенія“ 1519 г. [2]), гдѣ говорится о сущности оправданія человѣка, и воззваніе „къ христіанскому дворянству нѣмецкой націи“ 1520 г.[3]), въ которомъ раскрывается ученіе о всеобщемъ священствѣ христіанъ. Въ 22 томѣ особенный интересъ имѣютъ два сочиненія 1523 года: „Какъ далеко должно простираться послушаніе свѣтскому правительству“ [4]) и „О томъ, что христіанское общество имѣетъ право судить всѣ ученія и призывать учителей, поставлять ихъ и отрѣшать“ (отъ должности) [5]). Въ 23 томѣ мы обратили вниманіе на разсмотрѣнное Лютеромъ сочиненіе Меланхтона „Наставленія визитаторовъ священникамъ“ 1528 и 1538 г. [6]) и сочиненіе самого Лютера „Увѣщаніе о принятіи таинства тѣла и крови нашего Господа“ 1530 г. [7]).

Въ 24—26 томахъ содержатся реформаторско-историческія сочиненія. Назовемъ особенно важныя: „Защита (Grund und Ursach) членовъ, несправедливо осужденныхъ папской буллой“ 1520 г. [8]), „Отвѣтъ М. Лютера на крикъ нѣкоторыхъ папистовъ по поводу 17 членовъ“ (Швабахскихъ) 1530 г. [9]), „Шмалькальденскіе члены“ 1538 г. [10]) и „Замѣчаніе на императорскій указъ, изд. въ 1531 г. послѣ сейма 1530 г.“ [11]), „Противъ Ганса Вурста“ 1541 г. [12]), „Примѣръ посвященія истиннаго христіанскаго епископа“ 1542 г.[13]) и „О перекрещиваніи“ 1528 г. [14]).

Въ 27—32 томахъ помѣщены полемическія сочиненія. Въ 27 томѣ находятся сочиненія 1517—1521 г. Изъ нихъ

[1]) 1—155 стр.
[2]) 227—244 стр.
[3]) 274—360 стр.
[4]) 59—105 стр.
[5]) 140—151 стр.
[6]) 1—70 стр.
[7]) 162—207 стр.
[8]) 24 т. 52—150 стр. Въ этомъ сочиненіи раскрывается, между прочимъ, мысль, что св. отцы и соборы часто заблуждались.
[9]) Ibid., 319—329 стр.
[10]) 25 т. 109—146 стр.
[11]) Ibid., 51—88 стр.
[12]) 26 т. 1—75 стр.
[13]) Ibid., 76—108 стр.
[14]) Ibid., 254—294 стр.

особеннаго вниманія заслуживаютъ сочиненія: „О папствѣ въ Римѣ“ [1]), въ которомъ излагается ученіе о Церкви, „Рѣчь о Новомъ Завѣтѣ или св. мессѣ“ [2]), „О свободѣ христіанина“ [3]) и „Отвѣтъ на книгу Бокка Эмзера“ [4]), въ которомъ, между прочимъ, сообщаются правила толкованія св. Писанія. Первыя три сочиненія относятся къ 1520 г., а послѣднее къ 1521 г.—Сочиненія 28 тома относятся къ 1522—1523 г. Изъ нихъ болѣе важны два: „О злоупотребленіи мессой“ 1522 г. [5]) и „Восемь рѣчей М. Лютера въ Виттенбергѣ (противъ Карлштадта)“ 1523 г. [6]). Въ 29 томѣ особеннаго вниманія заслуживаетъ сочиненіе „Противъ небесныхъ пророковъ объ иконахъ и таинствѣ причащенія“ 1524—25 г. [7]); это—первое сочиненіе Лютера противъ „мечтателей“. Есть у насъ ссылки и на „Рѣчь о таинствѣ тѣла и крови Христа противъ мечтателей“ 1526 г. [8]). Въ 30 томѣ на 14—373 стр. помѣщены слѣдующія сочиненія о таинствѣ причащенія: „О томъ, что слова Христа—сіе есть тѣло Мое—еще твердо стоятъ (противъ мечтателей)“ 1527 г. [9]) и „Исповѣданіе о причащеніи“ 1528 г. [10]). Эти сочиненія написаны противъ швейцарскаго реформатора У. Цвингли. Они имѣютъ большой интересъ для изучающихъ исторію полемики Лютера съ Цвингли о таинствѣ причащенія. Сочиненія 31 тома относятся къ 1529—1538 г. Изъ нихъ назовемъ нѣкоторыя: „О правѣ разрѣшенія“ (грѣховъ) („Von den Schlüsseln“) 1530 г.[11]), „О пронырахъ и тайныхъ проповѣдникахъ“ 1532 г. [12]), „О тайной мессѣ и посвященіи священниковъ“ 1533 г. [13]). Въ послѣднемъ сочиненіи

[1]) 27 т. 85—139 стр.
[2]) 139—173 стр.
[3]) 173—199 стр.
[4]) 221—308 стр.
[5]) 28 т. 27—141 стр.
[6]) 202—285 стр.—Эти рѣчи были произнесены Лютеромъ тотчасъ по прибытіи изъ мѣста своего заключенія въ Вартбургѣ съ цѣлью возстановить церковный порядокъ, разстроенный Карлштадтомъ и его сторонниками.
[7]) 29 т. 134—297 стр.
[8]) 328—359 стр.
[9]) 30 т. 14—150 стр.
[10]) 151—373 стр.
[11]) 31 т. 126—184 стр.
[12]) 213—226 стр.
[13]) 307—377 стр.

Лютеръ говоритъ, между прочимъ, о необходимости основываться лишь на словѣ Божіемъ, а не на мнѣніяхъ св. отцевъ, часто заблуждающихся.

Въ 33—52 томахъ помѣщены экзегетическія сочиненія на нѣкоторыя книги и разныя мѣста книгъ Ветхаго и Новаго Завѣта. Только нѣкоторыя сочиненія, находящіяся въ этихъ томахъ, имѣли для насъ значеніе и потому только на нихъ мы дѣлаемъ ссылки въ своемъ трудѣ. Эти сочиненія слѣдующія: „Изъясненіе семи покаянныхъ псалмовъ“ 1517 г. [1]), „Изъясненіе 37 псалма“ 1521 г. [2]), „Изъясненіе 82 псалма“ 1530 г. [3]), „Объясненіе 110 псалма“ 1539 года [4]), „Изъясненіе 111 псалма“ 1530 г. [5]), „Изъясненіе книги пр. Захаріи“ 1527 г. [6]), „Объясненіе 5—7 главъ ев. Матѳея“ 1532 г. [7]), „Проповѣди на нѣкоторыя главы ев. Матѳея“ 1537—1540 г. [8]), „Изъясненіе 1 и 2 главъ ев. Іоанна“ 1537 и 1538 г. [9]), „Проповѣди на 3 и 4 главы ев. Іоанна“ 1537—40 г. [10]), „Изъясненіе 6—8 главъ ев. Іоанна“ 1530—1532 г. [11]), „Изъясненіе 14 и 15 главъ ев. Іоанна“ 1538 г. [12]), „Изъясненіе 17 главы ев. Іоанна“ 1530 г. [13]), „Объясненіе 15 главы 1 посланія къ Коринѳянамъ о воскресеніи мертвыхъ“ 1534 г. [14]), „О злоупотребленіи и правильномъ употребленіи закона“ 1524 г. [1]), „Объясненіе 1 посланія ап. Петра“ 1523 г. [2]) и „Объясненіе посланія ап. Іуды“ 1524 и 1539 г. [3]).

[1]) 37 т. 340—442 стр.

[2]) 39 т. 123—136 стр. Здѣсь раскрывается мысль о ясности св. Писанія самого по себѣ.

[3]) Ibid., 224—264 стр. Здѣсь Лютеръ различаетъ должность священника отъ того священства, которое имѣетъ каждый христіанинъ, а также говоритъ о томъ, что князья не должны терпѣть въ своей странѣ еретиковъ.

[4]) 40 т. 38—191 стр.

[5]) Ibid., 192—239 стр.

[6]) 42 т. 108—362 стр.

[7]) 43 томъ.

[8]) 44 томъ.

[9]) 45 т. 290—422 стр. и 46 т. 1—252 стр. Здѣсь говорится, между прочимъ, о томъ, что нужно полагаться на божественное слово, а не на мнѣнія св. отцевъ.

[10]) 46 т. 253—378 стр. и 47 т. 1—226 стр.

[11]) 47 т. 226—394 стр.; 48 т. 1—409 стр.

[12]) 49 томъ; 50 т. 1—154 стр.

[13]) 50 т. 155—265 стр.

[14]) 51 т. 70—275 стр.

Въ 53—56 томахъ помѣщены письма и духовныя пѣсни, а въ 57—62 томахъ застольныя рѣчи, говоренныя Лютеромъ въ разное время и записанныя его друзьями. Къ какому времени относится большая часть этихъ рѣчей, опредѣлить невозможно.

Въ 63 томѣ находятся предисловія къ нѣмецкому переводу книгъ св. Писанія и къ другимъ книгамъ. У насъ дѣлаются ссылки на предисловія 1522 г., а именно—къ Новому Завѣту [4]), къ посланіямъ ап. Павла къ Римлянамъ [5]) и къ Евреямъ [6]), къ посланіямъ ап. Іакова и Іуды [7]) и къ Апокалипсису [8]), а также на предисловія—къ Апокалипсису 1545 г. [9]), къ первому изданію Лютеровыхъ сочиненій на нѣмецкомъ языкѣ 1539 г. [10]) и къ замѣчаніямъ (Annotation) М. Линка на пять книгъ Моусея 1543 года [11]).

Въ 64—65 томахъ содержатся объяснительныя замѣтки (Randglossen) на Библію Ветхаго и Новаго Завѣта и добавленія къ предшествующимъ томамъ сочиненій Лютера. У насъ есть указаніе на сочиненія: „Размышленіе Лютера о нѣкоторыхъ спорныхъ вопросахъ, поставленныхъ на аугсбургскомъ сеймѣ 1530 г.“ [12]), „Противъ 32 членовъ львовскихъ богослововъ“ 1545 г. [13]) и „Марбургскіе члены“ 1529 г. [14]).

[1]) Ibid., 275—305 стр.

[2]) Ibid., 324—494 стр.

[3]) 52 т. 272 стр. и слѣд.

[4]) 108—115 стр.

[5]) 119—138 стр. Здѣсь Лютеръ довольно подробно разъясняетъ отношеніе вѣры къ добрымъ дѣламъ.

[6]) 154—155 стр.

[7]) 156—158 стр.

[8]) 169—170 стр.

[9]) 158—169 стр.

[10]) 401—406. Здѣсь Лютеръ даетъ наставленіе о томъ, какъ читать св. Писаніе, и развиваетъ свою любимую мысль, что нужно подчиняться только этому Писанію, а не книгамъ св. отцевъ.

[11]) 376—381 стр.

[12]) 65 т. 46—54 стр.

[13]) Ibid., 169—178 стр.

[14]) Ibid., 88—91 стр.

Въ 66—67 томахъ помѣщенъ предметный указатель ко всѣмъ предшествующимъ томамъ.

2) Кромѣ указаннаго громаднаго изданія, мы изучили и нужныя намъ сочиненія Лютера на латинскомъ языкѣ.

а) **M. Lutheri Opera latina varii argumenti ad reformationis historiam imprimis pertinentia. Frankofurti ad M. 1864—1868.** Изданіе это состоитъ изъ 5 томовъ, изъ коихъ третьимъ мы не пользовались, потому что не могли найти его. 1-й томъ содержитъ сочиненія 1515—1518 г., 2-й—сочиненія 1518—1519 г., 4-й—сочиненія 1519—1520 г. (до папской буллы объ осужденіи Лютера и ея публикаціи) [1]), 5-й томъ содержитъ сочиненія 1520—1521 г., слѣдов.—сочиненія по отдѣленіи Лютера отъ католичества. Въ послѣднемъ томѣ находится особенно важное для ознакомленія съ ученіемъ реформатора сочиненіе **„De captivitate Babylonica Ecclesiae Praeludium M. Lutheri“** 1520 г. (съ 13 до 118 стр.), въ которомъ Лютеръ подробно раскрываетъ свое ученіе о таинствахъ.

б) **M. Lutheri Commentarius in epistolam Pauli ad Galatas.** 1844. Такихъ комментаріевъ два—большой, состоящій изъ трехъ томовъ, и малый. Малый комментарій въ первый разъ былъ изданъ въ 1519 году, а большой въ 1535 году. Тотъ и другой имѣютъ не мало значенія для изученія взгляда Лютера на оправданіе человѣка.

в) **M. Lutheri Exegetica opera latina. Erlangae.** 1829—1848. Т. 1—20.— Въ 1—11 томахъ содержится комментарій на книгу Бытія, въ 12-мъ—объясненіе 10 заповѣдей, въ 13-мъ—объясненіе Второзаконія и въ 14—20 томахъ—объясненіе псалмовъ. Комментарій на книгу Бытія былъ читанъ Лютеромъ въ университетѣ отъ 1536 до 1545 года. Онъ имѣетъ особенно важное значеніе для опредѣленія взгляда реформатора на состояніе человѣка до паденія и послѣ онаго, а также для опредѣленія ученія Лютера о предопредѣленіи. Въ 19 томѣ, изъ котораго у насъ взята большая выдержка, характеризующая ученіе реформатора о сущности оправданія, находится объясненіе 51 псалма, читанное студентамъ въ 1532 году.

---

[1]) Только въ концѣ тома (съ 322 до 492 стр.) помѣщены „Disputationes M. Lutheri de praecipuis Christianae doctrinae articulis ab anno 1519 usque ad annum 1545 propositae et explicatae“.

г) **M. Lutheri Liber de servo arbitrio contra desid. Erasmum Roterodamum. 1664.** Это сочиненіе положительно необходимо для желающаго изучить взгляды Лютера на состояніе человѣка послѣ паденія и на предопредѣленіе.

Кромѣ сочиненій Лютера, мы должны были изучить и тѣ символическія лютеранскія книги, которыя написаны не самимъ реформаторомъ, т. е. „Аугсбургское исповѣданіе“ и его „Апологію“ [1]). Съ этими книгами мы знакомились по изданію Walch'a **„Christliches Concordienbuch worinnen sämmtliche gewöhnlichste symbolische Schriften der evangelisch-lutherischen Kirche deutsch und lateinisch enthalten sind“ (Iena. 1750).** Но изъ этихъ книгъ, равно какъ изъ символическихъ книгъ, написанныхъ Лютеромъ [2]), мы дѣлали заимствованія только въ тѣхъ случаяхъ, когда намъ нужно было еще болѣе пояснить лютеранское ученіе; когда же въ другихъ сочиненіяхъ Лютера яснѣе, чѣмъ въ символическихъ книгахъ, раскрывается какое-нибудь ученіе, намъ, конечно, не было нужды приводить выдержки изъ символическихъ книгъ и мы потому предпочитали тогда ссылаться на другія сочиненія реформатора.

Изучивъ взгляды Лютера по первоисточникамъ, мы не имѣли возможности по первоисточникамъ же знакомиться съ ученіемъ Цвингли и тѣхъ богослововъ, взгляды которыхъ изложены въ 1-мъ отдѣлѣ 3 главы нашего изслѣдованія; не имѣли возможности и со взглядами Меланхтона знакомиться по первоисточникамъ, кромѣ „Аугсбургскаго исповѣданія“ и его „Апологіи“. Пособія, откуда мы черпали свѣдѣнія объ ученіи этихъ богослововъ, указаны въ самой книгѣ. Поэтому мы и умалчиваемъ о нихъ теперь. Мы не говоримъ теперь и вообще о пособіяхъ вслѣдствіе обилія ихъ въ иностранной литературѣ. Находимъ вполнѣ достаточнымъ то, что болѣе важныя пособія, какъ сочиненія Плянка, Кёстлина и др., указаны въ самомъ изслѣдованіи.

Послѣ сообщенія нѣкоторыхъ свѣдѣній объ источникахъ мы считаемъ необходимымъ сдѣлать замѣчаніе касательно

---

[1]) Послѣдняя символическая лютеранская книга „Формула согласія“, какъ появившаяся уже послѣ смерти Лютера, намъ не была нужна.

[2]) Большой и Малый катихизисы и Шмалькальденскіе члены.

ограниченія темы сочиненія. Излагая лютеранское ученіе при жизни Лютера, мы въ своемъ трудѣ касаемся однако только ученія объ оправданіи, о таинствахъ и Церкви, а также о значеніи для христіанина авторитета св. Писанія, Церкви и іерархіи, не занимаясь изложеніемъ лютеранскаго ученія относительно почитанія и призыванія святыхъ, почитанія мощей и иконъ, относительно молитвъ за умершихъ и постовъ. Это вотъ почему. Мы хотимъ изслѣдовать болѣе важные пункты лютеранскаго ученія. Самымъ главнымъ считается ученіе объ оправданіи. Это ученіе признаютъ основнымъ пунктомъ лютеранства, называя его матеріальнымъ принципомъ послѣдняго. Съ нимъ тѣсно связанъ такъ называемый формальный принципъ (ученіе о значеніи для христіанина авторитета св. Писанія), который поэтому и ставятъ обыкновенно рядомъ съ принципомъ матеріальнымъ. Но и ученіе о таинствахъ и Церкви имѣетъ въ системѣ лютеранства не менѣе значенія, чѣмъ этотъ формальный принципъ. Вотъ три пункта, которые несомнѣнно занимаютъ въ системѣ лютеранскаго ученія выдающееся мѣсто. Остальныя же положенія лютеранства, касающіяся почитанія святыхъ и т. д., такого значенія не имѣютъ. Поэтому Лютеръ и его помощники, отнесшись къ этимъ догматамъ отрицательно, не останавливаютъ на нихъ особеннаго вниманія, а всѣ свои силы употребляютъ на раскрытіе болѣе важныхъ въ системѣ ихъ ученія пунктовъ. Поэтому и мы хотимъ именно на нихъ, какъ такихъ, остановить свое вниманіе. Присоединимъ и то, что въ изложеніи этихъ именно пунктовъ лютеранскаго ученія нуждается наша отечественная литература. Что же касается почитанія святыхъ и т. д., то вполнѣ удовлетворительное изложеніе лютеранскаго ученія объ этомъ и объясненіе его происхожденія находится въ сочиненіи преосв. Хрисанѳа „Характеръ протестантства и его историческое развитіе“, а потому мы и не считаемъ нужнымъ повторять уже извѣстное.

Въ заключеніе своего предисловія скажемъ нѣсколько словъ о практическомъ значеніи нашего сочиненія. На западѣ и особенно на югѣ Россіи все болѣе усиливается вліяніе нѣмцевъ на духовный складъ русскаго населенія. Плодомъ этого вліянія является такъ называемый штундизмъ. Мы всѣми силами своей души стараемся бороться съ нѣмцами—колонистами и ихъ порожденіемъ—штундистами, об-

личая ихъ на основаніи св. Писанія. Но было бы весьма желательно, чтобы мы въ самомъ корнѣ подрывали лжеученіе нѣмцевъ—штундистскихъ родоначальниковъ, доказывая сомнѣвающимся русскимъ, что самое появленіе и развитіе ученія ихъ наставниковъ свидѣтельствуетъ о томъ, что это ученіе не можетъ быть истиннымъ ученіемъ, ученіемъ божественнымъ. Наше сочиненіе и можетъ принести нѣкоторую пользу въ такой постановкѣ миссіонерскаго дѣла, ибо оно доказываетъ, что самая исторія развитія лютеранскаго ученія ясно изобличаетъ ложность послѣдняго.

ВВЕДЕНІЕ.

Со словами «протестантство» и «лютеранство» связывается у насъ русскихъ понятіе о чемъ-то противоположномъ католичеству. Какъ слово «католичество» вызываетъ у насъ представленіе о томъ духовномъ рабствѣ, которое царитъ въ католическомъ мірѣ, о томъ духовномъ гнетѣ, который несутъ міряне въ католичествѣ; такъ слова «протестантство» и «лютеранство» вызываютъ у насъ представленіе объ уничтоженіи этого рабства и о дарованіи человѣку всѣхъ правъ, какими онъ долженъ пользоваться, какъ разумное существо. Поэтому-то протестантство и кажется многимъ изъ русскихъ болѣе привлекательнымъ, чѣмъ католичество. Поэтому-то многіе изъ нашихъ соотечественниковъ съ восторгомъ отзываются о протестантствѣ, какъ такомъ вѣроисповѣданіи, въ которомъ человѣкъ поставленъ въ непосредственныя отношенія къ Богу, въ которомъ онъ пользуется всѣми правами разумнаго существа и которое будто-бы одно только вполнѣ благопріятно для надлежащаго преуспѣянія человѣчества.

Такой взглядъ на протестантство вкореняется во многихъ изъ насъ съ самаго дѣтства. Учебники по церковной и гражданской исторіи и богословію, и другія сочиненія нашихъ свѣтскихъ и духовныхъ писателей невольно являются повинными въ этомъ. Конечно, духовные писатели стараются внушить читателямъ ихъ сочиненій мысль о ложности протестантства; однако они, доказывая противоположность протестантства католичеству, тѣмъ самымъ невольно внушаютъ читателямъ указанныя выше мысли. Прочитайте, напримѣръ, въ высшей степени живо написанную статью покойнаго пре-

освященнаго Хрисанѳа «Характеръ протестантства и его историческое развитіе». Что вы найдете въ этомъ единственномъ у насъ произведеніи, въ которомъ дѣлается попытка разсмотрѣть протестантское ученіе въ полнотѣ? Вамъ доказываетъ преосвященный ложь протестантскаго принципа. Вы соглашаетесь съ нимъ. Но все же вы видите, что Лютеръ, освободивъ человѣка отъ узъ папства, уничтожилъ всякое посредство между Богомъ и человѣкомъ и далъ послѣднему полную свободу, ничѣмъ не ограничивъ ея.

Вслѣдствіе такого взгляда на протестантство, усвояемаго многими изъ насъ съ дѣтства, этимъ многимъ и представляется привлекательнымъ ученіе Лютера и все вообще протестантское ученіе. Но такъ ли привлекательно оно на самомъ дѣлѣ? Нѣтъ ли у насъ недосмотра въ этомъ случаѣ? Отвѣтить на этотъ вопросъ можно только послѣ всесторонняго разсмотрѣнія протестантскаго ученія. Не принимая на себя слишкомъ обширной задачи—разсмотрѣть всѣ отрасли протестантства, мы хотимъ ограничиться, такъ сказать, половиной дѣла, а именно—разсмотрѣть собственно ученіе лютеранское.

Но какъ излагать лютеранское ученіе? Излагать ли его по символическимъ лютеранскимъ книгамъ въ систематическомъ порядкѣ, или же въ порядкѣ историческомъ, не ограничиваясь только этими книгами? Мы предпочитаемъ послѣднее. По нашему мнѣнію, для надлежащаго пониманія всякаго вѣроученія лучше всего разсматривать его въ его историческомъ развитіи, потому что только въ такомъ случаѣ будетъ понятно намъ, какъ извѣстное вѣроученіе постепенно зарождалось, раскрывалось, уяснялось, или же измѣнялось и теряло свой первоначальный характеръ. Этотъ методъ изслѣдованія приложимъ ко всякому вѣроученію, тѣмъ болѣе онъ приложимъ къ изслѣдованію ученія лютеранскаго. Послѣднее развивалось не совсѣмъ послѣдовательно. То ученіе, которое содержится въ символическихъ лютеранскихъ книгахъ, уже нѣсколько измѣнено въ сравненіи съ первоначальнымъ лютеран-

скимъ ученіемъ. А для надлежащаго пониманія и оцѣнки лютеранства нужно имѣть въ виду не только первое, но и послѣднее. Затѣмъ, нѣкоторые пункты ученія недостаточно выяснены въ символическихъ лютеранскихъ книгахъ. Для пониманія ихъ необходимо поэтому обращаться къ сочиненіямъ лютеранскихъ богослововъ, написаннымъ въ разное время, къ сочиненіямъ, въ которыхъ эти пункты ученія раскрываются въ достаточной полнотѣ. Значитъ, для пониманія всего лютеранскаго ученія при изслѣдованіи его нужно пользоваться методомъ историческимъ.

Итакъ, мы считаемъ необходимымъ изслѣдовать лютеранское ученіе въ его историческомъ развитіи, а не по символическимъ только лютеранскимъ книгамъ, хотя и послѣднія будутъ, конечно, принимаемы нами во вниманіе. При этомъ замѣтимъ, что мы разсмотримъ лютеранское ученіе только при жизни его виновника, т. е. разсмотримъ ученіе самого Мартина Лютера и другихъ представителей первоначальнаго лютеранства, воззрѣнія которыхъ иногда не вполнѣ согласовались со взглядами реформатора. Этимъ самымъ, надѣемся, мы дадимъ возможность нашимъ читателямъ болѣе или менѣе правильно судить, если не о всемъ протестантствѣ, то, по крайней мѣрѣ, о лютеранскомъ ученіи вообще, такъ какъ уже при жизни Лютера оно почти вполнѣ опредѣлилось, хотя окончательное изложеніе его и было сдѣлано послѣ смерти реформатора.

Свое изслѣдованіе мы считаемъ удобнымъ раздѣлить на три главы, руководясь слѣдующими соображеніями. Лютеръ и его помощники по введенію реформаціи не всегда были послѣдовательны въ развитіи своего ученія. Въ ихъ дѣятельности при жизни реформатора послѣ окончательнаго отдѣленія ихъ отъ католичества можно ясно различить два періода, въ которые замѣчается различное направленіе въ раскрытіи ихъ ученія. А именно,—въ первый періодъ своей дѣятельности Лютеръ и его помощники стараются какъ можно болѣе отда-

литься отъ католическихъ взглядовъ и потому развиваютъ свое ученіе въ противоположность католичеству; во второй же періодъ Лютеръ и другіе лютеранскіе богословы уже перестали отдаляться отъ католическихъ взглядовъ, но, какъ бы остановившись въ дальнѣйшемъ развитіи своего ученія въ противоположность католичеству, старались къ прежнимъ своимъ положеніямъ присоединить такія, которыя плохо вязались съ ними и были приличны скорѣе католичеству, чѣмъ лютеранству предшествующаго періода. Это *различіе направленій въ раскрытіи первоначальнаго лютеранскаго ученія* и даетъ намъ основаніе дѣлить дѣятельность Лютера и его помощниковъ при жизни реформатора на два періода и разсматривать лютеранское ученіе обоихъ періодовъ отдѣльно [1]). Отсюда уже вполнѣ понятна необходимость двухъ главъ въ нашемъ трудѣ. Но кромѣ разсмотрѣнія лютеранскаго ученія со времени окончательнаго отдѣленія Лютера отъ католичества, весьма интересно изслѣдовать вопросъ о самомъ возникновеніи и постепенномъ развитіи Лютеровыхъ взглядовъ до отдѣленія реформатора отъ папства. А отсюда ясна необходимость и еще одной, именно предварительной главы въ нашемъ сочиненіи. Слѣдовательно, наше изслѣдованіе естественно дѣлится на три главы. Въ первой мы постараемся разъяснить вопросъ о постепенномъ возникновеніи лютеранскаго ученія, о томъ,

[1]) Просимъ читателя помнить, что основаніемъ для раздѣленія дѣятельности Лютера на два періода служитъ для насъ не измѣненіе ученія Лютера, какъ можетъ быть кто-нибудь подумаетъ, ибо изъ всего нашего изслѣдованія ясно видно, что реформаторъ и во вторую половину своей дѣятельности оставался вѣренъ основнымъ своимъ взглядамъ (кромѣ ученія о словѣ и таинствахъ), основаніемъ для этого дѣленія, служитъ, слѣдовательно, не противоположность ученія Лютера второго періода ученію его въ первый періодъ, такъ какъ такой противоположности мы и не думаемъ признавать, но именно указанное нами *различіе направленій въ раскрытіи первоначальнаго лютеранскаго ученія.*

какъ могло появиться основное воззрѣніе Лютера и какъ постепенно могли развиться и дѣйствительно развились изъ него болѣе частные пункты его ученія, какъ такимъ образомъ реформаторъ постепенно дошелъ до отрицанія католическихъ взглядовъ и до отдѣленія отъ папства. Въ слѣдующихъ же двухъ главахъ мы займемся разсмотрѣніемъ первоначальнаго лютеранскаго ученія, какъ оно развивалось послѣ отдѣленія Лютера отъ католичества; а именно, — во второй главѣ мы представимъ въ систематическомъ порядкѣ лютеранское ученіе въ первый періодъ дѣятельности Лютера и его помощниковъ, а въ третьей изложимъ лютеранское ученіе во второй періодъ ихъ дѣятельности.

ГЛАВА I.

Постепенное возникновеніе взглядовъ М. Лютера до отдѣленія послѣдняго отъ папства.

Главнымъ и первоначальнымъ ученіемъ Мартина Лютера нужно признать, безъ сомнѣнія, ученіе объ оправданіи человѣка одною вѣрою. Оно есть основаніе, на которомъ была воздвигнута вся система его взглядовъ, оно—начало, источникъ, изъ котораго послѣдовательно развивались всѣ частнѣйшіе пункты ученія германскаго реформатора. Но какъ могло возникнуть у Лютера подобное ученіе? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ можетъ служить опредѣленіе того вліянія, подъ которымъ находился Лютеръ въ первое время развитія своихъ взглядовъ.

Обращая свой взоръ на католическій міръ, современный Лютеру, мы видимъ тамъ двоякое направленіе въ рѣшеніи вопроса объ оправданіи человѣка. Одно (господствующее) слишкомъ большое значеніе придавало естественнымъ силамъ человѣка, слишкомъ высоко цѣнило его дѣла въ ущербъ вѣрѣ. Другое—мистическое направленіе—имѣло противоположный характеръ: оно рѣшительно отрицало мысль о значеніи дѣлъ самихъ по себѣ и потому побуждало человѣка обращать вниманіе не на свои естественныя силы и способности, но на Христа, изливающаго на него Свою благодать. Подъ вліяніемъ этого послѣдняго направленія и находился Лютеръ въ первые моменты развитія своего ученія. По свидѣтельству самого Мартина, какъ увидимъ послѣ, на него имѣли вліяніе именно сочиненія Таулера и «нѣмецкая теологія» (неизвѣстнаго автора). Поэтому, чтобы яснѣе видѣть, какъ изъ взглядовъ, раскрытыхъ въ этихъ сочиненіяхъ, легко могло развиться ученіе Лютера объ оправданіи, мы изложимъ эти взгляды.

Человѣкъ, по ученію Таулера, происходя изъ Бога, хочетъ снова возвратиться въ нераздѣльное единеніе съ Нимъ; истеченіе стремится снова соединиться съ своимъ Источникомъ. А это возможно для человѣка только въ томъ случаѣ, когда онъ возвысится надъ всѣмъ чувственнымъ, надъ тѣлесными и естественными силами и всѣми страстями. Божественная, совершенная жизнь возможна для насъ лишь при томъ условіи, если мы отречемся себя, если мы духовно умремъ, предоставивъ себя божественной волѣ, если наша душа отрѣшится отъ всѣхъ вещей, отъ всего низшаго и прилѣпится только къ Богу. Словомъ, полнымъ блаженствомъ мы будемъ наслаждаться только въ томъ случаѣ, если достигнемъ совершеннаго безстрастія, смиренія и любви къ Богу. А все это можетъ случиться не чрезъ естественныя силы человѣка, отъ которыхъ, какъ тварнаго, мы должны отречься, а единственно чрезъ божественную благодать и посредство Христа[1]). «Душа, —говоритъ Таулеръ,—сама по себѣ не можетъ имѣть той жизни, которая дѣлаетъ ее блаженною; она должна получить ее отъ Бога». «Богъ самъ дѣйствуетъ въ душѣ съ тѣмъ, чтобы снова привести ее къ ея Первоисточнику, къ сліянію съ Нимъ, ибо своими дѣлами она не можетъ достигнуть этого»[2]).

Человѣкъ, по «нѣмецкой теологіи», самъ по себѣ ничтоженъ и мертвъ предъ Богомъ и потому только при помощи божественной благодати можетъ достигнуть соединенія съ Богомъ. Всякая вещь, разсуждаетъ авторъ «теологіи», хороша лишь постольку, поскольку существуетъ въ Богѣ и съ Богомъ. Поэтому твари, поставляющія себя внѣ Бога, грѣшатъ. Если тварь хочетъ иного, чѣмъ Богъ, если она, отвращаясь отъ Создателя, обращается къ непослушанію, къ своей природѣ, эгоизму,—она грѣшитъ. Поэтому, какъ скоро человѣкъ нахо-

[1]) C. Ullmann. „Reformatoren vor der Reformation" (Aufl. 2-te. 1866), B. 2, S. 188—190.

[2]) Gr. Böhringer, „Die Deutschen Mystiken des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts" (Aufl. 1855), S. 89.

дится въ своемъ природномъ состояніи, какъ скоро онъ отвращается отъ Бога и уходитъ въ свое *я*,—онъ грѣшитъ, ибо идетъ противъ Бога. А кто—противъ Бога, тотъ мертвъ предъ Нимъ. Значитъ, человѣкъ въ своемъ естественномъ состояніи, самъ по себѣ есть ничто, и способенъ только къ пороку и злу. Но такое состояніе человѣка ненормально. Изъ него человѣкъ долженъ перейти въ состояніе послушанія Богу: его воля должна соединиться, слиться съ Вѣчною Волею и совершенно уничтожиться въ Ней, такъ, чтобы хотѣла и дѣйствовала не она, а Вѣчная Воля. Достигнуть этого своими силами человѣкъ, какъ мертвый предъ Богомъ, очевидно не можетъ. Для этого онъ нуждается въ божественной благодати, которая оживила бы его и способствовала достиженію имъ блаженства [1]).

Итакъ, по ученію Таулера и особенно «нѣмецкой теологіи», человѣкъ самъ по себѣ ничтоженъ и мертвъ предъ Богомъ и потому только оживляющая сила Божія, благодать можетъ сдѣлать его блаженнымъ. Подъ такимъ-то вліяніемъ находился Лютеръ въ первое время развитія своего ученія, когда былъ въ монастырѣ. Первоначальнымъ знакомствомъ съ этимъ взглядомъ нѣмецкихъ мистиковъ на оправданіе человѣка Мартинъ обязанъ былъ одному изъ послѣдователей Таулера, именно Штаупицу, генералъ-викарію августинскаго ордена, къ которому принадлежалъ и самъ Мартинъ. Нужно замѣтить, что при поступленіи своемъ въ число монастырской братіи Лютеръ держался господствующаго взгляда на оправданіе человѣка. Поэтому для успокоенія своей совѣсти, мучившейся сознаніемъ грѣховности, для примиренія своего *я* съ божественнымъ Правосудіемъ онъ не видѣлъ другого средства, кромѣ монашескихъ подвиговъ. Но замѣчательно, что пылкая натура Мартина, глубоко сознающая свою грѣховность, не могла найти успокоенія въ своихъ дѣлахъ. Напротивъ, чѣмъ

[1]) Ullmann, ibid., B. 2, S. 201—202. 204—205.

далѣе, тѣмъ болѣе молодой монахъ сознавалъ свою грѣховность, тѣмъ болѣе начиналъ отчаиваться въ возможности собственными силами достигнуть оправданія [1]). Совѣсть Мартина могла найти успокоеніе только въ сознаніи, что Высочайшее Существо не правосудно только, но и милосердно, что Оно не на дѣла лишь человѣка обращаетъ вниманіе, но главнымъ образомъ на его вѣру и ради этой вѣры прощаетъ всѣ грѣхи его. Понятно поэтому, какое вліяніе должно было имѣть на измученную совѣсть Лютера его знакомство съ мистическимъ взглядомъ на оправданіе человѣка. Понятно, какое успокоивающее дѣйствіе должны были произвести на Мартина бесѣды съ нимъ Штаупица. Въ этихъ бесѣдахъ генералъ-викарій старался обратить вниманіе молодого монаха на милосердаго Спасителя, не хотящаго смерти грѣшника, старался удалить его отъ надежды на свои дѣла и сосредоточить все вниманіе его на вѣрѣ во Христа, не за наши дѣла, но по Своему милосердію оправдывающаго насъ. «Помышленія твои,—говорилъ Лютеру Штаупицъ,—не отъ Христа; ибо Христосъ никого не ужасаетъ, а только даетъ утѣшеніе» [2]). «Я болѣе тысячи разъ обѣщалъ Господу улучшиться и всегда преступалъ обѣтъ. Теперь конецъ моимъ обѣщаніямъ; ибо, если Богъ Христа ради не помилуетъ меня, всѣ обѣты и добрыя дѣла мои разлетятся, какъ прахъ» [3]). Такія бесѣды Штаупица, естественно, должны были дать успокоеніе мучившемуся сознаніемъ грѣховности монаху и произвести рѣшительный переворотъ въ его воззрѣніяхъ. Самъ Лютеръ сознавалъ, что именно Штау-

[1]) Объ этомъ Лютеръ говорилъ впослѣдствіи неоднократно.—M. Luthers sämmtliche Werke, B. 9, S. 298; B. 51, S. 103. 109; B. 60, S. 128.—M. Lutheri Exegetica opera, t. 19, p. 102.

[2]) Ullmann, ibid., B. 2, S. 215.

[3]) G. A. Holzhausen. „Der Protestantismus nach seiner geschichtlichen Entstehung, Begründung und Fortbildung“ (Aufl. 1849), B. 2 („Die geschichtliche Begründung des Protestantismus“), S. 71.

пицъ далъ ему исходъ изъ мучительнаго состоянія, что, благодаря этому именно генералъ-викарію, въ его сердцѣ «началъ впервые показываться свѣтъ евангелія»[1]).

Но вотъ Лютеръ знакомится съ самыми сочиненіями Таулера и «нѣмецкой теологіей». Это знакомство, очевидно, еще болѣе должно было утвердить его въ тѣхъ воззрѣніяхъ, которыя сообщилъ ему Штаупицъ. Что это такъ, что эти сочиненія, дѣйствительно, имѣли на Лютера большое вліяніе, можно видѣть изъ его отзывовъ о нихъ. Въ 1516 году онъ писалъ своему другу Шпалатину: «если тебѣ хочется познакомиться съ здравой теологіей на нѣмецкомъ языкѣ, совершенно похожей на древнюю, то пріобрѣти проповѣди Іоанна Таулера, ибо ни на латинскомъ, ни на нѣмецкомъ языкахъ я не видѣлъ болѣе здравой и согласной съ евангеліемъ теологіи»[2]). А вотъ какъ говоритъ Лютеръ о «нѣмецкой теологіи» въ своемъ предисловіи къ ней: «кромѣ Библіи и св. Августина, я не встрѣчалъ книги, изъ которой болѣе, чѣмъ изъ этой книжки, я научился бы тому, что такое Богъ, Христосъ, человѣкъ и все вообще»[3]).

Несомнѣнно, что подъ этимъ именно сильнымъ вліяніемъ нѣмецкой мистики и произошелъ переворотъ въ воззрѣніяхъ Лютера, подъ этимъ именно вліяніемъ развился у Мартина тотъ взглядъ на оправданіе человѣка, которому онъ остался вѣренъ въ теченіе всей своей жизни. Это несомнѣнно слѣдуетъ изъ того, что вскорѣ же послѣ знакомства съ мистиками Лютеръ ясно сталъ высказывать такой взглядъ на оправданіе человѣка, съ которымъ вполнѣ согласился бы

[1]) 17 сентября 1523 г. Лютеръ писалъ Штаупицу: „мнѣ неприлично забыть о тебѣ или быть неблагодарнымъ къ тебѣ, *чрезъ котораго впервые въ моемъ сердцѣ началъ показываться* (aufzuleuchten) *изъ темноты свѣтъ евангелія*“. Ullmann, B. 2, S. 220.

[2]) Ullman, ibid., B. 2, S. 192.

[3]) Luthers Werke, B. 63, S. 239.

Таулеръ. Вотъ этотъ новый, совершенно отличный отъ прежняго, взглядъ Лютера на оправданіе человѣка, который появился еще до изданія извѣстныхъ 95 тезисовъ.

«Человѣкъ,—читаемъ въ тезисахъ для диспута 1516 г.,—по разуму есть образъ Божій и способенъ къ принятію благодати Божіей, но своими естественными силами ищетъ только своего и вообще всего плотского. Человѣкъ безъ благодати Божіей не можетъ исполнять божественныхъ заповѣдей и приготовиться къ этой благодати, но необходимо остается при грѣхѣ. Воля человѣка безъ благодати не свободна, но рабская, хотя ей и чуждо какое-либо принужденіе. Человѣкъ, насколько дѣлаетъ что-либо самъ по себѣ, грѣшитъ»[1]). «Истинно,—гласятъ тезисы 1517 г.,—что человѣкъ, сдѣлавшись злымъ деревомъ, не можетъ ничего хотѣть и дѣлать, какъ только зло. Человѣкъ любитъ тварь, слѣдовательно, невозможно, чтобы онъ любилъ Бога. По своему естеству (naturaliter) человѣкъ не можетъ хотѣть, чтобы Богъ былъ Богомъ; напротивъ, онъ самъ хочетъ быть Богомъ. Что по естеству (naturaliter) возможно любить Бога болѣе всего, это—фикція»[2]).

Итакъ, своими естественными силами человѣкъ ничего не можетъ дѣлать, что имѣло бы заслугу въ глазахъ Божіихъ, такъ какъ самъ по себѣ онъ не можетъ даже хотѣть добраго. «Чувство и все помышленіе человѣческаго сердца,—говоритъ Лютеръ въ своихъ лекціяхъ,—постоянно наклонено ко злу и, слѣдов., никогда къ добру»[3]). Конечно, человѣкъ по своей естественной волѣ хочетъ зла не принужденно, а свободно, такъ какъ невозможно, чтобы желаніе было принужденнымъ; однако эта воля его должна быть названа рабскою потому, что не можетъ не хотѣть зла, не можетъ дѣлать

[1]) M. Lutheri Opera latina varii argumenti ad reformationis historiam imprimis pertinentia, v. I, p. 235.

[2]) Ibid., p. 315—316.

[3]) Ibid., p. 241.

выбора между добромъ и зломъ, не можетъ дать себѣ другого направленія, при которомъ ея дѣйствія были бы пріятны Богу. Словомъ, естественная воля человѣка наклонена къ одному только злу и потому всѣ дѣла его въ глазахъ Божіихъ суть «ужасные грѣхи»[1]).

Изъ такого отрицанія свободной воли человѣка въ дѣлѣ его оправданія необходимо слѣдуетъ, что это оправданіе можетъ совершаться только божественною благодатію безъ всякаго участія самого человѣка, что въ дѣлѣ этого оправданія имѣютъ значеніе не дѣла человѣка, а лишь его вѣра въ Спасителя, возбуждаемая въ немъ божественною благодатію. Поэтому-то Лютеръ постоянно настаиваетъ теперь на томъ, что дѣла человѣка ничего не прибавляютъ къ его оправданію, что въ этомъ отношеніи для него важна только вѣра, такъ какъ оправданіе дается намъ, при нашей вѣрѣ, «чрезъ благодать безъ нашего содѣйствія, безъ заслуги, безъ дѣлъ»[2]) и прежде всякаго дѣла. «Нужно,—говоритъ Лютеръ,—чтобы прежде всякаго дѣла самая личность была облагодатствована и оправдана чрезъ вѣру» (gratificari per gratiam justificantem ex fide)[3]).

Итакъ, человѣкъ, по ученію Лютера, настолько безсиленъ, что не можетъ совершать ничего добраго; всѣ его дѣла сами по себѣ суть грѣхи и потому не могутъ имѣть никакого значенія въ его оправданіи, которое совершается исключительно божественною благодатію[4]). Таково воззрѣніе Лютера

[1]) Ibid., p. 238; vgl. Luthers Werke, B. 37, S. 394 и многія мѣста въ сочиненіяхъ Лютера.

[2]) Lutheri Opera latina, v. I, p. 109, 186; Luthers Werke, B. 37, S. 396, 435, 439.

[3]) Opera latina, v. I. p. 188

[4]) Развивая такой взглядъ на естественныя силы человѣка, Лютеръ въ одной изъ своихъ самыхъ раннихъ проповѣдей, именно въ проповѣди 1515 г. на день архидіакона Стефана, повидимому, признаетъ за человѣкомъ способность принимать дѣятельное участіе въ своемъ оправданіи. Въ той

на оправданіе человѣка. Воззрѣніе это, какъ видимъ, вполнѣ согласно съ ученіемъ мистиковъ и потому нѣтъ со-

проповѣди Лютеръ развиваетъ ученіе о synteresis'ѣ—о сохраняющемся и въ состояніи поврежденія человѣка *остаткѣ его первобытной природы* (συντήρησις). Этотъ остатокъ онъ полагаетъ въ умѣ и нравственныхъ способностяхъ,—въ умѣ, какъ неугасимое *стремленіе къ лучшему, истинному и справедливому, стремленіе къ познанію невидимаго*, въ нравственныхъ способностяхъ (волѣ), какъ *жажду спасенія и нежеланіе осужденія*. Synteresis представляетъ собою какъ бы трутъ, сѣмя, матерію для того возбужденія и возстановленія природы, которое должно быть совершено благодатію: *„аще не бы Господь Саваоѳъ*,—ссылается Лютеръ на слова пр. Исаіи,—*оставилъ намъ сѣмене, яко Содома убо были быхомъ, и яко Гоморру уподобилися быхомъ*“ (I. 9), т. е., поясняетъ Лютеръ, природа, въ нравственномъ смыслѣ, погибла бы. „Человѣкъ,—говоритъ Лютеръ,—представляетъ собою какъ бы срубленное дерево, корень котораго остается въ землѣ и пень котораго замеръ въ пыли, но которое имѣетъ надежду и снова зеленѣетъ, лишь только почуетъ воду. Поэтому наша природа способна къ оживленію, если только не задвигаетъ запора предъ благодатію, если эта благодать не встрѣчаетъ въ ней противодѣйствія“ (L. Opera latina, v. I, p. 58). Здѣсь Лютеръ, повидимому, считаетъ волю человѣка способною не противиться дѣйствію благодати, слѣдов., признаетъ за нею, повидимому, склонность не къ одному только злу, но и къ добру. Чтобы, дѣйствительно, не придти къ такому заключенію, должно разсмотрѣть дальнѣйшее содержаніе проповѣди.

Мудрость плоти или чувственность,—разсуждаетъ Лютеръ,—разсѣиваетъ, разрушаетъ ту волю, которая согласна съ божественною мудростью, такъ что человѣкъ хочетъ не того, что Богъ считаетъ нужнымъ для его спасенія, но въ чемъ самъ онъ думаетъ найти это послѣднее. Такъ одинъ ищетъ спасенія въ почести, другой въ богатствѣ, иной въ своей мудрости и самооправданіи, между тѣмъ какъ Богъ желаетъ вести человѣка къ спасенію чрезъ крестъ и сознаніе грѣха. Значитъ, хотя synteresis нашей воли и согласенъ съ божественною волею, хотя, благодаря ему, мы и желаемъ

мнѣнія, что оно развилось у Мартина подъ ихъ именно вліяніемъ [1]).

Разъяснивъ вопросъ о происхожденіи первоначальнаго и главнаго воззрѣнія Лютера, посмотримъ теперь, какимъ образомъ изъ этого воззрѣнія, какъ изъ зерна или зародыша, развились болѣе частные пункты ученія германскаго реформатора.

Первое, что развилось изъ взгляда Лютера на оправданіе человѣка, это — ученіе о таинствахъ. Господствующій при Лютерѣ взглядъ на таинства былъ тотъ, что они необходимы

спасенія, желаемъ добраго, однако воля, взятая въ *полномъ* своемъ объемѣ, безсильна любить это доброе и достигнуть спасенія. Тоже нужно сказать и о разумѣ, который, не смотря на согласіе своего synteresis'a съ божественною мудростью, находится въ разладѣ съ этою послѣднею и потому безсиленъ въ пониманіи праваго и истиннаго (L. Opera latina, v. I, p. 59—60. 64). Слѣдовательно, не смотря на то, что чрезъ остатокъ своей первобытной природы человѣкъ имѣетъ склонность и способность къ познанію и любви невидимаго, онъ вслѣдствіе мудрости плоти не можетъ ни понимать это невидимое, ни любить его. Признаніе Лютеромъ synteresis'a не говоритъ, такимъ образомъ, о томъ, чтобы онъ считалъ человѣка способнымъ дѣятельно участвовать въ своемъ оправданіи. Лютеръ хотѣлъ этимъ только сказать, что человѣкъ послѣ паденія не совершенно утратилъ образъ Божій, не сдѣлался сатаною, природа его сохранила еще способность къ своему возстановленію божественною благодатію, которая сообщаетъ ей свою животворную силу, только какъ матеріалу совершенно пассивному и инертному.

[1]) Находясь подъ вліяніемъ нѣмецкой мистики, Лютеръ увлекался вмѣстѣ съ тѣмъ блаженнымъ Августиномъ. Но мы говорили только о вліяніи на него первой и умалчивали о послѣднемъ потому, что переворотъ въ мысляхъ Лютера произвела мистика, а не Августинъ, взглядами котораго онъ сталъ увлекаться уже послѣ этого переворота, такъ какъ они гармонировали съ его воззрѣніями, развившимися подъ вліяніемъ мистики.

для спасенія, что одна вѣра безъ таинствъ не можетъ еще доставить человѣку спасеніе. Этотъ взглядъ, очевидно, не вполнѣ могъ согласоваться съ воззрѣніемъ Лютера и нѣмецкихъ мистиковъ на оправданіе человѣка. Мы знаемъ, что мистикъ всегда жаждетъ непосредственнаго обращенія къ Верховному Существу. Для него поэтому всегда имѣетъ значеніе не внѣшнее, но внутреннее, не таинства и вообще внѣшнія дѣйствія, но лишь вѣра. Вѣра и вообще внутреннее благочестивое настроеніе — вотъ все, что важно для мистика, что, по его мнѣнію, можетъ доставить ему божественную благодать. По взгляду подобныхъ людей, вѣра, очевидно, какъ бы тожественна съ благодатію, такъ какъ послѣдняя необходимо дается намъ лишь при вѣрѣ и вслѣдствіе вѣры. А вѣру эту можно имѣть и безъ принятія таинствъ, слѣдов., и безъ нихъ возможно получить спасающую благодать. Таково, дѣйствительно, было воззрѣніе Таулера, имѣвшаго такое большое вліяніе на Лютера [1]). Такимъ же, естественно, могъ быть и взглядъ послѣдняго.

[1]) Нужно замѣтить, что мы не хотимъ этимъ сказать того, чтобы Таулеръ не находился въ лонѣ католической церкви. Нѣтъ, онъ считался сыномъ ея, что однако не мѣшало ему смотрѣть на таинства не совсѣмъ такъ, какъ смотрѣло большинство католическихъ богослововъ. Такъ возьмемъ его взглядъ на таинство покаянія. Не желая находиться подъ церковнымъ отлученіемъ и быть въ числѣ еретиковъ, Таулеръ однако, такъ какъ часто многимъ невиннымъ не давали разрѣшенія отъ грѣховъ, писалъ для этихъ несчастныхъ утѣшительныя сочиненія и этимъ произвелъ то, что отлученные отъ церковнаго общенія вмѣсто того, чтобы умирать въ отчаяніи, какъ было раньше, отдавали Богу душу „съ радостью (fröhlich), нисколько уже не боясь отлученія“ (Ullmann, B. 2, S 191). Этимъ Таулеръ, очевидно, высказывалъ, что онъ не такъ много придаетъ значенія тому разрѣшенію отъ грѣховъ, которое священникъ даетъ въ таинствѣ покаянія. А вотъ какъ говоритъ тотъ же мистикъ о причащеніи. „Любезное дитя, — утѣшаетъ Таулеръ тѣхъ, кого лишали причащенія, —

Развитіе ученія Лютера о таинствахъ начинается съ таинства покаянія. Первый шагъ къ развитію этого ученія сдѣланъ былъ Лютеромъ въ 95 тезисахъ, появленіе которыхъ считается обыкновенно началомъ борьбы реформатора съ католическою церковью [1]). Вотъ какое мнѣніе о таинствѣ пока-

не обращай вниманія на то, что священникъ отказывается давать тебѣ Тѣло Христово;.... если онъ не хочетъ давать тебѣ этого, ты старайся пребывать въ истинномъ спокойствіи и мирѣ, ты обратись къ своему Отцу и отъ Него ожидай своего наслѣдія..... Не сомнѣвайся, что тогда получишь миръ и, можетъ быть, болѣе, чѣмъ если бы ты принялъ таинство; это послѣднее ты будешь вкушать тогда духовно" (Böhringer, S. 275). Эти слова еще убѣдительнѣе доказываютъ, какое малое значеніе имѣютъ для мистиковъ таинства въ сравненіи съ внутреннимъ настроеніемъ человѣка.

[1]) Прибивая тезисы къ воротамъ виттенбергской церкви, Лютеръ не думалъ начинать борьбы съ католическою церковью. Тогда онъ считалъ себя даже „самымъ яростнымъ папистомъ, до того опьяненнымъ ученіемъ папы, что готовъ былъ убивать всѣхъ, кто въ малѣйшемъ не былъ послушенъ папѣ" (L.Opera latina, v. I, p. 16). Но тогда же Лютеръ предполагалъ, что нѣкоторые религіозные вопросы не рѣшены еще окончательно въ католическомъ мірѣ, а между тѣмъ многими рѣшаются такъ, что эти рѣшенія ведутъ къ страшнымъ злоупотребленіямъ. Поэтому онъ и считалъ необходимымъ предложить эти вопросы на обсужденіе всего ученаго міра, что онъ и дѣлаетъ въ своихъ 95 тезисахъ, на которые, слѣдов., нужно смотрѣть только какъ на тезисы для ученаго диспута,—не больше. Но не смотря на то, появленіе этихъ тезисовъ по справедливости считается началомъ борьбы Лютера съ католическою церковью. Это вотъ почему. Въ своихъ тезисахъ Лютеръ развивалъ взглядъ на индульгенціи и таинство покаянія, совершенно противоположный взгляду католической церкви, хотя онъ самъ и не замѣчалъ того. А отъ этого зависѣло то, что католическіе богословы издали противъ Лютера много сочиненій, которыя и вовлекли его сначала въ борьбу съ этими богословами, а потомъ, естественно, и со всею церковью, такъ какъ за ея именно ученіе эти бо-

янія высказываетъ Лютеръ въ своихъ тезисахъ. «Папа не можетъ отпускать никакой вины; онъ только объявляетъ и утверждаетъ то, что прощено Богомъ. Богъ не даетъ человѣку совершеннаго прощенія, если въ то же время онъ не будетъ поставленъ въ зависимость отъ священника» (6 и 7 тезисы). Вотъ два тезиса, заключающіе въ себѣ взглядъ реформатора на таинство покаянія. Чтобы понять этотъ взглядъ, необходимо обратиться къ «объясненіямъ» этихъ тезисовъ.

Богъ,—читаемъ въ этихъ объясненіяхъ,—еще до объявленія человѣку прощенія грѣховъ въ таинствѣ покаянія начинаетъ оправдывать его, изливая на него Свою благодать. Давидъ до разрѣшенія отъ пророка Наѳана,—еще въ то время, какъ воззвалъ: «я согрѣшилъ»,—уже стоялъ подъ дѣйствіемъ оправдывающей благодати. Грѣшница (Луки 7 гл.) была прощена также еще прежде, чѣмъ слово Христа утѣшило ее. Точно также еще до разрѣшенія священника, до объявленія имъ кающемуся о прощеніи его грѣховъ человѣкъ уже получаетъ отъ Бога это прощеніе. Онъ только не знаетъ о послѣднемъ, такъ какъ оно сокрыто подъ видомъ божественнаго гнѣва, такъ какъ Богъ, давая прощеніе человѣку, изливая на послѣдняго Свою оправдывающую благодать, устрашаетъ и потрясаетъ его сердце. Поэтому дѣло священника, къ которому человѣкъ обращается за разрѣшеніемъ отъ грѣховъ, состоитъ не въ томъ, чтобы дать прощеніе ихъ, потому что оно совершилось уже ранѣе этого разрѣшенія, а лишь въ томъ, чтобы успокоить совѣсть кающагося, объявивъ ему, что Богъ по Своему милосердію прощаетъ его грѣхи. Въ этомъ смыслѣ Лютеръ и говоритъ въ 6 тезисѣ, что папа не

гословы боролись съ Лютеромъ. Значитъ, тезисы именно были первымъ началомъ этой борьбы, они именно были первою искрою того пламени, которое возгорѣлось въ католическомъ мірѣ и раздѣлило его потомъ на двѣ части. Потому эти тезисы всегда считались и будутъ считаться началомъ борьбы протестантскаго міра съ католическимъ.

прощаетъ вины, но только объявляетъ и утверждаетъ то, что прощено Богомъ.

Поставляя оправданіе человѣка въ такую малую зависимость отъ священника, Лютеръ не хочетъ однако уничтожить ее совершенно, ибо, по его мнѣнію, безъ священническаго разрѣшенія прощеніе грѣховъ не можетъ быть полнымъ и совершеннымъ. Чтобы оно было таковымъ, человѣку необходимо быть увѣреннымъ въ томъ, что ему грѣхи, дѣйствительно, прощены. Иначе онъ, вслѣдствіе сокрытія излитой на него благодати подъ формою гнѣва считая себя осужденнымъ, можетъ дойти до отчаянія, можетъ отвергнуть благодать, уже сообщенную ему, — словомъ, онъ можетъ погибнуть, если не увѣренъ въ прощеніи ему грѣховъ. Но достигнуть такой увѣренности человѣкъ не можетъ самъ; для этого онъ нуждается въ священникѣ, который возвѣщаетъ ему божественное прощеніе и этимъ даетъ миръ его душѣ, сообщая ей увѣренность въ этомъ прощеніи, вслѣдствіе чего послѣднее дѣлается полнымъ и совершеннымъ [1]). Поэтому для насъ становится теперь понятнымъ и 7 тезисъ, гласящій, что Богъ не даетъ человѣку совершеннаго прощенія, если въ то же время онъ не будетъ поставленъ въ зависимость отъ священника.

Итакъ, человѣкъ можетъ получать спасительную благодать, прощающую его грѣхи, еще до полученія священническаго разрѣшенія; до этого разрѣшенія прощеніе грѣховъ не можетъ только быть полнымъ и совершеннымъ, — вотъ сущность взгляда Лютера на значеніе таинства покаянія, взгляда, высказаннаго имъ въ своихъ тезисахъ. Здѣсь, какъ мы сказали, реформаторъ дѣлаетъ первый шагъ къ развитію своего ученія о таинствѣ покаянія. Это и очевидно. Онъ не приписываетъ уже разрѣшительному акту въ этомъ таинствѣ такого значенія, чтобы въ немъ именно давалось разрѣшеніе грѣховъ. Напротивъ, этотъ разрѣшительный актъ превращается въ дѣй-

[1]) L. Opera latina, v. II, p. 152—158.

ствіе, лишь увѣряющее человѣка въ полученіи имъ разрѣшенія грѣховъ еще до этого акта. Пусть Лютеръ признаетъ все-таки невозможнымъ совершенное прощеніе грѣховъ безъ полученія въ таинствѣ разрѣшенія ихъ; однако значеніе этого послѣдняго оказывается ничтожнымъ, такъ что оно можетъ быть дано и внѣ таинства и не только священникомъ, но и всякимъ человѣкомъ, такъ какъ для всякаго, очевидно, возможно утѣшить своего ближняго и увѣрить его въ божественной къ намъ милости. Дѣйствительно, уже вскорѣ послѣ изданія своихъ тезисовъ Лютеръ во время борьбы съ католическими богословами совершенно отрицаетъ значеніе разрѣшительнаго акта священника, совершенно отрицаетъ, слѣдов., значеніе таинства покаянія въ дѣлѣ прощенія грѣховъ, поставляя это послѣднее въ зависимость отъ одной лишь вѣры человѣка.

«Въ таинствѣ покаянія, — говоритъ Лютеръ въ слѣдующемъ послѣ изданія тезисовъ 1518 г., — ни папа, ни епископъ не дѣлаютъ больше простого священника; а гдѣ нѣтъ священника, тамъ каждый христіанинъ, хотя бы это была женщина или дитя, дѣлаетъ столько же. Ибо каждый христіанинъ можетъ сказать тебѣ: Богъ прощаетъ тебѣ грѣхи твои во имя Христа; и если ты примешь это слово съ твердой вѣрой, какъ будто бы говорилъ тебѣ это Самъ Богъ, то ты, навѣрное, уже получилъ разрѣшеніе вслѣдствіе этой вѣры. Такъ все зависитъ отъ вѣры въ слово Божіе» [1]). «Эта сила прощать грѣхи, — читаемъ далѣе, — есть не что иное, какъ то, что священникъ или даже, въ случаѣ нужды, каждый христіанинъ, видя другого опечаленнымъ и устрашеннымъ вслѣдствіе грѣховъ, могутъ радостно говорить ему: будь веселъ! твои грѣхи прощены тебѣ. И кто вѣритъ этому, какъ слову Самого Бога, тому они навѣрное прощаются. Но гдѣ нѣтъ вѣры, ничто не помогаетъ, хотя бы тѣ слова утѣшенія

[1]) L. Werke, B. 20, S. 184.

произносилъ Самъ Богъ или Христосъ» [1]). Такъ все значеніе таинства покаянія зависитъ не отъ священника, а единственно «отъ вѣры, которая одна дѣлаетъ то, что таинство производитъ означаемое имъ, ибо какъ ты вѣруешь, такъ и случается тебѣ. Безъ этой же вѣры разрѣшеніе напрасно, оно тогда скорѣе даже приноситъ вредъ, чѣмъ пользу. Отсюда понятно выраженіе, употребляемое многими: не таинство, но вѣра въ таинство уничтожаетъ грѣхи» [2]).

Значитъ, Лютеръ, начавъ въ тезисахъ развивать свой взглядъ на таинство покаянія, во время борьбы съ католическими богословами завершаетъ, наконецъ, это развитіе, такъ какъ рѣшительно отрицаетъ зависимость полученія прощенія грѣховъ отъ разрѣшительнаго акта священника, придавая все значеніе въ дѣлѣ этого прощенія вѣрѣ, которая и безъ таинства покаянія даетъ человѣку спасающую благодать. Но если таковъ взглядъ Лютера на покаяніе, какъ таинство, то, очевидно, подобнымъ же должно было быть и его воззрѣніе на таинства вообще. Вотъ какъ онъ говоритъ объ нихъ.

«Таинства Новаго Завѣта, — читаемъ въ астерискахъ Лютера противъ Экка (1518 г.), — не доставляютъ намъ благодати, какую означаютъ, но прежде всякаго таинства требуется вѣра. А вѣра есть вмѣстѣ съ тѣмъ и (autem) благодать. Слѣдов., благодать всегда предшествуетъ таинству, такъ что не таинство оправдываетъ, но вѣра въ таинство, или таинство оправдываетъ не потому, что совершается, но потому, что вѣрятъ въ него» [3]).

Ясно, что таинства вообще, подобну таинству покаянія, не приносятъ съ собою необходимо спасающей благодати; ясно, что не ими обусловливается полученіе этой благодати, но исключительно вѣрою, которая можетъ быть и до принятія

[1]) Ibid., S. 191—192.
[2]) Ibid., S. 182.
[3]) L. Opera latina, v. I, p. 417—418.

человѣкомъ таинствъ, такъ что и до этого момента человѣкъ можетъ получить оправдывающую его благодать. Словомъ, въ дѣлѣ нашего оправданія, по мнѣнію Лютера, не таинства имѣютъ преобладающее значеніе, но вѣра. Какъ точнѣе понимать этотъ взглядъ Мартина на таинства, мы увидимъ въ слѣдующей главѣ. А теперь для насъ достаточно и уясненія происхожденія такого воззрѣнія, достаточно того, что мы разсмотрѣли, какъ естественно подъ вліяніемъ мистики могъ образоваться и, дѣйствительно, образовался у Лютера взглядъ на таинства, противоположный католическому взгляду на нихъ.

Другое ученіе Лютера, развиваемое имъ въ связи съ воззрѣніемъ на оправданіе человѣка, есть ученіе о ненадобности для христіанина никакихъ авторитетовъ, кромѣ авторитета св. Писанія. Какъ могло возникнуть такое ученіе изъ взгляда Мартина на оправданіе человѣка, уразумѣть не трудно. Подобные люди, какъ мистики, подъ вліяніемъ которыхъ находился реформаторъ, люди, цѣнящіе только вѣру, а не дѣла, обращающіе вниманіе на внутреннее, а не на внѣшнее, жаждутъ непосредственнаго обращенія къ Верховному Существу, жаждутъ такого обращенія къ Нему, гдѣ не было бы никакого внѣшняго посредства, а, слѣдов., и священническаго. Значитъ, мистикъ, естественно, мало цѣнитъ это священническое посредство и, если не отрицаетъ его совершенно, то постоянно однако бываетъ склоненъ отринуть все его значеніе. Лютеръ находился подъ вліяніемъ мистиковъ; слѣдов., и онъ необходимо долженъ былъ быть склоннымъ къ отрицанію священства. Мы, дѣйствительно, знаемъ, что Мартинъ отнималъ уже у священника власть разрѣшенія грѣховъ въ таинствѣ покаянія и этимъ ставилъ его наравнѣ съ міряниномъ, который въ дѣлѣ разрѣшенія грѣховъ такой же священникъ, какъ и рукоположенный епископомъ. Слѣдов., Лютеръ въ принципѣ отрицалъ уже таинство священства и признавалъ, напротивъ, всеобщее священство христіанъ. Но такой взглядъ, такое отрицаніе священническаго авторитета есте-

ственно и даже необходимо влечетъ къ отрицанію всѣхъ другихъ церковныхъ авторитетовъ. Въ самомъ дѣлѣ, если всѣ христіане – священники, то всѣ они безъ помощи іерархіи научены истинѣ Самимъ Богомъ и потому не нуждаются уже для своего наученія ни въ папѣ, ни въ св. отцахъ, ни въ соборахъ. Эти авторитеты были бы для нихъ лишь ненужною обузою, мѣшающею ихъ свободѣ; для нихъ достаточно одного слова Божія, т. е. св. Писанія, которое они сами могутъ понимать правильно.

Значитъ, отрицаніе авторитета Церкви вполнѣ естественно могло вытекать изъ воззрѣнія Лютера на оправданіе человѣка. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, если Мартинъ дошелъ, наконецъ, до этого отрицанія. Но когда это случилось? Въ какое именно время окончательно палъ для реформатора авторитетъ Церкви?

Не смотря на то, что Лютеръ уже отрицалъ въ принципѣ авторитетъ священниковъ, онъ въ своихъ тезисахъ и послѣдовавшей затѣмъ борьбѣ съ католическими богословами не думалъ еще отрицать значеніе авторитета Церкви. Напротивъ, тогда реформаторъ къ папѣ относился съ большимъ уваженіемъ [1]), а соборъ считалъ безъаппелляціоннымъ судьею въ дѣлахъ вѣры [2]). Только иногда Лютеръ проговаривался, что готовъ уже отрицать значеніе авторитета Церкви. Такъ въ своемъ отвѣтѣ католическому богослову Пріерію (1518 г.) онъ говоритъ, что соборъ можетъ заблуждаться [3]) и что не-

[1]) Чтобы видѣть, съ какимъ уваженіемъ относился Лютеръ къ папѣ, достаточно прочитать его письмо къ Льву X (1518 г.), гдѣ онъ смотритъ на голосъ папы, какъ на голосъ Самого Христа. L. Opera latina, v. II, p. 135.

[2]) Ibid., p. 197. 220—221.

[3]) Ibid., p. 22. Говоря, что соборы могутъ погрѣшать, Лютеръ не хочетъ видѣть разницы между помѣстными и вселенскими соборами, не хочетъ, слѣдов., признать того постоянно существовавшаго въ христіанскомъ мірѣ убѣжденія, что не можетъ погрѣшать вся Церковь, выразителями сознанія которой служатъ вселенскіе соборы.

погрѣшимыми можно считать только писателей каноническихъ книгъ св. Писанія [1]). Такое колебаніе Лютера объясняется довольно просто. Мы знаемъ, что онъ подъ вліяніемъ мистики могъ быть склоннымъ къ отрицанію авторитета Церкви, почему ему и естественно было говорить иногда о возможности для послѣдней заблуждаться. Но, съ другой стороны, при изданіи тезисовъ и во время борьбы съ католическими богословами Лютеръ былъ увѣренъ въ томъ, что онъ защищаетъ церковное ученіе, что папа и вся вообще католическая церковь вполнѣ согласны съ нимъ. Поэтому ему естественно было не совсѣмъ отвергать церковный авторитетъ; даже болѣе, ему естественно было призывать въ судьи своего дѣла съ богословами папу и соборы, что онъ и дѣлалъ. Окончательное отрицаніе авторитета Церкви возможно было для Лютера лишь въ томъ случаѣ, если бы онъ созналъ, что церковное ученіе совершенно отлично отъ его ученія. Такъ, дѣйствительно, и было. Церковь въ лицѣ папы и кардинала Кайетана осуждаетъ ученіе Лютера [2]), чѣмъ даетъ знать, что послѣдній до сихъ поръ ошибочно думалъ объ ея взглядахъ. Это и заставляетъ реформатора совершенно отвергнуть авторитетъ Церкви, что весьма замѣтно уже во время лейпцигскаго диспута (1519 г.) [3]),

[1]) Ibid., p. 7.

[2]) Папа, посылая Кайетана въ Германію, повелѣваетъ ему овладѣть особой Лютера, какъ еретика. Самъ Кайетанъ въ бесѣдѣ съ Мартиномъ требовалъ отъ него отреченія отъ своихъ взглядовъ, какъ отъ ереси. Слѣдовательно, какъ папа, такъ и кардиналъ прямо осуждали ученіе Лютера.

[3]) Отрицаніе Лютеромъ авторитета Церкви во время лейпцигскаго диспута видно изъ того, что при разсужденіи о чистилищѣ, когда Эккъ для доказательства его существованія указалъ на вторую маккавейскую книгу (12,45), гдѣ рекомендуется молитва за умершихъ, и обратилъ при этомъ вниманіе своего противника на то, что эта книга признана каноническою (такою признается она въ католической церкви),—Лютеръ замѣтилъ, что Церковь не можетъ дать книгѣ авторитета

но въ особенности оно дѣлается очевиднымъ тотчасъ послѣ этого диспута, когда реформаторъ рѣшительно отрицаетъ непогрѣшимость соборовъ и всей вообще христіанской Церкви [1]). Послѣ этого уже вполнѣ естественно должно было послѣдовать совершенное отпаденіе Лютера отъ папства, что и совершилось формально въ слѣдующемъ году, послѣ появленія папской буллы объ отлученіи реформатора отъ католической церкви и публичнаго сожженія ея Лютеромъ.

болѣе, чѣмъ сколько она имѣетъ сама по себѣ. Точно также, когда въ отвѣтъ на слова своего противника, что въ св. Писаніи нѣтъ ни одного мѣста, съ несомнѣнностью доказывающаго существованіе чистилища, Эккъ сослался на флорентійскій соборъ, нашедшій въ св. Писаніи подобное ученіе,— Лютеръ возразилъ на это: „соборъ не можетъ сдѣлать того, чтобы отъ Писанія было то, что по своей природѣ не есть отъ Писанія“ (Köstlin, „Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange“. Aufl. 1863 in 2 B.; B. I, S. 274—275). Впрочемъ, на диспутѣ Лютеръ употреблялъ еще подобныя выраженія, что соборъ не заблуждается въ дѣлахъ, въ которыхъ руководится Духомъ Святымъ, т. е. въ дѣлахъ вѣры (ibidem). Но это объясняется лишь нежеланіемъ быть обвиненнымъ въ гусситской ереси, въ чемъ старался обвинить его Эккъ за отрицаніе авторитета констанцскаго собора, осудившаго положеніе Гусса, что вѣра въ главенство папы не есть необходимое условіе спасенія.

[1]) Въ своихъ „Resolutiones Lipsianae“, появившихся тотчасъ послѣ диспута, Лютеръ рѣшительно утверждаетъ, что соборы часто заблуждаются, въ доказательство чего онъ указываетъ на африканскій соборъ при Кипріанѣ, допустившій, по его выраженію, ошибку въ рѣшеніи вопроса о крещеніи (Köstlin, ibid., B. I, S. 276). Отрицаніе непогрѣшимости помѣстныхъ соборовъ, конечно, еще не означаетъ того, чтобы этимъ думали отрицать авторитетъ всей Церкви. Но у Лютера указаніе на „ошибку“ карѳагенскаго собора равняется отрицанію этого авторитета. Дѣло въ томъ, что реформаторъ хочетъ сказать здѣсь, что соборы вообще, какъ представители Церкви, слѣдов., и вселенскіе соборы и, значитъ, вся вообще Церковь способны къ заблужденію.

Итакъ, мы видѣли, какъ подъ вліяніемъ мистики естественно могъ образоваться у реформатора взглядъ на оправданіе человѣка, какъ изъ этого взгляда вполнѣ естественно возникло и постепенно развилось его воззрѣніе на таинства и авторитетъ Церкви и какъ такимъ образомъ реформаторъ постепенно дошелъ до отрицанія католическихъ взглядовъ и до отпаденія отъ папства. Теперь для насъ становится болѣе или менѣе понятнымъ возникновеніе и постепенное развитіе Лютеровыхъ взглядовъ до этого отпаденія. Поэтому мы можемъ уже перейти къ всестороннему разсмотрѣнію лютеранскаго ученія въ систематическомъ порядкѣ, какъ оно развивалось послѣ окончательнаго освобожденія реформатора отъ узъ папства.

ГЛАВА II.

Ученіе М. Лютера въ первый періодъ его дѣятельности.

Въ дѣятельности М. Лютера и другихъ лютеранскихъ богослововъ при его жизни послѣ отдѣленія ихъ отъ папства нужно различать, какъ мы уже упомянули во введеніи, два періода, въ которые замѣчается различное направленіе въ развитіи ихъ ученія. Но гдѣ граница между этими двумя періодами? Изучающему произведенія Лютера не трудно замѣтить моментъ, когда впервые обнаружилось новое направленіе въ развитіи его ученія. Этотъ моментъ относится къ 1525 году. Но это было началомъ новаго направленія въ развитіи только ученія о словѣ и таинствахъ. Новое же направленіе въ развитіи другихъ взглядовъ Лютера, а вмѣстѣ и его помощниковъ, начинается уже послѣ первой попытки ревизовать лютеранскіе приходы, попытки, относящейся къ 1528 году [1]).

Приступая прежде всего къ изслѣдованію первоначальнаго ученія Лютера, мы высказываемъ слѣдующій общій взглядъ на него. Лютеранское ученіе явилось плодомъ оппозиціи папству. Какъ такое, оно первоначально и развивалось въ совершенной противоположности католическому ученію. Лютеръ, освободившись отъ авторитета католической церкви, стремительно набрасывается на воззрѣнія послѣдней, особенно на тѣ,

[1]) Отсюда о сочиненіяхъ Лютера 1525—1528 годовъ нужно имѣть въ виду слѣдующее: то, что сказано въ нихъ о словѣ и таинствахъ, характеризуетъ ученіе Лютера во второй періодъ его дѣятельности, но что говорится въ нихъ объ оправданіи и другихъ пунктахъ ученія, должно быть отнесено къ первому періоду.

въ которыхъ было очевидно искаженіе ученія вселенской Церкви, и смѣло отрицаетъ ихъ. Увлеченіе борьбой съ ненавистнымъ папствомъ, увлеченіе, охватившее все существо молодого еще монаха, ведетъ послѣдняго къ тому, что онъ необдуманно отвергаетъ даже и такіе догматы, которые постоянно существовали во вселенской Церкви, предполагая, что эти догматы суть выдумка папъ. Словомъ, увлекшись борьбой съ папствомъ, Лютеръ въ первое время и развиваетъ свое ученіе на основаніи отрицанія католическихъ взглядовъ, особенно тѣхъ, въ которыхъ болѣе всего замѣтны были заблужденія католичества. Поэтому всѣ положенія догматики реформатора, а особенно нѣкоторыя изъ нихъ, выражены такъ, какъ могъ бы выразить ихъ только человѣкъ, отрицающій одну крайность и впадающій въ другую. Понятно поэтому, что первоначальное ученіе Лютера и должно казаться діаметрально противоположнымъ католическому. Оттого къ нему вполнѣ можно приложить выраженіе преосвященнаго Хрисанѳа, что оно есть «чистая противоположность католицизму, противоположность, переходящая во всѣхъ своихъ пунктахъ въ другую крайность», выраженіе, которое покойный преосвященный неправильно употребляетъ по отношенію къ ученію Лютера вообще, по отношенію къ «лютеранству въ томъ видѣ, какой данъ былъ ему Лютеромъ».

Такой характеръ въ направленіи первоначальной дѣятельности германскаго реформатора, такой характеръ въ развитіи его первоначальнаго ученія можно ясно видѣть во всѣхъ болѣе или менѣе главныхъ взглядахъ Лютера. Онъ замѣтенъ во взглядѣ реформатора на оправданіе, на таинства и Церковь и, наконецъ, во взглядѣ на значеніе для христіанина авторитета св. Писанія, Церкви и іерархіи. Чтобы видѣть это, разсмотримъ въ отдѣльности каждый изъ указанныхъ взглядовъ Лютера. При этомъ замѣтимъ, что мы будемъ излагать взгляды одного только Лютера, такъ какъ послѣдній въ первую половину своей дѣятельности имѣлъ такое обаяніе на

своихъ послѣдователей, что они во всемъ были согласны съ нимъ, вслѣдствіе чего излагать первоначальное ученіе Лютера значитъ излагать вообще лютеранское ученіе за первый періодъ дѣятельности реформатора.

I.

Ученіе Лютера объ оправданіи человѣка.

Мы разсмотримъ прежде всего воззрѣніе реформатора на оправданіе человѣка и тѣ положенія, которыя служили ему основаніемъ для этого воззрѣнія.

Главное ученіе, на которомъ Лютеръ основывалъ свой взглядъ на оправданіе, было ученіе о совершенномъ извращеніи человѣческихъ способностей вслѣдствіе грѣхопаденія. Это ученіе онъ высказывалъ въ самое первое время развитія своего міровоззрѣнія, т. е. еще до отпаденія отъ папства; его же онъ развивалъ, но только съ большею силою и рѣшительностію, и послѣ этого отпаденія во весь первый періодъ своей дѣятельности. Вотъ это ученіе.

Человѣкъ происходитъ изъ «нечестиваго и испорченнаго сѣмени» [1]). Поэтому у него нѣтъ рѣшительно свободной воли для совершенія добра. Его воля есть твердая глина (limus durus), негодная для произрастанія плодовъ; она—невоздѣланная земля (terra inculta), производящая только терніе [2]). «Все помышленіе человѣческаго сердца постоянно направлено ко злу» [3]). Поэтому «злая природа человѣка не дѣлаетъ и не можетъ дѣлать ничего, кромѣ зла; ибо злое дерево не можетъ приносить иныхъ плодовъ, кромѣ злыхъ» [4]). «Вся природа и существо наше,—проповѣдывалъ Лютеръ,—испорчены вслѣдствіе грѣхопаденія Адама; поэтому у насъ не можетъ быть никакого добраго дѣла до тѣхъ поръ, пока не измѣнится и не обновится вся природа наша и все наше существо» [1]). «Unsere Sünde in uns ist nicht ein Werk oder That,—говоритъ реформаторъ въ другой разъ,—sondern ist die Natur und ganzes Wesen; darum nimmt Gott das Glied, das zu der Geburt gehört, und dadurch die menschliche Natur gepflanzet wird; als wollte er sprechen: Deine Geburt, und deine Natur, und dein ganzes Wesen ist Sünde und unrein; das bezeuge ich mit diesem Werk der Beschneidung» [2]).

[1]) Lutheri „De servo arbitrio“ (ed. Schmidt, 1664), p. 211.
[2]) Ibid., p. 205.
[3]) Ibid., p. 282.
[4]) Ibid., p. 283.

Итакъ, человѣкъ, по мнѣнію Лютера, палъ окончательно. Онъ совершенно неспособенъ къ совершенію добра и потому всѣ дѣла его суть зло. Такимъ, какъ это увидимъ впослѣдствіи, онъ остается и на всю жизнь, такъ какъ никакое дѣло его, по мнѣнію реформатора, само по себѣ никогда не бываетъ добрымъ.

Другимъ ученіемъ, на которомъ Лютеръ основывалъ свой взглядъ на оправданіе человѣка, было ученіе о всеобщемъ предопредѣленіи. До своего отдѣленія отъ католичества реформаторъ высказывалъ это ученіе лишь мимоходомъ [3]). Оно было развито имъ уже послѣ этого отдѣленія и именно въ концѣ перваго періода его дѣятельности. Впрочемъ, вопросъ, въ какой степени признавалъ Лютеръ предопредѣленіе, рѣшается различно. Дѣло въ томъ, что при развитіи этого ученія реформаторъ выражается не совсѣмъ опредѣленно и ясно. Поэтому для убѣжденія въ томъ, что Лютеръ, дѣйствительно, признавалъ предопредѣленіе, намъ необходимо подробнѣе сказать объ этомъ ученіи реформатора, при чемъ

[1]) L. Werke, B. 10, S. 304.
[2]) L. Werke, B. 15, S. 187.
[3]) Такъ въ одномъ изъ тезисовъ 1517 г. читаемъ: „лучшее приготовленіе къ благодати есть вѣчное избраніе Божіе и предопредѣленіе“. L. Opera latina, v. I, p. 317.

мы постараемся говорить его собственными словами [1]).

Ученіе о предопредѣленіи съ особенною подробностью развиваетъ Лютеръ въ своемъ сочиненіи 1525 года «de servo arbitrio». Что реформаторъ, дѣйствительно, признавалъ здѣсь всеобщее предопредѣленіе, ясно изъ отрицанія имъ свободной воли человѣка не на основаніи только грѣховности его, но и на основаніи понятія абсолютнаго Существа, все предвидящаго и всемогущаго. Вотъ ходъ мыслей Лютера. Божественное предвѣдѣніе вѣчно и неизмѣнно; оно не можетъ обмануться ни въ чемъ, что предвидитъ; все въ точности должно соотвѣтствовать ему; поэтому ничто не можетъ произойти случайно или

[1]) Въ первой главѣ своего сочиненія мы не говорили о происхожденіи ученія Лютера о предопредѣленіи какъ потому, что до своего отдѣленія отъ папства реформаторъ ясно еще не высказывалъ его, такъ и потому, что оно не имѣетъ большой важности въ системѣ Лютерова вѣроученія. Теперь же мы лишь кратко замѣтимъ, что ученіе о предопредѣленіи весьма легко могло явиться у Лютера подъ вліяніемъ того мистическаго воззрѣнія на ничтожность человѣка предъ Богомъ, которое заставляетъ мистика отречься отъ своей воли и всецѣло предоставить себя волѣ Божіей, всюду дѣйствующей и все производящей. Прибавимъ къ этому вліяніе на Мартина блаженнаго Августина. И наконецъ, замѣтимъ, что, по нашему мнѣнію, на развитіе ученія реформатора о предопредѣленіи вліялъ главнымъ образомъ Вессель. Вессель—это одинъ изъ предшественниковъ реформаціи, взгляды котораго весьма близко подходили ко взглядамъ Лютера. Онъ напоминаетъ намъ послѣдняго, между прочимъ, своимъ ученіемъ о „предвидѣніи Божіемъ, всюду дѣйствующемъ и все располагающемъ по своему“, ученіемъ о томъ, что „Богъ господствуетъ во всемъ, такъ что не только все случается по Его волѣ, но и чрезъ Его волю“, и, слѣдов., не только добро, но и зло случается чрезъ эту послѣднюю (Ullmann, B. 2, S. 381. 383—386). Это-то ученіе главнымъ образомъ и повліяло, какъ мы думаемъ, на развитіе взглядовъ Лютера, который такъ цѣнилъ Весселя, что въ 1522 г. счелъ нужнымъ издать его сочиненіе (Ullmann, B. 2, S. 381, Anmerk. 7).

зависѣть отъ собственной воли человѣка. Затѣмъ, божественное всемогущество есть дѣятельная безконечная сила, всегда и вездѣ дѣйствующая и все во всемъ совершающая; поэтому оно совершенно не оставляетъ мѣста для свободной воли человѣка или другого тварнаго существа. «Все,—читаемъ подлинныя слова Лютера,—что мы дѣлаемъ и что бываетъ, хотя кажется намъ случайнымъ, на самомъ дѣлѣ необходимо, если смотришь на божественную волю; ибо послѣдняя дѣятельна и не можетъ имѣть препятствія, такъ какъ всемогуща. Затѣмъ, Премудрый не можетъ ошибаться; поэтому не можетъ быть, чтобы все не случалось такъ, какъ Онъ Самъ предвидѣлъ» [1]). «Богъ не лжетъ и не ошибается. Если же Онъ не ошибается въ своемъ предвѣдѣніи, то предвидѣнное Имъ необходимо должно случиться. Иначе кто повѣритъ Его обѣщаніямъ и побоится Его угрозъ, если тѣ и другія не слѣдуютъ необходимо? Или, зачѣмъ же Онъ обѣщаетъ и угрожаетъ, если предвѣдѣніе Его ошибается или можетъ получить препятствіе отъ нашей измѣнчивости?» [2]). «Смѣшонъ былъ бы Богъ, если бы не предвидѣлъ навѣрно будущаго и ошибался въ Своемъ предвѣдѣніи. Смѣшонъ былъ бы Онъ, если бы не все могъ дѣлать и не все дѣлалъ, если бы что-н. случалось безъ Него. Если признается предвѣдѣніе и всемогущество, то слѣдуетъ, что мы не сами по себѣ живемъ и дѣйствуемъ, но чрезъ Его всемогущество. Если Онъ ранѣе предвидѣлъ, каковы мы будемъ, и теперь такъ побуждаетъ насъ и управляетъ нами, какъ предвидѣлъ,—то какъ можно думать, что у насъ есть свободная воля къ тому, чтобы что-н. случалось иначе, чѣмъ было предвидѣно? Значитъ, предвѣдѣніе и всемогущество Божіе діаметрально противоположны нашей свободной волѣ; ибо или Богъ ошибается въ Своемъ предвѣдѣніи и Своей дѣятельности, что невозможно, или мы дѣйствуемъ сообразно Его предвѣдѣнію и управленію. А всемогуществомъ Божіимъ,—

[1]) Lutheri „De servo arbitrio“, p. 35.

[2]) Ibid., p. 234.

добавляетъ реформаторъ,—я называю не ту силу, которая многаго не дѣлаетъ изъ того, что можетъ, но ту дѣятельную, которая производитъ все во всемъ. Это-то всемогущество Божіе вмѣстѣ съ предвѣдѣніемъ рѣшительно уничтожаетъ ученіе о свободной волѣ (человѣка)» [1]). «Богъ всемогущъ не только въ Своей силѣ, но и въ дѣятельности. Затѣмъ, Онъ Самъ все знаетъ и предвидитъ и ни въ чемъ не можетъ ошибаться. Эти два положенія вынуждаютъ насъ къ необходимому слѣдствію, что мы живемъ не по своей волѣ, но по необходимости, и дѣлаемъ не то, что намъ угодно, но какъ предвидитъ Богъ и какъ направляетъ насъ Его неизмѣнная воля» [2]).

Вотъ подлинныя выраженія Лютера, которыя заставляютъ насъ признавать, что онъ допускалъ всеобщее предопредѣленіе съ его неизбѣжнымъ слѣдствіемъ, что все, слѣдов., и зло, совершаемое въ мірѣ, отъ вѣчности предопредѣлено Богомъ, Который производитъ все во всемъ,—добро въ добрыхъ и зло въ злыхъ. Но замѣчательно, что при употребленіи указанныхъ выше выраженій и при утвержденіи, что Богъ дѣйствуетъ и въ злыхъ, что Онъ ожесточаетъ послѣднихъ, какъ ожесточилъ напр. фараона, что Онъ руководитъ злой волей ихъ,—у Лютера встрѣчаются другія выраженія, повидимому, совершенно отрицающія первыя. Дѣло въ томъ, что реформаторъ отъ понятія абсолютнаго Существа, какъ основанія для ученія о предопредѣленіи, часто вдругъ переходитъ къ грѣховности человѣческой природы и на ней именно хочетъ обосноваться при отрицаніи свободной воли человѣка. При такихъ переходахъ мыслей Лютера божественное предвѣдѣніе и всемогущество получаютъ совершенно иной смыслъ и всеобщее предопредѣленіе, повидимому, совсѣмъ отрицается. Въ самомъ дѣлѣ, если отрицаніе свободной воли человѣка поставляется въ зависимость отъ грѣховности человѣка, а не отъ предвѣдѣнія Божія, то это послѣднее должно имѣть тогда тотъ

[1]) Ibid., p. 240—241.

[2]) Ibid., p. 242—243.

только смыслъ, что Богъ отъ вѣчности предвидѣлъ и рѣшилъ спасти одну половину человѣческаго рода, а другую—предоставить только погибели, а не погубить, такъ какъ человѣкъ, по своей природѣ способный лишь ко грѣху, самъ служитъ причиною своей погибели, а не Богъ. Поэтому, говоря объ Іудѣ, что онъ вслѣдствіе божественнаго предвѣдѣнія необходимо долженъ былъ сдѣлаться предателемъ, Лютеръ однако замѣчаетъ, что виною этого является не Богъ, а грѣховная воля Іуды, которую онъ не могъ измѣнить безъ помощи Бога, рѣшившаго отъ вѣчности не давать ему этой помощи [1]). Точно также и всемогущество Божіе получаетъ теперь у Лютера не тотъ смыслъ, будто оно отрицаетъ свободу конечныхъ существъ, производя въ нихъ добро и зло, а лишь тотъ, что Всемогущій Богъ дѣйствуетъ во всѣхъ и управляетъ всѣми, не вліяя на характеръ ихъ поступковъ, такъ какъ этотъ характеръ зависитъ отъ ихъ природы. Человѣкъ,—разсуждаетъ Лютеръ,—происходитъ изъ «нечестиваго и испорченнаго сѣмени» [2]), онъ золъ по самой природѣ своей и потому самъ по себѣ дѣлаетъ зло; Богъ же, по Своей дѣятельной силѣ дѣйствующій въ немъ, равно какъ и въ діаволѣ, дѣйствуетъ только сообразно ихъ злому характеру. Онъ только возбуждаетъ ихъ къ дѣятельности, но не производитъ въ нихъ зла; Онъ только пользуется ими, какъ дурными орудіями, которыя необходимо дѣлаютъ лишь одно зло. Поэтому, если и можно говорить о постоянномъ дѣйствіи Бога въ злыхъ, то никакъ не о созданіи Имъ зла въ послѣднихъ [3]).

[1]) „Если Богъ,—говоритъ Лютеръ,—предвидѣлъ предательство Іуды, то Іуда необходимо долженъ былъ сдѣлаться предателемъ; онъ не могъ сдѣлать иначе, не могъ измѣнить своей воли“. Lutheri „De servo arb.“, p. 231.

[2]) Lutheri „De servo arb.“, p. 211.

[3]) „Если Богъ,—разсуждаетъ Лютеръ,—производитъ все во всемъ, то необходимо Онъ дѣйствуетъ и въ сатанѣ и нечестивомъ человѣкѣ. Характеръ же Его дѣйствія въ нихъ обусловливается тѣмъ, каковы они сами, т. е., такъ какъ

Изъ такого указанія на грѣховность человѣка, повидимому, ясно, что Лютеръ отрицалъ всякую мысль о всеобщемъ предопредѣленіи. Но это только повидимому. Мы думаемъ, что указаніемъ на природу человѣка реформаторъ хотѣлъ лишь уничтожить тѣ слѣдствія, къ которымъ неизбѣжно вело ученіе о предопредѣленіи, не отрицая въ принципѣ этого послѣдняго. Вотъ основанія такого нашего мнѣнія. Во 1-хъ, Лютеръ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ прямо говоритъ, что отрицаетъ свободную волю человѣка не на основаніи только грѣ-

они злы, то, увлекаясь дѣйствіемъ божественнаго всемогущества, они дѣлаютъ только зло, подобно тому какъ хромой конь, руководимый всадникомъ, не перестаетъ хромать. Такимъ образомъ, когда Богъ дѣйствуетъ въ злыхъ и чрезъ злыхъ, то необходимо совершается зло; однако Богъ, совершающій это зло чрезъ злыхъ, не Самъ дѣлаетъ его, ибо Онъ пользуется только дурными орудіями, которыя не могутъ избѣжать дѣйствія Его всемогущества. Слѣдов., порокъ заключается въ самыхъ орудіяхъ, которыми Богъ дѣйствуетъ подобно плотнику, рубящему зазубреннымъ топоромъ. Вслѣдствіе этого дѣйствія нечестивые, какъ дурныя орудія, постоянно дѣлаютъ такъ, каковы они суть, т. е. постоянно грѣшатъ" (Lutheri „De servo arb.", p. 213). „Нечестивый не можетъ избѣжать дѣйствія божественнаго всемогущества. Вслѣдствіе же своего извращенія онъ, увлекаемый этимъ всемогуществомъ, не можетъ дѣлать ничего, кромѣ зла. Отсюда обыкновенно и бываетъ такъ, что онъ постоянно и необходимо грѣшитъ, пока не исправится Духомъ Божіимъ. Во всѣхъ подобныхъ людяхъ, при дѣйствіи только божественнаго всемогущества, сатана царствуетъ всецѣло и это царство его мирно. Но вотъ кто-н. начинаетъ противиться одному изъ подобныхъ лицъ, начинаетъ препятствовать его злымъ дѣламъ; тогда нечестивый не можетъ удержаться отъ неистовства, подобно тому какъ не можетъ не желать и не искать своихъ дѣлъ. Такимъ-то образомъ и происходитъ ожесточеніе Богомъ нечестивыхъ, когда Онъ говоритъ имъ или дѣлаетъ что-н. совершенно противоположное тому, чего они желаютъ. Такъ Богъ раздражилъ нечестиваго фараона и

ховной природы его, но и на основаніи божественнаго предвѣдѣнія [1]). Во 2-хъ, реформаторъ отрицаетъ свободу даже у ангеловъ, что возможно дѣлать только на основаніи ученія о всеобщемъ предопредѣленіи [2]). Наконецъ, лучшимъ доказательствомъ признанія Лютеромъ всеобщаго предопредѣленія могутъ служить его взглядъ на грѣхопаденіе перваго человѣка и различеніе имъ въ Богѣ двухъ волей—открытой и сокрытой. Мы разсмотримъ то и другое въ отдѣльности.

Вотъ какъ Лютеръ говоритъ о грѣхопаденіи Адама. «Хотя вслѣдствіе благодати первый человѣкъ не былъ немощенъ,

ожесточилъ его сердце, когда послалъ къ нему Моусея для освобожденія Своего народа отъ его тиранніи, при чемъ не далъ ему Своего Духа. При такомъ произведеніи въ насъ зла, при такомъ ожесточеніи насъ, Богъ, очевидно, не творитъ зла. Совершеніе Имъ чрезъ насъ зла вовсе не Его вина, а наша, ибо злымъ орудіемъ Онъ не можетъ дѣлать ничего, кромѣ зла"(ibid., p.214—215). „Богъ,—продолжаетъ Лютеръ,—такъ ожесточаетъ фараона, что предлагаетъ его нечестивой и злой волѣ такое слово и дѣло, которыя она ненавидитъ по своему природному извращенію. Такое предложеніе, такъ какъ Богъ при этомъ не даетъ фараону Своего Духа, естественно, раздражаетъ злую волю царя и онъ необходимо ожесточается, ибо не можетъ избѣжать извращенности своей воли" (ib d., p. 216—217).

[1]) „Свободной воли,—говоритъ реформаторъ,—нѣтъ; ибо, если благодать приходитъ по предопредѣленію, то приходитъ по необходимости, а не по нашему старанію.... Затѣмъ, вслѣдствіе прегрѣшенія Адама всѣ мы находимся подъ грѣхомъ и осужденіемъ,—какимъ же образомъ мы можемъ дѣлать что-н., что не было бы грѣхомъ?"(L. „De servo arb.", p. 348—349). А говоря о предательствѣ Іуды, Лютеръ замѣчаетъ: „Положимъ, я опущу то, что воля не можетъ желать ничего, кромѣ зла; но какимъ образомъ Іуда могъ бы измѣнить свою волю при неложномъ предвѣдѣніи Божіемъ? Могъ ли онъ измѣнить это предвѣдѣніе и сдѣлать его ложнымъ?" (Ibid., p. 245).

[2]) Ibid., p. 378; compar. p. 73. 111.

однако данною ему заповѣдью Богъ достаточно показалъ, какъ онъ былъ бы немощенъ безъ благодати. Хотя при немъ и присутствовалъ Духъ, однако при новой (т. е. незастарѣлой, неиспорченной еще) волѣ своей онъ не могъ хотѣть снова предложеннаго ему добра, т. е. послушанія, такъ какъ Духъ не возвысилъ и не укрѣпилъ этой воли (spiritus illam non addebat). Такимъ образомъ, на этомъ человѣкѣ было показано, что можетъ наша воля, предоставленная себѣ и не получающая все бо́льшаго и бо́льшаго приращенія даровъ Духа Божія. Самъ человѣкъ не могъ умножить эти дары Духа, начатки Котораго имѣлъ, и потерялъ даже эти послѣдніе» [1]). Смыслъ такихъ словъ понятенъ. Богъ предложилъ первому человѣку заповѣдь, требовавшую отъ него *новаго* акта воли и, слѣдов., превышавшую наличныя средства его духа. Поэтому для исполненія ея человѣкъ нуждался въ возвышеніи этихъ средствъ до равновѣсія съ требованіями заповѣди, нуждался въ увеличеніи благодатныхъ даровъ Духа Божія. Между тѣмъ, Богъ отказалъ въ этомъ человѣку, почему онъ, будучи не въ силахъ самъ достигнуть требуемаго умноженія даровъ Духа, палъ и лишился тѣхъ начатковъ этого Духа, которые имѣлъ до того времени. Слѣдов., вина паденія въ Самомъ Богѣ, ибо оно произошло только потому, что Богъ отказалъ человѣку въ дальнѣйшей помощи, отказалъ ему въ увеличеніи имѣвшихся у него начатковъ Духа, которыхъ было недостаточно для исполненія данной ему заповѣди. Слѣдов., далѣе, божественное предопредѣленіе касается всего человѣческаго рода, а не одной части его, касается не спасенія только людей, но и погибели ихъ.

А вотъ какъ Лютеръ разсуждаетъ о двухъ воляхъ въ Богѣ. «Нужно различать между открытою, объявленною волею Бога и волею Его сокрытою, необъявленною, т. е. между Богомъ, какъ Онъ проповѣдуется въ Его словѣ, и Богомъ въ

[1]) L. „De servo arb.“, p. 133—135.

Себѣ, въ Его природѣ и величіи, Который сокрытъ отъ насъ. Открытый намъ Богъ оплакиваетъ смерть, которую находитъ въ людяхъ, и старается удалить ее; ибо слово Его приходитъ ко всѣмъ съ цѣлью ихъ спасенія. Сокрытый же Богъ не оплакиваетъ и не уничтожаетъ смерти, но одинаково производитъ жизнь, смерть и все во всемъ; ибо Онъ не ограничивается словомъ Своимъ, но сохраняетъ Себя свободнымъ отъ всего». «Эразмъ,—продолжаетъ реформаторъ,—не различаетъ между открытымъ и сокрытымъ Богомъ, т. е. между словомъ Божіимъ и Самимъ Богомъ. Между тѣмъ, Богъ дѣлаетъ многое, чего не открываетъ намъ въ Своемъ словѣ; точно также Онъ желаетъ многаго, о чемъ не объявляетъ намъ. Такъ по Своей открытой въ словѣ волѣ Онъ не хочетъ смерти грѣшника, по сокрытой же желаетъ ея. Но теперь,—добавляетъ Лютеръ,—намъ должно смотрѣть только на слово Божіе и оставить безъ вниманія ту сокрытую волю; ибо мы имѣемъ дѣло лишь съ первымъ, а не съ послѣдней. Достаточно только знать, что въ Богѣ есть сокровенная воля, предъ которою должно благоговѣть; но не нужно изслѣдовать, чего она хочетъ и почему» [1]). «Человѣкъ не долженъ разсуждать о тайнахъ сокровенной воли. Пусть лучше онъ имѣетъ дѣло съ воплотившимся Богомъ, съ Іисусомъ распятымъ, въ Которомъ всѣ сокровища мудрости и знанія, ибо чрезъ Него въ достаточной мѣрѣ открыто человѣку то, что онъ долженъ знать» [2]).—Итакъ, кромѣ открытаго намъ въ словѣ Бога, есть еще Богъ сокрытый, производящій какъ жизнь, такъ и смерть; не нужно только разсуждать объ этомъ Богѣ. Слѣдов., кромѣ предопредѣленія ко спасенію, есть еще предопредѣленіе къ погибели; не слѣдуетъ только думать о немъ, должно только удалить отъ него свои мысли и не руководиться имъ въ своей дѣятельности.

Все сказанное достаточно указываетъ, что Лютеръ при-

[1]) Ibid., p. 160—162.
[2]) Ibid., p. 168.

знавалъ всеобщее предопредѣленіе. Пусть онъ не могъ такъ послѣдовательно развить это ученіе, какъ швейцарскіе реформаторы. Но для насъ важно то, что онъ для доказательства своего ученія объ оправданіи признавалъ все-таки вредное для жизни народа ученіе о всеобщемъ предопредѣленіи и, слѣдов., не хотѣлъ ограничиться однимъ только рѣзкимъ взглядомъ на испорченность человѣческой природы.

Мы разсмотрѣли ученія Лютера объ извращенности человѣческой природы и предопредѣленіи, ученія, которыя служатъ для него доказательствомъ того, что человѣкъ во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ несвободенъ, что онъ ко всему направляется абсолютнымъ Существомъ, что онъ самъ по себѣ, слѣдов., не способенъ ни къ чему или, если и имѣетъ способность къ чему-либо, то лишь къ одному злу. Послѣ этого для насъ становится вполнѣ яснымъ, каково должно быть ученіе Лютера объ оправданіи человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, если человѣкъ не имѣетъ свободной воли, если онъ имѣетъ волю лишь къ совершенію зла, то, очевидно, онъ не можетъ принимать дѣятельнаго участія въ своемъ оправданіи. Это оправданіе совершается, очевидно, не имъ самимъ, но Богомъ; онъ можетъ оправдываться не своими силами, не своими дѣлами, которыя «дѣлаютъ его еще худшимъ въ глазахъ Божіихъ» [1]), но только божественною «благодатію чрезъ вѣру въ кровь Христа» [2]). И это нужно сказать не о началѣ только человѣческаго оправданія, но и о продолженіи и окончаніи его, такъ какъ Богъ во время совершенія этого оправданія остается, по мнѣнію Лютера, дѣйствующимъ во всемъ и тѣмъ самымъ уничтожающимъ свободу человѣка и такъ какъ, затѣмъ, этотъ послѣдній всегда сохраняетъ способность только къ такимъ дѣламъ, которыя сами по себѣ суть грѣхъ [3]).

[1]) M. Lutheri „Commentarius (minor) in epistolam Pauli ad Galatas“, p. 247.

[2]) L. „De servo arbitrio“, p. 338.

[3]) Человѣкъ,—говоритъ Лютеръ,—не можетъ „ни начинать своего оправданія, ни продолжать, ни довершать его. Одинъ только Богъ есть начало, продолженіе и совершеніе его оправданія“. L. Werke, B. 10, S. 9.

Значитъ, оправданіе человѣка совершается не имъ самимъ, но Богомъ; оно совершается не дѣлами человѣка, но одною его вѣрою, полученіе которой зависитъ единственно отъ Бога, по Своему произволу дающаго ее людямъ,—вотъ сущность взгляда Лютера на оправданіе [1]).

[1]) Пересматривая сочиненія Лютера, мы находимъ громадное количество такихъ мѣстъ, гдѣ реформаторъ настаиваетъ на томъ, что въ дѣлѣ оправданія человѣка не имѣютъ никакого значенія его собственныя усилія, что это оправданіе совершается исключительно Богомъ, влекущимъ къ Себѣ человѣка. Вотъ эти мѣста. „Человѣческая воля,—говоритъ Лютеръ,—подобна рабочему скоту: на ней возсѣдаетъ или Богъ, или сатана, и она направляется то въ ту, то другую сторону, смотря по тому, кто ея всадникъ. Она не имѣетъ власти бѣжать къ тому или другому всаднику, но сами всадники борятся изъ-за обладанія ею“ („De servo arb.“, p. 70—71). Это значитъ, что воля, въ своемъ естественномъ состояніи управляемая сатаною, можетъ направиться въ другую сторону только въ томъ случаѣ, если Самъ Богъ такъ направитъ ее.—„Никто,—читаемъ въ другомъ мѣстѣ,—не можетъ исправить свою жизнь, ибо ничего не можетъ сдѣлать безъ Духа Божія. Исправляются только избранные чрезъ Св. Духа, прочіе же погибаютъ безъ исправленія“ (ibid., p. 60). „Не только дѣла и усилія свободной воли тщетны (въ дѣлѣ оправданія), но и самое слово евангелія напрасно слушается, если при этомъ Самъ Отецъ не учитъ и не влечетъ къ Себѣ человѣка.... Нечестивый и при слушаніи слова не приходитъ къ Отцу, если Послѣдній не влечетъ его къ Себѣ и не научаетъ чрезъ изліяніе Своего Духа“ (ibid., p. 367—368). „При проповѣди евангелія Духъ Святый вмѣстѣ съ словомъ приходитъ въ сердца только тамъ, *гдѣ хочетъ*; ибо Онъ дѣйствуетъ не на всѣхъ, почему не всѣ получаютъ Его“ (L. Werke, B. 51, S. 297). „Въ словѣ приходитъ Духъ Святый, Который даетъ вѣру, *гдѣ и кому хочетъ*“ (L. Werke, B. 29, S. 212). „Богъ открываетъ христіанскую вѣру и христіанскую

Но что такое оправдывающая вѣра, въ чемъ состоитъ самое оправданіе и какое отношеніе вѣры къ дѣламъ? Вотъ вопросы, которые мы должны еще разрѣшить.

Оправдывающая вѣра есть, по Лютеру, не знаніе только догматовъ христіанства, не вѣра только въ 12 членовъ символа, не вѣра лишь въ истинность словъ Христа, «ибо и демоны такъ вѣруютъ и однако чрезъ то не дѣлаются благочестивыми (т. е не оправдываются). Такая вѣра не есть христіанская вѣра; она скорѣе мечта, чѣмъ вѣра. Человѣку, чтобы быть христіаниномъ, недостаточно вѣровать, что истинно все, сказанное Христомъ. Но ему должно не сомнѣваться именно въ томъ, что онъ—одинъ изъ тѣхъ, которымъ дана благодать, и что онъ, навѣрное, получилъ ее чрезъ крещеніе или причащеніе. Если онъ вѣруетъ въ это, онъ святъ, благочестивъ, оправданъ и есть дитя Божіе» [1]). Значитъ, оправдывающая вѣра есть увѣренность въ собственномъ оправданіи, увѣренность человѣка въ томъ, что ему именно даны блага Христа, что онъ именно есть дитя Божіе. «Ты долженъ,—говоритъ Лютеръ,—вѣровать, что Христосъ со всѣми

жизнь только Своимъ святымъ, избраннымъ отъ вѣчности, тѣмъ, которымъ Онъ благоволилъ возвѣстить о нихъ; иначе онѣ остаются для человѣка непроницаемой тайной. Что можетъ сдѣлать тутъ мнимая свободная воля, эта скованная и рабствующая воля? Какимъ образомъ собственными силами она откроетъ этотъ свѣтъ, проникнетъ въ эту тайну? Доколѣ всемогущій Богъ утаиваетъ этотъ свѣтъ отъ человѣка, послѣдній напрасно будетъ стараться готовить себя къ нему добрыми дѣлами. Ни одно твореніе не можетъ достигнуть познанія свѣта, если Самъ Христосъ не откроетъ ему этото въ глубинѣ сердца. Тутъ все остается тщетнымъ—заслуги, силы и способности разума, а также мнимой свободной воли,—все это ничто въ глазахъ Божіихъ; только Христосъ все долженъ восполнить и даровать намъ“ (L. Werke, B. 16, S. 284).

[1]) L. Werke, B. 7, S. 242—243.

Своими благами есть твой, что твои грѣхи перенесены на Него и ты примиренъ чрезъ Него съ Отцемъ» [1]).

Что касается, далѣе, сущности оправданія, то Лютеръ не могъ признать ее въ обновленіи испорченной природы, въ очищеніи естественныхъ силъ человѣка отъ первороднаго грѣха. Въ самомъ дѣлѣ, если только Богъ совершаетъ наше оправданіе, человѣкъ же ни въ началѣ, ни въ срединѣ и концѣ его не принимаетъ въ немъ никакого участія, такъ что ни въ какое время не можетъ дѣлать ничего добраго въ глазахъ Божіихъ,—то ясно, что человѣкъ постоянно остается при тѣхъ же силахъ, при той же испорченности, какую получилъ послѣ грѣхопаденія; ибо иначе, съ очищенной и обновленной природой, онъ необходимо сталъ бы дѣятельно участвовать, по крайней мѣрѣ, въ окончаніи своего оправданія. Вотъ этотъ взглядъ Лютера.

Возьмемъ прежде всего первоначальный моментъ въ оправданіи человѣка, начинающійся обыкновенно, и по Лютеру, съ крещенія. «Грѣхъ,—говоритъ Лютеръ,—совершенно прощается въ крещеніи, однако не такъ, чтобы онъ уже не существовалъ болѣе, но такъ, что онъ не вмѣняется; ибо грѣхъ остается въ нашей плоти до самой смерти, но онъ не осуждаетъ насъ, не вредитъ намъ... Въ крещеніи Богъ обязуется не вмѣнять тебѣ твоихъ грѣховъ, остающихся въ твоей природѣ; Онъ не хочетъ смотрѣть на нихъ и осуждать тебя» [2]). Остающаяся послѣ крещенія «злая склонность,—по мнѣнію реформатора,—должна считаться за истинный грѣхъ». Она только не вредитъ намъ, ибо Богъ не вмѣняетъ ее намъ, «смотря на насъ такъ, какъ будто бы мы были безъ грѣха». Поэтому мы чисты «скорѣе чрезъ милостивое вмѣненіе Божіе, чѣмъ по своему существу» [3]).—Итакъ, чрезъ крещеніе человѣкъ дѣлается чистымъ отъ грѣховъ; но это значитъ только

[1]) Ibid., B. 17, S. 115—116.
[2]) Ibid., B. 21, S. 235.
[3]) Ibid., S. 236—237.

то, что Богъ не вмѣняетъ, прощаетъ ему грѣхи, на самомъ дѣлѣ остающіеся въ немъ. Чрезъ вѣру въ крещеніи или внѣ его [1]) мы пріобрѣтаемъ Христа со всѣми Его благами. Его праведность дѣлается тогда «нашею собственностью» [2]); «наша смерть исчезаетъ тогда въ Его жизни, нашъ грѣхъ поглощается Его праведностію» [3]). Но это случается только чисто внѣшнимъ образомъ, такъ какъ праведность Христа только вмѣняется намъ, но не дѣлается нашею собственностью въ томъ смыслѣ, чтобы она измѣняла все наше грѣховное существо, просвѣтляла и дѣлала его дѣйствительно праведнымъ. Слѣдов., если человѣкъ, воспринимая вѣрою заслуги Христа, усвояетъ ихъ, вмѣняетъ ихъ себѣ и изъ преступника становится праведникомъ, то такимъ онъ дѣлается не по существу своему, не реально, а, такъ сказать, юридически, такъ сказать, подводя себя подъ тотъ оправдательный приговоръ, подъ тотъ милостивый манифестъ, которымъ была для міра крестная смерть Спасителя. Въ глубинѣ же своего существа онъ остается при томъ же развращеніи, съ тѣмъ же поврежденіемъ, съ которымъ и рождается. Его природа остается тою же самою, она только не вмѣняется ему во грѣхъ. Она и теперь есть на самомъ дѣлѣ грѣхъ, но только такой, съ котораго сняты проклятіе и гнѣвъ Божій; въ очахъ Божіихъ она мерзость и теперь, но мерзость въ любимомъ сынѣ, которому отецъ прощаетъ преступленія, потому что любитъ его.

Затѣмъ, переходя къ разсмотрѣнію мнѣнія Лютера о дальнѣйшемъ процессѣ оправданія человѣка, мы находимъ, что реформаторъ, отрицая очищеніе грѣховной природы человѣка въ самомъ началѣ оправданія, повидимому, признавалъ возможность этого очищенія въ дальнѣйшемъ совершеніи его. Дѣло въ томъ, что въ крещеніи, по мнѣнію Лютера, мы получаемъ не одно только прощеніе грѣховъ, но и благодатные

[1]) По Лютеру, и безъ крещенія можно получить спасеніе.
[2]) L. Werke, B. 14, S. 120, vgl. S. 194.
[3]) Ibid., S. 196.

дары Св. Духа, которые въ теченіе нашей жизни «постоянно увеличиваются» [1]) и «постепенно умерщвляютъ нашу природу и грѣхъ» [2]), такъ что эта природа, повидимому, все болѣе и болѣе должна просвѣтляться и одухотворяться. Въ крещеніи,—читаемъ у Лютера,—Богъ «изливаетъ на тебя Свою милость и Св. Духа, Который начинаетъ умерщвлять природу и грѣхъ и приготовлять тебя къ смерти и воскресенію въ день судный» [3]). «Нужно различать,—говоритъ реформаторъ въ другомъ мѣстѣ,—милость (Gnade) и даръ (Gabe). Милость прощаетъ грѣхи, даетъ совѣсти утѣшеніе и миръ и поставляетъ человѣка въ царство божественнаго милосердія. Подъ даромъ же разумѣется то, что Св. Духъ производитъ въ человѣкѣ новую мысль, чувство, сердце и жизнь, такъ что сердце его дѣлается престоломъ божественнаго величія и онъ становится лучше и благороднѣе неба и земли. Это случается такъ, что Богъ, когда человѣкъ начинаетъ вѣровать, правитъ въ немъ чрезъ Свою божественную силу и дѣйствіе, такъ что онъ все болѣе и болѣе становится способнымъ къ тому, чтобы распознавать и судить о различныхъ ученіяхъ и вещахъ. Человѣкъ постепенно улучшается тогда въ своей жизни, дѣлается болѣе добрымъ, кроткимъ и терпѣливымъ. Онъ говоритъ, живетъ и дѣйствуетъ такъ, какъ внушаетъ ему Богъ; его языкъ—языкъ Бога, его рука—рука Бога и его слово не есть болѣе слово человѣка, но Бога» [4]).

[1]) L. Werke, B. 63, S. 123.
[2]) Ibid., B. 21, S. 284.
[3]) Ibidem.
[4]) L. Werke, B. 12, S. 285—286. Vgl. B. 18, S. 235. „Уничтоженіе (Vertilgung) грѣховъ,—читаемъ тамъ,—Христосъ производитъ двоякимъ образомъ. Во 1-хъ—такъ, что Онъ прощаетъ грѣхъ, отпускаетъ, прикрываетъ его, такъ что Богъ не хочетъ обращать на него вниманія, хотя онъ и остается въ человѣкѣ. А послѣ этого—такъ, что очищаетъ грѣхъ чрезъ различныя страданія. Ибо двѣ различныя вещи—прощать грѣхъ и удалять или выметать его. Въ вѣрѣ и кре-

Ясно, повидимому, что Лютеръ высказываетъ совершенно православный взглядъ на сущность оправданія человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, въ крещеніи человѣкъ получаетъ не одно только прощеніе грѣховъ, но и благодатные дары Св. Духа, которые постепенно умерщвляютъ царствующій въ немъ грѣхъ и дѣлаютъ его склоннымъ ко всему хорошему; значитъ, совершается, повидимому, очищеніе и обновленіе человѣческой природы. Но такъ ли это? Сходенъ ли, дѣйствительно, взглядъ Лютера съ православнымъ ученіемъ? Вѣдь для того, чтобы это было такъ, реформаторъ долженъ былъ бы признать, что естественныя силы человѣка при помощи благодати постепенно очищаются, просвѣтляются и потому дѣлаются все болѣе и болѣе способными къ совершенію добра и, слѣдов., къ дѣятельному участію въ оправданіи человѣка. Но этого Лютеръ, очевидно, не могъ допустить, такъ какъ это было бы рѣшительно противоположно тому взгляду его, что человѣкъ не принимаетъ участія въ своемъ оправданіи, что всѣ его дѣла не имѣютъ предъ Богомъ значенія заслуги. При томъ же, въ одномъ мѣстѣ реформаторъ прямо сознается, что очищеніе природы человѣка, уничтоженіе его грѣховъ, совершаемое при помощи благодати, есть, по его мнѣнію, только невмѣненіе ихъ [1]). А въ другомъ мѣстѣ онъ замѣчаетъ, что сущность нашего оправданія состоитъ именно въ прощеніи, невмѣненіи намъ грѣховъ, безъ котораго невозможно самое оправданіе [2]).

щеніи человѣкъ получаетъ прощеніе всѣхъ грѣховъ. Но онъ долженъ еще въ теченіе всей жизни выметать грѣхъ чрезъ многообразныя бѣды и страданія. Грѣхъ остается въ насъ, пока живетъ наше тѣло; но онъ, съ одной стороны, не вмѣняется намъ ради Христа, а съ другой—выметается отцовскимъ наказаніемъ".

[1]) „Вѣра,—говоритъ Лютеръ,—уничтожаетъ ежедневные грѣхи тѣмъ, что не сомнѣвается въ благосклонности къ тебѣ Бога, смотрящаго сквозь пальцы на твои ежедневные проступки". L. Werke, B. 20, S. 210.

[2]) „Христіанское оправданіе есть ничто безъ прощенія

Значитъ, взглядъ Лютера на сущность оправданія мы не должны понимать такъ, чтобы природа человѣка постепенно очищалась отъ своей скверны. По его мнѣнію, человѣкъ, очевидно, остается постоянно грѣховнымъ существомъ и, если получаетъ оправданіе, то не за свою чистоту, но лишь по невмѣненію ему грѣховъ. Пусть при этомъ ему и сообщается божественная благодать, пусть эта послѣдняя и побуждаетъ его къ совершенію добрыхъ дѣлъ. Но это вовсе не касается естественныхъ силъ человѣка, по прежнему остающихся грѣховными. Духъ Святый, очевидно, дѣйствуетъ на насъ чисто внѣшнимъ образомъ. Онъ Своею благодатію можетъ господствовать надъ ветхимъ человѣкомъ, можетъ подавлять его и препятствовать его грѣховнымъ проявленіямъ [1]). Но Онъ при этомъ не очищаетъ естественныхъ силъ человѣка отъ скверны, такъ, чтобы онѣ сами по себѣ были уже способны къ совершенію добра; Онъ не преобразуетъ, не обновляетъ грѣховной человѣческой природы, почему все хорошее въ жизни оправдываемаго человѣка принадлежитъ собственно не ему, но Св. Духу, дѣйствующему въ немъ.

Теперь мы можемъ понять и своеобразный взглядъ Лю-

грѣховъ. Оно есть такое царство, которое имѣетъ дѣло только съ грѣхами; оно потому и называется прощеніемъ грѣховъ, что *мы—праведные грѣшники предъ Богомъ, что въ насъ есть только грѣхъ, хотя бы мы имѣли всю человѣческую праведность*. Поэтому ты долженъ знать, что грѣхъ уничтожаетъ всю твою праведность, какъ бы ты ни былъ благочестивъ на землѣ, и что *прощеніе уничтожаетъ весь грѣхъ и гнѣвъ*". L. Werke, B. 14, S. 182—183.

[1]) „Въ человѣкѣ,—по словамъ Лютера,—послѣ крещенія остается еще тѣло грѣха, т. е. страсти, противоборствующія духу. Но такъ какъ въ крещеніи уничтожается глава и жизнь грѣховъ, то послѣдніе не должны вредить христіанамъ; и, хотя они не подвластны и не послушны христіанамъ, однако *ветхій человѣкъ не возстаетъ снова, но новый сохраняетъ господство и грѣховныя страсти ослабляются и уменьшаются*". L. Werke, B. 9, S. 151—152.

тера на добрыя дѣла и на отношеніе къ нимъ вѣры. Если природа наша до конца жизни остается грѣховною, если поэтому всѣ наши дѣла суть грѣхи, лишь не вмѣняемые намъ за нашу вѣру, то ясно, что всѣ наши дѣла по отношенію къ Богу безразличны между собою. Ихъ безразличіе уничтожается только оправдывающею вѣрою, такъ какъ послѣдняя, уничтожая грѣховность дѣлъ, тѣмъ самымъ дѣлаетъ ихъ угодными Богу и сообщаетъ имъ, слѣдов., характеръ добрыхъ дѣлъ. Приведемъ подлинныя слова реформатора, касающіяся его взгляда на отношеніе между вѣрою и добрыми дѣлами.

«При вѣрѣ всѣ наши дѣла безъ всякаго различія хороши. Ходимъ мы или стоимъ, ѣдимъ или пьемъ, спимъ или что-н. другое совершаемъ для пользы своего дѣла, — всѣ эти дѣла чисты предъ Богомъ, если мы увѣрены, что они нравятся Ему. Если же мы не имѣемъ этой увѣренности и сомнѣваемся въ томъ, то наши дѣла не хороши, хотя бы мы воскрешали мертвыхъ; ибо св. Павелъ учитъ: *всяко, еже не отъ вѣры, грѣхъ есть* (Римл. 14, 23). Такъ вся суть въ вѣрѣ, какъ главномъ дѣлѣ; ибо всѣ другія дѣла можетъ совершать и язычникъ, іудей и турокъ, твердо же вѣровать въ то, что онъ угоденъ Богу, не можетъ никто, кромѣ христіанина, просвѣщеннаго благодатію» [1]). «Въ вѣрѣ всѣ дѣла становятся равными, всякое различіе ихъ уничтожается, будутъ они сами по себѣ велики или малы; ибо они пріятны Богу не сами по себѣ, но ради вѣры, которая одна и та же во всѣхъ дѣлахъ» [2]). «Все, что совершаетъ оправданный, хорошо безъ всякаго различія» [3]).

Ясно, что по отношенію къ оправданію дѣла въ противоположность вѣрѣ не имѣютъ никакого значенія, они совершенно безразличны. Поэтому человѣку нужно заботиться только о вѣрѣ, а не о дѣлахъ, какъ совершенно ненужныхъ для

[1]) L. Werke, B. 20, S. 197—198.
[2]) Ibid., S. 199.
[3]) Ibid., B. 7, S. 241.

него [1]). Поэтому также человѣкъ можетъ не удерживаться отъ совершенія грѣховъ, такъ какъ они сами по себѣ нисколько не отличаются отъ добрыхъ дѣлъ и тотчасъ теряютъ свою грѣховность, какъ только у человѣка является вѣра [2]). Словомъ, у Лютера образовался въ высшей степени странный взглядъ на вѣру и дѣла, взглядъ, въ самомъ корнѣ подрывающій основу для нравственности человѣка.

Но замѣчательно, что реформаторъ не ограничивается подобными выраженіями. Сознавая, что его взглядъ на дѣла человѣка долженъ вредно вліять на нравственность народа, онъ употребляетъ иногда выраженія, совершенно противоположныя выше-приведеннымъ. Такъ онъ признается, что добрыя дѣла имѣютъ все-таки нѣкоторое отличіе отъ грѣховъ и различаются между собою [3]), что вѣрующій не можетъ впадать въ тяжкіе грѣхи [4]), что, напротивъ, онъ необходимо совершаетъ лишь

[1]) „Христіанинъ свободенъ отъ всѣхъ вещей, такъ что не нуждается ни въ какомъ добромъ дѣлѣ для того, чтобы быть благочестивымъ и блаженнымъ; ибо вѣра приноситъ ему все въ изобиліи“. L. Werke, B. 27, S. 186.

[2]) „Если бы,—говорилъ Лютеръ,—прелюбодѣяніе могло совершиться въ вѣрѣ, оно не было бы тогда грѣхомъ“ (L. Opera latina, v. IV, p. 337). „Будь грѣшникомъ,—писалъ онъ въ 1521 г. Меланхтону,—и грѣши сильнѣй, но при этомъ сильнѣе вѣруй и радуйся во Христѣ, Который есть Побѣдитель грѣха, смерти и міра. Довольно, что мы признаемъ Агнца, уничтожившаго грѣхи міра; отъ Него не удалитъ насъ грѣхъ, хотя бы мы тысячу разъ въ день любодѣйствовали или умерщвляли“ (Möhler, Symbolik, Aufl. 7-te, 1864, S. 161, Anmerk.).

[3]) L. Werke, B. 20, S. 213. 257.

[4]) „Кто вѣруетъ, тотъ не можетъ прелюбодѣйствовать или вообще грѣшить. Если же онъ грѣшитъ, то, навѣрное, уже ранѣе отпалъ отъ вѣры“ (L. Werke, B. 28, S. 384—385). „Если кто-н. впадаетъ въ прелюбодѣяніе, то самый поступокъ этотъ не осуждаетъ его, а лишь показываетъ, что человѣкъ отпалъ отъ вѣры, что̀ и осуждаетъ его; иначе такой поступокъ былъ бы невозможенъ“ (ibid., B. 13, S. 190).

добрыя дѣла, дѣла любви къ ближнему. Вотъ какъ Лютеръ доказываетъ эту необходимость совершенія вѣрующимъ добрыхъ дѣлъ.

«Имѣя вѣру, человѣкъ узнаетъ, какъ благъ и милостивъ Господь; вслѣдствіе этого знанія его сердце дѣлается мягкимъ и милосердымъ и онъ каждому желаетъ дѣлать то, что сдѣлалъ ему Господь. Поэтому онъ отъ всего сердца служитъ ближнему тѣломъ, жизнью и душею» [1]). «Такъ какъ христіанинъ свободенъ, то долженъ добровольно дѣлаться слугою ближняго, поступать съ нимъ такъ, какъ Богъ чрезъ Христа поступилъ съ нимъ самимъ, дѣлать ему все даромъ, думая при этомъ такъ: Богъ изъ одного только милосердія далъ мнѣ чрезъ Христа полное богатство спасенія, такъ что я ни въ чемъ не нуждаюсь, кромѣ вѣры въ это спасеніе. Для такого Отца, Который излилъ на меня Свои блага, я хочу даромъ дѣлать то, что Ему пріятно, и для моего ближняго быть такимъ, какимъ Христосъ былъ для меня, и дѣлать только то, что нужно ему, что полезно и спасительно для него, такъ какъ для себя самого я имѣю достаточно въ своей вѣрѣ» [2]).— «Вѣра есть божественное дѣло (Werk), которое измѣняетъ и возрождаетъ насъ, умерщвляя въ насъ ветхаго человѣка; она дѣлаетъ насъ совершенно другими людьми по сердцу, уму, чувству и всѣмъ силамъ и приноситъ съ собою Св. Духа. Она—живая (lebendig), дѣятельная (geschäftig), мощная (mächtig) сила, такъ что для нея *невозможно не дѣлать постоянно добра*. Она не спрашиваетъ, должно ли совершать добрыя дѣла, но прежде, чѣмъ спрашивать, она уже совершила ихъ. Но кто не дѣлаетъ такихъ дѣлъ, этотъ—невѣрующій человѣкъ; онъ ищетъ ощупью вѣру и добрыя дѣла и не знаетъ ни первой, ни послѣднихъ; онъ много лишь пустословитъ о вѣрѣ и добрыхъ дѣлахъ.—Вѣра есть столь живая увѣренность въ милости Божіей, что дѣлаетъ человѣка расположен-

[1]) L. Werke, B. 13, S. 4.
[2]) Ibid., B. 27, S. 196.

нымъ къ Богу и всѣмъ твореніямъ Его. Это дѣлаетъ собственно Духъ Святый, вслѣдствіе дѣйствія Котораго человѣкъ становится расположеннымъ каждому дѣлать добро, каждому служить и все терпѣть. Поэтому невозможно отдѣлять дѣло отъ вѣры, подобно тому какъ невозможно отдѣлять горѣніе и сверканіе отъ огня» [1]). «Вѣра есть дѣятельная вещь. Она не остается въ душѣ спокойною, она не спитъ тамъ. Нѣтъ, она побуждаетъ человѣка къ дѣятельности и совершенно преобразуетъ его. Сама она скрыта, но дѣла ея не скрыты. Ея дѣла указываютъ на мѣсто, гдѣ она находится, подобно тому какъ плодъ и листья дерева показываютъ сортъ этого послѣдняго» [2]).

Какъ видимъ, Лютеръ выставляетъ два основанія необходимости совершенія вѣрующимъ добрыхъ дѣлъ; одно есть знаніе божественныхъ благодѣяній ему, а другое—Духъ Святый, живущій въ сердцѣ оправданнаго и дающій ему столь дѣятельную вѣру, что она побуждаетъ его къ добру. Главное основаніе, очевидно, не первое, такъ какъ, по взгляду реформатора, человѣкъ своими силами не можетъ дѣлать ничего добраго, а второе. Значитъ, взглядъ Лютера таковъ, что Духъ Святый, поселяясь въ сердцѣ человѣка, возбуждая въ немъ вѣру, даетъ ему новый умъ и сердце, вслѣдствіе чего человѣкъ и побуждается необходимо къ совершенію всего хорошаго и добраго. Такимъ образомъ, пусть человѣкъ и остается навсегда съ своими естественными силами, неспособными къ добру; но при помощи Св. Духа, дающаго ему вѣру, онъ необходимо влечется къ совершенію дѣлъ любви. И эта необходимость совершенія вѣрующимъ добрыхъ дѣлъ такова, что послѣднія являются существеннымъ признакомъ, по которому опредѣляется истинность или неистинность вѣры человѣка [3]).

[1]) Ibid., B. 63, S. 124—125.
[2]) Ibid., B. 7, S. 170—171.
[3]) По Лютеру, „всѣ добрыя дѣла суть внѣшніе знаки того, что человѣкъ уже оправданъ предъ Богомъ“ (L. Werke,

Итакъ, вѣра человѣка не можетъ быть безъ добрыхъ дѣлъ,—она необходимо сопровождается ими. Высказывая такой взглядъ, Лютеръ, повидимому, совершенно согласенъ съ ученіемъ православной Церкви объ оправданіи. Какъ православная Церковь учитъ объ оправданіи человѣка живою вѣрою, т. е. вѣрою, «споспѣшествуемою любовію», сопровождающеюся дѣлами любви; такъ и Лютеръ говоритъ объ оправданіи человѣка такою вѣрою, которая необходимо влечетъ оправданнаго къ добрымъ дѣламъ. Сходство, повидимому, полнѣйшее. Но если мы обратимъ вниманіе на ученіе Лютера и православной Церкви о значеніи добрыхъ дѣлъ въ нашемъ оправданіи, то разница во взглядахъ между ними будетъ видна съ поразительною ясностью. Въ самомъ дѣлѣ, православная Церковь придаетъ дѣламъ, неразлучнымъ съ вѣрою, существенное значеніе въ оправданіи человѣка, такъ что, по ея ученію, въ будущей жизни человѣкъ получитъ награду сообразно своимъ дѣламъ. Совсѣмъ иначе смотритъ на дѣла Лютеръ. По взгляду реформатора, дѣла человѣка, поскольку въ совершеніи ихъ участвуетъ самъ человѣкъ, суть ничто, всѣ они суть грѣхи, мерзость въ глазахъ Божіихъ. Поэтому они и не могутъ имѣть значенія въ оправданіи человѣка; поэтому въ будущей жизни Богъ и воздастъ каждому награду не за дѣла его, а исключительно за вѣру. Это-то и есть тотъ взглядъ, который существенно отличаетъ ученіе Лютера отъ ученія православной Церкви, равно какъ и католической, взглядъ, за который не переставали и никогда не перестанутъ обвинять реформатора его противники, потому что, во 1-хъ, такой взглядъ прямо противорѣчитъ св. Писанію и ученію древней

B. 63, S. 129); „чрезъ дѣла человѣкъ увѣряется въ томъ, что онъ вѣруетъ, что онъ внутренно оправданъ“ (ibid., B. 13, S. 238). Отсутствіе же дѣлъ, напротивъ, можетъ увѣрять человѣка, что „его вѣра есть пустая мечта“ (ibidem), что она „неистинна“ (ibid., B. 63, S. 114) и онъ самъ есть, слѣдов., „невѣрующій человѣкъ“ (ibid., S. 125).

Церкви, а во 2-хъ, онъ отнимаетъ у человѣка энергію къ совершенію добрыхъ дѣлъ, ведетъ къ полному пренебреженію послѣдними, къ полному произволу въ нравственной области. Правда, Лютеръ часто говоритъ о томъ, что его оправдывающая вѣра необходимо сопровождается добрыми дѣлами, чѣмъ реформаторъ, повидимому, освобождаетъ себя отъ послѣдняго упрека. Но для всякаго очевидно, что Лютеръ былъ бы свободенъ отъ указаннаго упрека только въ томъ случаѣ, если бы вѣра, понимаемая въ смыслѣ увѣренности человѣка въ собственномъ спасеніи, необходимо сопровождалась дѣлами любви. Между тѣмъ, этого-то послѣдняго и нельзя доказать. Напротивъ, изъ исторіи намъ извѣстны многіе случаи, когда люди, мистически настроенные, при твердой увѣренности въ своемъ спасеніи, не выходили изъ своего созерцанія, не обнаруживали своей вѣры въ дѣлахъ. Скажемъ еще болѣе,—мало ли лицъ, имѣющихъ почти сатанинскую гордость и въ то же время увѣренныхъ въ своемъ собственномъ спасеніи? А между тѣмъ, всѣ они, съ точки зрѣнія Лютера, должны получить спасеніе. Слѣдов., насколько справедливъ указанный упрекъ Лютеру, это не требуетъ дальнѣйшихъ разъясненій.

Припоминая все сказанное о взглядѣ Лютера на оправданіе, мы можемъ ясно видѣть всю крайность въ развитіи его. И во 1-хъ, реформаторъ весьма рѣзко выражается объ испорченности человѣческихъ способностей вслѣдствіе грѣхопаденія человѣка. Во 2-хъ, онъ безбоязненно развиваетъ теперь, чего не дѣлалъ раньше окончательнаго отдѣленія отъ папства, вредное для жизни народа ученіе о предопредѣленіи. И въ 3-хъ, наконецъ, все это служитъ основаніемъ для не менѣе рѣзкаго и крайняго ученія о томъ, что естественныя силы человѣка остаются навсегда испорченными, что человѣкъ навсегда остается неспособнымъ дѣлать что-н. имѣющее какое-л. значеніе въ глазахъ Божіихъ, что всѣ его дѣла суть грѣхи и потому его оправданіе совершается не собственными силами и дѣлами, какъ безразличными въ нравственномъ отношеніи, но един-

ственно божественною благодатію чрезъ вѣру. И все это ученіе развивается Лютеромъ съ цѣлью опровергнуть католическое ученіе о томъ же. Реформаторъ, конечно, достигаетъ цѣли: онъ подрываетъ въ основаніи всѣ надстройки, сдѣланныя католическою церковью къ ученію древней христіанской Церкви (ученія о сверхдолжныхъ заслугахъ святыхъ, индульгенціяхъ и др.). Но не нужно забывать, что онъ дѣлаетъ больше, чѣмъ слѣдовало бы; онъ отрицаетъ и ученіе вселенской Церкви, впадая въ крайность, прямо противоположную католичеству [1]).

[1]) Мы не говоримъ о взглядѣ Меланхтона на оправданіе потому, что онъ былъ вполнѣ сходенъ со взглядомъ самого Лютера. И во 1-хъ, Меланхтонъ признавалъ полное извращеніе человѣческихъ силъ вслѣдствіе грѣхопаденія, почему дѣла человѣка, совершенныя его естественными силами, суть, по его мнѣнію, „пороки", суть „проклятые плоды проклятаго дерева" (Planck. „Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zu der Einführung der Konkordienformel", B. 2—Aufl. 1783—S. 89, Anmerk.). Во 2-хъ, другъ Лютера допускалъ всеобщее предопредѣленіе. „Такъ какъ все, что случается,—думалъ онъ,—случается необходимо поБожественному предопредѣленію, то нѣтъ никакой свободы нашей воли" (ibid., B. 2, S. 88, Anmerk.). Наконецъ, Меланхтонъ былъ согласенъ съ Лютеромъ и во взглядѣ на самое оправданіе. Допуская, что человѣкъ оправдывается вѣрою и что по полученіи этой вѣры онъ при помощи Духа Святаго начинаетъ совершать добрыя дѣла, Меланхтонъ признавалъ, что однако эти дѣла, насколько въ совершеніи ихъ участвовали естественныя силы человѣка, не только не имѣютъ значенія заслуги въ глазахъ Божіихъ, но суть грѣхи и потому нуждаются въ томъ, чтобы вслѣдствіе вѣры не вмѣнялись человѣку во грѣхъ (Schmidt. „Philipp Melanchthon. Leben und ausgewählte Schriften". Elberfeld. 1861. S. 69). Значитъ, человѣкъ, по мнѣнію Меланхтона, остается съ испорченными, совершенно неспособными къ добру силами даже и въ то время, когда уже началось его оправданіе. Слѣдов., сущность оправданія, по взгляду друга Лютера, состоитъ не въ постепенномъ очищеніи и обновленіи естественныхъ силъ человѣка, но лишь въ невмѣненіи послѣднему его грѣховныхъ поступковъ. Поэтому, далѣе, человѣкъ оправдывается не своими силами, не своими дѣлами, которыя должны быть мерзостью въ глазахъ Божіихъ, но лишь божественною благодатію чрезъ вѣру.

II.

О таинствахъ и Церкви.

Не менѣе крайности мы замѣчаемъ въ ученіи Лютера о таинствахъ и Церкви.

Изъ первой главы мы знаемъ, что своеобразное ученіе о таинствахъ было высказано реформаторомъ еще до отпаденія его отъ папства, когда онъ уже ясно отрицалъ католическій взглядъ на нихъ, признавая, что таинствами не обусловливается полученіе благодати. Этотъ-то взглядъ до значительной крайности и развивался Лютеромъ теперь. Для надлежащаго пониманія этого взгляда мы разсмотримъ ученіе реформатора о каждомъ таинствѣ въ отдѣльности.

Укажемъ сначала на подлинныя выраженія Лютера о таинствѣ причащенія, чтобы яснѣе видѣть ученіе реформатора объ этомъ таинствѣ. «Месса,—говорилъ Лютеръ,—есть завѣщаніе Христа, обѣщающее намъ прощеніе грѣховъ. Произнося слова этого завѣщанія, Христосъ какъ бы такъ говорилъ: этими словами Я обѣщаю тебѣ прощеніе всѣхъ твоихъ грѣховъ и вѣчную жизнь; но чтобы ты былъ увѣренъ въ непреложности такого обѣщанія, Я хочу предать Себя на смерть и Свое тѣло и кровь оставить тебѣ *знакомъ или печатью, напоминающею о Моемъ обѣщаніи*» [1]). «Месса или таинство алтаря,—читаемъ въ другомъ мѣстѣ,—есть завѣщаніе Христа, въ которомъ Онъ даетъ обѣщаніе прощенія грѣховъ. Поэтому она по своей сущности есть собственно не что иное,

[1]) L. Werke, B. 27, S. 147.

какъ слова Христа: пріимите, ядите и пр. Въ нихъ Христосъ какъ бы такъ говорилъ: изъ одной только любви, прежде чѣмъ ты что-нибудь заслужилъ, Я обѣщаю тебѣ этими словами прощеніе всѣхъ твоихъ грѣховъ и вѣчную жизнь; а чтобы ты былъ увѣренъ въ непреложности этого Моего обѣщанія, Я хочу предать Свое тѣло и кровь на смерть, этою смертью хочу утвердить Свое обѣщаніе и оставить тебѣ тѣло и кровь, какъ *знакъ и напоминаніе о томъ обѣщаніи*» [1]). «Чтобы мы были увѣрены въ обѣщаніи Христа и полагались на него безъ всякаго сомнѣнія, Христосъ далъ намъ драгоцѣнную *печать и залогъ*, далъ намъ Свое истинное тѣло и кровь подъ хлѣбомъ и виномъ» [2]). «Принимать таинство св. тѣла Христова значитъ *не иное что-нибудь*, какъ принимать *знакъ* общенія со Христомъ и всѣми святыми,—подобно тому какъ гражданину дается значекъ для увѣренія его въ томъ, что онъ долженъ быть гражданиномъ города, т. е. членомъ извѣстнаго общества» [3]).

Этихъ выраженій Лютера вполнѣ достаточно, чтобы видѣть, что, по мнѣнію реформатора, таинство причащенія—не орудіе божественной благодати, но лишь знакъ нашего общенія со Христомъ, знакъ божественнаго обѣщанія намъ прощенія грѣховъ. Въ настоящее время воззрѣніе Лютера было таково. Въ мессѣ, какъ и во всякомъ обѣщаніи, нужно различать двѣ части: слово и знакъ; слово есть самое завѣщаніе, а знакъ—таинство, именно специфическая особенность таинства. Главное значеніе таинства, состоящаго изъ двухъ частей, заключается не въ его особенности, а въ словѣ, безъ котораго таинство мертво [4]). Отсюда месса есть главнымъ

[1]) L. Opera latina, v. V, p. 37.39.

[2]) L. Werke, B. 28, S. 77.

[3]) Ibid., B. 27, S. 29, vgl. S. 30 - 32.

[4]) „Лучшая часть всякаго таинства, равно какъ и мессы, есть слово, безъ котораго таинство, какъ тѣло безъ души, мертво и ничтожно“ (L. Werke, B. 27, S. 153; vgl. S. 144

образомъ слово, есть главнымъ образомъ проповѣдь о Христѣ. Особенность же мессы, состоящая въ видимомъ знакѣ, менѣе важная часть ея, служащая только для укрѣпленія вѣры [1]). Значитъ, то, что составляетъ особенность таинства причащенія, что составляетъ его природу или, иначе сказать, таинство причащенія само по себѣ безъ отношенія къ слову, есть почти ничто, есть лишь видимый знакъ, напоминающій намъ о божественномъ обѣщаніи благодати и тѣмъ возбуждающій и укрѣпляющій нашу вѣру [2]). Оно есть такой же знакъ, какой Богъ давалъ въ Ветхомъ Завѣтѣ для усиленія вѣры въ Его слова, какъ напр. Ною былъ данъ подобный знакъ въ радугѣ, Аврааму—въ обрѣзаніи, Гедеону—въ рунѣ [3]). Словомъ, во все время первой половины своей дѣятельности Лютеръ никогда не говорилъ того, чтобы съ таинствомъ причащенія необходимо соединялась благодать, чтобы оно означало что-н. большее, чѣмъ знакъ обѣщанія этой благодати, чтобы сущность его состояла въ чемъ-н. другомъ, а не въ этомъ знакѣ, укрѣпляющемъ нашу вѣру.

Но такому пониманію взгляда Лютера на причащеніе, повидимому, противорѣчитъ признаніе имъ тѣлеснаго присутствія Христа въ этомъ таинствѣ. Правда, реформаторъ отвергъ ученіе о пресуществленіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову. Но для чего ему нужно было признавать присутствіе въ этомъ хлѣбѣ и винѣ тѣла и крови Христа [4]), когда

и Opera latina, v. V, p. 43), такъ что „вся сила мессы въ словахъ Христа“ (Opera, v. V, p. 42).

[1]) L. Werke, B. 27, S. 167.

[2]) „Природа таинства или завѣта та, что оно не есть дѣло, но только упражненіе вѣры (Ubung des Glaubens allein)“. Ibid., S. 155.

[3]) Ibid., S. 147—148; compar. Opera latina, v. V, p. 43.

[4]) Отрицаніе пресуществленія и признаніе того, что въ таинствѣ тѣло и кровь принимаются вмѣстѣ съ хлѣбомъ и виномъ, было высказано Лютеромъ въ первый разъ въ сочиненіи „De captivitate Babylonica Ecclesiae“ (Opera latina, v. V, p. 29—31).

напоминать объ обѣщаніи Спасителя, въ чемъ состоитъ все значеніе таинства, можетъ вкушеніе одного лишь хлѣба и вина? Дѣйствительно, признаніе того, что въ таинствѣ причащенія вмѣстѣ съ хлѣбомъ и виномъ мы принимаемъ тѣло и кровь Христову, плохо мирится со взглядомъ на это таинство, какъ на простой знакъ, напоминающій намъ о божественномъ обѣщаніи прощенія намъ грѣховъ,—признаніе перваго невольно ведетъ къ отрицанію послѣдняго. Но иначе поступалъ Лютеръ. Признавъ тѣлесное присутствіе Христа въ причащеніи, реформаторъ не дѣлалъ и намека на то, что это таинство есть, по его мнѣнію, орудіе благодати. Напротивъ, онъ постоянно настаиваетъ, что оно есть лишь знакъ, напоминающій намъ о завѣщаніи Спасителя. Ясно, слѣдов., что Лютеръ, признавая тѣлесное присутствіе Христа въ причащеніи, и не думалъ выводить отсюда заключеніе о значеніи этого таинства, какъ орудія благодати. Поэтому на признаніе присутствія въ причащеніи тѣла и крови Христа нужно смотрѣть лишь какъ на очевидное противорѣчіе, допущенное реформаторомъ въ его вѣроученіи [1]).

[1]) Замѣчательно, что это противорѣчіе сознавалъ и самъ Лютеръ. Въ 1524 году онъ писалъ въ Страсбургъ, что пять лѣтъ тому назадъ ему было бы пріятно мнѣніе о духовномъ присутствіи тѣла Христова въ таинствѣ, такъ что, если бы тогда кто-н. доказалъ ему это, онъ съ удовольствіемъ согласился бы съ нимъ, такъ какъ этимъ могъ бы нанести большой ударъ папству. Но, добавлялъ реформаторъ, онъ не могъ и не можетъ принять такого мнѣнія, такъ какъ не можетъ уничтожить непреодолимыхъ препятствій, заключающихся въ текстѣ св. Писанія, который заставляетъ признать присутствіе тѣла и крови Христа въ таинствѣ (L. **Werke**, B. 53, S. 274). Лютеръ, очевидно, сознавалъ, что его взглядъ на причащеніе заставляетъ его отвергнуть присутствіе въ этомъ таинствѣ тѣла и крови Христа. Но онъ не дѣлаетъ этого только потому, что боится отрицать ясный текстъ св. Писанія или, лучше сказать, боится отрицать древнѣйшее ученіе христіанской Церкви, чѣмъ собственно и объясняется его опасеніе перетолковывать текстъ св. Писанія.

Уяснивъ себѣ взглядъ Лютера на причащеніе, мы можемъ понять теперь другую особенность воззрѣнія реформатора на это таинство, именно умаленіе имъ значенія послѣдняго для нашего спасенія. Въ самомъ дѣлѣ, если таинство причащенія служитъ только къ усиленію нашей вѣры, другого же значенія не имѣетъ, то ясно, что оно не можетъ быть для насъ такимъ, чтобы принятіе или непринятіе его имѣло существенное значеніе для нашего спасенія, такъ какъ вѣру, лишь къ возбужденію и укрѣпленію которой служитъ это таинство, можно имѣть и безъ него. Такой взглядъ Лютера такъ согласовался съ основнымъ его ученіемъ о таинствахъ, какъ знакахъ, что реформаторъ весьма часто говорилъ о ничтожномъ значеніи для насъ причащенія, о томъ, что его всегда можно замѣнить духовнымъ причащеніемъ [1]).

[1]) Въ „рѣчи о Новомъ Завѣтѣ или св. мессѣ“ сказавъ о томъ, что въ мессѣ нужно различать слово и знакъ, завѣщаніе и таинство, Лютеръ добавляетъ, что „болѣе важности въ словахъ, чѣмъ въ знакахъ, такъ какъ и при отсутствіи послѣднихъ человѣкъ можетъ имѣть слово, слѣдов., и безъ таинства можетъ сдѣлаться блаженнымъ. Таинство,—говоритъ реформаторъ,—я могу принимать ежедневно, если только представляю себѣ завѣщаніе, т. е. слово Христа, и укрѣпляю имъ свою вѣру“ (L. **Werke**, B. 27, S. 153; **compar. Opera latina**, v. V, p. 43). „Во всякомъ мѣстѣ можно принимать таинство; ибо во всякомъ мѣстѣ можно имѣть вѣру во Христа, можно вспоминать о таинствѣ и завѣтѣ, страстно желать его и, слѣдов., принимать его духовно“ (L. **Werke**, B. 27, S. 165). „Я за хорошее призналъ,—читаемъ въ другомъ сочиненіи,—чтобы на вселенскомъ соборѣ Церковь снова постановила всѣмъ людямъ давать оба вида таинства. Это—не потому, чтобы одного вида было недостаточно, такъ какъ уже одного *желанія* со стороны вѣрующаго (**allein des Glaubens Begierde**) достаточно,—но потому, что было бы приличнѣе давать знакъ таинства не частично, но всецѣло, подобно тому какъ я говорилъ о крещеніи, что ради цѣльности знака было бы приличнѣе крестить въ водѣ, чѣмъ обливать ею“

Переходя, далѣе, къ разсмотрѣнію взгляда Лютера на крещеніе, мы находимъ, что онъ ничѣмъ не отличается отъ его взгляда на причащеніе. Во 1-хъ, крещеніе, по мнѣнію реформатора, подобно причащенію, заключаетъ въ себѣ обѣщаніе и знакъ [1]). Послѣдній собственно и составляетъ специфическую особенность крещенія, какъ таинства. Но эта особенность имѣетъ слишкомъ мало значенія. Она только напоминаетъ о божественномъ обѣщаніи и тѣмъ только возбуждаетъ вѣру въ него, такъ что крещеніе можетъ быть названо только знакомъ божественнаго обѣщанія, знакомъ нашего оправданія, получаемаго чрезъ вѣру, и потому можетъ быть сравниваемо съ ветхозавѣтнымъ обрѣзаніемъ. Приведемъ подлинныя слова Лютера для уясненія его взгляда не крещеніе.

«Многіе (изъ схоластиковъ) думали,—говоритъ реформаторъ въ сочиненіи «de captivitate Babylonica Ecclesiae»,—что въ словѣ и водѣ крещенія сокрыта какая-то духовная сила, которая даетъ благодать душѣ пріемлющаго ихъ. Другіе утверждали, что никакой подобной силы нѣтъ въ таинствахъ, но что благодать сообщается въ нихъ прямо отъ Бога, присутствующаго при установленныхъ Имъ таинствахъ. Всѣ же они были согласны въ томъ, что таинства—дѣйственные знаки благодати. Всѣ они утверждали, что таинства Новаго Завѣта полезны даже тѣмъ, которые находятся въ смертныхъ грѣхахъ, что для спасительнаго дѣйствія этихъ таинствъ не нужно вѣры, но достаточно лишь того, чтобы не полагали препятствія благодати». Нужно остерегаться,—говоритъ Лютеръ,—всѣхъ подобныхъ мнѣній, такъ какъ высказывающіе ихъ ошибаются, думая, что «новозавѣтныя таинства отлича-

(ibid., S. 28; compar. Opera, v. V, p. 22). „Такъ какъ Христосъ не заповѣдалъ принимать таинство каждому, то можно не получать даже ни одного вида, какъ въ древности случалось съ нѣкоторыми отцами въ пустынѣ“ (Werke, B. 27, S. 72; compar. Opera, v. V, p. 29).

[1]) Werke, B. 27, S. 153.

ются отъ ветхозавѣтныхъ своею дѣйственностью». «Наши знаки или таинства,—продолжаетъ реформаторъ,—имѣютъ присоединенное къ нимъ слово обѣщанія, которое требуетъ вѣры, а не какого-л. дѣла, и потому ихъ дѣйственность зависитъ отъ первой, а не отъ послѣдняго. Отсюда и происходитъ извѣстное выраженіе: не таинство оправдываетъ, но вѣра въ таинство. Дѣйствительно, подобно тому какъ не обрѣзаніе оправдывало человѣка, но вѣра въ обѣщаніе, съ которымъ было связано обрѣзаніе, вѣра, которая исполняла (implebat) то, что послѣднее означало (significabat),—такъ не крещеніе даетъ человѣку оправданіе (justificat), не оно приноситъ ему пользу, но вѣра въ слово обѣщанія, къ которому присоединяется крещеніе,—она исполняетъ то, что крещеніе означаетъ. Поэтому не можетъ быть того, чтобы новозавѣтныя таинства различались отъ ветхозавѣтныхъ, такъ какъ они имѣютъ тѣ же божественныя обѣщанія и требуютъ той же вѣры». «Таинства исполняются (implentur) не въ то время, когда совершаются (fiunt), но въ то, когда въ нихъ вѣрятъ. Поэтому не можетъ быть истиннымъ взглядъ, что таинствамъ присуща (inesse) дѣйственная (efficacem) сила оправданія или что они суть дѣйственные (efficacia) знаки благодати. Ибо все это говорится въ ущербъ вѣрѣ, вслѣдствіе незнанія божественнаго обѣщанія; развѣ только дѣйственными называютъ ихъ потому, что при твердой вѣрѣ они навѣрное (certissime et efficacissime) доставляютъ (conferant) благодать» [1]).

Ясно, что крещеніе, по мнѣнію Лютера, является не такимъ таинствомъ, которое заключало бы въ себѣ божественную благодать и необходимо сообщало бы ее принимающему его, является, словомъ, не орудіемъ благодати, но лишь пустымъ видимымъ знакомъ, присоединеннымъ къ божественному обѣщанію и сужащимъ для усиленія и укрѣпленія вѣры въ

[1]) L. Opera latina, v. V, p. 62—64.

послѣднее,—вѣры, при отсутствіи которой «крещеніе не приноситъ никакой пользы (nihil prodest baptismus)»[1]). О какомъ—либо другомъ значеніи этого таинства у Лютера не было рѣчи.

Во 2-хъ, какъ причащеніе Лютеръ считалъ мало нужнымъ для нашего спасенія, такъ онъ долженъ былъ смотрѣть и на крещеніе, потому что и оно, подобно причащенію, есть не болѣе, какъ только знакъ божественнаго обѣщанія. Дѣйствительно, говоря въ сочиненіи «de captivitate Babylonica Ecclesiae» о необходимости вѣры при принятіи крещенія и указывая для подтвержденія этого на слова Христа: «иже вѣру иметъ и крестится, спасенъ будетъ, а иже не иметъ вѣры, осужденъ будетъ»,—реформаторъ добавляетъ, что вѣра «и безъ таинства можетъ спасти, почему Христосъ и не сказалъ: иже не иметъ вѣры и *не крестится*, осужденъ будетъ» [2]).

Кромѣ причащенія и крещенія, Лютеръ признаетъ за таинство еще покаяніе. Впрочемъ, послѣднее онъ называетъ таинствомъ не въ собственномъ смыслѣ. Дѣло въ томъ, что таинствами, по его мнѣнію, могутъ называться только тѣ, въ которыхъ вмѣстѣ съ обѣщаніемъ есть и видимый знакъ, каковы и суть крещеніе и причащеніе; въ покаяніи же Лютеръ не находитъ видимаго знака и потому смотритъ на него только какъ на обѣщаніе, называя его таинствомъ лишь въ не-

[1]) L. Opera latina, v. V, p. 57. При такомъ взглядѣ на крещеніе Лютеру представлялось большое затрудненіе въ рѣшеніи вопроса относительно крещенія дѣтей, которые не могутъ имѣть вѣры и крещеніе которыхъ поэтому должно бы быть безполезнымъ. Но это затрудненіе онъ уничтожаетъ тѣмъ предположеніемъ, что въ дѣтяхъ можетъ явиться вѣра вслѣдствіе вѣры присутствующихъ при крещеніи; „чрезъ молитву Церкви,—объясняетъ онъ,—для которой (т. е. молитвы) все возможно, дитя по сообщенной (infusa) ему вѣрѣ измѣняется, очищается и обновляется“ (Opera, v. V, p. 71).

[2]) Opera, v. V, p. 65.

собственномъ смыслѣ, [1]) именно лишь потому, что оно служитъ къ ободренію человѣка, къ поддержанію и укрѣпленію его ослабѣвающей вѣры. Оно, слѣдовательно, есть то же слово, въ которомъ дается намъ обѣщаніе прощенія грѣховъ. Отъ проповѣди слова оно отличается, очевидно, лишь тѣмъ, что въ немъ слова обѣщанія и утѣшенія сообщаются и усвояются каждому въ отдѣльности. Отсюда ясно, что, если и причащеніе съ крещеніемъ, по мнѣнію Лютера, сами по себѣ имѣютъ значеніе только знаковъ, то покаяніе не имѣетъ и этого значенія. Отсюда, далѣе, ясно, что покаяніе, подобно причащенію и крещенію, является почти ненужнымъ для нашего спасенія, почему реформаторъ, хотя и считаетъ полезною для христіанина исповѣдь предъ священникомъ или простымъ міряниномъ, говоритъ однако, что исповѣдь не необходима, что вполнѣ увѣренный въ собственномъ прощеніи грѣховъ можетъ ограничиваться исповѣдью лишь предъ Богомъ [2]).

Болѣе у Лютера нѣтъ таинствъ. Всѣ остальныя таинства христіанской Церкви онъ признаетъ за простые обряды, потому что въ нихъ, по его мнѣнію, нѣтъ обѣщанія прощенія грѣховъ, нѣтъ, слѣдов., главной, существенной части таинства, нѣтъ того, по отношенію къ чему возможна та вѣра, для укрѣпленія которой служатъ таинства [3]).

[1]) L. Opera, v. V, p. 117.

[2]) L. Werke, B. 28, S. 250; vgl. B. 17, S. 148—149.

[3]) Склонность къ отрицанію нѣкоторыхъ таинствъ была у Лютера еще въ декабрѣ 1519 г., что видно изъ его письма къ Шпалатину. „Для меня,—писалъ реформаторъ,—не осталось никакого таинства, кромѣ тѣхъ, гдѣ дается божественное обѣщаніе, упражняющее вѣру, такъ какъ безъ слова обѣщающаго и безъ вѣры пріемлющаго у насъ не можетъ быть никакого дѣла съ Богомъ“ (Planck, B. I—Aufl. 1781—S. 218, Anmerk.). Болѣе ясное отрицаніе четырехъ таинствъ мы находимъ только въ сочиненіи „de captivitate Babylonica Ecclesiae“ (Opera, v. V, p. 86—118).

Послѣ всего сказаннаго легко опредѣлить взглядъ Лютера на таинства вообще. Они, по его мнѣнію, не суть орудія благодати, не суть opus operatum, которое, по ученію католической церкви, содержитъ въ себѣ благодать и потому всюду несетъ ее съ собою [1]). Они суть только видимые знаки, напоминающіе лишь о божественныхъ обѣщаніяхъ, но не содержащіе въ себѣ той духовной силы, которая служитъ къ нашему оправданію. Они суть тѣ же знаки Ветхаго Завѣта, которые сами по себѣ также не доставляли человѣку благодати [2]). Словомъ, въ своей специфической особенности отъ слова таинства не доставляютъ человѣку ничего важнаго въ сравненіи съ послѣднимъ. Поэтому-то, если при принятіи ихъ человѣкъ и получаетъ иногда оправдывающую благодать, то эта послѣдняя получается собственно отъ слова, какъ составной части ихъ, отъ вѣры въ это слово, отъ котораго ее возможно получить и безъ таинствъ, почему послѣднія, очевидно, и не могутъ имѣть существеннаго значенія для нашего оправданія и быть необходимыми для него. Поэтому, съ другой стороны, это полученіе благодати въ таинствахъ бываетъ при тѣхъ же условіяхъ, какъ оно бываетъ при принятіи слова, т. е. благодать получается лишь подъ условіемъ вѣры и лишь настолько, насколько сильна эта вѣра [3]).

[1]) „Sacros. concilii Tridentini canones et decreta“ (ed. 1621), Sess. VII. can. 8 (de sacramentis in genere); compar. „Catechismus ex decreto sacrosancti concilii Tridentini“ (ed. 1698), P. I. cap. I. 9. Также смотрѣло на таинства большинство схоластиковъ, противъ взгляда которыхъ и ратовалъ Лютеръ. Hahn, „Die Lehre von den Sacramenten in ihrer geschichtlichen Entwickelung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Concil von Trient“ (Aufl. 1864), S. 384. 399—400 (Anmerk.).

[2]) Нѣтъ различія,—говорилъ Лютеръ,—между таинствами Ветхаго и Новаго Завѣтовъ, ибо „ни тѣ, ни другія не даютъ божественной благодати“. L. Werke, B. 24, S. 65.

[3]) Принимая таинство,—утверждаетъ Лютеръ,—„каждый лишь столько получаетъ для себя благодати, сколько вѣруетъ“ (L. Werke, B. 27, S. 156). Этимъ реформаторъ отрицалъ то мнѣніе большинства схоластиковъ, что спасающая благодать получается чрезъ таинства и тѣми, которые лишь не препятствуютъ дѣйствію таинствъ, не противятся ему, не относятся съ пренебреженіемъ и невѣріемъ къ этимъ орудіямъ благодати. Hahn, ibid., S. 399 (Anmerk. 177). 411—412. (Такое мнѣніе сдѣлалось потомъ ученіемъ всей католической церкви. Sarcos. Concilii Tridentini canones et decreta. Sess. VII. can. 6).

Такой взглядъ Лютера на таинства сильно напоминаетъ намъ взглядъ реформатовъ на нихъ. Мы думаемъ даже, что онъ ничѣмъ не отличается отъ взгляда Кальвина. Но мы должны замѣтить при этомъ, что его нужно строго отличать отъ взгляда Цвингли. Существенное различіе между ученіемъ Лютера и Цвингли состоитъ въ томъ, что, по мнѣнію послѣдняго, для сообщенія Своей благодати Богъ не нуждается ни въ какомъ внѣшнемъ посредствѣ, между тѣмъ какъ, по мнѣнію Лютера, этимъ посредствомъ служитъ внѣшнее слово, безъ котораго невозможно полученіе человѣкомъ божественной благодати [1]). Объ этомъ-то различіи мы и должны помнить при сравненіи взглядовъ обоихъ реформаторовъ на таинства. Это главнымъ образомъ потому, что на такомъ различіи Лютеръ впослѣдствіи въ противоположность Цвингли развилъ своеобразное ученіе о таинствахъ, какъ орудіяхъ благодати.

Разъяснивъ ученіе Лютера о таинствахъ, мы изложимъ вкратцѣ его взглядъ на Церковь, такъ какъ ученіе о таин-

[1]) Вотъ взглядъ Лютера на это слово, т. е. на проповѣдь о Христѣ или евангеліе. Оно, по его мнѣнію, полно всѣхъ благъ, свято и спасительно, такъ что принимающій его съ вѣрою принимаетъ всѣ блага, заключенныя въ немъ, т. е. дѣлается святымъ и оправданнымъ (L. Werke, B. 27, S. 178. 181). Безъ слова же невозможно оправданіе, такъ какъ невозможна вѣра, которая „приходитъ только чрезъ слушаніе слова Божія“ (ibid., B. 22, S. 94), „построяется только на этомъ словѣ“ (ibid., B. 10, S. 359) и какъ бы „виситъ“ на немъ (L. Opera, v. V, p. 38).

ствахъ должно имѣть существенное вліяніе на образованіе такого или иного взгляда на Церковь.

Когда таинства признаютъ необходимыми для спасенія, тогда, естественно, считаютъ видимую Церковь такою, внѣ которой невозможно спасеніе, считаютъ ее истинною Церковью, внутри которой только и возможно это спасеніе. Когда же не смотрятъ на таинства, какъ на необходимыя для спасенія, когда, слѣдов., признаютъ, что это спасеніе не зависитъ необходимо отъ принятія ихъ, тогда приходятъ къ тому ученію, что Церковь видимая вовсе не такова, чтобы только въ ней возможно было спасеніе, что та истинная Церковь, въ которой получается человѣкомъ спасеніе, не можетъ быть тожественною съ видимой, не можетъ ограничиваться предѣлами послѣдней. Лютеръ вслѣдствіе своего ученія о таинствахъ долженъ былъ высказать, очевидно, послѣдній взглядъ на Церковь. Вотъ какъ излагаетъ онъ этотъ взглядъ въ сочиненіи «о папствѣ въ Римѣ» [1]).

Истинное христіанское общество, истинная Церковь имѣетъ внутренній, духовный характеръ. Эта Церковь есть духовное общество, соединяющее во едино своихъ членовъ лишь единствомъ вѣры, надежды и любви, а потому имѣющее въ числѣ этихъ членовъ однихъ только вѣрующихъ или оправданныхъ [2]). Совсѣмъ не такова Церковь видимая. Она

[1]) L. Werke, B. 27, S. 86—139, см. особенно S. 96—108. Этотъ взглядъ Лютеръ высказывалъ ранѣе въ рѣчахъ „о силѣ отлученія“ и „объ отлученіи“. L. Opera, v. II, p. 307—308 und L. Werke, B. 27, S. 52—69.

[2]) „Христіанство или христіанское общество (т. е. Церковь),—читаемъ подлинныя слова Лютера, — есть собраніе всѣхъ вѣрующихъ христіанъ на землѣ, собраніе всѣхъ тѣхъ, которые живутъ въ истинной вѣрѣ, надеждѣ и любви; слѣдовательно, оно—не внѣшнее собраніе, а духовное. Члены его внѣшне могутъ быть отдѣлены другъ отъ друга на тысячу миль; однако они сохраняютъ единство вѣры и составляютъ поэтому собраніе въ духѣ, ибо каждый изъ нихъ

есть внѣшнее христіанское общество, единство между членами которой условливается лишь чисто внѣшнимъ общеніемъ, почему къ числу этихъ членовъ принадлежатъ не оправданные только, но и закоснѣлые грѣшники. Значитъ, заключаетъ Лютеръ, истинная и видимая Церкви противоположны другъ другу, а потому ихъ нельзя смѣшивать одну съ другой. И во 1-хъ, не всѣ, принадлежащіе къ видимой Церкви, суть члены истинной, такъ какъ въ первой «между христіанами много такихъ, которые своими грѣхами исключили себя изъ внутренняго, духовнаго общенія», которые вслѣдствіе невѣрія и дурной жизни сдѣлались «мертвыми для Бога», стали безжизненными членами истинной Церкви. Во 2-хъ, не всѣ также, не принадлежащіе къ видимой Церкви, лишены тѣмъ самымъ участія въ Церкви истинной, не всѣ такіе суть «еретики и нехристіане», такъ какъ многіе изъ нихъ могутъ имѣть вѣру и, слѣд., принадлежать къ истинной Церкви.

Итакъ, по Лютеру, истинная Церковь не тожественна съ Церковью видимою, не соизмѣрима съ послѣднею. Поэтому нужно строго отличать ее отъ Церкви видимой, какъ совершенно противоположную ей, какъ Церковь невидимую, о которой нельзя навѣрное сказать, кто принадлежитъ къ ней, такъ какъ нельзя видѣть и знать, кто имѣетъ вѣру и кто не имѣетъ ея.

Но какое отношеніе невидимой Церкви къ видимой? Имѣютъ ли онѣ между собою какое-н. соприкосновеніе, или же это—двѣ Церкви, совершенно отдѣленныя одна отъ другой, не имѣющія между собою никакой связи? На это реформаторъ отвѣчаетъ утвердительно.

Признавъ истинную Церковь невидимою, такъ какъ нельзя

вѣруетъ, надѣется, любитъ и живетъ такъ же, какъ и другой. Это духовное единство членовъ и составляетъ существенное свойство христіанскаго общества, всякое же другое единство (мѣста, времени и лица) не можетъ имѣть такого значенія“. L. Werke, B. 27, S. 96—97.

навѣрное опредѣлить, кто именно принадлежитъ къ ней, Лютеръ думаетъ, что по нѣкоторымъ знакамъ можно однако замѣтить мѣсто ея существованія въ мірѣ. Знаки эти суть слово и таинства. Мы уже знаемъ, что, по мнѣнію Лютера, проповѣдь внѣшняго слова необходима для возбужденія въ человѣкѣ вѣры. Если же такъ, то въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ нѣтъ этой проповѣди, не можетъ быть вѣрующихъ, не можетъ быть, слѣдов., истинной Церкви, какъ состоящей только изъ лицъ оправданныхъ. Но, съ другой стороны, гдѣ есть проповѣдь слова, тамъ непремѣнно должна быть вѣра, потому что слово Божіе всегда имѣетъ нѣкоторый плодъ [1]); тамъ, слѣдов., непремѣнно должна быть и истинная Церковь. Значитъ, слово является, дѣйствительно, такимъ знакомъ, по которому можно опредѣлить, гдѣ именно непремѣнно должна находиться истинная Церковь, а гдѣ ея и быть не можетъ. Что же касается, далѣе, таинствъ, то, хотя и безъ нихъ можетъ быть вѣра и, слѣдов., Церковь, однако они суть знаки послѣдней потому, что, заключая въ себѣ слово, должны имѣть какой-н. плодъ, т. е. въ мѣстѣ правильнаго совершенія таинствъ непремѣнно должны быть вѣрующіе [2]).

---

[1]) „По евангелію,—говоритъ реформаторъ,—можно навѣрное узнать, гдѣ находится Христосъ и Его воинство. На это мы имѣемъ обѣщаніе Божіе: „какъ дождь и снѣгъ нисходитъ съ неба и туда не возвращается, но напояетъ землю и дѣлаетъ ее способною рождать и произращать; такъ и слово Мое, которое исходитъ изъ устъ Моихъ,—оно не возвращается ко Мнѣ тщетнымъ, но исполняетъ то, что Мнѣ угодно, и совершаетъ то, для чего Я послалъ его“ (Исаіи, 55, 10—11). Поэтому мы увѣрены въ томъ, что невозможно, чтобы не было христіанъ тамъ, гдѣ есть проповѣдь евангелія, подобно тому какъ невозможно, чтобы были христіане, а не одни лишь язычники тамъ, гдѣ нѣтъ проповѣди евангелія“. **Luthers Werke**, B. 22, S. 142.

[2]) Вотъ слова самого Лютера о знакахъ Церкви. „Знаки, по которымъ можно замѣтить, гдѣ находится истинная Церковь, суть крещеніе, причащеніе и евангеліе, а не Римъ или какое-н. мѣсто вообще; ибо, гдѣ есть крещеніе и евангеліе, тамъ, безъ сомнѣнія, должны быть и святые, такъ какъ крещеніе и евангеліе дѣлаютъ человѣка христіаниномъ, между тѣмъ какъ Римъ или папская власть не дѣлаютъ этого, почему и не могутъ быть знаками христіанскаго общества“. **L. Werke**, B. 27, S. 108.

На основаніи такого ученія о знакахъ истинной Церкви Лютеръ и даетъ отвѣтъ на поставленный выше вопросъ объ отношеніи этой Церкви къ видимой. И во 1-хъ, гдѣ есть проповѣдь слова и правильное совершеніе таинствъ, тамъ непремѣнно должна быть истинная Церковь; въ Церкви видимой есть то и другое; значитъ, въ ней непремѣнно должна быть Церковь истинная. Во 2-хъ, Церковь истинно вѣрующихъ не можетъ существовать только безъ слова, а не безъ таинствъ; она необходимо связана лишь съ первымъ, а не съ послѣдними. Но проповѣдь слова можетъ существовать и внѣ Церкви видимой, слушаніе его можетъ быть доступно и человѣку, находящемуся внѣ послѣдней. Слѣдов., Церковь истинно вѣрующихъ можетъ существовать и внѣ Церкви видимой. Итакъ, истинная Церковь находится въ Церкви видимой и внѣ ея. Чтобы яснѣе опредѣлить это отношеніе одной Церкви къ другой, реформаторъ сравниваетъ его съ отношеніемъ души къ тѣлу, души, которая живетъ въ тѣлѣ и внѣ тѣла [1]).

Таково ученіе Лютера о таинствахъ и Церкви. Оно, очевидно, вполнѣ согласуется съ направленіемъ первоначальной дѣятельности реформатора, когда онъ стремился какъ можно болѣе отдалиться отъ католическихъ взглядовъ. Это ясно, такъ какъ Лютеръ прямо и рѣшительно отрицаетъ католическій взглядъ на таинства и Церковь и при этомъ до того увле-

---

[1]) „Хотя внѣшнее христіанское общество еще не дѣлаетъ человѣка истиннымъ христіаниномъ, однако оно никогда не остается безъ истинныхъ христіанъ,—подобно тому какъ душа не живетъ необходимо въ тѣлѣ, хотя живетъ и въ немъ“. **L. Werke**, B. 27, S. 102—103.

кается борьбою съ противнымъ ему ученіемъ, что при раскрытіи своего взгляда на таинства употребляетъ такія неточныя выраженія, на основаніи которыхъ, при недостаточномъ знакомствѣ съ его сочиненіями, естественно признать его вполнѣ согласнымъ съ Цвингли. Правда, Лютеръ былъ далекъ отъ крайности послѣдняго и тѣхъ протестантскихъ сектъ, которыя въ скоромъ времени возникли на почвѣ лютеранства; однако взглядъ германскаго реформатора на таинства и Церковь остается все-таки до противоположности несходнымъ съ взглядомъ католической церкви и, въ противоположность послѣднему, даетъ полный просторъ произволу человѣка, который, руководясь подобнымъ взглядомъ, можетъ не обращать вниманія на видимую Церковь и раздаваемыя въ ней таинства въ горделивой увѣренности, что и безъ всего этого для него возможно полученіе спасенія [1]).

III.

О значеніи для христіанина авторитета св. Писанія, Церкви и іерархіи.

Если мы займемся далѣе разсмотрѣніемъ взгляда Лютера на значеніе для христіанина авторитета св. Писанія, Церкви и іерархіи, то найдемъ, что здѣсь замѣчается еще болѣе крайности, еще болѣе отступленія отъ ученія католической церкви, слѣд., еще болѣе дается простора для личнаго произвола че-

[1]) Взглядъ Меланхтона на таинства былъ вполнѣ согласенъ съ взглядомъ Лютера. Правда, онъ употреблялъ такія выраженія, которыя могли заставить преосвященнаго Хрисанѳа не видѣть разницы между взглядомъ лютеранъ и цвингліанъ; а именно,—Меланхтонъ утверждалъ, что таинства не имѣютъ въ себѣ оправдывающей силы, что они суть

ловѣка. Такъ какъ основаніемъ для указаннаго взгляда реформатора служило его ученіе о всеобщемъ священствѣ христіанъ, то мы разсмотримъ прежде всего это ученіе.

Всѣ христіане,—въ первый разъ развиваетъ Лютеръ ученіе о всеобщемъ священствѣ въ воззваніи «къ христіанскому дворянству нѣмецкой націи» (1520 г.),—всѣ христіане—духовнаго сословія, всѣ они—священники, такъ какъ всѣ имѣютъ крещеніе, евангеліе и вѣру, которыя одни только могутъ дѣлать человѣка духовнымъ; различіе между христіанами состоитъ только въ различіи отправляемыхъ ими должностей. «Посвященіе папы или епископа,—продолжаетъ реформаторъ,—можетъ дѣлать лицемѣра и глупца, но никогда не дѣлаетъ христіанина или духовнаго человѣка; ибо всѣ мы только чрезъ крещеніе дѣлаемся священниками и, если бы въ насъ не было этого высшаго посвященія, никто никогда не сдѣлался бы священникомъ чрезъ посвященіе папы или епископа. Поэтому посвященіе епископа есть не что иное, какъ если бы онъ вмѣсто всего общества взялъ одного изъ среды послѣдняго и приказалъ ему исправлять за другихъ то, что всѣ имѣютъ право дѣлать. Это подобно тому, какъ если бы десять братьевъ—сыновей и наслѣдниковъ короля избрали изъ

только знаки или залоги благодати, суть „лишь свидѣтели для насъ божественной воли, къ которымъ возвращается наше сознаніе, если для нея становится сомнительною воля Божія“ (Planck, B. 2, S. 90, Anmerk. 109; vgl. Schmidt's „Philipp Melanchthon“, S. 70). Но вѣдь это суть тѣ же выраженія Лютера, съ которыми мы уже знакомы, и понимать все это мы должны въ смыслѣ германскаго, а не швейцарскаго реформатора, такъ какъ во взглядѣ на причащеніе Меланхтонъ былъ согласенъ съ первымъ, признавая тамъ тѣлесное присутствіе Христа (Schmidt, S. 166), и такъ какъ по возникновеніи спора между обоими реформаторами онъ оказался согласнымъ съ Лютеромъ, но не съ Цвингли. А отсюда ясно, что и взглядъ Меланхтона на Церковь въ данное время не могъ разниться отъ взгляда Лютера.

своей среды одного для управленія вмѣсто нихъ наслѣдствомъ; тогда всѣ они остались бы королями, имѣющими равную силу (Gewalt), и только управленіе наслѣдствомъ стало бы принадлежать одному. Еще яснѣе скажу: если бы нѣсколько благочестивыхъ христіанъ—мірянъ были отправлены въ пустыню и, за неимѣніемъ при себѣ посвященнаго епископомъ священника, выбрали изъ своей среды одного, поручивъ ему должность крестить, совершать мессу, разрѣшать отъ грѣховъ и проповѣдывать,—то онъ былъ бы истиннымъ священникомъ, какъ будто бы всѣ епископы и папы посвятили его» [1]). Значитъ, посвященіе епископа не сообщаетъ человѣку благодати священства, такъ какъ она дана ему еще при крещеніи. Епископъ поручаетъ священнику только извѣстную должность, почему по отрѣшеніи отъ нея онъ обращается въ простого мірянина. «Священникъ въ христіанскомъ обществѣ есть не болѣе, какъ чиновникъ: пока онъ на должности, онъ идетъ впереди другихъ, будучи же отрѣшенъ отъ нея, онъ обращается въ крестьянина или гражданина» [2]). «Духовное священство,—читаемъ въ другомъ мѣстѣ,—есть принадлежность всѣхъ христіанъ. Всѣ мы—священники, т. е. всѣ мы—дѣти Христа—Высшаго Священника. Мы не нуждаемся поэтому ни въ какомъ другомъ священникѣ или посредникѣ, кромѣ Христа, такъ какъ каждый изъ насъ получилъ наученіе отъ Самого Бога» [3]).

Таково ученіе Лютера о всеобщемъ священствѣ христіанъ. Оно-то и служитъ основаніемъ для слѣдующаго взгляда его на значеніе для христіанина авторитета св. Писанія, Церкви и іерархіи. Если, думаетъ реформаторъ, каждый христіанинъ—священникъ, если онъ научается непосредственно Самимъ Богомъ, если поэтому между нимъ и Богомъ не нужно никакого посредника,—то, безъ сомнѣнія, для него нѣтъ ни-

[1]) L. Werke, B. 21, S. 281—282.
[2]) Ibid., B. 21, S. 283; vgl. B. 28, S. 59; B. 27, S. 235.
[3]) Ibid., B. 28, S. 34.

какой нужды въ авторитетѣ всей Церкви (слѣдов., въ авторитетѣ соборовъ), іерархіи и св. отцевъ. Христіанинъ—мірянинъ можетъ даже имѣть преимущество предъ ними, если наученъ Богомъ; тогда онъ можетъ быть даже судьею ихъ. Авторитетомъ для христіанина можетъ быть только св. Писаніе. Для уясненія себѣ подобнаго взгляда реформатора мы приведемъ подлинныя его слова, изъ которыхъ лучше всего видно его мнѣніе объ отцахъ Церкви, соборахъ и іерархіи.

«Всякій долженъ сознаться,—проповѣдывалъ Лютеръ,—что святые ошибались. Поэтому-то Богъ хочетъ, чтобы смотрѣли только на Его слово и слѣдовали примѣру святыхъ лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда они сами слѣдуютъ слову Божію; когда же они, какъ люди, ошибаются и слѣдуютъ своему собственному мечтанію, тогда мы должны послѣдовать примѣру Сима и Іафета, прикрывшихъ наготу своего отца Ноя, но не разглашать о томъ вмѣстѣ съ Хамомъ. Итакъ, мы должны молчать о недостаткахъ святыхъ» [1]). «Ясно,—читаемъ далѣе,—что отцы часто ошибались, часто противорѣчили себѣ самимъ, или же другъ другу, будучи рѣдко согласны между собою... [2]) Поэтому мы должны, не смотря на всѣ человѣческія ученія и толкованія, обращать вниманіе только на ясное Писаніе, изъ ученій же святыхъ принимать лишь то, что согласно съ этимъ Писаніемъ» [3]). «Такъ какъ всякій знаетъ, что святые учители Церкви, какъ люди, ошибались, то я хочу вѣрить имъ лишь постольку, поскольку они приводятъ доказательства изъ Писанія, которое никогда не ошибается. Такъ приказываетъ мнѣ поступать св. Павелъ, когда говоритъ: все *испытайте* и хорошаго держитесь.—Св. Писаніе должно быть яснѣе и опредѣленнѣе всѣхъ другихъ книгъ. Это очевидно, такъ какъ всѣ учители Церкви имъ именно,

[1]) Ibid., B. 10, S. 330.
[2]) Ibid., S. 332.
[3]) Ibid., S. 333.

какъ болѣе яснымъ, стараются доказать справедливость своихъ словъ и придать большую ясность и значеніе своимъ сочиненіямъ. Поэтому для сужденія о книгахъ всѣхъ учителей намъ нужно прибѣгать къ Библіи, чтобы тамъ найти критерій для того; ибо она только есть истинный образецъ для всѣхъ книгъ и ученій» [1]). «Если на соборѣ постановлено было что-нибудь противное Писанію, то должно вѣрить болѣе послѣднему, чѣмъ первому; ибо Писаніе есть такое наше оружіе, которымъ мы можемъ противиться даже ангелу, не говоря уже о папѣ и соборѣ.... Поэтому справедливо говорятъ, что должно болѣе вѣрить мірянину, представляющему ясныя слова Писанія и доводы разума, чѣмъ папѣ и собору» [2]).

Такимъ образомъ, для Лютера нѣтъ никакого авторитета, кромѣ авторитета св. Писанія, такъ какъ ни соборы, ни отцы, авторитетъ которыхъ утвержденъ Церковью, ни папа т. е. іерархія, по его мнѣнію, не имѣютъ значенія для вѣрующаго. Впрочемъ, Лютеръ оставилъ нѣкоторое подобіе іерархіи и тѣмъ самымъ, повидимому, признаъ авторитетъ послѣдней для христіанина. Но что это за іерархія и какое отношеніе между ею и остальными вѣрующими?

Всѣ члены христіанскаго общества, думаетъ Лютеръ, суть священники, наученные истинѣ Самимъ Богомъ. Но такъ какъ это наученіе совершается лишь при посредствѣ слова Божія, то христіанское общество, очевидно, нуждается въ учителяхъ и проповѣдникахъ этого слова. Этими учителями, по мнѣнію Лютера, могутъ быть не всѣ христіане, но лишь тѣ, которые избраны для того обществомъ [3]). Вотъ тѣ мысли

[1]) Ibid., B. 24, S. 58.

[2]) Ibid., S. 133.

[3]) „Такъ какъ всѣ мы, какъ священники, имѣемъ равную власть, то никто въ отдѣльности безъ согласія и избранія общества не смѣетъ исправлять то, на что всѣ мы имѣемъ право, потому что общее достояніе никто не можетъ присвоять себѣ безъ воли общества“. L. Werke, B. 21, S. 282.

реформатора, которыя показываютъ намъ, что онъ считалъ необходимою для христіанскаго общества должность руководителей въ дѣлахъ вѣры, считалъ, слѣдов., необходимымъ іерархическій авторитетъ. Но обращая вниманіе на другія мѣста въ сочиненіяхъ Лютера, мы находимъ, что этотъ авторитетъ проповѣдниковъ мнимый. Дѣло въ томъ, что реформаторъ поставилъ каждаго проповѣдника въ полную зависимость отъ его пасомыхъ. И во 1-хъ, всякое христіанское общество, члены котораго суть священники, имѣетъ поэтому право «судить» ученіе своихъ проповѣдниковъ и отрѣшать ихъ отъ должности, если они «учатъ противъ Бога и Его слова» [1]). Во 2-хъ, и каждый христіанинъ въ отдѣльности имѣетъ право «судить» проповѣдь своего учителя [2]). Даже болѣе, онъ долженъ самъ выступать съ проповѣдью слова Божія, если видитъ, что его учитель заблуждается. «Въ случаѣ крайней нужды,—говорилъ Лютеръ,—всякій самъ долженъ, если только можетъ, выступать съ проповѣдью; ибо въ такихъ случаяхъ, какъ во время пожара, каждый долженъ прибѣгать для помощи, не дожидаясь, пока его попросятъ» [3]). Значитъ, выраженіе Лютера, что проповѣдывать слово Божіе могутъ лишь избранные для этой цѣли обществомъ, нужно понимать такъ, что это должно быть лишь въ томъ случаѣ, когда избранный проповѣдникъ преподаетъ чистое, по мнѣнію пасомыхъ, слово Божіе. Въ противномъ случаѣ каждый пасомый имѣетъ право и даже долженъ выступать съ проповѣдью слова Божія и быть, такимъ образомъ, проповѣдникомъ. Ясно, что всѣмъ этимъ авторитетъ должностныхъ проповѣдниковъ для пасомыхъ унижается до нуля. И слѣдов., отринувъ авторитетъ отцевъ Церкви и соборовъ, Лютеръ отвергъ и авторитетъ церковной іерархіи и тѣмъ самымъ внесъ въ христіанское общество разрушитель-

[1]) L. Werke, B. 22, S. 143—146.

[2]) Ibidem.

[3]) L. Werke, B. 22, S. 149; vgl. S. 147, 148; B. 21, S. 290.

ныя начала, давъ полный просторъ личному произволу человѣка.

Но не давалъ ли Лютеръ свѣтскому правительству какого-нибудь права для противодѣйствія произволу каждаго? На этотъ вопросъ мы должны отвѣчать, повидимому, утвердительно. Дѣло въ томъ, что реформаторъ, повидимому, готовъ былъ дать правительству право принуждать подданныхъ къ вѣрѣ въ истинное ученіе или, вѣрнѣе, въ то ученіе, которое оно само считаетъ такимъ; ибо оно, по его мнѣнію, должно слѣдить за чистотою ученія въ своей странѣ, должно потому въ случаѣ нужды созывать соборъ [1]) и наказывать неисправныхъ духовныхъ, заставляя ихъ проповѣдывать правое ученіе [2]). Но обращая вниманіе на другія мѣста въ

[1]) L. Werke, B. 21, S. 290.

[2]) Эта мысль видна изъ воззванія „къ христіанскому дворянству нѣмецкой націи". Въ христіанской Церкви,—разсуждаетъ тамъ Лютеръ,—всѣ члены равны, различаясь только по должности. Поэтому и свѣтское правительство ничѣмъ не отличается отъ духовенства, кромѣ того, что оно исправляетъ особую должность, состоящую въ томъ, чтобы, имѣя въ рукѣ мечъ, наказывать имъ злыхъ и защищать благочестивыхъ. Исправляя эту должность, правительство должно простирать ее на всѣхъ членовъ Церкви, слѣдов., и на духовенство, которое ничѣмъ не выше правительства. „Признавать,—говоритъ Лютеръ,—что свѣтское правительство не должно наказывать духовенство, значитъ утверждать, что рука, при болѣзни глаза, не должна оказывать ему никакой помощи. Естественно ли это, чтобы одинъ членъ не помогалъ другому? Поэтому я говорю, что, такъ какъ свѣтская власть установлена Богомъ, чтобы наказывать злыхъ и защищать благочестивыхъ, то не должно препятствовать ей простирать свою должность на всѣхъ членовъ христіанства, не исключая папы, епископовъ, священниковъ, монаховъ и монахинь" (L. Werke, B. 21, S. 284). Эти-то слова реформатора мы и понимаемъ въ томъ именно смыслѣ, что правительство должно слѣдить не за нравственностью только духовенства, но и за чистотою его ученія, такъ какъ изъ всего

сочиненіяхъ Лютера, мы находимъ, что тамъ реформаторъ высказывалъ совершенно противоположное мнѣніе, прямо и рѣшительно утверждая, что онъ не терпитъ никакого принужденія въ дѣлахъ вѣры. Это находимъ въ его письмѣ къ курфюрсту саксонскому, отправленномъ въ 1522 г. съ пути изъ Вартбурга въ Виттенбергъ, въ которомъ онъ отказывается отъ помощи курфюрста въ дѣлѣ усмиренія цвиккаускихъ пророковъ, произведшихъ безпорядки въ Виттенбергѣ [1]). Это же замѣчаемъ въ проповѣдяхъ, произнесенныхъ Лютеромъ въ Виттенбергѣ для прекращенія тѣхъ же безпорядковъ, гдѣ онъ прямо заявляетъ, что не силою, но только словомъ нужно направлять людей на путь истинный [2]). Но еще яснѣе высказывается подобный же взглядъ въ сочиненіи Лютера 1523 г. «о свѣтскомъ правительствѣ», гдѣ реформаторъ рѣшительно говоритъ противъ принужденія въ дѣлахъ вѣры, противъ того, чтобы правительство силою искореняло ересь, силою прогоняло еретиковъ изъ своей страны [3]). Всѣ эти мѣста необходимо

воззванія къ дворянству ясно, что Лютеръ возбуждаетъ народъ противъ духовенства не за одну только его безнравственность, но и за искаженіе имъ праваго ученія.

[1]) „Я не думаю,—писалъ Лютеръ,—просить поддержки у Вашей свѣтлости, ибо никакой мечъ не долженъ и не можетъ помочь этому дѣлу. Здѣсь можетъ оказать помощь одинъ только Богъ безъ всякаго человѣческаго содѣйствія". Planck, ibid., B. 2 (Aufl. 1783), S. 62.

[2]) „Если бы я видѣлъ,—проповѣдывалъ Лютеръ,—что гдѣ—н. совершаютъ мессу (по обряду католической церкви), то сталъ бы проповѣдывать, что это богохульство и въ высшей степени противно Богу. Если бы моя проповѣдь и была безуспѣшна, я все-таки продолжалъ бы дѣйствовать тѣмъ же словомъ, а не силою.—Итакъ,—заключалъ реформаторъ,—я буду проповѣдывать, буду говорить, буду писать; но принуждать и заставлять силою никого не буду, ибо вѣра должна быть свободной и приниматься безъ принужденія". L. Werke, B. 28, S. 219.

[3]) Правленіе свѣтской власти,—утверждаетъ Лютеръ,—

заставляютъ признать, что Лютеръ былъ противъ всякаго принужденія въ дѣлахъ вѣры, что, по его мнѣнію, каждый долженъ вѣровать такъ, какъ хочетъ. Значитъ, тѣ выраженія, въ которыхъ реформаторъ признавалъ за князьями право наказанія злыхъ и удаленія заблуждающихся духовныхъ, нельзя понимать въ томъ смыслѣ, будто бы князья должны заботиться объ уничтоженіи ереси и удаленіи ерети-

не простирается на совѣсть человѣка, не простирается на его душу; „ибо Богъ никому не дозволяетъ управлять душами, кромѣ Себя Самого. Поэтому, если свѣтская власть осмѣливается давать душамъ законъ, она вмѣшивается въ божественное правленіе и наноситъ лишь вредъ душамъ. Мы хотимъ разъяснить это для того, чтобы князья и епископы видѣли, что они за глупцы, если своими законами и заповѣдями хотятъ принудить людей вѣровать такъ или иначе“ (L. Werke, B. 22, S. 82). И вообще, „каждый,—по мнѣнію реформатора, — самъ долженъ заботиться о томъ, чтобы истинно вѣровать, такъ какъ никто другой не можетъ идти за него въ адъ или рай. Поэтому свѣтская власть, если только ей не наносится ущерба, должна дозволить каждому вѣровать, какъ онъ хочетъ, не принуждая никого силою; ибо вѣра есть дѣло свободы“ (ibid., S. 85). „Но если ты говоришь,—продолжаетъ Лютеръ, — что свѣтская власть не принуждаетъ къ вѣрѣ, а лишь внѣшнимъ образомъ препятствуетъ тому, чтобы люди соблазнялись ложнымъ ученіемъ,— то я отвѣчаю, что противиться еретикамъ есть дѣло только епископовъ, а не князей. Ибо съ ересью никогда нельзя бороться силою, но лишь словомъ Божіимъ, такъ что, если и оно не достигнетъ цѣли, то тѣмъ болѣе будетъ безуспѣшно дѣйствіе свѣтской власти, хотя бы она весь міръ наполнила кровью... Чтобы удалить ересь, ты долженъ вырвать ее изъ сердца, отклонивъ отъ нея волю человѣка. Но силою ты не достигнешь этого, чрезъ нее ты только дашь ереси бо́льшую крѣпость. А что́ толку въ томъ, если ересь усиливается въ твоемъ сердцѣ и ты только не проявляешь ея внѣшнимъ образомъ? Поэтому въ данномъ случаѣ можетъ оказать существенную пользу не свѣтскій мечъ, а лишь слово Божіе, просвѣщающее сердца, вслѣдствіе чего изъ нихъ удаляется всякая ересь и заблужденіе“ (L. Werke, B. 22, S. 90—91).

ковъ Эти выраженія послужили для Лютера только впослѣдствіи основаніемъ къ признанію власти князей въ дѣлахъ вѣры, теперь же они не имѣли этого значенія и должны быть понимаемы въ такомъ смыслѣ. Князь, по воззрѣнію реформатора, какъ представитель извѣстнаго общества, долженъ былъ концентрировать въ себѣ всѣ взгляды и убѣжденія общества и приводить въ исполненіе желанія послѣдняго. Общество, какъ онъ былъ убѣжденъ, было недовольно нравственностью и ученіемъ духовенства и желало избавиться отъ него; князья должны были обратить вниманіе на такое желаніе народа и потому Лютеръ приглашаетъ ихъ къ удаленію римскаго духовенства или, по крайней мѣрѣ, къ исправленію его во всѣхъ отношеніяхъ. Слѣдов., князь дѣйствуетъ только съ согласія общества и, значитъ, только общество и каждый членъ его имѣютъ власть надъ своими пастырями. Такъ, по нашему мнѣнію, лучше всего можно объяснить указанное выше противорѣчіе, тѣмъ болѣе, что съ этимъ согласуется ученіе Лютера о томъ, что князья должны заботиться о созваніи собора, а не самолично рѣшать дѣла вѣры и нравственности.

Итакъ, отринувъ авторитетъ Церкви и тѣмъ самымъ давъ полный просторъ для личнаго произвола христіанина, реформаторъ отвергъ и то, чтобы хоть правительство своею силою сдерживало этотъ произволъ. Значитъ, преградой, сдерживающей произволъ каждаго человѣка, остается, по мнѣнію Лютера, лишь св. Писаніе. Но можетъ ли оно быть такой преградой? Можетъ ли оно само по себѣ имѣть обязательную силу для христіанина? Да и самъ Лютеръ былъ ли увѣренъ въ томъ, что св. Писаніе можетъ быть такою силою, такимъ авторитетомъ, которому нужно подчиняться во всемъ, и не допускалъ ли и самъ онъ полнѣйшаго произвола при обращеніи съ нимъ?

И во 1-хъ, если только св. Писаніе служитъ для насъ авторитетомъ, если при изъясненіи его намъ не нужно обращаться за пособіемъ къ Церкви, то какимъ образомъ воз-

можно однообразное и правильное, а не произвольное понимание его? Вѣдь несомнѣненъ фактъ совершенно различнаго толкованія св. Писанія людьми. Слѣдов., несомнѣннымъ должно быть и то, что св. Писаніе само по себѣ не всегда можетъ заставить человѣка понимать его правильно, понимать такъ, а не иначе, и, такимъ образомъ, не всегда можетъ отстранить произволъ при толкованіи его. Посмотримъ, какъ думалъ объ этомъ Лютеръ.

Св. Писаніе вполнѣ ясно, такъ что человѣкъ, не закоснѣвшій во злѣ, естественно, будетъ изъяснять его правильно [1]). Правда, признается Лютеръ, многія мѣста св. Писанія темны; но эта темнота касается не главнаго и существеннаго содержанія Писанія, но лишь языка и грамматики, которые могутъ быть темны для насъ по недостаточному знанію ихъ,— каковая темнота, очевидно, «нисколько не препятствуетъ пониманію всего главнаго содержанія св. Писанія» [2]). При этомъ, если какая-нибудь мысль и не ясно выражена въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Писанія, то въ другихъ мѣстахъ она высказана яснѣе, а потому тѣ мѣста весьма легко понять, сличая ихъ съ послѣдними [3]). Словомъ, для правильнаго

[1]) „Св. Писаніе есть духовный свѣтъ болѣе ясный, чѣмъ солнце, особенно въ вещахъ, которыя необходимо знать христіанину и которыя нужны ему для спасенія (quae pertinent ad salutem vel necessitatem)“ (Lutheri „De servo arbitrio“. p. 96). „На землѣ нѣтъ книги яснѣе св. Писанія, которое предъ всѣми другими книгами—то же, что солнце предъ всѣми свѣтилами. Поэтому сильно позорятъ Писаніе и все христіанство, если говорятъ, что первое темно, что оно не ясно настолько, чтобы каждый могъ понимать его... Гдѣ, въ самомъ дѣлѣ, яснѣе, чѣмъ въ Библіи, написано о томъ, что Богъ создалъ небо и землю, что Христосъ родился отъ Маріи, страдалъ, умеръ и воскресъ, и вообще обо всемъ, во что мы вѣруемъ?“ (L. Werke, B. 39, S. 133).

[2]) Lutheri „De servo arbitrio“, p. 16—17.

[3]) „Если въ одномъ мѣстѣ слова темны, то въ другомъ они ясны; ибо объ одной и той же вещи, весьма ясно возвѣщенной всему міру, говорится въ Писаніи то ясно, то прикровенно“ (ibid., p. 19). „Дѣйствительно, нѣкоторыя изреченія Писанія темны; однако въ нихъ содержится не что иное, какъ то, что въ другихъ мѣстахъ высказано вполнѣ ясно. Поэтому, если встрѣчаются въ Писаніи темныя изреченія, пусть не сомнѣваются, что въ нихъ содержится, навѣрное, та же истина, которая становится ясною изъ другого мѣста“ (L. Werke, B. 39, S. 134. 136).

пониманія св. Писанія достаточно его самого; для пониманія темныхъ изреченій его достаточно только «сносить (zusammen tragen)» [1]), т. е. сличать различныя его мѣста, при чемъ нужно стараться держаться буквальнаго смысла и избѣгать смысла аллегорическаго [2]). Таковы положенія Лютера, которыми онъ хотѣлъ доказать, что и безъ руководства Церкви возможно правильное, а не произвольное толкованіе св. Писанія.

Но если св. Писаніе ясно само по себѣ, то почему различныя мѣста его толкуются различно? Лютеръ, признавая этотъ фактъ, говоритъ, что для правильнаго пониманія Писанія необходимо еще водительство Св. Духа. Если,—разсуждаетъ реформаторъ,—для многихъ многое остается непонятнымъ, если многіе напр. не видятъ въ Писаніи ясныхъ свидѣтельствъ о троичности лицъ въ Богѣ и о человѣчествѣ Христа, то это зависитъ не отъ темноты Писанія, а отъ слѣпоты самихъ людей, сердца которыхъ ослѣпилъ богъ вѣка сего. Поэтому нужно различать двоякую ясность Писанія— внутреннюю и внѣшнюю. «Если ты говоришь о внутренней ясности, то безъ Духа Божія никто не понимаетъ ни одной іоты Писанія, не вѣритъ въ Бога и ни во что другое, такъ какъ всѣ имѣютъ помраченное сердце. Если же ты говоришь о ясности внѣшней, то въ Писаніи нѣтъ ничего темнаго и двусмысленнаго, но все представляется въ ясномъ свѣтѣ» [3]).

[1]) L. Werke, B. 27, S. 245.

[2]) Ibid., S. 258.

[3]) Lutheri „De servo arbitrio“, p. 19. 21—22.

Св. Писаніе, — говоритъ Лютеръ въ другомъ мѣстѣ,— должно быть изъясняемо не имъ только самимъ, но еще и Св. Духомъ («per se ipsas et illarum proprium spiritum» или—«per se ipsam et suo spiritu»), тѣмъ Духомъ, Которымъ написаны священныя книги и Который какъ бы живетъ въ нихъ. Ревностно занимаясь св. Писаніемъ, мы получаемъ этого Духа, возвышаемся чрезъ Него надъ всѣми человѣческими сочиненіями и, слѣдов., надъ сочиненіями св. отцевъ и начинаемъ уже правильно понимать и изъяснять Писаніе [1]). Ясно, что этимъ Лютеръ рѣшительно отрицаетъ прежнія свои положенія о св. Писаніи. Въ самомъ дѣлѣ, если бы онъ говорилъ о необходимости наставничества Св. Духа только для возбужденія въ насъ вѣры, то никакого противорѣчія прежнимъ его выраженіямъ не было бы. Но реформаторъ, кромѣ этого, настаиваетъ на необходимости водительства Св. Духа для правильнаго «пониманія и изъясненія» Писанія. Значитъ, тѣмъ самымъ онъ признаетъ, что св. Писаніе само по себѣ недостаточно для правильнаго пониманія его и что, слѣдов., при отрицаніи авторитета Церкви не можетъ не быть произвольнаго толкованія Писанія, такъ какъ не всякій же имѣетъ того Духа, Который влечетъ человѣка на путь истинный. Это Лютеръ доказываетъ намъ и собственнымъ примѣромъ, объясняя многія мѣста св. Писанія не въ прямомъ смыслѣ, а примѣнительно къ своимъ основнымъ воззрѣніямъ [2]).

[1]) L. **Opera latina**, v. V, p. 160. 162—163.

[2]) Это замѣчаемъ, во 1-хъ, при объясненіи тѣхъ заповѣдей, которыя Богъ давалъ человѣку въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтахъ. Этими заповѣдями Богъ, очевидно, свидѣтельствовалъ объ обладаніи человѣкомъ свободной волей. Но такъ какъ послѣднее рѣшительно не согласовалось съ взглядами Лютера, то онъ даетъ такое произвольное объясненіе ихъ. Богъ,—гововоритъ онъ,—поступаетъ въ такихъ случаяхъ подобно родителямъ, подзывающимъ къ себѣ маленькихъ дѣтей. Какъ родители хотятъ этимъ показать дѣтямъ, что они не могутъ ходить и потому должны призывать на помощь взрослыхъ; такъ и Богъ, давая намъ заповѣди и требуя ихъ исполненія, хочетъ возбудить въ насъ сознаніе нашей немощи и желаніе во всемъ полагаться только на Бога („**De servo arbitrio**“, p. 129—130). Слѣдов.,—думаетъ реформаторъ,—божественныя заповѣди не доказываютъ еще свободной воли человѣка, такъ какъ ими „показывается человѣку не то, что онъ можетъ, но что долженъ дѣлать и къ чему однако не имѣетъ силъ“ (ibid., p. 136, 145; vgl. I. **Döllinger, „Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses“**, Aufl. 1848, B. 3, S. 168—169).—Затѣмъ, интересно объясненіе Лютеромъ того мѣста изъ пророка Іезекіиля (18 гл.), гдѣ говорится, что Богъ не хочетъ смерти грѣшника, откуда слѣдуетъ, что эта смерть можетъ быть приписана только волѣ послѣдняго. Различая въ Богѣ двѣ воли — открытую и сокрытую, реформаторъ даетъ такое изъясненіе этого мѣста, что въ немъ идетъ рѣчь объ открытой, объявленной намъ волѣ Божіей, но не о сокрытомъ Его величіи („**De servo arbitrio**“, p. 151). — Подобныхъ произвольныхъ толкованій различныхъ мѣстъ св. Писанія не мало можно найти у Лютера. Но для насъ достаточно и указанныхъ, чтобы видѣть, къ чему можетъ вести отрицаніе руководства Церкви.

Во 2-хъ, если св. Писаніе только само по себѣ есть для насъ авторитетъ, то какія именно книги его? Признавать ли такими книгами тѣ, которыя Церковь считаетъ каноническими? Но вѣдь Церковь, по мнѣнію Лютера, не имѣетъ для христіанина значенія авторитета. Слѣд., ему самому остается выбрать такія книги св. Писанія, которыя служили бы для него авторитетомъ, и, слѣдов., не Писаніе для него, но онъ для Писанія дѣлается авторитетомъ, такъ какъ обязательными для себя книгами онъ признаетъ, конечно, только тѣ, которыя вполнѣ согласны съ его воззрѣніями. Такъ, очевидно, должно быть при отрицаніи авторитета Церкви; такъ это было и у Лютера.

Проповѣдь о Христѣ, проповѣдь о вѣрѣ въ Него,—вотъ что Лютеръ считаетъ критеріемъ для опредѣленія апостольскаго происхожденія книгъ и сравнительнаго достоинства ихъ [1]). Руководясь такимъ критеріемъ, реформаторъ даетъ намъ слѣдующее распредѣленіе священныхъ книгъ Новаго Завѣта. Нѣкоторыя изъ нихъ, напр. евангеліе и первое посланіе Іоанна, первое посланіе Петра и нѣсколько посланій Павла, за то, что онѣ учатъ преимущественно о вѣрѣ во Христа, Лютеръ считаетъ важнѣйшими книгами, считаетъ «истиннымъ зерномъ» евангельскаго ученія. Другимъ книгамъ, какъ напр. тремъ синоптическимъ евангеліямъ, за то, что онѣ побуждаютъ человѣка къ дѣламъ и описываютъ только дѣла и чудеса Христа, онъ придаетъ гораздо менѣе значенія [2]). И наконецъ, третьи книги Новаго Завѣта Лютеръ признаетъ недостойными апостольскаго величія и потому сомнѣвается въ ихъ апостольскомъ происхожденіи. Такъ онъ смотритъ на посланія Іакова, [1]) Іуды [2]), къ Евреямъ [3]) и на Апокалипсисъ [4]).

Изъ такого опредѣленія сравнительнаго достоинства книгъ видно, какъ свободно и произвольно обращался Лютеръ съ св. Писаніемъ. Ясно, что онъ вовсе не чувствовалъ себя связаннымъ послѣднимъ, онъ вовсе не считалъ Писаніе такимъ авторитетомъ, который былъ бы обязателенъ для него. Поэтому-то реформаторъ съ нѣкоторымъ пренебреженіемъ относится даже къ тѣмъ книгамъ св. Писанія, за которыми самъ призналъ апостольское происхожденіе. Даже болѣе, онъ готовъ былъ отрицать непогрѣшимость за этими послѣдними, такъ какъ апостолы, по его мнѣнію, ошибались и послѣ сошествія на нихъ св. Духа [5]). Правда, реформаторъ не высказываетъ этого прямо, однако изъ признанія имъ различнаго значенія за апостольскими книгами видно, что не всякое ученіе ихъ онъ хотѣлъ считать одинаково истиннымъ и потому одинаково обязательнымъ для себя, но лишь то, которое вполнѣ согласовалось съ его взглядами. Словомъ, Лютеръ не сознавалъ силы авторитета за священными книгами Новаго Завѣта и потому обращался съ ними съ полнѣйшимъ произволомъ, придавая каждой изъ нихъ лишь столько значенія, сколько ему самому было угодно. Нечего и говорить послѣ этого о томъ, какъ произвольно могъ обращаться Лютеръ съ книгами Ветхаго Завѣта. Достаточно только указать на презрительное отношеніе его къ пророческимъ книгамъ, гдѣ онъ находитъ

---

[1]) Пробный камень для опредѣленія достоинства священныхъ книгъ,—говоритъ Лютеръ,—состоитъ въ проповѣди о Христѣ. Если книга не учитъ о Немъ, то она по достоинству—не апостольская, хотя бы принадлежала св. Петру или Павлу. Если же книга проповѣдуетъ о Христѣ, она достойна названія апостольской, хотя бы принадлежала Іудѣ, Аннѣ, Пилату и Ироду. L. Werke, B. 63, S. 157; vgl. B. 10, S. 350.

[2]) „Евангеліе Іоанна,—утверждалъ Лютеръ,—въ которомъ находимъ мало чудесъ Христа, но много Его проповѣдей, должно быть названо главнымъ евангеліемъ, гораздо высшимъ трехъ другихъ, гдѣ находимъ много дѣлъ Христа, но мало Его рѣчей. Поэтому также посланія Павла и Петра гораздо выше первыхъ трехъ евангелій“. „Словомъ,—заключалъ реформаторъ,—евангеліе Іоанна и первое его посланіе, посланія Павла и преимущественно къ Римлянамъ, Галатамъ и Ефесеямъ, равно какъ первое посланіе Петра,—вотъ книги, которыя показываютъ тебѣ Христа и могутъ научить всему, что только тебѣ нужно знать для того, чтобы быть блаженнымъ. Поэтому посланіе Іакова въ сравненіи съ ними есть, поистинѣ, соломенное посланіе“. L. Werke, B. 63, S. 114—115.

[1]) L. Opera latina, v. V, p. 111; L. Werke, B. 8, S. 267; B. 51, S. 337; B. 63, S. 157, vgl. S. 115, гдѣ посланіе называется „соломеннымъ“.

[2]) L. Werke, B. 63, S. 158; vgl. B. 52, S. 272—273.

[3]) Ibid., B. 63, S. 154—155.

[4]) Ibid., S. 169.

[5]) Когда въ апостольской Церкви былъ поднятъ вопросъ о ненужности для христіанъ соблюденія закона Моусеева, то, по мнѣнію Лютера, только Петръ, Павелъ и Варнава

иногда «ненужныя пророчества, приходящія отъ діавола» [1]).

Изъ всего этого ясно, что и за св. Писаніемъ Лютеръ въ сущности не призналъ силы авторитета, не видѣлъ въ немъ такой преграды, которая сдерживала бы произволъ личности, такъ какъ и изъясненіе Писанія, и опредѣленіе каноническаго достоинства священныхъ книгъ онъ невольно поставилъ въ зависимость отъ личныхъ склонностей каждаго. Слѣд., полное отрицаніе всѣхъ авторитетовъ и возведеніе на степень авторитета личнаго мнѣнія, субъективнаго воззрѣнія,— вотъ къ чему пришелъ, наконецъ, реформаторъ. Этотъ взглядъ, очевидно, какъ нельзя болѣе соотвѣтствуетъ характеру первоначальнаго ученія Лютера. Даже болѣе, онъ есть какъ бы завершеніе этого ученія, такъ какъ имъ довершался тотъ просторъ для личнаго произвола, который лишь отчасти давался ученіемъ объ оправданіи и таинствахъ, довершалось то разрушеніе основъ не только римско-католичества, а и самой христіанской Церкви, которое было только начато ученіемъ о тѣхъ матеріяхъ [2]).

стояли за это, другіе же апостолы противорѣчили этому и, слѣдов., заблуждались. Даже самъ Петръ,—думаетъ Лютеръ,— когда находился въ Антіохіи, впалъ въ заблужденіе, въ чемъ и былъ изобличенъ Павломъ. L. Werke, B. 10, S. 331.

[1]) Ibid., B. 8, S. 22—23.

[2]) Согласно съ Лютеромъ мыслилъ о значеніи для христіанина авторитета св. Писанія, Церкви и іерархіи и Меланхтонъ. Тотчасъ послѣ лейпцигскаго диспута онъ говорилъ, что христіанинъ долженъ вѣровать только св. Писанію, а не соборамъ, которые часто заблуждаются (Schmidt's „Ph. Melanchthon", S. 44—46), ни тѣмъ болѣе св. отцамъ. Интересно его разсужденіе объ отношеніи христіанина къ послѣднимъ. „Не безразсудно,—говоритъ Меланхтонъ,—тамъ, гдѣ святые отцы расходятся въ своихъ мнѣніяхъ, принимать ихъ, руководствуясь св. Писаніемъ, а не по ихъ различнымъ сужденіямъ давать силу и значеніе послѣднему. Такъ какъ одинъ и именно прямой (т. е. буквальный) смыслъ Писанія,

Итакъ, мы видимъ, что Лютеръ въ первую половину своей дѣятельности вездѣ былъ вѣренъ разъ принятому направленію, вездѣ онъ стремился къ одному, а именно къ тому, чтобы какъ можно болѣе отдалиться отъ католическихъ взглядовъ и какъ можно болѣе дать простора человѣческой личности. Это мы видѣли въ его ученіи объ оправданіи и таинствахъ. Это же въ гораздо большей степени замѣчается нами и въ ученіи о значеніи для христіанина авторитета св. Писанія, Церкви и іерархіи.

то его слѣдуетъ достигать чрезъ сличеніе священныхъ книгъ при руководительствѣ разума; ибо божественныя писанія должно сличать съ ними же самими, какъ бы съ пробнымъ камнемъ. Для сужденія о св. отцахъ нужно сопоставить съ ихъ мнѣніемъ тѣ мѣста Писанія, гдѣ проводится извѣстная мысль, чтобы сказать, гдѣ они или риторствуютъ, или увлекаются своими склонностями. Мы сами знаемъ по опыту, что различно понимаемъ Писаніе, такъ какъ имѣемъ различныя склонности: то тотъ, то другой смыслъ намъ нравится; ибо куда каждаго влечетъ его склонность, на то онъ налегаетъ и въ томъ находитъ удовольствіе и, какъ полипъ получаетъ цвѣтъ того утеса, къ какому прилипаетъ, такъ мы, куда насъ влечетъ склонность, это всѣми силами стараемся доказать (начертить— effigiare). Такимъ же образомъ и св. отцы, увлеченные своею склонностью, часто злоупотребляли Писаніемъ, неправильно понимая его смыслъ. Я осмѣливаюсь говорить, что они истолковывали Писаніе въ томъ смыслѣ, какой внушала имъ эта склонность; этотъ смыслъ и истиненъ, и не неприличенъ, однако мы не считаемъ его согласнымъ съ буквою Писанія именно потому, что наша умѣренность влечетъ насъ въ другую сторону.—И кто не видитъ,—продолжаетъ Меланхтонъ,— что древніе допускали большую вольность при изъясненіи св. Писанія (veteres liberrime scripturis abusos)? Примѣровъ такого рода можно привести множество". Planck, ibid., B. 1, S. 194, Anmerk. 115.

ГЛАВА III.

Лютеранское ученіе во второй періодъ дѣятельности М. Лютера.

Обращаясь къ разсмотрѣнію лютеранскаго ученія во второй періодъ дѣятельности реформатора, мы замѣчаемъ здѣсь отличное отъ прежняго направленіе въ раскрытіи этого ученія. Здѣсь мы уже не находимъ дальнѣйшаго развитія прежнихъ взглядовъ Лютера. Здѣсь мы не видимъ первоначальныхъ стремленій реформатора, когда онъ старался какъ можно болѣе отдалиться отъ католическихъ взглядовъ, какъ можно болѣе освободить христіанина отъ всего, что могло бы стѣснять его, и когда потому онъ не указывалъ на то, что могло бы сдерживать произволъ личности и безъ чего не можетъ существовать ни одна община. Напротивъ, теперь Лютеръ и его помощники, какъ бы остановившись въ дальнѣйшемъ развитіи своихъ взглядовъ въ противоположность католичеству, стараются ограничить произволъ личности, стараются найти нѣчто такое, что могло бы помѣшать крайнимъ выводамъ изъ ихъ ученія и на чемъ могла бы прочно обосноваться ихъ община, и потому дѣлаютъ такія поясненія и добавленія къ прежнему ученію, которыя не вполнѣ гармонировали съ нимъ. Правда, многіе изъ первоначальныхъ взглядовъ Лютера раздѣляются имъ и его помощниками и теперь; но къ этимъ взглядамъ присоединяются теперь такія положенія, которыя слишкомъ плохо вязались съ ними и были приличны скорѣе католичеству, чѣмъ лютеранству. Отъ этого, во первыхъ, лютеранское ученіе во второй періодъ дѣятельности германскаго реформатора уже не есть «чистая противоположность католицизму», что можно сказать о первоначальномъ ученіи Лютера;

оно представляетъ уже не дальнѣйшее отступленіе отъ католическихъ взглядовъ, а скорѣе приближеніе къ нимъ. Во вторыхъ, вслѣдствіе того, что къ первоначальнымъ взглядамъ Лютера дѣлаются теперь совершенно не гармонирующія съ ними добавленія, лютеранское ученіе даннаго времени заключаетъ въ себѣ противорѣчивые, совершенно несоединимые между собою элементы.

Такой характеръ лютеранскаго ученія второго періода дѣятельности реформатора замѣтенъ во всѣхъ главныхъ взглядахъ Лютера и его помощниковъ. Онъ замѣтенъ во взглядѣ ихъ на таинства и значеніе для христіанина авторитетовъ; его можно видѣть и въ основномъ ученіи лютеранъ объ оправданіи. Поэтому мы должны прослѣдить за развитіемъ каждаго изъ этихъ взглядовъ. Но такъ какъ на указанный характеръ лютеранскаго ученія даннаго періода повліяло, съ одной стороны, появленіе въ протестантскомъ мірѣ крайнихъ взглядовъ на орудія благодати и Церковь, ниспровергавшихъ все христіанство, а съ другой—тѣ ужасные результаты, которыми сопровождалось первоначальное ученіе Лютера въ религіозной и нравственной жизни народа; то для надлежащаго пониманія лютеранскаго ученія даннаго періода мы считаемъ необходимымъ разсмотрѣть предварительно эти вліянія.

I.

Причины новаго направленія въ развитіи лютеранскаго ученія.

Говоря о крайнихъ взглядахъ на орудія благодати и Церковь, мы имѣемъ въ виду тѣ явившіяся въ двадцатыхъ годахъ 16-го столѣтія ученія, которыми отрицалась необходимость внѣшнихъ посредствъ для сообщенія человѣку благодатныхъ даровъ. Мы уже знаемъ, что и самъ Лютеръ, на-

стаивая на значеніи вѣры самой по себѣ, придавалъ внѣшнимъ посредствамъ благодати гораздо меньшее значеніе, чѣмъ какое они имѣли въ католицизмѣ; однако онъ не дошелъ еще до того, чтобы полученіе человѣкомъ благодати поставить внѣ зависимости и отъ внѣшняго слова. Но чего не сдѣлалъ Лютеръ, то довершили другіе, отвергшіе зависимость вѣры человѣка не только отъ таинствъ, но и отъ слова, такъ какъ, по ученію ихъ, Богъ сообщаетъ человѣку благодать Св. Духа непосредственно. Къ такимъ принадлежатъ такъ называемые цвиккаускіе пророки или анабаптисты, К. Швенкфельдъ и С. Франкъ, А. Карлштадтъ и У. Цвингли.

«Св. Писаніе,—говоритъ одинъ изъ представителей анабаптистовъ Мюнцеръ [1]),—само по себѣ безсильно дать человѣку истинное наученіе. Божественность его содержанія узнается только чрезъ внутреннее свидѣтельство Духа. Избранный имѣетъ истинную вѣру, хотя бы *ничего не слышалъ о Библіи*, между тѣмъ какъ чрезъ одно только чтеніе св. Писанія никто не получаетъ истинной вѣры и не узнаетъ высшей истины; это случается лишь чрезъ Духа Божія, Который *непосредственно* говоритъ въ душѣ» [2]).—«Благодать, сила и Духъ Слова Божія,—училъ Швенкфельдъ [3]),—не связаны никакою внѣшнею вещью, которая не можетъ научить и озарить нашу душу,—послѣднее принадлежитъ къ *непосредственному* дѣйствію Св. Духа. Богъ дѣйствуетъ въ душѣ *безъ всякаго внѣшняго посредства* чрезъ Свое Слово и Дыханіе (Athem), *непосредственно* исходящія изъ Его устъ. Если бы при этомъ было какое-нибудь посредство, то не могло бы быть истиннаго соединенія души съ Богомъ» [4]). «Вѣра,—говоритъ Швенк-

[1]) Появленіе цвиккаускихъ пророковъ относится къ началу двадцатыхъ годовъ 16-го столѣтія (1521 г.).

[2]) Holzhausen, ibid., B. 2, S. 176.

[3]) Свой взглядъ на орудія благодати Швенкфельдъ высказалъ въ первый разъ въ 1525 году.

[4]) Preger, „Mathhias Flacius Illiricus und seine Zeit“ (Aufl. 1859), B. 1, S. 303.

фельдъ въ другомъ мѣстѣ,—происходитъ не отъ слушанія внѣшняго слова, но только отъ внутренняго слова, которое должно *предшествовать внѣшнему*; ибо благодать должна *прежде приготовить* сердце, чтобы оно сдѣлалось достойнымъ жилищемъ Слова. Только тотъ приходитъ ко Христу, кто слышитъ зовъ Отца. Такъ Авраамъ повѣрилъ *безъ проповѣди и слушанія внѣшняго слова*. Но кто отъ слушанія послѣдняго думаетъ получить оправдывающую вѣру и букву дѣлаетъ сосудомъ Духа, тотъ смѣшиваетъ Духъ съ буквой. Вѣра остается небеснымъ даромъ и только оправданіе съ неба, а не внѣшнее слово, измѣняетъ и очищаетъ сердце» [1]).

Изъ этихъ словъ ясно, что цвиккаускіе пророки и Швенкфельдъ отрицали необходимость внѣшнихъ посредствъ въ дѣлѣ сообщенія Богомъ благодати, откуда у первыхъ появилось ученіе о непосредственныхъ божественныхъ откровеніяхъ, получаемыхъ членами ихъ секты, а у второго—мнѣніе, что и у язычниковъ, не знающихъ внѣшняго слова, можно найти истинную вѣру [2]). Отсюда ясно, какъ эти пророки и Швенкфельдъ должны были смотрѣть на таинства. Если Богъ для сообщенія Своей благодати не нуждается ни въ какомъ посредствѣ, то таинства, очевидно, не могутъ быть такими, съ которыми необходимо связывалось бы дѣйствіе божественной благодати. Они суть не болѣе, какъ внѣшніе знаки нашего исповѣданія и напоминанія намъ о непосредственно полученной благодати (каково крещеніе), или же знаки напоминанія о томъ, что Христосъ умеръ за насъ, что Его тѣло и кровь сдѣлались для вѣрующихъ истинною пищей и истиннымъ питіемъ (каково причащеніе) [3]).

[1]) Planck, ibid., B. 5, Th. 1, S. 102, Anmerk. 132.

[2]) Ed. Zeller, „Das theologische System Zwingli's“ (Aufl. 1853), S. 199.

[3]) Zeller, ibid., S. 195. 199; Döllinger, B. 1, S. 238; Planck, B. 5, Th. 1, S. 90, Anmerk. 117.

Намъ остается еще указать на взглядъ Карлштадта и Цвингли, съ которыми болѣе всего боролся Лютеръ [1]).

Въ началѣ реформаціи и даже при появленіи цвиккауских пророковъ Карлштадтъ былъ вполнѣ согласенъ съ Лютеромъ во взглядѣ на орудія благодати [2]). Но съ 1523 г. въ этомъ взглядѣ его дѣлается весьма замѣтнымъ рѣшительное измѣненіе. Вслѣдствіе того мистическаго взгляда [3]), что все тварное, внѣшнее есть ничто, что для достиженія спасенія человѣку нужно отречься отъ всего тварнаго и всецѣло слить себя и свою волю съ абсолютнымъ Существомъ, Карлштадтъ постепенно приходитъ къ отрицанію орудій благодати, какъ внѣшнихъ, тварныхъ вещей. И во 1-хъ, онъ рѣшительно отнимаетъ теперь у таинствъ значеніе орудій благодати. «Вода крещенія» (Wasserbad) есть для него теперь не болѣе, какъ

[1]) Мы пропускаемъ ученіе Франка, современника Швенкфельда, какъ потому, что онъ былъ вполнѣ согласенъ со Швенкфельдомъ, также отрицая зависимость спасенія отъ внѣшняго слова и допуская возможность вѣры всюду и у язычниковъ (Zeller, S. 201—202), такъ и потому, что Лютеръ въ своей борьбѣ не имѣлъ его въ виду.

[2]) Въ самомъ началѣ двадцатыхъ годовъ 16-го столѣтія Карлштадтъ, подобно Лютеру, утверждалъ, что безъ слова Божія невозможно спасеніе, что „спасающая насъ вѣра вливается въ насъ и сохраняется чрезъ слово“ (C. F. Jäger, „Andreas Bodenstein von Carlstadt“ (Aufl. 1856, S. 179), что „слово Божіе есть источникъ, изъ котораго божественный Духъ истекаетъ въ вѣрующихъ и обновляетъ ихъ“, что „Церковь не можетъ жить безъ слова и приносить плодъ“, что „слово есть, такъ сказать, субстанція Церкви“ (ibid., S. 217—218). Точно также Карлштадтъ не менѣе значенія, чѣмъ Лютеръ, придавалъ таинству причащенія, утверждая, что хлѣбъ и вино этого таинства суть вмѣстѣ съ тѣмъ тѣло и кровь Христа (ibid., S. 211—213. 231—234).

[3]) Мистическое настроеніе Карлштадта должно было усилиться вслѣдствіе переписки его съ Мюнцеромъ въ 1522—23 годахъ. Jäger, S. 301.

«внѣшняя вещь и простая вода», и потому принимать крещеніе значитъ не болѣе, какъ исповѣдывать свою вѣру въ Троичнаго Бога [1]). Также и причащеніе не есть для него такое дѣйствіе, которое доставляло бы намъ божественные дары, съ которымъ связывалось бы полученіе прощенія грѣховъ. Въ немъ не дается намъ тѣла и крови Христа; оно есть лишь знакъ, напоминающій намъ о смерти Іисуса, о томъ, что этотъ Іисусъ на крестѣ пріобрѣлъ для насъ прощеніе грѣховъ, которое мы можемъ получать не чрезъ таинство причащенія, но чрезъ обращеніе съ вѣрою къ крестной смерти Спасителя [2]). Во 2-хъ, Карлштадтъ отрицаетъ теперь и значеніе внѣшняго слова, какъ посредства для полученія благодати, такъ какъ съ этимъ словомъ, по его мнѣнію, не связывается необходимо дѣйствіе послѣдней. Впрочемъ, Карлштадтъ, увлеченный борьбою противъ таинствъ, какъ орудій благодати, не вполнѣ ясно высказываетъ свой взглядъ на внѣшнее слово, хотя изъ многихъ мѣстъ его сочиненій и можно понять, каковъ именно былъ этотъ взглядъ его.

Въ сочиненіи 1523 г. «объ отреченіи», говоря о томъ, что для принятія божественной благодати душа должна отречься отъ всего внѣшняго и тварнаго, Карлштадтъ замѣчаетъ, что это отреченіе, это равнодушіе къ тварному человѣкъ пріобрѣтаетъ не самъ, но при помощи Бога, Который «*чудесно* (wunderbarlich) даетъ ему это». Отрекаясь отъ тварнаго, — читаемъ далѣе, — мы должны оставить даже св. Писаніе и просить Бога, чтобы Онъ внушилъ намъ истинное пониманіе всего; мы должны просить Бога о наученіи и слушать, что Онъ скажетъ. Тогда-то и явится *внезапное пониманіе истины, которую затѣмъ должно доказать и оправдать свидѣтельствомъ Писанія* [3]). «Если Богъ, — читаемъ въ сочиненіи Карлштадта того же года, — хочетъ излить въ мою душу вѣ-

[1]) Jäger, S. 464. 321.

[2]) Ibid., S. 390. 430—431.

[3]) Ibid., S. 329. 334.

ру, то приходитъ въ мое сердце съ Своею несозданной истиной. Тогда чрезъ Свое божественное освѣщеніе Онъ производитъ въ нашемъ сердцѣ вѣру. Это божественное откровеніе или освѣщеніе есть сверхтварный голосъ Отца. Безъ него всѣ священныя книги не полезны для насъ, потому что мы не можемъ сдѣлаться сынами Божіими безъ этого внутренняго и небеснаго откровенія, такъ какъ не можемъ съ вѣрою принять самаго внѣшняго слова, если Богъ не открываетъ Себя *прежде* слушанія этого слова или во время самаго слушанія» [1]). Внѣшнее свидѣтельство Писанія,—говоритъ Карлштадтъ въ сочиненіи 1524 г.,—*не нужно*, такъ какъ Духъ даетъ внутреннее свидѣтельство истины. Это *непосредственное вдохновеніе* (Jnspiration) не было привиллегіей однихъ апостоловъ, но свойственно каждому христіанину. Сила и значеніе внѣшняго свидѣтельства вытекаютъ только изъ этого внутренняго свидѣтельства Духа, которое только одно и можетъ давать сердцу твердую вѣру [2]).

Вотъ тѣ мѣста въ сочиненіяхъ Карлштадта, которыя могутъ, по нашему мнѣнію, уяснить его взглядъ на слово Божіе. Это послѣднее, по Карлштадту, вовсе не имѣетъ такого значенія, чтобы безъ него невозможно было возникновеніе въ человѣкѣ вѣры. Нѣтъ, появленіе этой вѣры обусловливается лишь внутреннимъ свидѣтельствомъ Духа, внутреннимъ божественнымъ откровеніемъ, которое не нуждается для того въ посредствѣ внѣшняго слова, такъ какъ *чудесно* даетъ человѣку связанное съ вѣрой отреченіе отъ всего тварнаго, такъ какъ производитъ въ человѣкѣ *внезапное пониманіе истины*, которую уже затѣмъ можно оправдывать свидѣтельствомъ внѣшняго слова, и, наконецъ, такъ какъ Богъ можетъ открывать Себя не во время только, но и прежде проповѣди внѣшняго слова, свидѣтельство котораго само по себѣ не

[1]) Ibid., S. 515—516.
[2]) Ibid., S. 445.

имѣетъ силы и значенія и получаетъ это только отъ внутренняго свидѣтельства Духа. Слѣдов., внѣшнее слово совершенно теряетъ для Карлштадта значеніе орудія благодати, которая сообщается намъ Богомъ непосредственно, внѣ всякой зависимости отъ этого слова.

Яснѣе развивается ученіе объ орудіяхъ благодати у Цвингли. «Благодать приходитъ отъ Духа. Для этого Духа нѣтъ необходимости въ какомъ-либо проводникѣ и носителѣ (dux vel vehiculum spiritui non est necessarium); ибо Онъ Самъ — сила, которая носитъ и держитъ все, не нуждаясь при этомъ въ томъ, чтобы быть носимою чѣмъ-либо другимъ. Въ Писаніи мы нигдѣ не читаемъ, что чувственное, каковы таинства, навѣрное приноситъ съ собою Духа; если же чувственное и соединяется иногда съ дѣйствіемъ Духа, то послѣднее ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть признано слѣдствіемъ чувственнаго («однако Духъ былъ носителемъ благодати, а не чувственное»). Словомъ, Духъ, гдѣ хочетъ, дышетъ и всякій, рождающійся отъ Духа, просвѣщается невидимымъ и незамѣтнымъ образомъ (invisibiliter et insensibiliter)» [1]). — Здѣсь имѣется въ виду главнымъ образомъ независимость сообщенія Богомъ благодати отъ таинствъ; однако этими самыми словами Цвингли ясно высказываетъ вообще и то, что Духъ для Своего дѣйствія на людей не нуждается необходимо въ какомъ-нибудь проводникѣ, слѣдовательно, не нуждается и во внѣшнемъ словѣ. Правда, Цвингли высказываетъ иногда мысль, что Духъ Божій говоритъ намъ чрезъ слово. Но это нельзя понимать въ томъ смыслѣ, чтобы Духъ Божій не могъ дѣйствовать на насъ иначе. Дѣло въ томъ, что дѣйствіе Духа чрезъ слово есть лишь случайное. Духъ, дѣйствующій чрезъ слово, не нуждается необходимо въ немъ,

[1]) Zeller, S. 101, Anmerk. 3; vgl. R. Christoffel, „Huldreich Zwingli, Leben und ausgewählte Schriften“ (Aufl. 1857), Th. 2, S. 248.

а потому иногда можетъ дѣйствовать и безъ него и прежде него [1]). Значитъ, внѣшнее слово совершенно теряетъ у Цвингли значеніе орудія благодати.

Сообразно такому взгляду на орудія благодати разрѣшается у Цвингли и вопросъ объ отношеніи благодати къ язычникамъ, не слышавшимъ слова Божія. Если для сообщенія божественной благодати не нужно никакого внѣшняго посредства, если она можетъ сообщаться людямъ и безъ слушанія ими внѣшняго слова Божія, то, по мнѣнію Цвингли, ее могутъ имѣть и язычники. Божественное избраніе,—говоритъ онъ, — свободно; Богъ и «между язычниками можетъ избрать Себѣ такихъ, которые почитаютъ и слушаются Его»; «Богъ и въ сердца язычниковъ можетъ непосредственно излить вѣру». Такихъ, по мнѣнію Цвингли, было не мало среди язычниковъ. Таковъ былъ Сократъ, Платонъ, Сенека и многіе другіе. Всѣхъ ихъ можно поставить рядомъ съ апостолами и пророками, именно какъ такихъ, чрезъ которыхъ говорилъ божественный Духъ. Поэтому Цвингли думаетъ, что на небѣ мы встрѣтимъ вмѣстѣ съ христіанскими святыми и многихъ язычниковъ, какъ напр. Геркулеса, Тезея, Нуму, Аристида, Сократа и многихъ другихъ [2]).

Вотъ къ какому результату привело Цвингли отрицаніе необходимости орудій благодати. Отсюда понятно, какое малое значеніе имѣли для него таинства. Послѣднія должны были превратиться въ простые обряды, въ простые знаки нашего исповѣданія. Мы приведемъ нѣсколько выдержекъ изъ сочиненій швейцарскаго реформатора, чтобы правильнѣе опредѣлить его взглядъ на таинства.

«Таинства, — говорилъ Цвингли, — не приносятъ и не доставляютъ (adferant aut dispensent) намъ благодати» [3]). «Крещеніе не дѣлаетъ праведнымъ того, кто крестится, и

[1]) Zeller, S. 139—142.
[2]) Christoffel, ibid., Th. 1, S. 355; Zeller, S. 163—164.
[3]) Zeller, S. 103, Anmerk. 3.

не укрѣпляетъ его вѣры; ибо невозможно, чтобы внѣшняя вещь могла укрѣплять вѣру, такъ какъ послѣдняя приходитъ не отъ внѣшнихъ вещей, но только отъ влекущаго насъ къ Себѣ Бога (denn der gloub kommt nit von usserlichen dingen, sunder allein von dem Ziehenden Gott). То же нужно сказать и о причащеніи» [1]). «Таинства суть знаки, чрезъ которые человѣкъ объявляетъ себя воиномъ Христа. Они скорѣе всей Церкви говорятъ о твоей вѣрѣ, чѣмъ тебѣ... Ничего духовнаго они не совершаютъ (perficiunt) въ насъ; они суть лишь знаки для опредѣленія тѣхъ, которые сдѣлались духовными» [2]). «Ни чрезъ крещеніе, ни чрезъ причащеніе не сообщается благодати Св. Духа. Эти таинства раздаются лишь для публичнаго свидѣтельства о той благодати, которая ранѣе была сообщена каждому частнымъ образомъ.... Такъ чрезъ крещеніе Церковь публично свидѣтельствуетъ, что благодать уже сообщена тому, кому дается крещеніе, что крещаемый чрезъ божественную благодать уже ранѣе принятъ былъ въ общеніе Церкви и народа Божія» [3]). Таинства, — думаетъ Цвингли,—суть знаки и образы святыхъ вещей, а не самыя эти вещи. Наше мнѣніе—то, что таинства означаютъ истинныя и дѣйствительныя вещи, которыя когда-то были дѣйствительно. Эти вещи они снова вызываютъ въ память и ставятъ ихъ предъ нашими глазами. Такъ таинство евхаристіи вызываетъ предъ нашимъ умственнымъ взоромъ тотъ фактъ, что Христосъ Своею смертью примирилъ насъ съ Богомъ [4]).

Значитъ, таинства теряютъ у Цвингли всякое значеніе въ дѣлѣ посредства между Богомъ и человѣкомъ. Таинства являются у него лишь знаками нашего исповѣданія и зна-

[1]) Ibid., S. 104, Anmerk. 3.
[2]) Ibid., S. 115, Anmerk. 4.
[3]) Christoffel, Th. 2, S. 249—250.
[4]) Ibid., S. 264—265.

ками напоминанія о бывшемъ ранѣе; крещеніе является знакомъ того, что человѣку уже сообщена божественная благодать, что онъ уже принадлежитъ къ святой Церкви, а причащеніе — знакомъ напоминанія о томъ, что Христосъ на крестѣ пріобрѣлъ для насъ спасеніе. О другомъ какомъ-либо значеніи таинствъ, объ укрѣпленіи чрезъ нихъ вѣры и сообщеніи божественной благодати, по мнѣнію Цвингли, не можетъ быть и рѣчи.

Вотъ тѣ взгляды на орудія благодати, съ которыми приходилось бороться Лютеру. При изложеніи ихъ мы видѣли и воззрѣніе «мечтателей» на Церковь, которая, по ихъ мнѣнію, можетъ существовать даже тамъ, гдѣ никогда не было проповѣди слова Божія. Все это, очевидно, такъ было несогласно съ воззрѣніями Лютера, что могло произвести совершенно особое направленіе въ развитіи его ученія. Въ самомъ дѣлѣ, если Лютеръ и отрицалъ у таинствъ то значеніе, чтобы только чрезъ нихъ сообщалась благодать, однако онъ не допускалъ мысли, чтобы эта благодать могла сообщаться и безъ посредства внѣшняго слова, чтобы св. Церковь могла существовать и безъ послѣдняго; слѣдов., онъ придавалъ полное значеніе слову спасенія, возвѣщающему о Христѣ. Между тѣмъ, въ только-что разсмотрѣнныхъ нами взглядахъ допускается возможность сообщенія благодати и безъ внѣшняго слова, того слова, которое возвѣщаетъ о Христѣ; поэтому тамъ признается возможность полученія благодати и язычниками, возможность существованія Церкви и у послѣднихъ, совсѣмъ не слышавшихъ слова о Спасителѣ; тамъ, слѣдов., всецѣло уничтожается значеніе Христа и ниспровергается все христіанство. Поэтому Лютеру естественно было начать борьбу съ подобными взглядами. Во время же этой борьбы, вслѣдствіе желанія какъ можно болѣе оттѣнить разницу своихъ взглядовъ отъ взгляда мечтателей, реформатору естественно было отступить отъ своихъ первоначальныхъ убѣжденій, благопріятствовавшихъ отчасти ученію его противниковъ. А это

и должно было произвести новое направленіе въ развитіи ученія реформатора.

Теперь мы перейдемъ къ разсмотрѣнію тѣхъ печальныхъ результатовъ, которыми сопровождалось первоначальное ученіе Лютера въ религіозной и нравственной жизни народа.

Мы видѣли, что ученіе Лютера въ первый періодъ его дѣятельности развивалось крайне односторонне. Эта односторонность естественно и даже необходимо должна была сопровождаться въ жизни народа крайне печальными послѣдствіями. Въ самомъ дѣлѣ, если въ ученіи объ оправданіи исключительное значеніе признано за вѣрою, если отвергнута необходимость для спасенія добрыхъ дѣлъ, то, естественно, въ народѣ должно было явиться полное пренебреженіе послѣдними, полнѣйшая нравственная разнузданность. Если, далѣе, признали возможнымъ спасеніе безъ принятія таинствъ, при помощи лишь вѣры, получаемой чрезъ слушаніе слова Божія, то въ народѣ легко могло возникнуть пренебреженіе таинствами. Если, наконецъ, признана ненужность для христіанина какихъ-л. авторитетовъ и возможность пониманія имъ св. Писанія безъ руководства со стороны Церкви, если также проповѣдники поставлены въ полную зависимость отъ общества, то необходимо должно было послѣдовать, съ одной стороны, разномысліе членовъ общества и ихъ самомнѣніе, влекущее за собой полное ихъ невѣжество, а съ другой,—должно было послѣдовать невѣжество и самихъ руководителей такого общества. Объяснимъ эту послѣднюю мысль. Лютеръ отрицалъ необходимость для христіанина авторитета Церкви и іерархіи, признавая возможность полученія каждымъ безъ посредства послѣдней того духовнаго помазанія, которое научаетъ истинѣ. Это, очевидно, должно было возбудить въ христіанинѣ горделивую самонадѣянность, которая, пренебрегая наставленіями другихъ, оставляетъ простой народъ при полномъ его невѣжествѣ, а богословски образованныхъ ведетъ къ тѣмъ противорѣчивымъ мнѣніямъ, которыя производятъ разстрой-

ство въ обществѣ. Съ другой стороны, если руководители общества поставляются въ зависимость не отъ высшихъ духовныхъ или свѣтскихъ лицъ, а отъ самого невѣжественнаго общества, то и эти руководители будутъ мало отличаться отъ руководимыхъ ими по своему развитію, такъ какъ невѣжественное общество будетъ заботиться о выборѣ въ пастыри не высоко образованнаго, но лишь подходящаго къ нему по взглядамъ и убѣжденіямъ. Прибавимъ къ этому, что такое общество, естественно, не станетъ много заботиться и о матеріальномъ обезпеченіи проповѣдника. А вслѣдствіе этого даже и тѣ изъ проповѣдниковъ, у которыхъ не погасла искра любознательности, лишаются возможности заботиться о своемъ нравственномъ и умственномъ развитіи и, такимъ образомъ, постепенно погружаются въ мракъ невѣжества. Словомъ, отрицаніе Лютеромъ значенія для христіанина авторитета Церкви и іерархіи должно было вести къ полному разстройству церковной общины, такъ какъ при такомъ ученіи должны были явиться разногласныя мнѣнія, горделивая обособленность другъ отъ друга, невѣжество паствы, бѣдность и невѣжество самихъ пастырей. До какой степени велико было это разстройство церковной общины, происшедшее отъ отрицанія Лютеромъ авторитета Церкви и іерархіи, равнымъ образомъ—какъ печально было вліяніе на народъ и другихъ пунктовъ лютеранскаго ученія, можно видѣть изъ массы свидѣтельствъ современниковъ. Свидѣтельства эти мы находимъ и у католиковъ, и у сектантовъ, и у самихъ реформаторовъ, не исключая даже Лютера. Чтобы имѣть болѣе ясное представленіе о печальномъ вліяніи лютеранскаго ученія на жизнь народа, мы разсмотримъ эти свидѣтельства.

«Тѣ,—говорилъ Эразмъ Роттердамскій,—которыхъ я прежде зналъ за людей чистыхъ, искреннихъ и незлобивыхъ, какъ только пристали къ сектѣ (лютеранской), начали говорить о дѣвушкахъ, презирать молитву, сдѣлались жадными, неуживчивыми (unverträglich), мстительными, злорѣчивыми и

сварливыми» [1]). «Развѣ вы приносите намъ что-нибудь лучшее и болѣе достойное? Разсмотри евангельскій народъ: менѣе ли предаются тамъ невоздержанію, распутству и жадности, чѣмъ тѣ, которыхъ вы гнушаетесь? Покажи мнѣ людей, которые прежде были бы невоздержны, необузданны, скупы и безстыдны и которыхъ теперь ваше хваленое евангеліе сдѣлало бы воздержными, кроткими, милостивыми, искренними и стыдливыми. Я же укажу тебѣ на многихъ, которые сдѣлались хуже, чѣмъ были прежде» [2]).

«Стараніе всѣхъ новыхъ проповѣдниковъ,—говоритъ Вицель [3]),—доселѣ [4]) было направлено на то, чтобы какъ можно далѣе отклонить людей отъ совершенія добрыхъ дѣлъ. Проповѣдники всегда и вездѣ осмѣивали и отвергали добрыя дѣла, такъ что не было ни одной проповѣди, въ которой бы они не говорили противъ добрыхъ дѣлъ. Они воображали, что не возвѣщали бы евангельскаго ученія, если бы не порицали этихъ дѣлъ. Отъ такой проповѣди произошло то, что нѣкоторые изъ этой секты гнушаются даже словомъ «дѣло», а нѣкоторые не могутъ даже слышать упоминанія о дѣлахъ. Упоминающаго о нихъ начинаютъ подозрѣвать въ томъ, что онъ папистъ, т. е. злѣйшій еретикъ. А тѣхъ, которые проводятъ свою жизнь въ добрыхъ дѣлахъ, осмѣиваютъ, осуждаютъ и считаютъ за враговъ Христа. Поэтому многіе изъ этой секты стыдятся теперь дѣлать добро, хотя бы ихъ побуждалъ къ тому остатокъ совѣсти» [5]). «Теперь проповѣдуютъ о томъ, что одна только вѣра уничтожаетъ всѣ грѣхи, раскаяніе же и удовлетвореніе не дѣлаютъ ничего и даже пре-

---

[1]) Döllinger, ibid., B. 1, S. 20.

[2]) Ibid., S. 16.

[3]) Вицель сдѣлался было послѣдователемъ Лютера, но дурное вліяніе лютеранскаго ученія на жизнь народа заставило его снова перейти въ католичество.

[4]) Эти слова были сказаны въ 1534 году.

[5]) Döllinger, B. 1, S. 71—72.

пятствуютъ благодати прощенія грѣховъ. Эта проповѣдь принесла свой плодъ, такъ что Церковь сдѣлалась почти Содомомъ и явились такіе христіане, которыхъ Христосъ постыдится на страшномъ судѣ» [1]). «Подъ плащемъ евангелія нашли пріютъ всѣ грѣхи. Всякій ищетъ своего, начиная отъ князей до самаго послѣдняго крестьянина... Всѣ добрыя дѣла потеряли цѣну. На мѣсто добродѣтели явились пороки, такъ что нѣкоторыми грѣхъ уже не признается за грѣхъ» [2]). «Смотри, какъ невѣрующъ, жестокосердъ, безстрашенъ и безстыденъ народъ во всѣхъ мѣстахъ и концахъ! Смотри, какіе грубые, языческіе пороки царствуютъ, какія злодѣянія совершаются, какіе грѣхи размножаются! Народъ неукротимъ въ совершеніи зла, такъ что едва ли можно обуздать его. Грѣхъ считается за ничто; всѣ погрязли во грѣхахъ; добродѣтели же никогда такъ мало не было между христіанами» [3]). «Я позналъ, какъ чрезъ эту грубую секту христіанство постепенно превратилось въ мусульманство, Церковь — въ разбойничій вертепъ, согласіе—въ раздѣленіе, порядокъ—въ разстройство. Я видѣлъ, какъ въ сектѣ возрастаютъ до безконечности противорелигіозныя дѣла, любовь къ міру, необузданный произволъ, страсть къ наслажденіямъ, распутство,—словомъ, какъ все небесное вытѣсняется земнымъ» [4]). «О принятіи таинства причащенія болѣе уже не заботятся, о покаяніи никто уже не думаетъ. Ада болѣе не боятся и мало занимаются мыслію о смерти» [5]). «Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ приступаютъ къ таинству причащенія безъ раскаянія на томъ основаніи, что одна вѣра поглощаетъ всѣ грѣхи» [6]). «Часто одинъ исповѣдуется за всѣхъ, послѣ чего слѣдуетъ общее разрѣшеніе. Во многихъ

[1]) Ibid., S. 88.
[2]) Ibid., S. 34.
[3]) Ibid., S. 67.
[4]) Ibid., S. 41.
[5]) Ibid., S. 43.
[6]) Ibid., S. 96.

мѣстахъ не могутъ терпѣть исповѣди и мало, вообще, говорятъ о покаяніи, а учатъ лишь о прощеніи грѣховъ» [1]). «Между апостолами лютеранства господствуетъ не малое разногласіе и смертельная ненависть; одинъ священникъ согласуется съ другимъ въ немногомъ» [2]).

«Лютеране, — свидѣтельствуетъ Швенкфельдъ, — такъ нескромно писали и пишутъ о добрыхъ дѣлахъ, что у многихъ совсѣмъ не видно добрыхъ дѣлъ и благочестія, но вмѣсто того явилось нечестивое и безбожное поведеніе. Да и какъ могло быть иначе, если они съ самаго начала учили и писали, что добрыя дѣла—грѣхи и что даже праведный грѣшитъ во всѣхъ добрыхъ дѣлахъ!» [3]) «Лютеръ учитъ: если ты вѣруешь, то ты—возлюбленное дитя Божіе и, что бы ты ни дѣлалъ, все хорошо. Какъ же за такимъ соблазнительнымъ ученіемъ не должна была послѣдовать соблазнительная жизнь, какъ и самъ Лютеръ жалуется, что при его евангеліи нѣкоторые становятся худшими, чѣмъ были прежде! Ясно, что ученіе Лютера и его послѣдователей служило болѣе къ разстройству человѣческихъ законовъ, чѣмъ къ созиданію истиннаго христіанства» [4]). «Какъ только начинаютъ теперь проповѣдывать о вѣрѣ во Христа, народъ, подобно пчеламъ, летящимъ къ меду, тотчасъ бѣжитъ къ этому члену вѣры и не хочетъ болѣе думать о дѣлахъ. Слава Богу, говоритъ каждый, и я теперь буду блаженнымъ! Ибо одна вѣра спасаетъ, дѣла же не приносятъ никакой пользы и Богъ нисколько не нуждается въ нихъ. Ахъ, сколько я въ теченіе своей жизни отдалъ священникамъ и монахамъ! Все это было бы теперь въ моемъ сундукѣ» [5]). «Въ настоящее время мы гораздо злѣе язычниковъ, такъ какъ одинъ обманываетъ и

[1]) Ibid., S. 98—100.
[2]) Döllinger, B. 1, S. 115.
[3]) Ibid., S. 262.
[4]) Ibid., S. 266.
[5]) Ibid., S. 260.

грабитъ другого, каждый заботится лишь о себѣ, но никто—о ближнемъ» [1]). «Многіе становятся теперь нахальнѣе и необузданнѣе и постепенно дѣлаются все болѣе неспособными къ совершенію добрыхъ дѣлъ. Зло становится злѣе и люди безъ боязни неистовствуютъ во грѣхахъ, нанося вредъ другимъ своею соблазнительною жизнью. Между тѣмъ, они хотятъ однако хвастаться и утѣшать себя ложною вѣрой, т. е. вѣрой безъ любви, покаянія и вообще безъ добрыхъ дѣлъ. Поэтому теперь легче смотрятъ на грѣхи, чѣмъ прежде. Теперь думаютъ только о томъ, что при вѣрѣ въ проповѣдь о Христѣ, т. е. при принятіи евангелія историческою вѣрой, грѣхи не вмѣняются, такъ что человѣкъ ни въ чемъ не имѣетъ нужды, кромѣ вѣры въ милосердіе Божіе» [2]). «Кто можетъ, говорятъ теперь, исполнять заповѣди Божіи? Всѣ мы—грѣшники; наше спасеніе не въ дѣлахъ, а въ вѣрѣ. Мы имѣемъ евангеліе и освобождены Христомъ отъ закона» [3]). «Въ наше время и учатъ, и пишутъ, и поютъ, что Богъ заповѣдалъ намъ невозможное, такъ что даже святымъ невозможно исполнять заповѣди Божіи. Это—соблазнительное ученіе; изъ него происходитъ презрѣніе заповѣдей Божіихъ и уничтожается ревность къ совершенію добрыхъ дѣлъ. Еще и теперь [4]) поютъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ:

Es ist mit unserm Thun verloren,
Verdienen doch nur eitel Zoren;

и еще: Es ist doch unser Thun unsonst,
Auch bei dem bessten Leben» [5]).

«Мнѣ пришлось бы взять на себя великій трудъ, если бы я захотѣлъ разсказывать все, что видѣлъ нечистаго, превратнаго и дурного, порожденнаго ученіемъ о предопредѣленіи.

[1]) Ibid., S. 257.
[2]) Ibid., S. 261.
[3]) Ibid., S. 269.
[4]) Эти слова относятся къ 1547 году.
[5]) Döllinger, B. 1, S. 269.

Плоть наша находитъ въ немъ прекрасный плащъ, удобный къ тому, чтобы прикрывать грѣхи свои. «Я, говоритъ она, немощна, на все—воля Божія. Самый грѣхъ совершаетъ во мнѣ Богъ, а не я. Если Онъ избралъ меня, я буду спасена». Увы, сколько я слышалъ подобныхъ вещей отъ нашихъ лучшихъ людей, ссылающихся въ этомъ случаѣ на сочиненія виттенбержцевъ и ставшихъ въ настоящее время въ десять разъ худшими, чѣмъ были прежде!» [1]).

«Я скорблю и сѣтую, — приведемъ слова реформатора гессенской области Франца Лямберта,—ибо вижу, что только весьма немногіе правильно пользуются свободой евангелія. Я вижу, что почти уже нѣтъ теперь любви, но существуетъ лишь злословіе, ложь и зависть. — Мы очень многое разрушили, но что создали? Кто исчислитъ все зло и злоупотребленія, какія всюду встрѣчаются, все количество порчи, какая приходитъ отъ порочныхъ и лживыхъ братьевъ!» [2]).

«Меня объемлетъ ужасъ,— скорбитъ Ф. Меланхтонъ,—когда я размышляю о состояніи настоящаго времени. Никто такъ не ненавидитъ евангелія, какъ тѣ, которые хотятъ казаться принадлежащими къ нашей партіи. Тебѣ извѣстна испорченность крестьянъ, которые въ скоромъ времени понесутъ тягчайшее наказаніе за свое нечестіе. — Когда я размышляю о теперешнихъ безпорядкахъ и запутанности, я не знаю, куда дѣваться отъ печали и скорби» [3]). «Мы видимъ Церковь бѣдною и всѣми оставленною. Служители ея чуть не умираютъ съ голоду. Поэтому они оставляютъ проповѣдническую должность и думаютъ лишь о томъ, какъ бы прокормить себя и свое семейство» [4]).

«Теперь, — укажемъ еще на свидѣтельство самого Лютера,—нѣтъ нигдѣ такой ревности къ совершенію дѣлъ, ка-

[1]) Döllinger, B. 3, S. 28.
[2]) Ibid., B. 2, S. 18—19.
[3]) Döllinger, B. 1, S. 373—374.
[4]) Ibid., S. 396—397.

кую мы видѣли прежде. Теперь нѣтъ ни одного города, который хотѣлъ бы содержать проповѣдника; теперь нѣтъ ничего, кромѣ грабежа. Откуда происходитъ это? Отъ того ученія, говорятъ крикуны, что не должно полагаться на дѣла. Между тѣмъ, это—дѣло діавола, примѣшивающаго все это къ спасительному ученію» [1]). «Крестьяне чрезъ евангеліе сдѣлались теперь необузданными, думая, что могутъ дѣлать все, что угодно. Они не боятся и не страшатся ни ада, ни чистилища; они говорятъ: я вѣрую, поэтому буду спасенъ» [2]). «Теперь часто говорятъ: «Христосъ возвѣщаетъ намъ въ евангеліи свободу. Если это правда, то мы не хотимъ работать, но лишь ѣсть и пить». Поэтому каждый заботится только о наполненіи своего чрева. Поэтому каждый крестьянинъ, умѣющій считать до пяти, присвояетъ себѣ монастырскія пашни, луга и лѣса, совершая все это подъ прикрытіемъ евангелія» [3]). «Подъ властью папъ люди были щедры и благотворительны; теперь же вмѣсто того всѣ лишь грабятъ одинъ другого. И чѣмъ болѣе проповѣдуется евангеліе, тѣмъ сильнѣе овладѣваетъ людьми скупость, надменность и роскошь» [4]). «Когда проповѣдуютъ о вѣрѣ, бо́льшая часть людей плотски понимаетъ эту доктрину. Это видно у всѣхъ сословій. Всѣ хвастаются, что они—евангелики, хвастаются христіанской свободой,—и однако, слѣдуя своимъ страстямъ, предаются скупости, удовольствію, гордости и зависти. Ни у кого нѣтъ ни добросовѣстности въ исправленіи своей должности, ни любви къ ближнему» [5]). «Теперь люди такъ мало

[1]) Luthers Werke, B. 19, S. 404. Ссылаясь въ данномъ мѣстѣ на діавола, Лютеръ далѣе разнузданность народа прямо поставляетъ въ зависимость отъ своего ученія.

[2]) Ibid., B. 59, S. 8.

[3]) L. Werke, B. 47, S. 229.

[4]) Ibid., B. 4, S. 210.

[5]) Lutheri „Commentarius (major) in epistolam Pauli ad Galatas“, II. 350.

цѣнятъ св. таинство тѣла и крови нашего Господа, что какъ будто на землѣ нѣтъ ничего, въ чемъ бы они менѣе нуждались, чѣмъ въ этомъ таинствѣ. Они думаютъ, что по освобожденіи отъ папства не обязаны болѣе принимать это таинство, что теперь они могутъ обойтись и безъ него» [1]). «Грубые люди безъ боязни приступаютъ къ таинству причащенія, какъ свиньи къ корыту, ссылаясь на то, что это таинство есть только милость и милосердіе. Потому приступаютъ къ нему безъ приготовленія» [2]). Словомъ, «нѣмцы—подлыя свиньи» [3]), «нѣмцы—дикій народъ, они—полудьяволы и полулюди» [4]).

«Между дворянами, — продолжимъ разсмотрѣніе свидѣтельствъ Лютера, — находятся такіе, которые говорятъ, что не нуждаются ни въ священникахъ, ни въ проповѣдникахъ, ибо могутъ научаться истинѣ отъ Самого Бога; поэтому они оставляютъ пастырей на произволъ нуждѣ и голоду [5]).—Хотя бы, говорятъ они, не было ни одного проповѣдника, мы знаемъ хорошо, что можно спастись и оправдаться чрезъ Христа; мы не нуждаемся въ проповѣдникѣ; мы знаемъ, какъ спастись и какъ призывать Христа» [6]). «Крестьяне и дворяне воображаютъ, что они не нуждаются въ проповѣдникѣ; они хотятъ совсѣмъ освободиться отъ слова Божія и не даютъ за проповѣдь ни одной полушки. Они нисколько не думаютъ о будущей жизни, не цѣнятъ крещенія и проповѣди, не уважаютъ священниковъ и проповѣдниковъ. Они — свиньи и останутся такими; они вѣруютъ, какъ свиньи, и умрутъ, какъ свиньи» [7]). «Что касается духовныхъ вещей, то каждый

[1]) L. Werke, B. 23, S. 165.

[2]) Ibid., B. 40, S. 226.

[3]) Ibid., B. 30, S. 68.

[4]) Ibid., B. 31, S. 33.

[5]) Ibid., B. 21, S. 27.

[6]) L. Werke, B. 48, S. 319.

[7]) Ibid., B. 51, S. 188.

воображаетъ себя ученѣйшимъ и умнѣйшимъ, такъ что нѣтъ проповѣдника, котораго онъ не думалъ бы порицать и презирать» [1]). «Теперь многіе говорятъ: «я уже изучилъ евангеліе, я теперь знаю его хорошо и потому не нуждаюсь въ немъ». А многіе осмѣливаются также говорить: «какая намъ нужда въ священникахъ и проповѣдникахъ? Мы и сами дома можемъ читать евангеліе». Между тѣмъ, они и дома не читаютъ ничего» [2]). «Теперь люди преслѣдуютъ евангеліе и служителей его. Прежде содержали въ большой чести безчисленное множество развратителей, теперь же съ трудомъ содержатъ честнаго и благочестиваго проповѣдника, преподающаго чистое ученіе слова Божія. Многіе изъ этихъ проповѣдниковъ презираются своими прихожанами и такъ плохо содержатся, что почти умираютъ съ голоду» [3]). «Теперь каждый хочетъ быть новымъ толковникомъ. Одинъ берется за Даніила, другой за Апокалипсисъ и въ толкованіи трудныхъ аллегорій хотятъ доказать свое искусство. Теперь всѣ— ученые доктора, нисколько не нуждающіеся въ насъ» [4]). «Каждый самъ хочетъ быть проповѣдникомъ и учителемъ и никого не хочетъ слушать. Отсюда возникаютъ секты, извращающія слово Божіе» [5]). «Ежедневно я усматриваю, что теперь совсѣмъ мало проповѣдниковъ, которые правильно понимали бы «Отче нашъ», «Вѣрую» и десять заповѣдей и могли бы учить этому бѣдный народъ» [6]).

Не менѣе важнымъ свидѣтельствомъ дурного вліянія лютеранскаго ученія на народъ могутъ служить для насъ и визитаціи (осмотры) лютеранскихъ общинъ, предпринятыя съ цѣлью узнать недостатки этихъ общинъ и затѣмъ исправить

[1]) Ibid., B. 19, S. 373.
[2]) Ibid., B. 4, S. 401.
[3]) L. Werke, B. 60, S. 293.
[4]) Ibid., B. 42, S. 110; vgl. B. 43, S. 263.
[5]) Ibid., B. 43, S. 261—262.
[6]) Ibid., B. 42, S. 110.

ихъ [1]). Важное значеніе для насъ этихъ визитацій заключается въ томъ, что онѣ съ поразительною ясностью свидѣтельствуютъ намъ о грубости и невѣжествѣ тогдашняго народа, а также о невѣжествѣ и бѣдности духовенства. Вотъ результаты этихъ визитацій. Равнодушное отношеніе народа къ таинствамъ [2]), пренебреженіе богослуженіемъ, кощунственное отношеніе къ храму Божію [3]) было не рѣдкостью. Невѣжество народа было поразительно. Такъ во время визитаціи въ саксонскомъ курфюршествѣ крестьяне одного мѣстечка не знали ни молитвъ, ни заповѣдей, ни символа вѣры [4]), а въ другомъ мѣстѣ крестьяне отказались выучить молитву Господню только потому, что она «слишкомъ длинна» [5]). Грубость и невѣжество простого народа были такъ велики, что визитаторы во многихъ мѣстахъ принуждены были приказывать проповѣдникамъ лишать нѣкоторыхъ причащенія, а въ одномъ мѣстечкѣ визитаторы посовѣтовали священнику прекратить послѣобѣденную молитву, чтобы «не бросать слова Божія

[1]) Начало визитацій восходитъ къ 1524 году. Но собственно упорядоченныя визитаціи, когда курфюршество было раздѣлено на нѣсколько округовъ, въ которые одновременно были посланы визитаторы, начались съ 1528 года. Онѣ продолжались во всю жизнь Лютера, повторяясь въ нѣкоторыхъ округахъ нѣсколько разъ.

[2]) C. A. H. Burkhardt, „Geschichte der sächsischen Kirchen— und Schulvisitationen von 1524 bis 1545“ (Aufl. 1879), S. 111.

[3]) Богослуженіе посѣщалось народомъ вообще рѣдко. Иногда оно должно было прекращаться вслѣдствіе буйнаго поведенія черни. Такъ напр. въ одномъ мѣстечкѣ чернь во время богослуженія ворвалась въ церковь съ литаврами и тѣмъ прекратила его (Burkhardt, ibid., S. 39). До какой степени доходило кощунственное отношеніе народа къ храму Божію, свидѣтельствуетъ тотъ фактъ, что въ одномъ мѣстечкѣ въ этомъ храмѣ обыкновенно стригли овецъ (Burkhardt, S. 186).

[4]) Burkhardt. S. 38.

[5]) Ibid., S. 39.

предъ свиньями» [1]). Не менѣе поразительно было невѣжество и самихъ духовныхъ. Такъ во время визитаціи 1526 года только за однимъ проповѣдникомъ признали «нѣкоторое пониманіе евангелія», большинство же остальныхъ не имѣло даже необходимыхъ книгъ и болѣе заботилось объ охотѣ, чѣмъ о спасеніи душъ пасомыхъ [2]). А въ визитацію 1529 года одинъ священникъ оказался едва умѣющимъ прочитать молитву Господню и сѵмволъ вѣры [3]); другой духовный, искавшій священническаго мѣста, не зналъ даже десяти заповѣдей и признавался, что въ теченіе 6 лѣтъ не видѣлъ ни одной книги [4]). Прибавимъ къ тому, что эти духовные при своемъ невѣжествѣ должны были терпѣть страшную бѣдность, происходящую отъ того, что прихожане расхищали церковныя имущества и не додавали имъ условленнаго жалованья [5]). Отъ этого произвола происходило то, что во многихъ мѣстахъ по недостатку средствъ совсѣмъ не было священниковъ [6]). Словомъ, визитаціи съ поразительною ясностью показываютъ намъ, что въ лютеранскихъ общинахъ къ концу двадцатыхъ годовъ XVI столѣтія было полное разстройство.

Вотъ результаты вліянія лютеранскаго ученія на жизнь народа. Правда, разстройство въ лютеранскихъ общинахъ весьма много зависѣло отъ народнаго бѣдствія—крестьянской войны; однако главнымъ образомъ оно стоитъ въ зависимости отъ лютеранскаго ученія. Это не нуждается въ доказательствѣ послѣ того, какъ мы уже доказали, что распущенность народа и разстройство въ общинахъ естественно должны были быть результатомъ первоначальнаго ученія Лютера, и послѣ того, какъ мы разсмотрѣли, что и сами реформаторы поста-

[1]) Ibid., S. 38.
[2]) Ibid., S. 13.
[3]) Ibid., S. 39.
[4]) Ibid., S. 90.
[5]) Ibid., S. 40. 50—52. 77. 151.
[6]) Ibid., S. 77.

вляли указанное разстройство въ связь съ своимъ ученіемъ. Словомъ, пагубное вліяніе лютеранскаго ученія на народъ несомнѣнно. Оно служило яснымъ доказательствомъ того, что это ученіе неприложимо къ жизни; а потому, естественно, оно должно было побудить Лютера къ такой или иной поправкѣ его взглядовъ, должно было, слѣдовательно, вести къ новому направленію въ развитіи лютеранства. Такъ, дѣйствительно, и было. Пагубное вліяніе первоначальнаго ученія Лютера, равно какъ и появленіе крайнихъ взглядовъ на орудія благодати и Церковь произвели отличное отъ прежняго направленіе въ развитіи лютеранскаго ученія, направленіе, характеръ котораго можетъ быть для насъ понятенъ только послѣ того, какъ мы разсмотрѣли причины его появленія.

II.

Лютеранское ученіе о таинствахъ и Церкви.

Новое направленіе въ развитіи ученія Лютера прежде всего обнаружилось въ раскрытіи взгляда на таинства, такъ какъ реформатору пришлось сначала вести борьбу съ крайнимъ воззрѣніемъ «мечтателей» на орудія благодати [1]). Вотъ этотъ взглядъ Лютера, какъ онъ раскрывается теперь въ сочиненіяхъ послѣдняго.

Намъ уже извѣстно, что реформатору и прежде былъ чуждъ тотъ мистическій образъ мыслей, что Богъ непосредственно сообщаетъ человѣку Свою благодать. Но еще болѣе чуждымъ сдѣлался онъ реформатору со времени обнаруженія

[1]) Первое сочиненіе Лютера противъ „мечтателей“ написано въ 1524—25 годахъ подъ заглавіемъ: „Противъ небесныхъ пророковъ объ иконахъ и таинствѣ причащенія (Sacrament)“.

его мечтателями. Богъ,—думаетъ теперь Лютеръ,—въ Своемъ величіи недоступенъ для человѣческой природы, Онъ слишкомъ далекъ отъ нея для того, чтобы могъ дѣйствовать на нее. Поэтому дѣйствіе на насъ Бога возможно допустить не иначе, какъ только чрезъ тварныя посредства, въ которыхъ Онъ былъ бы достаточно близокъ къ намъ, какъ бы касался насъ, такъ чтобы мы вполнѣ могли воспринимать Его дѣйствіе, могли какъ бы «схватывать, чувствовать и осязать Его» [1]). Руководясь такимъ убѣжденіемъ, реформаторъ и старается теперь доказать значеніе этихъ посредствъ, этихъ орудій благодати, къ которымъ онъ причисляетъ внѣшнее слово, т. е. св. Писаніе и устную проповѣдь, и таинства (крещеніе, причащеніе и покаяніе) [2]).

---

[1]) L. Werke, B. 47, S. 82.

[2]) „Богъ,—говоритъ Лютеръ о способѣ сообщенія намъ благодати,—дѣйствуетъ на насъ двоякимъ образомъ, внѣшнимъ и внутреннимъ,—внѣшнимъ—чрезъ слово евангелія и видимые (leibliche) знаки, каковы крещеніе и причащеніе (Sacrament), внутреннимъ—чрезъ Св. Духа,—и притомъ такъ, что тѣ внѣшнія средства должны предшествовать внутреннему дѣйствію, которое приходитъ послѣ и именно чрезъ внѣшнія средства, такъ что Богъ внутренно дѣйствуетъ на человѣка не иначе, какъ чрезъ послѣднія, ибо Онъ никому не хочетъ давать Св. Духа и вѣру безъ внѣшняго слова и знаковъ. Поэтому св. Павелъ называетъ крещеніе банею возрожденія, въ которой Богъ обильно изливаетъ на насъ Св. Духа, а слово евангелія—божественною силою, спасающею всѣхъ вѣрующихъ въ Него“ (L. Werke, B. 29, S. 208). „Духъ Святый хочетъ дѣйствовать на насъ только чрезъ слово и святыя таинства. Поэтому мы слушаемъ слово, принимаемъ крещеніе, причащеніе и жаждемъ разрѣшенія (т. е. разрѣшенія отъ грѣховъ въ таинствѣ покаянія), зная, что все это есть орудіе (Werkzeug), чрезъ которое Духъ Святый совершаетъ въ насъ Свое дѣло“ (L. Werke, B. 4, S. 71).—Къ какому времени относится проповѣдь Лютера, изъ которой взята послѣдняя, характерная для его ученія, выдержка, неизвѣстно; но несомнѣнно, что эта проповѣдь могла быть сказана реформаторомъ только во вторую половину его дѣятельности, такъ какъ мысль, высказываемая въ ней, рѣшительно противорѣчитъ тому ученію Лютера о таинствахъ, какое онъ развивалъ въ первый періодъ своей дѣятельности.

И прежде всего, главнымъ орудіемъ благодати, лежащимъ въ основѣ другихъ, Лютеръ признаетъ внѣшнее слово. Безъ этого слова невозможно дѣйствіе на насъ Св. Духа. Безъ него, слѣдов., было бы потеряно для насъ то благо, то сокровище, которое пріобрѣтено страданіями и смертью Христа; ибо тогда мы не только не могли бы усвоить его себѣ за неимѣніемъ Св. Духа, но даже и не знали бы о немъ [1]). Совсѣмъ не то при словѣ. Имѣя его, мы знаемъ о пріобрѣтенномъ чрезъ Христа благѣ и получаемъ Св. Духа, Который производитъ въ насъ вѣру и чрезъ нее усвояетъ намъ то благо. Поэтому слово, по мнѣнію Лютера, есть главное условіе нашего спасенія, такъ какъ оно есть главное орудіе божественной благодати, безъ котораго рѣшительно невозможно полученіе послѣдней. «Внѣшнее слово,—говоритъ Лютеръ,—есть путь и средство, чрезъ которое мы приходимъ къ вѣрѣ и получаемъ Духа; ибо Богъ рѣшилъ, что никто не долженъ и не можетъ вѣровать и получать Св. Духа безъ проповѣди евангелія» [2]). «Духъ Святый никому не даетъ вѣры и Своего дара безъ проповѣди или устнаго слова, но дѣйствуетъ и производитъ вѣру чрезъ это устное слово, въ комъ хочетъ» [3]).

Въ виду такого значенія внѣшняго слова въ дѣлѣ сообщенія намъ благодати Лютеръ употребляетъ для него такія названія и сравненія, которыя наглядно показываютъ значеніе слова, какъ орудія благодати. То называетъ онъ слово потокомъ, приносящимъ намъ благодать Св. Духа [4]); то срав-

---

[1]) L. Werke, B. 21, S. 101.

[2]) Ibid., B. 45, S. 358—359.

[3]) Ibid., B. 65, S. 90.

[4]) Ibid., B. 48, S. 205.

ниваетъ дѣйствіе чрезъ него Духа съ дѣйствіемъ Послѣдняго какъ бы чрезъ трубу [1]). Даже болѣе, отношеніе слова къ Духу онъ сравниваетъ съ отношеніемъ сѣмени къ производительной силѣ, постоянно заключенной въ немъ [2]). Вообще, «слово—это корабль божественной благодати (vehiculum gratiae Dei)» [3]); оно есть постоянный носитель Св. Духа, Который «хочетъ быть всюду при немъ» [4]). Поэтому Лютеръ называетъ слово даже Духомъ и жизнью, поскольку съ нимъ связанъ этотъ Духъ, дающій намъ жизнь [5])...

Рядомъ съ внѣшнимъ словомъ Лютеръ ставитъ таинства, которыя, по его мнѣнію, также служатъ орудіями божественной благодати. Эту силу таинства получаютъ отъ того слова, которое, въ видѣ божественной заповѣди совершать то или другое таинство, присоединяется въ нихъ къ видимому знаку и заключаетъ въ себѣ обѣщаніе благодати, обѣщаніе прощенія грѣховъ....

Такимъ орудіемъ благодати является прежде всего крещеніе, какъ преддверіе къ другимъ таинствамъ. Богъ, по мнѣнію Лютера, чрезъ слово «положилъ Свою силу (sein Kraft und Macht)» въ воду крещенія. Потому эта вода является уже не простою водою, но божественною, небесною и святою, такъ какъ она соединена съ словомъ Божіимъ, освящающимъ ее [6]). Вода эта вслѣдствіе слова какъ бы проникнута именемъ Божіимъ и является какъ бы обожествленною, духовною водою. Поэтому она сообщаетъ намъ Св. Духа и мы получаемъ очищеніе отъ грѣховъ и освященіе и рождаемся въ жизнь духовную, почему крещеніе, по справедливости,

[1]) Ibid., B. 15, S. 417.
[2]) Ibid., B. 50, S. 251.
[3]) Comm. ad Gal., III. 259.
[4]) L. Werke, B. 2, S. 150.
[5]) Ibid, B. 48, S. 71.
[6]) Ibid., B. 21, S. 130—131.

и можетъ быть названо банею возрожденія [1]). «Въ крещеніи,—говоритъ Лютеръ,—двѣ части—вода и слово Божіе; поэтому оно является не водою только, но, какъ имѣющее при себѣ слово Божіе и основанное на этомъ словѣ, оно есть святая, жизненная (lebendig) и сильная вещь, есть баня возрожденія и обновленія Духа, почему можетъ сообщаться даже дѣтямъ» [2]). «Крещеніе есть не пустой знакъ или лозунгъ между христіанами, но знакъ и дѣло (Werk) Бога, гдѣ требуется наша вѣра, чрезъ которую мы возрождаемся» [3]). Имѣя въ виду такую силу крещенія, Лютеръ говоритъ, что въ немъ нужно видѣть не воду только, но и кровь Христа, омывающую насъ отъ грѣховъ. «Христосъ,—утверждаетъ онъ,—Свою кровь, заслугу и силу положилъ въ крещеніе, такъ что въ немъ должно получать ихъ; ибо, если кто принимаетъ крещеніе въ вѣрѣ, то онъ какъ бы видимо омывается кровію Христа и очищается отъ грѣховъ. Такъ прощеніе грѣховъ, пріобрѣтенное чрезъ смерть Сына Божія и пролитіе Его крови, Христосъ положилъ въ крещеніе, почему крещающійся и получаетъ это прощеніе, омываясь Его кровію» [4]).

Итакъ, крещеніе не есть лишь знакъ нашего исповѣданія. Оно есть, поистинѣ, баня возрожденія, есть въ полномъ смыслѣ орудіе благодати, такъ какъ само по себѣ, независимо отъ вѣры человѣка, приноситъ ему божественную благодать. Правда, для принимающихъ крещеніе безъ вѣры это таинство не имѣетъ спасительнаго дѣйствія, не приноситъ пользы, какъ говоритъ Лютеръ [5]); однако и въ такихъ случаяхъ оно сохраняетъ свое значеніе орудія благодати, такъ какъ и тогда оно представляетъ человѣку божественную благодать, которую онъ только отвергаетъ своимъ невѣріемъ.

[1]) Ibid., B. 16, S. 61. 64. 65. 67; vgl. B. 21, S. 132.
[2]) Ibid., B. 24, S. 326.
[3]) Ibid., B. 65, S. 90.
[4]) Ibid., B. 19, S. 83.
[5]) Ibid., B. 16, S. 92.

Эта благодать крещенія,—утверждаетъ Лютеръ,—оказывающаяся безполезной для невѣрующихъ, впослѣдствіи можетъ возъимѣть на нихъ спасительное дѣйствіе, именно въ томъ случаѣ, когда они увѣруютъ въ силу крещенія, въ то слово, чрезъ которое приносится въ крещеніи благодать [1]).

Переходя, далѣе, ко взгляду Лютера на таинство причащенія, мы находимъ, что и это послѣднее онъ считалъ такимъ же орудіемъ благодати, какъ и крещеніе. Особенно ясно развиваетъ реформаторъ подобный взглядъ на это таинство въ своемъ сочиненіи «Противъ небесныхъ пророковъ». Въ противоположность Карлштадту, утверждавшему, что Христосъ предалъ за насъ Свое тѣло на крестѣ, а не въ таинствѣ, и потому тамъ, а не здѣсь нужно искать прощенія грѣховъ, Лютеръ говоритъ, что прощеніе грѣховъ пріобрѣтено для насъ, дѣйствительно, на крестѣ, раздается же намъ чрезъ слово въ таинствѣ причащенія и въ евангеліи. Поэтому, если кто желаетъ получить прощеніе грѣховъ, то долженъ прибѣгать не ко кресту, но къ таинству причащенія. Тамъ-то онъ и найдетъ прощеніе грѣховъ; ибо «Христосъ,—замѣчаетъ Лютеръ,—силу Своего страданія положилъ въ это таинство, такъ что тамъ именно можно и должно находить прощеніе согласно словамъ: сіе есть тѣло Мое, еже за вы ломимое во оставленіе грѣховъ». Собственно отъ этихъ словъ и зависитъ такое значеніе таинства, такъ что, «если бы въ немъ были лишь хлѣбъ и вино и при этомъ къ послѣднимъ присоединялись слова: пріимите, ядите, сіе есть тѣло Мое и т. д.,—то въ силу этихъ словъ въ таинствѣ было бы прощеніе грѣховъ,—подобно тому какъ въ крещеніи мы признаемъ лишь простую воду, но такъ какъ къ ней присоединяется слово Божіе, прощающее грѣхи, то мы говоримъ, что крещеніе есть баня возрожденія и обновленія, ибо все дѣло въ словѣ» [1]).

Ясно, что и таинство причащенія есть орудіе благодати, такъ какъ, благодаря слову, съ нимъ необходимо связана послѣдняя [2]). Значитъ, это таинство, независимо отъ вѣры пріемлющаго его, должно всегда сохранять свое значеніе. Поэтому въ причащеніи присутствуютъ благодатные дары и въ томъ случаѣ, когда къ нему приступаетъ невѣрующій, хотя послѣдній своимъ невѣріемъ, конечно, и отвергаетъ ихъ; даже болѣе, въ причащеніи и невѣрующій принимаетъ тѣло и кровь Христа [3]), хотя послѣднія и служатъ къ его осужденію [4]).

---

[1]) „Если бы вѣра,—говоритъ Лютеръ,—явилась чрезъ десять лѣтъ послѣ крещенія, то къ чему крестить снова, когда этою вѣрою дается для крещенія то, что нужно; ибо крещенный ранѣе вѣруетъ теперь, какъ требуетъ крещеніе, и, значитъ, послѣднее достигло своей цѣли, такъ что вторичное крещеніе напрасно“ (L. Werke, B. 26, S. 275). Замѣтимъ при этомъ, что реформаторъ отрицаетъ повторяемость не только правильнаго крещенія (ibid., B. 21, S. 137), но и такого, которое совершено въ шутку (ibid., B. 44, S. 113—115; vgl. B. 31, S. 365). Это странное мнѣніе съ точки зрѣнія Лютера понятно. Тѣ слова, которыя составляютъ главную часть крещенія, всегда несутъ съ собою божественную благодать. Поэтому они приносятъ ее и принимающему крещеніе въ шутку, который, если вслѣдствіе своего невѣрія и не получаетъ тогда спасительнаго дѣйствія таинства, то можетъ получить его впослѣдствіи, когда увѣруетъ.

[1]) L. Werke, B. 29, S. 282. 285—286.

[2]) Имѣя въ виду такое отношеніе слова къ причащенію, Лютеръ употребляетъ подобныя выраженія, что въ причащеніи Христосъ раздаетъ намъ прощеніе грѣховъ чрезъ слово (L. Werke, B. 30, S. 184) и что тѣло и кровь Христа, при посредствѣ которыхъ мы получаемъ въ причащеніи это прощеніе, именно „чрезъ силу слова полагаются въ хлѣбъ и вино“ (ibid., B. 6. S. 476).

[3]) Въ Большомъ катихизисѣ Лютеръ говоритъ, что тѣло и кровь Христа, вкушаемыя въ причащеніи вмѣстѣ съ хлѣбомъ и виномъ, присутствуютъ тамъ „in et sub pane et vino.“ Walch, Christliches Concordienbuch, S. 505.

[4]) L. Werke, B. 30, S. 87—88; vgl. S. 180. Для противодѣйствія взгляду мечтателей Лютеру достаточон было бы,

Есть у Лютера и еще одно орудіе благодати, чрезъ которое раздается прощеніе грѣховъ даже недостойнымъ [1]). Это — таинство покаянія, которое реформаторъ прямо поставляетъ на ряду съ другими орудіями благодати [2]) и называетъ даже таинствомъ [3]). Правда, оно, какъ не имѣющее, по мнѣнію Лютера, видимаго знака, не есть въ собственномъ смыслѣ таинство, оно есть скорѣе то же слово евангелія, отъ котораго отличается лишь тѣмъ, что чрезъ него возвѣщается прощеніе грѣ-

не настаивая на присутствіи въ причащеніи тѣла и крови Христа, признать, что въ этомъ таинствѣ получаются благодатные дары. Реформаторъ, дѣйствительно, сочувствовалъ такому мнѣнію и потому благосклонно относился къ Кальвину и умѣреннымъ послѣдователямъ Цвингли, признававшимъ въ причащеніи лишь духовное присутствіе Христа, признававшимъ, слѣдов., что тамъ сообщаются только благодатные дары, а не тѣло Спасителя, и отрицавшимъ то, чтобы эти благодатные дары, чтобы духовное тѣло Христа вкушалось тамъ и невѣрующими. Однако онъ въ своей борьбѣ съ мечтателями не ограничивается этимъ, но настаиваетъ на присутствіи въ причащеніи именно тѣла и крови Христа, чтобы тѣмъ самымъ доказать, что это таинство не есть простое лишь воспоминаніе о смерти Христа, но дѣйствительно сообщаетъ намъ божественную благодать. Для этого Лютеръ принужденъ былъ признать даже вездѣсущіе тѣла Христова, чтобы объяснить возможность присутствія его въ причащеніи сразу во многихъ мѣстахъ. При этомъ на вопросъ, почему же это тѣло можно вкушать не во всемъ, онъ отвѣчалъ, что, присутствуя всюду, тѣло Христа, по Его слову, должно вкушаться только въ причащеніи. (Это ученіе о вездѣсущіи тѣла Христова развивается въ трехъ сочиненіяхъ Лютера за время его борьбы съ Цвингли. См. L. Werke, B. 29, S. 387—338; B. 30, S. 58—70. 211—223).

[1]) L. Werke, B. 31, S. 130—131. 153. 169. 178; vgl. B. 21, S. 18.

[2]) Ibid., B. 47, S. 82; vgl. B. 46, S. 295; B. 5, S. 171.

[3]) Ibid., B. 65, S. 173; B. 23, S. 36.

ховъ не всѣмъ вмѣстѣ, но каждому въ отдѣльности [1]); однако оно, подобно слову, все-же есть орудіе благодати.

Изъ сказаннаго ясно, что Лютеръ съ самаго начала борьбы съ мечтателями сталъ высказывать отличный отъ прежняго взглядъ на таинства. Это измѣненіе взгляда реформатора на таинства находится въ зависимости отъ измѣненія его взгляда на внѣшнее слово. Прежде Лютеръ, признавая слово необходимымъ для полученія человѣкомъ благодати, однако совсѣмъ не думалъ допускать, что это слово постоянно несетъ съ собою божественную благодать. Теперь же реформаторъ рѣшительно признаетъ эту мысль. Теперь слово является для него потокомъ, постоянно приносящимъ намъ благодать Святаго Духа; оно является какъ бы «кораблемъ божественной благодати». Отъ этого-то измѣненія въ воззрѣніи на слово и должно было произойти измѣненіе и въ воззрѣніи на таинства. Въ самомъ дѣлѣ, если слово постоянно несетъ съ собою благодать и если существенная часть таинствъ есть слово, то, безъ сомнѣнія, и таинства постоянно должны приносить намъ эту благодать. Потому теперь таинства являются у Лютера такими орудіями божественной благодати, въ которыхъ постоянно заключается эта послѣдняя, являются такими каналами, по которымъ постоянно течетъ благодать. Поэтому теперь реформаторъ не только не отрицаетъ, какъ дѣлалъ прежде, что въ таинствахъ «сокрыта какая-то духовная сила», что «таинствамъ присуща дѣйственная сила оправданія», но, напротивъ, признаетъ это самое. Противорѣчіе между прежнимъ взглядомъ реформатора на таинства и настоящимъ очевидно.

Изложивъ взглядъ Лютера на орудія благодати, мы должны замѣтить, что этотъ взглядъ своеобразенъ, что онъ значительно отличается отъ взгляда какъ православной Церкви, такъ и католической. Эта своеобразность взгляда, отличающая его отъ ученія другихъ церквей, заключается въ томъ зна-

[1]) Ibid., B. 23, S. 40; B. 11, S. 294.

ченіи, какое Лютеръ придаетъ внѣшнему слову, ничѣмъ существенно не отличающемуся, по мнѣнію реформатора, отъ таинствъ. Это слово, думаетъ Лютеръ, есть самая важная часть таинствъ [1]). Оно есть сущность, есть «истинное зерно» ихъ [2]). Таинства свою благодатную силу получаютъ отъ слова и заключаютъ ее въ себѣ лишь столько, сколько заключается въ словѣ. Поэтому они не сообщаютъ намъ какихъ-н. особенныхъ, благодатныхъ даровъ въ сравненіи съ словомъ. Нѣтъ, они сообщаютъ намъ то же самое прощеніе грѣховъ, какое получается и чрезъ слово. Въ своихъ сочиненіяхъ реформаторъ прямо утверждаетъ, что таинства не даютъ намъ ничего особеннаго, что прощеніе грѣховъ одинаково раздается какъ въ нихъ, такъ и въ евангеліи [3]), что въ проповѣди евангелія есть то же, что и въ таинствахъ [4]). Правда, въ борьбѣ съ мечтателями Лютеръ, желая доказать важное значеніе для насъ таинствъ, пытается иногда найти преимущество ихъ предъ словомъ. Но посмотримъ, насколько удачны эти попытки. Главное преимущество таинствъ предъ словомъ, по мнѣнію реформатора, состоитъ въ томъ, что въ нихъ прощеніе грѣховъ предлагается не всѣмъ вообще, какъ въ словѣ, но каждому отдѣльно [5]). Вотъ какъ мыслитъ Лютеръ объ этомъ преимуществѣ. Такъ какъ въ словѣ прощеніе грѣховъ

[1]) Ibid., B. 31, S. 351. 375.

[2]) Ibid., B. 47, S. 207.

[3]) Ibid., B. 29, S. 285—286.

[4]) Ibid., S. 345.

[5]) Ibid., B. 29, S. 345. 347. Какъ на преимущество таинствъ предъ словомъ Лютеръ указываетъ еще на то, что видимый знакъ въ нихъ (тѣло и кровь Христовы въ причащеніи и вода въ крещеніи) способствуетъ вѣчному блаженству нашего тѣла (ibid., B. 30, S. 93—94. 101—102; B. 21, S. 135). Но это, очевидно, не можетъ быть названо преимуществомъ таинствъ предъ словомъ, такъ какъ, по Лютеру, и чрезъ вѣру въ слово получаетъ вѣчное блаженство не душа только, но и тѣло.

предлагается всѣмъ вообще, то каждому въ отдѣльности трудно быть увѣреннымъ въ томъ, что это прощеніе дается и ему. Для полной увѣренности каждаго въ этомъ необходимо, чтобы прощающая грѣхи благодать приносилась ему отдѣльно, давалась спеціально ему. А это-то и дѣлаютъ таинства. Принимая ихъ, я уже увѣренъ въ томъ, что именно мнѣ дается прощеніе грѣховъ, и чрезъ эту увѣренность я спасаюсь. Слѣдовательно, спеціальное сообщеніе каждому благодати въ таинствахъ важно для насъ потому, что возбуждаетъ и укрѣпляетъ нашу вѣру въ собственное спасеніе. Вотъ и все преимущество таинствъ предъ словомъ. Но вѣдь это преимущество сводится, какъ видимъ, лишь къ тому, что таинства, какъ заключающія въ себѣ внѣшній знакъ, этою особенностью отъ слова способствуютъ усиленію вѣры. Преимущество несущественное! Его признавалъ реформаторъ и прежде.

Указанный взглядъ на значеніе внѣшняго слова и составляетъ своеобразность воззрѣнія Лютера на орудія благодати, своеобразность, изъ которой вытекаютъ слѣдующія особенности лютеранскаго ученія. Во 1-хъ, Лютеръ, выходя изъ своего взгляда на слово и таинства, долженъ былъ признать, что полученіе оправданія чрезъ таинства должно быть при тѣхъ же условіяхъ, при какихъ оно возможно чрезъ слово, т. е. оправданіе должно получаться чрезъ нихъ лишь настолько, насколько сильна наша вѣра. Такъ напр. крещеніе вѣрующихъ, по мнѣнію реформатора, очевидно, не всегда одинаково можетъ достигать своей цѣли, т. е. не всѣ, крещающіеся съ вѣрою, одинаково могутъ очищаться отъ первороднаго грѣха, но одни болѣе, другіе менѣе,—а именно, люди съ твердою вѣрой получатъ въ крещеніи болѣе прощенія грѣховъ, чѣмъ люди съ слабою вѣрой [1]). Во 2-хъ, если

[1]) Мы имѣемъ здѣсь въ виду не то количественное, такъ сказать, оправданіе, которое постепенно увеличивается во время жизни человѣка и которое должно быть отрицаемо съ лютеранской точки зрѣнія. Нѣтъ, мы говоримъ здѣсь

таинства доставляютъ намъ лишь то, что заключаетъ въ себѣ слово, то Лютеръ долженъ былъ также допустить, что они не могутъ быть необходимы для нашего спасенія, такъ какъ уже чрезъ вѣру въ слово мы можемъ получить то, что есть необходимаго для насъ въ таинствахъ [1]).

Обращая свой взоръ на все, сказанное объ орудіяхъ благодати, мы можемъ сдѣлать изъ него такіе выводы. Во 1-хъ, Лютеръ измѣнилъ свой прежній взглядъ на орудія благодати вообще и на таинства въ частности, значительно приблизившись въ ученіи объ этомъ къ католичеству. Во 2-хъ, реформаторъ, не желая вполнѣ согласоваться со взглядами католической церкви, развиваетъ своеобразный взглядъ на слово, отъ котораго будто бы ничѣмъ существенно не отличаются таинства. Этотъ-то взглядъ на отличіе таинствъ отъ слова, сходный съ раннѣйшимъ взглядомъ Лютера, и ведетъ послѣдняго къ противорѣчивымъ сужденіямъ о таинствахъ. А именно,—когда реформаторъ имѣетъ въ виду отличительную особенность таинствъ отъ слова, то они являются для него простыми лишь знаками, служащими къ укрѣпленію вѣры; когда же онъ разсматриваетъ ихъ сами по себѣ, не имѣя въ виду ихъ отличительной особенности отъ слова, то они представляются ему орудіями благодати. И вотъ Лютеръ то сравниваетъ таинства съ ветхозавѣтными знаками, ни однимъ словомъ не давая понять, чтобы первыя чѣмъ-нибудь отличались отъ послѣднихъ [2]); то, напротивъ, прямо

только о моментѣ крещенія, о которомъ слѣдуетъ утверждать, что крещающіеся одинаково очищаются отъ первороднаго грѣха, хотя бы одинъ имѣлъ бо́льшую вѣру, чѣмъ другой.

[1]) L. Werke, B. 31, S. 351. 369; B. 12, S. 179. 216.

[2]) Укажемъ на тѣ мѣста въ сочиненіяхъ Лютера, гдѣ проводится это сравненіе. „Крещеніе, — говорилъ реформаторъ,—есть не болѣе, какъ внѣшній знакъ божественнаго обѣщанія, подобный тѣмъ, которые Богъ давалъ въ Ветхомъ Завѣтѣ“ (L. Werke, B. 12, S. 179). „Господь отъ начала міра рядомъ съ словомъ давалъ знакъ.... Такъ и въ Новомъ Завѣтѣ намъ даны крещеніе, причащеніе и покаяніе, чтобы какъ можно болѣе приблизить къ намъ Христа“ (ibid., B. 47, S. 82; vgl. B. 46, S. 295). Видимый знакъ безъ слова Божія неполезенъ, но вслѣдствіе присоединеннаго къ нему слова спасителенъ, какова была напр. радуга — этотъ видимый знакъ Ною, которая была полезна потому, что вслѣдствіе присоединеннаго къ ней слова укрѣпляла вѣру (ibid., B. 30, S. 136—137). — Укажемъ еще на застольныя рѣчи Лютера, гдѣ онъ поставляетъ крещеніе наравнѣ съ ветхозавѣтными таинствами, говоря (въ 1531 году), что въ исторіи божественнаго домостроительства таинства часто мѣнялись, что за жертвою послѣдовала радуга, затѣмъ обрѣзаніе и, наконецъ, новозавѣтное крещеніе. При этомъ Лютеръ добавляетъ, что во всѣхъ этихъ таинствахъ одинаково былъ не только видимый знакъ, но и обѣщаніе, почему онъ рѣшительно сравниваетъ крещеніе съ обрѣзаніемъ. „Авраамъ, — говоритъ онъ, — имѣлъ слово Божіе и вмѣстѣ съ этимъ обрѣзаніе; такъ и въ крещеніи мы видимъ воду, заключенную въ слово Божіе, такъ что крещеніе содержитъ въ себѣ (gibt, а въ другомъ изданіи—gilt) столько же, сколько и обрѣзаніе. Авраамъ долженъ былъ говорить: я обрѣзанъ и въ этомъ обрѣзаніи обѣщанъ мнѣ Христосъ. То же обѣщаніе мы имѣемъ и въ Новомъ Завѣтѣ отъ Бога: Я хочу быть вашимъ Богомъ, потому вы должны креститься“ (ibid., B. 59, S. 44—45).

указываетъ на отличіе таинствъ отъ ветхозавѣтныхъ знаковъ, говоря, что въ первыхъ дается намъ прощеніе грѣховъ, чего не давали послѣдніе [1]). Въ 3-хъ, и то должно замѣтить, что

[1]) „Мы должны принимать крещеніе,—говоритъ Лютеръ въ проповѣди 1535 года о св. крещеніи,—не потому, чтобы оно было только простымъ знакомъ (bloss ledig Maalzeichen), по которому узнавали бы насъ, какъ іудеевъ по обрѣзанію, но потому и для того, чтобы чрезъ него мы были блаженны, т. е. разрѣшались отъ грѣха, смерти и ада, дѣлались праведными, святыми и наслѣдниками неба“ (L. Werke, B. 16, S. 87). Думаемъ, что ко второй же половинѣ дѣятельности Лютера относятся и проводимыя дальше слова изъ одной застольной рѣчи, такъ какъ въ первое время, когда реформаторъ

Лютеръ своимъ взглядомъ на слово не могъ (хотя и желалъ) уничтожить возможности злоупотребленія его ученіемъ о таинствахъ, такъ какъ и теперь многіе могли не обращать вниманія на раздаваемыя въ видимой Церкви таинства подъ тѣмъ предлогомъ, что и безъ нихъ возможно получить спасеніе [1]).

Съ вопросомъ о таинствахъ неразрывно связанъ и вопросъ о Церкви. Поэтому мы должны коснуться и послѣдняго.

При изложенномъ выше взглядѣ Лютера на орудія благодати его воззрѣніе на Церковь должно было остаться неизмѣннымъ. И во 1-хъ, если реформаторъ по прежнему и во вторую половину своей дѣятельности отрицалъ необходимость таинствъ для спасенія, то онъ долженъ былъ остаться

старался доказать, что таинства суть только знаки божественнаго обѣщанія намъ благодати, онъ не могъ говорить ничего подобнаго. „Таинства Ветхаго Завѣта, — читаемъ въ этой рѣчи Лютера,— чрезъ собственную силу и дѣйствіе не дѣлали человѣка праведнымъ, но были только простыми знаками для людей. Крещеніе же есть вода, соединенная съ словомъ Божіимъ, въ которомъ обѣщается благодать; ибо таинства Новаго Завѣта суть не только знаки, каковы были таинства Ветхаго Завѣта, но и доставляютъ прощеніе грѣховъ, оправданіе и спасеніе тѣмъ, которые принимаютъ ихъ съ истинною вѣрой, какъ гласятъ слова: „иже вѣру иметъ и крестится, спасенъ будетъ"..., „сія есть кровь Моя Новаго Завѣта, яже за многія изливаема во оставленіе грѣховъ" (ibid., B. 59, S. 104).

[1]) Меланхтонъ, подобно Лютеру, признавалъ въ данное время, что чрезъ таинства сообщаются намъ благодатные дары (Schmidt, „Ph. Melanchthon", S. 312. 318. 321). Что касается въ частности взгляда Меланхтона на причащеніе, то въ тридцатыхъ годахъ 16-го столѣтія онъ сталъ высказывать то воззрѣніе Кальвина, что въ причащеніи Христосъ присутствуетъ лишь духовно, что поэтому въ немъ только вѣрующіе вкушаютъ духовное тѣло Христа, т. е. только вѣрующіе принимаютъ тамъ благодатные дары (Schmidt, ibid., S. 342. 418. 424. 580).

при томъ мнѣніи, что спасеніе возможно и внѣ видимой Церкви и что потому истинная Церковь несоизмѣрима съ видимою. Это, дѣйствительно, можно видѣть изъ тѣхъ мѣстъ сочиненій Лютера, гдѣ онъ говоритъ, что Церковь есть собраніе однихъ только вѣрующихъ или святыхъ, которые могутъ быть и внѣ Церкви видимой, что поэтому многіе, находящіеся во внѣшнемъ общеніи съ христіанами, т. е. остающіеся членами видимой Церкви, вслѣдствіе своего невѣрія находятся внѣ истинной Церкви, суть гнилое дерево, негодныя вѣтви, суть лишь «мертвые члены Церкви» [1]). Во 2-хъ, если слово и таинства суть такія орудія благодати, которыя постоянно несутъ съ собою послѣднюю и возбуждаютъ вѣру въ людяхъ, и если необходимымъ для возбужденія этой вѣры является лишь слово, а не таинства, то, безъ сомнѣнія, у Лютера долженъ былъ остаться неизмѣннымъ и взглядъ на отношеніе Церкви истинной къ видимой, именно, что истинная Церковь, будучи несоизмѣрима съ видимою, одною частью своихъ членовъ входитъ однако въ послѣднюю. Поэтому реформаторъ и теперь, какъ прежде, утверждаетъ, что истинная Церковь существуетъ тамъ, гдѣ проповѣдуется слово евангелія и правильно совершаются таинства [2]), что поэтому она существуетъ не въ лютеранской только общинѣ, но и у католиковъ и въ другихъ христіанскихъ обществахъ [3]),— даже болѣе, она существуетъ между турками, персами и вообще вездѣ, гдѣ только есть проповѣдь евангелія и таинства [4]), такъ что и человѣкъ, находящійся внѣ всякаго христіан-

[1]) Luthers Werke, B. 21, S. 103. 106; B. 49, S. 262—264. 310; B. 16, S. 259; B. 26, S. 38. Ср. Аугсбургское исповѣданіе и его Апологію (Walch, S. 30. 146—149).

[2]) L. Werke, B. 6, S. 67; B. 24, S. 327; B. 44, S. 25. Ср. Аугсбургское исповѣданіе и его Апологію (Walch, S. 30. 146. 148).

[3]) L. Werke, B. 50, S. 7—9. 13; B. 26, S. 257—258; B. 31, S. 339—340. 351.

[4]) Ibid., B. 30, S. 369—370.

скаго общества, но узнавшій откуда-нибудь о Христѣ и увѣровавшій въ Него, принадлежитъ къ истинной Церкви. Словомъ, во время борьбы Лютера съ мечтателями взглядъ его на Церковь нисколько не измѣнился въ сравненіи съ прежнимъ [1]), который и безъ всякаго измѣненія былъ совершенно противоположенъ воззрѣнію мечтателей.

Но не рѣдко можно слышать возраженіе, что во вторую половину дѣятельности германскаго реформатора главы лютеранскихъ общинъ будто бы совершенно измѣнили первоначальное ученіе Лютера о Церкви, что будто бы уже въ Аугсбургскомъ исповѣданіи на мѣсто невидимой Церкви Лютера выступаетъ Церковь видимая, въ которой есть проповѣдь евангелія и таинства и въ составъ членовъ которой входятъ не только святые, какъ училъ Лютеръ, но и грѣшники. Чтобы видѣть, насколько справедливо данное возраженіе, приведемъ опредѣленіе Церкви, какъ оно дается въ Аугсбургскомъ исповѣданіи. «Церковь есть собраніе святыхъ, въ которомъ чисто проповѣдуется евангеліе и правильно совершаются таинства» (членъ VII); «хотя Церковь есть собственно собраніе святыхъ и истинно вѣрующихъ, однако, такъ какъ въ этой жизни есть много ложныхъ христіанъ, то позволительно пользоваться таинствами, которыя совершаются и нечестивыми (священниками)» (членъ VIII [2]). Если разсматривать лишь это опредѣленіе Церкви, не имѣя въ виду того разъясненія, какое дается въ Апологіи аугсбургскаго исповѣданія, то и тогда знающій взглядъ реформатора на Церковь не увидитъ здѣсь никакого отступленія отъ него,

[1]) Лютеръ, впрочемъ, въ данное время высказываетъ мысль, что внѣ Церкви нѣтъ прощенія грѣховъ, т. е. спасенія (L. Werke, B. 21, S. 104; B. 30, S. 370). Но въ этомъ случаѣ подъ Церковью понимается реформаторомъ не извѣстная видимая церковь, но все христіанство, вся та область, въ которой слышится проповѣдь слова и въ которой, слѣдовательно, и можетъ только существовать истинная Церковь.

[2]) Walch, S. 30.

такъ какъ и Лютеръ говорилъ о проповѣди евангелія и таинствахъ, какъ знакахъ Церкви, такъ какъ и онъ утверждалъ, что въ этой жизни истинная Церковь не проявляется во всемъ своемъ блескѣ и величіи, потому что въ этой жизни истинные христіане смѣшаны съ грѣшниками. Если же обратимъ вниманіе на опредѣленіе Церкви въ Апологіи аугсбургскаго исповѣданія, то указанное возраженіе падетъ окончательно. «Христіанская Церковь,—читаемъ тамъ [1]),—состоитъ не только въ общеніи внѣшнихъ знаковъ, но преимущественно въ общеніи внутреннемъ, въ общеніи Святаго Духа, въ общеніи вѣры, страха и любви къ Богу. Эта Церковь имѣетъ однако и внѣшніе знаки, по которымъ узнаютъ ее; именно,—гдѣ чисто проповѣдуется слово Божіе и согласно съ этимъ словомъ совершаются таинства, тамъ навѣрное есть Церковь, тамъ находятся христіане [2]). — Церковь есть собраніе *святыхъ* [3]), которые вѣруютъ въ евангеліе, исповѣдуютъ Христа и имѣютъ Святаго Духа, обновляющаго и освящающаго ихъ сердца и управляющаго ими» [4]). Это собраніе святыхъ (т. е. истинно вѣрующихъ и оправданныхъ) не есть что-нибудь несуществующее; это — не мечта только воображенія. «Мы говоримъ,—читаемъ въ той же Апологіи,—не о вымышленной Церкви, которую нигдѣ нельзя найти, но утверждаемъ, что эта Церковь, въ которой живутъ святые, дѣйствительно существуетъ на землѣ, — а именно, чада Божіи находятся во всемъ мірѣ—въ различныхъ государствахъ, странахъ и городахъ и на различныхъ островахъ; мы говоримъ, что эта Церковь имѣетъ внѣшніе знаки: евангеліе и таинства [5]).

[1]) Мы имѣемъ въ виду главнымъ образомъ нѣмецкій текстъ, въ которомъ члены о Церкви изложены подробнѣе, чѣмъ въ латинскомъ текстѣ.

[2]) Walch, S. 146.

[3]) *Святыхъ*—въ латинскомъ текстѣ.

[4]) Walch, S. 147.

[5]) Walch, S. 149.

Истинная Церковь есть совокупность находящихся въ различныхъ мѣстахъ міра людей, которые признаютъ евангеліе Христа и имѣютъ Св. Духа» [1]). Эта Церковь, существующая на землѣ, существуетъ однако въ такомъ видѣ, что истинные христіане всегда бываютъ смѣшаны съ мнимыми, имѣющими внѣшнее общеніе съ первыми. Но эти мнимые христіане не дѣлаются чрезъ такое общеніе членами истинной Церкви. Такъ какъ въ нихъ не живетъ Духъ Святый, то они—«не члены Христа»; они—«лишь мертвые члены Церкви» [2]); они «лишь по имени находятся въ Церкви, а не на самомъ дѣлѣ» [3]). Поэтому о Церкви нужно говорить, что она, проявляясь такимъ образомъ въ мірѣ, не считаетъ въ числѣ своихъ членовъ нечестивыхъ людей, но лишь «сокрыта подъ толпою послѣднихъ» [4]). «Истинная Церковь—это царство Христово—есть собственно собраніе всѣхъ святыхъ, ибо нечестивые управляются діаволомъ, а не Духомъ Святымъ... Нечестивые не суть Церковь, хотя въ этой жизни, такъ какъ царство Христа еще не открылось, они и находятся въ Церкви среди истинныхъ христіанъ. Нечестивые поэтому не составляютъ части царства Христова; ибо истиннымъ царствомъ Христа, истиннымъ стадомъ Его остаются всегда тѣ, которые освящены Духомъ Божіимъ» [5].—Итакъ, Церковь есть собраніе истинно вѣрующихъ и оправданныхъ. Правда, въ настоящей жизни эти оправданные смѣшаны съ грѣшниками, находящимися во внѣшнемъ общеніи съ первыми. Но эти грѣшники не суть члены Церкви. Къ послѣдней принадлежатъ только оправданные, разсѣянные среди грѣшниковъ, почему объ истинной Церкви и нужно говорить, что она, имѣя въ числѣ своихъ членовъ однихъ оправданныхъ, «сокрыта подъ толпою нечестивыхъ». Эта истинная Церковь существу-

[1]) Ibid., S. 151.
[2]) Walch, S. 146.
[3]) Ibid., S. 147.
[4]) Ibid., S. 149.
[5]) Ibid., S. 148—149.

етъ во всѣхъ мѣстахъ, гдѣ чисто проповѣдуется слово Божіе и правильно совершаются таинства. Но она существуетъ, конечно, и тамъ, гдѣ есть только первое, а нѣтъ послѣдняго. Поэтому въ Апологіи аугсбургскаго исповѣданія Церковь опредѣляется не только какъ собраніе святыхъ, въ которомъ *чисто проповѣдуется слово Божіе и согласно съ этимъ словомъ совершаются таинства*, но и какъ такое общество, члены котораго *вѣруютъ въ евангеліе, исповѣдуютъ Христа и имѣютъ Святаго Духа*. Поэтому истинная Церковь существовала и существуетъ какъ среди папистовъ [1]), потому что и послѣдніе могутъ имѣть въ евангеліи чистую проповѣдь слова Божія, такъ и вообще вездѣ, куда бы ни было занесено евангеліе, даже если бы въ такихъ мѣстахъ вѣрующіе не имѣли возможности приступать къ таинствамъ. Кажется, не нужно болѣе никакихъ разъясненій, чтобы видѣть, что такой взглядъ автора Апологіи аугсбургскаго исповѣданія ничѣмъ не отличается отъ взгляда Лютера, высказываемаго имъ какъ въ первую, такъ и во вторую половину его дѣятельности.

III.

О христіанскихъ авторитетахъ.

Перейдемъ къ вопросу о степени обязательности для христіанина различныхъ авторитетовъ. Мы видѣли уже рѣшеніе этого вопроса Лютеромъ въ первую половину его дѣ-

[1]) Въ Апологіи говорится, что нечестивые, находящіеся во внѣшнемъ общеніи съ истинно вѣрующими, до такой степени иногда умножались (какъ это было наприм. подъ владычествомъ папъ), что часто казалось, какъ будто бы Церковь совершенно погибла (Walch, S. 147). Значитъ, по взгляду автора Апологіи, Церковь не погибала окончательно и подъ властью папъ. Она всегда существовала въ католическомъ обществѣ; слѣдовательно, она существуетъ тамъ и теперь.

ятельности. Но рѣшать его такъ значитъ дать полный просторъ человѣческимъ страстямъ, значитъ отказаться отъ устройства прочнаго зданія христіанской общины и положить начало всевозможнымъ безпорядкамъ, какими, дѣйствительно, и сопровождалось первоначальное ученіе Лютера. Поэтому, чтобы дать надлежащую прочность общинѣ своихъ послѣдователей, реформатору необходимо было ограничить свободу христіанина, измѣнивъ рѣшеніе вопроса о значеніи для послѣдняго авторитетовъ. Въ настоящее время мы и разсмотримъ, измѣнилъ ли Лютеръ свое прежнее рѣшеніе даннаго вопроса, какъ именно измѣнилъ его и достигъ ли этимъ цѣли, т. е. далъ ли этимъ прочность устройству лютеранской общины.

И прежде всего, мы уже видѣли, какое отношеніе установилъ Лютеръ между простымъ христіаниномъ (міряниномъ) и проповѣдникомъ. Послѣдняго онъ поставилъ въ полную зависимость отъ каждаго христіанина, такъ что всякій по произволу могъ вторгаться въ приходъ какого—нибудь проповѣдника и развращать его пасомыхъ ложнымъ ученіемъ. Мечтатели, дѣйствительно, какъ нельзя лучше воспользовались такимъ взглядомъ реформатора. Чтобы ограничить ихъ дерзость, послѣдній въ тридцатыхъ годахъ шестнадцатаго столѣтія даетъ противоположное прежнему рѣшеніе вопроса объ отношеніяхъ между проповѣдникомъ и простымъ христіаниномъ. Это рѣшеніе особенно ясно высказано въ «Изъясненіи 82-го псалма» (1530 г.) и въ статьѣ «О пронырахъ и тайныхъ проповѣдникахъ (Winkelpredigern» (1532 г.). Здѣсь Лютеръ настаиваетъ на строгомъ различеніи должности священника отъ того священства, которое каждый христіанинъ получаетъ чрезъ крещеніе, откуда и выводитъ заключеніе, что не всякій христіанинъ имѣетъ право публичной проповѣди. «Правда,— читаемъ слова реформатора,—всѣ христіане—священники (Priester); но не всѣ—приходскіе священники (Pfarrer). Для этого христіанину кромѣ того, что онъ—священникъ (Priester), необходимо имѣть еще должность

(Amt) и порученный ему церковный приходъ (Kirchspiel); ибо только призваніе дѣлаетъ христіанина приходскимъ священникомъ (Pfarrherr) и проповѣдникомъ» [1]). Отсюда не всякій можетъ выступать съ проповѣдью въ извѣстномъ приходѣ, такъ какъ этимъ самымъ онъ будетъ присвоивать себѣ права должностного проповѣдника. Каждому проповѣднику,— говоритъ Лютеръ,—поручена извѣстная часть народа, какъ его κλῆρος, такъ что никто безъ его вѣдома и согласія не имѣетъ права учить его дѣтей ни тайно, ни явно [2]). Это имѣетъ мѣсто даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда должностные проповѣдники преподаютъ ложное ученіе, такъ какъ простому христіанину вовсе нѣтъ дѣла до того. «Если проповѣдники учатъ неправильно, что тебѣ за дѣло? Вѣдь ты не дашь въ этомъ отчета» [3]). «Должно твердо знать, что никто безъ призванія со стороны общества, какъ бы ни былъ благочестивъ и честенъ, не смѣетъ проповѣдывать или тайно учить среди народа, порученнаго паписту или еретическому священнику, безъ вѣдома и воли послѣднихъ» [4]).

Значитъ, Лютеръ признаетъ теперь каждаго христіанина только въ принципѣ имѣющимъ священство; въ дѣйствительности же простой христіанинъ далеко еще не священникъ, т. е. не приходскій именно священникъ, не должностной проповѣдникъ. Поэтому онъ и не имѣетъ тѣхъ же правъ, какъ послѣдній. Только этому, по мнѣнію реформатора, принадле-

[1]) L. Werke, B. 39, S. 255.

[2]) Ibid., S. 254.

[3]) Ibid., B. 31, S. 223; vgl. B. 43, S. 313.

[4]) L. Werke, B. 39, S. 254. Такъ какъ такое мнѣніе Лютера говорило противъ его дѣятельности въ папской церкви, то онъ считаетъ необходимымъ для оправданія себя указать хоть на свое докторство, которое обязывало его изъяснять св. Писаніе для всѣхъ и каждаго. Затѣмъ, добавляетъ къ этому реформаторъ, онъ никуда не прокрадывался, но другіе сами жаждали его сочиненій (L. Werke, B. 39, S. 256).

житъ право проповѣдывать среди порученныхъ ему христіанъ; только онъ, а не другое лицо, имѣетъ для нихъ авторитетъ проповѣдника, котораго они должны слушать, вслѣдствіе чего ему, какъ такому авторитету, они должны доносить о всякомъ «пронырѣ», появившемся среди нихъ съ проповѣдью [1]).

Затѣмъ, надзоръ за проповѣдниками, за чистотою ихъ ученія и жизни Лютеръ поручилъ ранѣе отдѣльнымъ обществамъ. Но этимъ самымъ чистота вѣры поставлялась въ зависимость отъ невѣжественной толпы, вслѣдствіе чего не только могло уничтожиться единство вѣры въ извѣстной странѣ, но и могли явиться въ лонѣ лютеранства и, дѣйствительно, явились самыя нелѣпыя ученія. Чтобы уничтожить подобныя слѣдствія прежнихъ своихъ взглядовъ, Лютеру необходимо было найти центральную власть, которая была бы болѣе компетентнымъ судьею въ дѣлахъ вѣры и слѣдила бы за чистотою ея не въ одномъ только маленькомъ обществѣ, но въ цѣломъ округѣ, и тѣмъ самымъ поддерживала бы единство ученія. Такою властью въ мірѣ католическомъ была власть епископовъ. Склонны ли были теперь Лютеръ и его послѣдователи признать эту власть епископовъ, чтобы поддержать разрушавшееся единство ученія, могли ли они признать ее, или же необходимо должны были обратиться къ иной центральной власти, болѣе или менѣе замѣняющей власть епископовъ?

Въ первую половину дѣятельности Лютера у него, равно какъ и у его послѣдователей, конечно, не могло явиться мысли о томъ, чтобы отдать католическимъ епископамъ отнятыя у нихъ права. Совсѣмъ не то видимъ теперь. Мысль о примиреніи съ епископами, свидѣтельствующая о сознаніи необходимости центральной власти, начинаетъ ясно высказываться лютеранскимъ міромъ съ тридцатыхъ годовъ 16-го столѣтія, когда возникаютъ попытки примиренія его съ католическимъ міромъ. Особенно сильно настаиваетъ на этой мысли другъ Лютера Меланхтонъ. «Я предвижу,—писалъ онъ въ 1530 году,—какъ впослѣдствіи появится гораздо болѣе невыносимая тираннія, чѣмъ какая была прежде... Какое состояніе наступитъ въ обществахъ нашихъ потомковъ, если уничтожатся древніе обычаи и нравы и болѣе не будетъ опредѣленныхъ главъ Церкви (Kirchenobern)!» «Что мы могли бы передать потомству,—читаемъ въ другомъ письмѣ Меланхтона того же года,—если бы была уничтожена власть (Sewalt) епископовъ?.... Поэтому мы считаемъ полезнымъ какъ-нибудь ужиться (vertragen uns) съ епископами» [1]). Мысль о необходимости примириться съ высшею католическою властью такъ твердо укрѣпилась въ головѣ Меланхтона, что онъ готовъ былъ признать даже приматство папы. Поэтому на совѣщаніяхъ въ Шмалькальденѣ (1537 г.) онъ говорилъ, что съ извѣстными ограниченіями можно уступить не только епископамъ ихъ юрисдикцію, но и папѣ его приматство [2]). Въ такомъ же смыслѣ онъ подписался и подъ такъ называемыми «Шмалькальденскими членами» [3]).

Но мысль Меланхтона не была исключительно только его мыслью. Ее раздѣляло большинство лютеранскихъ богослововъ. Поэтому-то на аугсбургскомъ сеймѣ въ 1530 г. лютеране и соглашались признать юрисдикцію католическихъ епископовъ, если только послѣдніе будутъ слѣдовать слову Божію и не станутъ вмѣшиваться въ свѣтскія дѣла [4]). Даже Лютеръ не былъ чуждъ мысли о примиреніи съ епископами. Поэтому, когда нѣкоторые стали обвинять Меланхтона за уступку католикамъ на аугсбургскомъ сеймѣ, онъ утѣшалъ своего друга, говоря, что обвинители его «не понимаютъ

[1]) L. Werke, B, 31, S. 216—217.

[1]) Joh. Janssen, „Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters“ (Aufl. 1883), B. 3, S. 178.

[2]) Planck, B. 3, Th. 1, S. 301.

[3]) L. Werke, B. 25, S. 144.

[4]) Planck, B. 3, Th. 1, S. 127—128.

уступленной епископамъ юрисдикціи и не обращаютъ вниманія на присоединенныя къ тому условія» [1]). Поэтому также въ томъ же году Лютеръ писалъ: «если бы епископы стали терпѣть наше ученіе, а не преслѣдовать его, мы не стали бы наносить ущерба ихъ юрисдикціи» [2]).

Такимъ образомъ, почти у всѣхъ лютеранъ было довольно сильное желаніе примириться съ католическими епископами, чѣмъ они ясно свидѣтельствовали о своемъ сознаніи необходимости центральной власти, которая слѣдила бы за чистотою ученія въ цѣлой области. Но это желаніе, конечно, не могло осуществиться, такъ какъ для того нужно бы было, чтобы епископы отказались отъ католическаго ученія и приняли лютеранское. А вмѣстѣ съ этимъ не могло осуществиться въ лютеранскомъ обществѣ епископское правленіе вообще. Это вотъ почему. Уже ранѣе появленія желанія примириться съ католическими епископами въ лютеранской общинѣ стала возникать мысль о необходимости центральной власти для надзора за вѣрою общины. Такою властью въ то время могла быть, конечно, только власть свѣтская, но не духовная, такъ какъ тогда всѣ лютеране слишкомъ сильно были настроены противъ послѣдней, чтобы возвратить ей прежнія права. Поэтому, когда попытки примиренія съ католиками оказались неудачными, центральной властью въ лютеранской общинѣ должна была остаться власть свѣтская, уже ранѣе получившая эти права, но не духовная.

Разсмотримъ же теперь, какія права и когда именно были признаны за свѣтскимъ правительствомъ по отношенію къ церковнымъ общинамъ.

Мы видѣли, что уже въ самомъ началѣ своей борьбы съ католическою церковью Лютеръ обращался къ свѣтской власти съ просьбой удалить изъ страны католическое духо-

[1]) Janssen, B. 3, S. 181.
[2]) L. Werke, B. 65, S. 53.

венство на томъ основаніи, что свѣтская власть обязана наказывать развратителей своихъ подданныхъ. Но, какъ намъ извѣстно, тогда онъ не думалъ еще этимъ самымъ признать за свѣтской властью прежнія епископскія права. Обязанность правительства заботиться о благосостояніи своихъ подданныхъ только впослѣдствіи могла сдѣлаться для реформатора основаніемъ, которымъ онъ могъ бы доказывать обязанность правительства наблюдать за чистотою вѣры и нравственности своего народа. Такъ, дѣйствительно, и было. Со времени крестьянской войны, когда особенно ясно можно было видѣть, какъ легко отдѣльныя общества совращались мечтателями, Лютеръ понялъ, что невозможно каждому обществу довѣрить заботу о своемъ спасеніи, и потому началъ настаивать на необходимости опеки свѣтской власти надъ своимъ народомъ, на необходимости заботиться свѣтской власти о томъ, что и какъ проповѣдуется въ подчиненной ей странѣ. Поэтому еще въ февралѣ 1526 г. онъ писалъ курфюрсту саксонскому Іоанну, что свѣтскій правитель не долженъ терпѣть того, «чтобы разномыслящіе (widerwärtig) проповѣдники поселяли среди его подданныхъ разъединеніе и раздоръ и тѣмъ самымъ производили волненія; но долженъ смотрѣть за тѣмъ, чтобы на извѣстномъ мѣстѣ было проповѣдуемо только одно ученіе» [1]). То же самое неоднократно повторяется реформаторомъ и позднѣе, особенно со времени визитаціи различныхъ лютеранскихъ общинъ, когда представители лютеранства пришли въ ужасъ при видѣ тѣхъ слѣдствій, которыми сопровождалось первоначальное ученіе Лютера. Такъ въ своемъ предисловіи къ руководству Меланхтона для визитаторовъ реформаторъ учитъ, что тѣхъ священниковъ, которые будутъ противиться визитаторамъ и станутъ проповѣдывать свое ученіе, должно удалять отъ должности; «ибо,—прибавляетъ Лютеръ,—хотя курфюрсту не приказано учить и духовно править, однако онъ,

[1]) O. Mejer, „Die Grundlagen des lutherischen Kirchenregimentes“ (Aufl. 1864), S. 38—39.

какъ свѣтская власть, обязанъ заботиться о томъ, чтобы между его подданными не было раздѣленія, мятежа и возмущенія» [1]). А вотъ какъ говоритъ реформаторъ о правахъ князя въ «Изъясненіи 82-го псалма» (1530 г.). Князья должны пользоваться своею властью только для мира среди подданныхъ, но не злоупотреблять ею. Это значитъ, по мнѣнію Лютера, что князья должны подчиняться слову Божію, т. е. должны возставать не противъ правовѣрныхъ учителей, но лишь противъ еретичествующихъ. Уже изъ этихъ словъ Лютера видно, что все-же князья обязаны заботиться объ уничтоженіи ереси въ своей странѣ, т. е. обязаны быть опекунами своего народа въ дѣлахъ вѣры. Но эта мысль яснѣе высказывается въ дальнѣйшемъ изъясненіи псалма, гдѣ говорится, что князь не долженъ терпѣть еретиковъ, ибо они или оказываются бунтовщиками, возстающими противъ государственнаго порядка, или же отвергаютъ главные христіанскіе догматы, ясно обоснованные на св. Писаніи, и являются, такимъ образомъ, публичными поносителями христіанства, соблазняющими другихъ. Даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда проповѣдники различныхъ ученій одинаково ссылаются для подтвержденія своего ученія на св. Писаніе, какъ дѣлаютъ паписты и лютеране, правительство не должно терпѣть раздѣленія, но должно по своему усмотрѣнію рѣшить споръ между партіями, такъ какъ отъ проповѣди въ какой-нибудь мѣстности различныхъ ученій можетъ произойти раздоръ и мятежъ [2]).—Стóитъ еще привести слова Лютера изъ проповѣди 1532 года. «Если,—читаемъ тамъ,—въ одномъ мѣстѣ слышится двоякая проповѣдь, то князь или городъ для предотвращенія возмущенія не должны терпѣть этого. Они обязаны тогда допросить обѣ партіи и рѣшить дѣло на основаніи слова Божія. Какая партія учитъ правильно, согласно съ словомъ

[1]) L. Werke, B. 23, S. 9.

[2]) L. Werke, B. 39, S. 230. 234. 238. 250—252.

Божіимъ, той должно дозволить проповѣдь; учащую же неправильно, вопреки слову Божію, слѣдуетъ удалить» [1]).

Согласно съ Лютеромъ говорятъ и другіе лютеранскіе богословы. Такъ, по Меланхтону, правительство обязано, съ одной стороны, вводить въ своей странѣ чистое ученіе и потому давать каждому обществу правовѣрнаго учителя [2]), съ другой,—оно обязано «не допускать въ свою страну ложныхъ ученій, неправильнаго богослуженія и ереси» [3]). Точно также, и по мнѣнію Буцера, правительство не должно терпѣть, чтобы рядомъ съ истиннымъ евангельскимъ ученіемъ пускала ростки и ложная религія. Оно, по Буцеру, имѣетъ право огнемъ и мечемъ искоренять приверженцевъ ложной религіи, не разбирая ни пола, ни возраста [4]). «Правительство,—приведемъ еще слова Бренца,—имѣетъ право препятствовать появленію въ своей области возмущенія (Rottirung) противъ вѣры» [5]).

Итакъ, лютеранскіе богословы пришли къ мысли о необходимости предоставить право надзора за чистотою ученія въ извѣстной странѣ не отдѣльнымъ обществамъ и не епископамъ, а исключительно свѣтскому правительству [6]). Со-

[1]) Ibid., B. 2, S. 75.

[2]) F. A. Holzhausen, „Der Protestantismus nach seiner geschichtlichen Entstehung, Begründung und Fortbildung“ (Aufl. 1849), B. 2, S. 521.

[3]) Janssen, B. 3, S. 106.

[4]) Ibid., S. 194.

[5]) Ibid., S. 106.

[6]) Этому противорѣчитъ, повидимому, тотъ фактъ, что въ 1542 году Лютеръ указывалъ на право самого общества слѣдить за проповѣдниками. Дѣло въ томъ, что, когда курфюрстъ саксонскій, вопреки капитулу канониковъ, но по желанію большинства народа, сдѣлалъ епископомъ наумбургскимъ Николая Амсдорфа, Лютеръ, желая оправдать поступокъ курфюрста, говорилъ, что пасомые имѣютъ право не слушаться ложныхъ пастырей и могутъ удалять ихъ. „Овцы,—

боразно съ этою мыслью, дѣйствительно, и было устроено въ лютеранствѣ церковное управленіе. Обращая вниманіе на это управленіе, мы находимъ, что оно исключительно зависѣло отъ свѣтскаго правительства, наблюдающаго за народомъ чрезъ своихъ агентовъ. Этими агентами, отъ которыхъ зависѣло какъ утвержденіе проповѣдниковъ въ должности, такъ и надзоръ за чистотою ихъ ученія и жизни, были прежде всего суперъ-интенденты. Они избирались на должность и отрѣшались отъ нея курфюрстомъ, а не обществомъ, почему о неисправности проповѣдниковъ должны были доносить чрезъ государственнаго чиновника курфюрсту же [1]). Затѣмъ, въ 1542 году учреждается въ Виттенбергѣ консисторія. Она была также чисто государственнымъ учрежденіемъ, обязанностью котораго было слѣдить за ученіемъ и жизнью проповѣдниковъ чрезъ своихъ членовъ, отправляемыхъ ежегодно въ различныя мѣста округа [2]). Подобнаго же характера было церковное управленіе и въ другихъ лютеранскихъ странахъ. Вездѣ мы видимъ, что это управленіе зависѣло исключительно отъ свѣт-

говорилъ онъ,—должны бѣжать отъ епископа-волка и не слушать его; онѣ имѣютъ право даже отрѣшать его (отъ должности), имѣютъ право не только не слушаться его, но и противиться ему“ (L. Werke, B. 26, S. 81; vgl. S. 89). Но эту мысль, какъ видимъ, реформаторъ высказываетъ потому, что народъ находился подъ надзоромъ не лютеранскаго князя, а католическаго духовенства, о повиновеніи которому онъ никогда не думалъ говорить. Какъ скоро же народъ принималъ лютеранское ученіе, Лютеръ всегда ставилъ его подъ надзоръ свѣтскаго правительства, которое съ тѣхъ поръ и начинало заботиться вмѣсто самого народа о чистотѣ ученія. Смотря съ этой точки зрѣнія на слова реформатора по поводу избранія Амсдорфа, мы не находимъ въ нихъ отрицанія нашего взгляда объ опекѣ правительства надъ народомъ.

[1]) L. Werke, B. 23, S. 63—64.

[2]) Holzhausen, B. 2, S. 526—527.

скаго правительства, т. е. отъ князя или городского совѣта, которые, съ одной стороны, слѣдили за распространеніемъ чистаго ученія въ ихъ странѣ, а съ другой,—заботились объ уничтоженіи ложныхъ ученій [1]).

Изъ всего сказаннаго ясно, что лютеранскіе богословы употребляли всѣ силы къ тому, чтобы ограничить свободу каждаго христіанина и отдѣльныхъ христіанскихъ обществъ, чтобы задержать свободное проявленіе христіанской личности. Они всѣ усилія напрягали къ тому, чтобы воспрепятствовать разложенію лютеранской общины. Для этого Лютеръ призналъ право публичной проповѣди за одними только проповѣдниками; для этого же онъ и его помощники по дѣлу реформаціи дали свѣтскому правительству право надзора за чистотою вѣры въ извѣстной странѣ [2]).

Всѣмъ этимъ лютеранскіе богословы явно противорѣчили первоначальному ученію Лютера объ отношеніи христіанъ къ проповѣдникамъ и о правахъ отдѣльныхъ обществъ. Этимъ они противорѣчили и всему вообще прежнему ученію реформатора о свободѣ христіанина отъ всѣхъ авторитетовъ, кромѣ авторитета св. Писанія. Скажемъ еще болѣе. Своимъ ученіемъ о правахъ проповѣдниковъ и свѣтскаго правительства

[1]) Mejer, ibid., S. 41—72.

[2]) Меланхтонъ съ тою же цѣлью соглашался даже признать „непререкаемымъ“ авторитетъ соборовъ. Если въ государствѣ,—говорилъ онъ въ 1541 году,—одинъ голосъ имѣетъ значеніе, какъ изъяснитель законовъ, то тѣмъ болѣе Церковь должна имѣть непререкаемую силу и авторитетъ. Поэтому авторитетъ соборовъ долженъ быть гораздо болѣе, чѣмъ авторитетъ отдѣльнаго лица. Вѣдь если потрясаютъ значеніе соборовъ, то какъ удержать въ границахъ дерзость духовъ? Въ Церкви будутъ тогда постоянныя волненія, если станутъ осмѣивать то, что установила древность. Поэтому,—заключалъ Меланхтонъ,—должно утвердить авторитетъ соборовъ, чтобы ограничить дерзость духовъ. Holzhausen, B. 2, S. 525.

лютеранскіе богословы во главѣ съ Лютеромъ противорѣчили въ данное время и самимъ себѣ, потому что вмѣстѣ съ этимъ ученіемъ они держались и прежняго мнѣнія реформатора о значеніи для христіанина лишь авторитета св. Писанія. Что это значитъ? Могли ли, въ самомъ дѣлѣ, лютеранскіе богословы съ первымъ ученіемъ соединять послѣднее? Разсмотримъ это.

Обращаясь къ сочиненіямъ Лютера, мы находимъ, что онъ въ тѣхъ случаяхъ, когда касается вопроса о значеніи для христіанина авторитетовъ, по прежнему утверждаетъ, что мы должны полагаться во всемъ исключительно на слово Божіе, а не на что-либо другое, не на ошибочныя напр. мнѣнія св. отцевъ и рѣшенія соборовъ. «Мы не можемъ,— говоритъ реформаторъ, — основываться на жизни и дѣяніяхъ отцевъ, но лишь на словѣ Божіемъ, такъ какъ Христосъ предостерегаетъ насъ, что и избранные Божіи могутъ впадать въ заблужденіе» [1]). «Я не хочу довѣрять отцамъ, ибо, хотя они и святы, однако нельзя говорить, что они не могли заблуждаться и что должно основываться на ихъ рѣчахъ и принимать за истинное все, чему они учили. Напротивъ, возьми за пробный камень божественное слово и по нему оцѣнивай все, о чемъ писали, проповѣдывали и говорили отцы» [2]). Нѣтъ вреда, если бы книги многихъ отцевъ и рѣшенія соборовъ были уничтожены, такъ какъ занятіе ими только отвлекаетъ человѣка отъ изученія св. Писанія. А между тѣмъ, именно это послѣднее есть чистый источникъ, на который должно ссылаться всякое сочиненіе, а никакъ не соборы и отцы, которые не могли такъ хорошо выразить извѣстное ученіе, какъ св. Писаніе. Поэтому Лютеръ присоединяетъ, что онъ хочетъ подчиняться только св. Писанію, а не «слабымъ и гнилымъ (schal und faul) книгамъ отцевъ» [3]).—

[1]) L. Werke, B. 31, S. 320.
[2]) Ibid., B. 46, S. 222–223.
[3]) Ibid., B. 63, S. 401—403. 405.

А вотъ какое мнѣніе объ авторитетахъ высказываетъ Меланхтонъ, болѣе всѣхъ заботившійся о задержаніи разложенія лютеранской общины. Высшій судья въ дѣлахъ вѣры,—говоритъ онъ,—голосъ каждаго, такъ что мы должны повиноваться слову Божію и въ томъ случаѣ, если бы вся вселенная противилась ему. Поэтому не нужно ждать рѣшенія истинной Церкви, если мы уже узнали слово Божіе. Поэтому также, если правительство постановляетъ что-либо противное заповѣдямъ Божіимъ, мы должны слѣдовать послѣднимъ, а не первому [1]).

Значитъ, представители лютеранства и теперь настаиваютъ на томъ, что только св. Писаніе должно имѣть для христіанина непререкаемый авторитетъ, но никакъ не св. отцы и соборы и, слѣдовательно, не проповѣдники и видимая Церковь вообще, представители которой суть соборы. Даже болѣе, и сама истинная Церковь Лютера, то истинное христіанство, которое реформаторъ называлъ невидимою Церковью, не можетъ служить для христіанина непререкаемымъ авторитетомъ. Разсмотримъ послѣднюю мысль.

Мы говоримъ, что, съ точки зрѣнія лютеранъ, и истинная Церковь не можетъ имѣть для христіанъ значенія непогрѣшимаго авторитета. Въ самомъ дѣлѣ, если св. отцы часто погрѣшаютъ, если и соборы не свободны отъ ошибокъ, то ясно, что христіанинъ не можетъ безусловно вѣрить истинной Церкви, такъ какъ она не можетъ указать ему, гдѣ же именно, въ устахъ какихъ именно членовъ ея онъ долженъ искать истину. Поэтому Лютеръ часто въ своихъ сочиненіяхъ и настаиваетъ на необходимости вѣрить истинной Церкви лишь въ томъ случаѣ, когда она опирается на слово Божіе. «Христіанство,—говорилъ онъ въ 1530 году,—свято и не можетъ заблуждаться, лишь поскольку это касается духовной стороны его, такъ какъ оно свято только во Христѣ, а не въ

[1]) Holzhausen, B. 2, S. 524.

себѣ самомъ; но поскольку оно живетъ во плоти, оно имѣетъ грѣхъ и можетъ ошибаться и заблуждаться, что́ ему по благодати Св. Духа прощается. Такъ все христіанство заблуждалось еще въ самомъ началѣ своего существованія, когда хотѣло постановить, чтобы язычники обрѣзывались и исполняли законъ Моѵсея. Нѣтъ ничего удивительнаго, что и позднѣе, когда христіанство не было такъ высоко и богато дарами Св. Духа, какъ въ началѣ своего существованія, оно иногда заблуждалось, оставаясь однако святымъ вслѣдствіе прощенія грѣховъ. Такія ошибки и заблужденія христіанства не должно одобрять и считать за члены вѣры» [1]).—«Не только пророки,—читаемъ въ сочиненіи Лютера 1533 года,—часто согрѣшали и заблуждались, но и апостолы (напр. Петръ—Гал. 2, 11), равно какъ и сама святая Церковь, ежедневно молящаяся объ отпущеніи грѣховъ. Поэтому мы должны судить апостоловъ и Церковь словами Христа; должны слушать ихъ лишь настолько, насколько они приносятъ съ собою знакъ Христа, говорившаго имъ: *Я посылаю васъ, идите и проповѣдуйте евангеліе.* Но если они не приносятъ съ собою этого знака, мы не слушаемъ ихъ, какъ не слушалъ Павелъ Петра» [2]), т. е., если апостолы и Церковь не *проповѣдуютъ евангелія*, не учатъ слову Божію, мы имѣемъ полное право не слушать ихъ. «Нужно различать,—читаемъ далѣе,—понятія—заблуждаться и пребывать въ заблужденіи. Заблуждаться нисколько не вредитъ Церкви; пребывать же въ заблужденіи для нея невозможно [3]). Она можетъ согрѣшать или

[1]) L. Werke, B 65, S. 50. Подобная же мысль проводится Лютеромъ въ „Изъясненіи 111-го псалма“ отъ 1530 года (Werke, B. 40, S. 235), равно какъ въ одномъ сочиненіи 1531 года (Werke, B. 25, S. 60).

[2]) Ibid., B. 31, S. 323.

[3]) Подобнымъ образомъ и всѣ вообще избранные Божіи, если и падаютъ иногда, то въ концѣ жизни обращаются однако на путь истинный. L. Werke, B. 31, S. 340.

ошибаться, но все это прощается ей. Поэтому нельзя полагаться на ея мнѣніе или вѣру, если послѣднія не основаны на словѣ Божіемъ; ибо она постоянно остается грѣшницею для Бога, будучи свята только во Христѣ чрезъ благодать и прощеніе грѣховъ. Нужно поэтому считать неошибочными только тѣ мнѣнія Церкви, которыя основываются на словѣ Божіемъ» [1]).—Подобное же мнѣніе о необходимости провѣрять ученіе Церкви можно вывести и изъ Апологіи аугсбургскаго исповѣданія, гдѣ Меланхтонъ, сказавъ, что истинная Церковь есть *столпъ истины*, имѣющій своимъ основаніемъ Христа, добавляетъ, что «многіе члены этой Церкви на истинномъ основаніи (Христѣ) построяютъ свои человѣческія, ошибочныя мнѣнія» [2]). Конечно, изъ этихъ словъ мы не могли бы заключать къ мнѣнію Меланхтона о невозможности довѣрять Церкви, если бы, съ его точки зрѣнія, послѣдняя могла говорить намъ, что не въ этихъ ошибочныхъ мнѣніяхъ выражается ея истинное ученіе. Но вѣдь Меланхтонъ думаетъ, что Церковь не указываетъ намъ, какія именно мнѣнія ея членовъ выражаютъ ея ученіе; слѣдовательно, чтобы не принять ошибочнаго мнѣнія за истинное, намъ необходимо, съ его точки зрѣнія, провѣрять всѣ мнѣнія, какія только существуютъ въ Церкви, необходимо, слѣдовательно, недовѣрчиво относиться къ послѣдней.

Изъ сказаннаго ясно, какъ Лютеръ и Меланхтонъ смотрѣли на значеніе для насъ авторитета истинной Церкви. Хотя члены послѣдней, думали реформаторы, святы, однако, какъ слабыя, грѣховныя существа, они часто впадаютъ въ заблужденія, не исключая самихъ апостоловъ. Даже болѣе, и вся христіанская Церковь можетъ иногда заблуждаться. Правда, она не можетъ долго оставаться въ заблужденіи, но скоро же направляется Св. Духомъ на истинный путь; однако она все-

[1]) L. Werke, B. 31, S. 332—333.

[2]) Walch, ibid., S. 149.

же иногда заблуждается, а потому христіанинъ и ей долженъ вѣрить не всегда и во всемъ, но лишь постольку, поскольку въ своемъ ученіи она опирается на слово Божіе [1]).

Впрочемъ, въ сочиненіяхъ Лютера есть такія мѣста, гдѣ онъ, повидимому, допускаетъ непогрѣшимость христіанской Церкви. Мы должны разсмотрѣть эти мѣста.

Во 1-хъ, въ письмѣ къ герцогу прусскому Альбрехту отъ 1532 года Лютеръ для доказательства истинности ученія о присутствіи въ причащеніи тѣла и крови Христа ссылается на свидѣтельство всей христіанской Церкви, которое прямо называетъ вполнѣ достаточнымъ для того, чтобы заставить насъ вѣровать въ это ученіе. «Этотъ догматъ,—пишетъ Лютеръ,—не есть ученіе, выдуманное людьми, но ясно обоснованное на словахъ Христа и единогласно признаваемое всѣмъ міромъ отъ самаго начала христіанской Церкви, какъ доказываютъ сочиненія отцевъ. Такое свидѣтельство всей святой христіанской Церкви уже одно должно быть достаточномъ для того, чтобы мы оставались при этомъ догматѣ; ибо опасно вѣровать вопреки ученію всей святой христіанской Церкви,

[1]) Въ первый періодъ своей дѣятельности Лютеръ, повидимому, иначе относился къ ученію „истинной“ Церкви. Дѣло въ томъ, что въ своемъ сочиненіи „De servo arbitrio“ онъ говорилъ, что, если нѣкоторые святые и заблуждаются въ теченіе всей своей жизни, то предъ смертью они необходимо обращаются на истинный путь, такъ что истинная Церковь, въ противоположность видимой, остается „свободной отъ заблужденій и святой“ (Lutheri „Liber de servo arbitrio“, p. 90—93). Но, во 1-хъ, и теперь Лютеръ говоритъ въ сущности то же, когда отрицаетъ возможность для Церкви долгаго пребыванія въ заблужденіи. Во 2-хъ, для насъ важно въ данномъ случаѣ то, что, съ точки зрѣнія реформатора, нельзя принимать безъ провѣрки мнѣнія Церкви. А это онъ думалъ, очевидно, и въ прежнее время, такъ какъ и тогда онъ отрицалъ, чтобы Церковь могла указать намъ, мнѣнія какихъ именно членовъ ея выражаютъ ея истинное ученіе.

единогласно содержимому вездѣ отъ начала ея существованія.— Если бы это былъ новый догматъ, признаваемый христіанскою Церковью не отъ самаго начала или содержимый не всею Церковью, не всѣмъ христіанствомъ единогласно, то было бы не опасно сомнѣваться въ немъ. Но такъ какъ онъ признавался съ самаго начала и всѣмъ христіанствомъ, то сомнѣвающійся въ немъ дѣлаетъ то же, какъ если бы не вѣровалъ въ христіанскую Церковь; онъ осуждаетъ этимъ не только всю послѣднюю, какъ еретичку, но и Самого Христа со всѣми апостолами и пророками, которые свидѣтельствовали, что Церковь свята и есть столпъ и утвержденіе истины (1 Тим. 3, 15).—Невозможно такъ шутить съ догматами, всегда и всѣмъ христіанствомъ единогласно признаваемыми, какъ это возможно дѣлать съ традиціями отцевъ и соборовъ» [1]).

Но видѣть здѣсь отступленіе со стороны Лютера отъ ученія о погрѣшимости всей Церкви, особенно ясно высказаннаго въ 1530 году, какъ дѣлаетъ это Менцель [2]), нѣтъ никакихъ основаній. Во 1-хъ, объ этомъ отступленіи можно было бы еще говорить, если бы и ранѣе 1530 г. не высказывалась реформаторомъ мысль о значеніи для христіанъ ученія всей христіанской Церкви. Между тѣмъ, ее можно найти у Лютера еще въ сочиненіи 1528 года. «Такъ какъ,— читаемъ тамъ,—крещеніе дѣтей признавалось необходимымъ всѣмъ христіанствомъ и всегда, то ясно, что это крещеніе правильно (recht)» [3]). Во 2-хъ, мнѣніе о томъ, что апостолы и вся вообще Церковь не свободны отъ заблужденій, высказывалось Лютеромъ, какъ мы видѣли, еще въ 1533 г. Между тѣмъ, этого трудно было бы ожидать, если бы реформаторъ уже въ 1532 г. отказался отъ такого мнѣнія. Въ 3-хъ, мысль, высказанная въ письмѣ къ Альбрехту, въ сущности

[1]) L. Werke, B. 54, S. 288—289.

[2]) K. A. Menzel, „Neuere Geschichte der Deutschen seit der Reformation“ [Aufl. 1854], B. 1, S. 140—141.

[3]) L. Werke, B. 26, S. 287.

нисколько не противорѣчитъ ученію реформатора о погрѣшимости Церкви. Въ самомъ дѣлѣ, Лютеръ признавалъ, что Церковь можетъ заблуждаться или погрѣшать только иногда, только временно, но не постоянно. Слѣдовательно, этимъ самымъ онъ, какъ и въ письмѣ къ Альбрехту, допускалъ, что если *вся* христіанская Церковь, *всѣ* члены ея и, притомъ, *всегда* признавали извѣстное ученіе, то несомнѣнно, что здѣсь уже не могло быть ошибки со стороны Церкви, что, слѣдовательно, это ученіе истинно. Въ 4-хъ, особенно яснымъ доказательствомъ того, что мысль Лютера о необходимости вѣровать ученію всей Церкви, всегда содержимому ею, не свидѣтельствовала еще объ отрицаніи имъ ученія о погрѣшимости Церкви и, слѣдовательно, о необходимости провѣрять ея вѣру св. Писаніемъ, служитъ одно мѣсто изъ изъясненія 1-й и 2-й главъ евангелія Іоанна отъ 1537—38 г., мѣсто, показывающее, что та и другая мысль легко уживались въ головѣ реформатора. Тамъ Лютеръ говоритъ, что «великъ соблазнъ—учить и вѣровать вопреки отцамъ, опасная вещь—отступать отъ тѣхъ людей, которые достойны великаго уваженія, отступать отъ самой Церкви и не вѣрить ея ученію». Но тутъ же онъ замѣчаетъ, что это самое еще не заставляетъ насъ принимать на вѣру ученіе Церкви, такъ какъ и святѣйшіе члены ея не свободны отъ ошибокъ. «Господь Іисусъ Христосъ, — говоритъ Лютеръ, — стóитъ для меня болѣе, чѣмъ всѣ святѣйшіе люди на землѣ, даже болѣе, чѣмъ всѣ ангелы на небѣ, если они учатъ чему-нибудь иному въ сравненіи съ евангеліемъ, или если они прибавили что-нибудь къ ученію слова Божія или отняли отъ него. Словомъ, я не долженъ подхватывать всего, что говоритъ какой-нибудь человѣкъ, ибо онъ можетъ быть и благочестивымъ человѣкомъ, но въ то же время заблуждаться» [1]).

Итакъ, мысль, высказанная въ письмѣ Лютера къ прусскому герцогу, не свидѣтельствуетъ еще объ отрицаніи ре-

[1]) Ibid., B. 46, S. 226.

форматоромъ ученія о возможности для Церкви заблуждаться и, слѣдовательно, о необходимости провѣрять ея мнѣнія св. Писаніемъ. Однако для чего же провѣрять ученіе Церкви св. Писаніемъ, если это ученіе неошибочно? Рѣшеніе такого недоумѣнія заключается отчасти въ томъ мнѣніи реформатора, что Церковь не можетъ только пребывать въ заблужденіи, заблуждаться же вообще она можетъ. Отсюда невозможно принимать на вѣру ученіе Церкви за извѣстное время, такъ какъ это ученіе можетъ быть ошибочнымъ. Затѣмъ, такъ какъ, съ точки зрѣнія Лютера, нѣтъ никакихъ представителей истинной Церкви, которые выражали бы ея ученіе, то трудно и даже невозможно навѣрное знать ученіе Церкви за извѣстное время и за всѣ періоды ея существованія. Узнать ея общее ученіе можно было бы только въ томъ случаѣ, если бы мы собрали мнѣнія всѣхъ членовъ ея. Но сдѣлать это, очевидно, невозможно. Поэтому, хотя и вѣрна, съ точки зрѣнія реформатора, мысль о томъ, что вся христіанская Церковь не можетъ заблуждаться во всѣ времена и потому опасно отступать отъ ея ученія, однако необходимо всегда провѣрять ея ученіе, такъ какъ мы не можемъ быть увѣрены въ томъ, что это ученіе всегда исповѣдывала христіанская Церковь. Правда, отсюда, съ точки зрѣнія Лютера, строго говоря, не совсѣмъ послѣдовательно настаивать на необходимости согласоваться съ ученіемъ всей христіанской Церкви [1]). Но пусть признаютъ эту непослѣдовательность Лютера, это противорѣчіе его самому себѣ, а не выводятъ отсюда заключенія, что реформаторъ чрезъ это самое будто бы отказался отъ своего ученія о погрѣшимости Церкви, отказался, слѣдовательно, отъ своего мнѣнія о необходимости провѣрять ученіе Церкви св. Писаніемъ.

[1]) Реформаторъ поступаетъ такимъ образомъ, вызванный только желаніемъ, во что бы то ни стало, доказать истинность своего ученія о присутствіи въ причащеніи тѣла и крови Христа вопреки ученію мечтателей.

Кромѣ разобраннаго нами мѣста изъ письма къ Альбрехту, въ сочиненіяхъ Лютера и еще встрѣчаются мѣста, въ которыхъ, повидимому, высказывается ученіе о непогрѣшимости Церкви. Это находимъ напр. въ сочиненіи «Противъ Ганса Вурста» (1541 г.). Святая Церковь,—читаемъ тамъ,—не можетъ заблуждаться, она должна быть безъ лжи и заблужденія, она не должна терпѣть ихъ. Только жизнь Церкви грѣховна, но не ея ученіе, которое непремѣнно должно быть чистымъ, такъ какъ иначе она обратится въ церковь діавола, какою, дѣйствительно, и сдѣлалась церковь папы [1].— Но здѣсь можно и не видѣть противорѣчія ученію о возможности для истинной Церкви заблуждаться. Дѣло въ томъ, что реформаторъ, желая доказать истинность лютеранства, говорилъ только здѣсь, что видимая Церковь для того, чтобы быть истинною представительницею невидимой, должна проповѣдывать истинное ученіе, должна быть безъ заблужденія и лжи, такъ какъ иначе она будетъ церковью неистинною, ложною, какою и сдѣлалась церковь папъ. Но при этомъ онъ не рѣшалъ еще вопроса о погрѣшимости или непогрѣшимости истинной Церкви, потому что въ указанномъ мѣстѣ онъ и не касался послѣдней. Это видно изъ того, что иначе Лютеръ не назвалъ бы католическую церковь церковью діавола, такъ какъ въ томъ же сочиненіи онъ признается, что истинная Церковь есть и въ папствѣ [2]), слѣдовательно, и папская церковь составляетъ часть истинной Церкви. Къ этому присоединимъ еще, что въ названномъ сочиненіи Лютеръ не хотѣлъ сказать и того, чтобы видимое христіанское общество никогда не заблуждалось. Напротивъ, въ этомъ же сочиненіи онъ высказываетъ ту мысль, что христіанское общество не всегда было истинною представительницею невидимой Церкви, такъ какъ подъ владычествомъ папъ наприм. оно превратилось въ церковь діавола.

[1]) L. Werke, B. 26, S. 33—37. 43.
[2]) Ibid., S. 28.

Итакъ, кромѣ св. Писанія, лютеранскіе богословы не находятъ ни одного авторитета, который имѣлъ бы для христіанина обязательную силу. Ни св. отцы, ни соборы, какъ представители видимой Церкви, ни даже вся истинная Церковь,—ничто не имѣетъ для христіанина значенія непререкаемаго авторитета. Одно св. Писаніе,—вотъ только что служитъ для него такимъ авторитетомъ [1]).

Но при отрицаніи авторитета Церкви и св. Писаніе, какъ мы видѣли выше, не можетъ имѣть обязательной силы для христіанина; оно само по себѣ не можетъ быть для него такимъ авторитетомъ, который сдерживалъ бы его произволъ. Поэтому-то Лютеръ въ первую половину своей дѣятельности, отвергнувъ авторитетъ Церкви, отвергъ въ сущности и авторитетъ св. Писанія. Поэтому то же самое должно было быть

[1]) Этому противорѣчитъ, повидимому, то обстоятельство, что теперь въ лютеранствѣ появились символы, которые сдѣлались образцомъ вѣроученія для всѣхъ лютеранъ, а въ особенности для проповѣдниковъ, обязанныхъ въ своихъ проповѣдяхъ строго держаться ученія этихъ символовъ. Но замѣтимъ, что, не смотря на такое значеніе символовъ, послѣдніе, съ лютеранской точки зрѣнія, все-таки не могли равняться съ св. Писаніемъ. Съ точки зрѣнія Лютера и его послѣдователей, эти символы, какъ произведенія не свободной отъ заблужденій Церкви, очевидно, не суть такая норма вѣроученія, какою признается св. Писаніе, т. е. они не могутъ имѣть авторитетнаго значенія на всѣ времена. Они скорѣе—только свидѣтели о состояніи вѣры Церкви за извѣстное время, только историческій документъ о состояніи вѣры въ ту или другую эпоху. Вотъ какъ говоритъ о нихъ одна изъ символическихъ лютеранскихъ книгъ, именно Формула согласія. „Только св. Писаніе есть критерій, норма и правило вѣры. Символы же такого значенія въ дѣлахъ вѣры не имѣютъ; они служатъ только свидѣтельствомъ о нашей вѣрѣ и показываютъ, какъ св. Писаніе понималось и изъяснялось въ то или другое время, что считалось истиннымъ ученіемъ и что отвергалось“. Walch, S. 544.

и теперь. И во 1-хъ, св. Писаніе само по себѣ не можетъ устранить произвола при толкованіи его. Реформаторъ невольно сознаетъ это и теперь и потому, съ одной стороны, признаетъ необходимымъ для правильнаго пониманія Писанія водительство Св. Духа [1]), а съ другой, — дозволяетъ себѣ произвольное толкованіе многихъ мѣстъ Писанія [2]). Во

[1]) „Истинный Изъяснитель Писанія,—говорилъ Лютеръ,— есть Духъ Святый. Гдѣ Онъ не изъясняетъ Писанія, тамъ оно остается непонятнымъ. Поэтому недостатокъ не въ Писаніи, въ которомъ мы имѣемъ ясное ученіе, но въ Изъяснителѣ“ (L. Werke, B. 3, S. 334). „Къ чтенію св. Писанія.— читаемъ въ другомъ мѣстѣ,—нужно приступать со смиреніемъ, прося у Бога Духа Святаго для наученія; должно читать и перечитывать Писаніе, чтобы понять, что говоритъ тамъ Духъ Святый“ (ibid., B. 63, S. 404).

[2]) Такъ три синоптическихъ евангелія Лютеръ изъясняетъ по евангелію Іоанна, понимая ихъ ученіе о добрыхъ дѣлахъ согласно съ ученіемъ объ оправданіи одною вѣрою, о чемъ будто бы учитъ евангелистъ Іоаннъ. „Если Матѳей и другіе евангелисты,—утверждаетъ реформаторъ,—говорятъ о добрыхъ дѣлахъ, то должно обращать вниманіе на Іоанна, который учитъ, что оправданіе должно быть прежде всѣхъ дѣлъ и что только вѣра предшествуетъ ему, что сначала должно вѣровать въ Сына Маріи, а потомъ уже дѣлать добрыя дѣла. По этому ученію Іоанна и должно понимать и изъяснять ученіе Матѳея и Луки о добрыхъ дѣлахъ“ (L. Werke, B. 47, S. 371).—Прибавимъ къ этому и то, что относительно божественныхъ заповѣдей, во множествѣ встрѣчающихся въ св. Писаніи, Лютеръ произвольно замѣчаетъ, что отъ нихъ еще нельзя заключать къ способности человѣка совершать добрыя дѣла. „Весьма нелѣпо,—читаемъ въ его „Комментаріи на посланіе ап. Павла къ Галатамъ,“—заключать отъ предписаній (заповѣдей) къ дѣламъ. Если законъ предписываетъ намъ любить Бога отъ всего сердца, то отсюда нельзя еще заключать такъ: законъ предписываетъ намъ любовь по отношенію къ Богу, слѣдов., мы любимъ его. Это— потому, что въ настоящей жизни исполненію закона препятствуетъ намъ наша грѣховная плоть“ (Comm. ad Gal., III. 6—7).

2-хъ, при отрицаніи авторитета Церкви опредѣленіе достоинства священныхъ книгъ должно зависѣть отъ личнаго взгляда каждаго. Поэтому и теперь Лютеръ дѣлаетъ такое произвольное распредѣленіе новозавѣтныхъ книгъ по ихъ сравнительному достоинству. Нѣкоторыя изъ нихъ, какъ напр. евангеліе Іоанна [1]) и многія посланія Павла [2]), за то, что онѣ преимущественно учатъ о «главномъ членѣ», т. е. о вѣрѣ, реформаторъ считаетъ важнѣйшими для христіанина. Другимъ же книгамъ, какъ напр. тремъ синоптическимъ евангеліямъ, за то, что онѣ «много учатъ о добрыхъ дѣлахъ», онъ придаетъ гораздо менѣе значенія, почему въ отличіе отъ ихъ писателей евангелиста Іоанна прямо называетъ «высшимъ евангелистомъ» [3]). Третьи, наконецъ, книги Новаго Завѣта Лютеръ признаетъ недостойными апостольскаго величія и потому сомнѣвается въ ихъ апостольскомъ происхожденіи. Такъ онъ смотритъ на посланіе къ Евреямъ [4]), равно какъ на

[1]) Werke, B. 43, S. 81.

[2]) Ibid., B. 62, S. 126. 137.

[3]) Ibid., B. 43, S. 81.

[4]) Въ проповѣди 1537 г. Лютеръ считаетъ писателемъ посланія къ Евреямъ Аполлоса (Werke, B. 18, S. 38). Правда, въ комментаріи на книгу Бытія читаемъ: „авторъ посланія къ Евреямъ или Павелъ, или, *какъ я думаю*, Аполлосъ“ (Lutheri Exegetica opera latina, t. 11, p. 130). Но это, очевидно, такая уступка, въ которой весьма ясно презрительное отношеніе реформатора къ посланію. Пусть это посланіе, какъ бы такъ говорилъ Лютеръ, и написано Павломъ, однако оно все-же остается недостойнымъ его пера, почему лучше всего приписывать его Аполлосу. Отсюда въ другихъ мѣстахъ онъ не считаетъ даже нужнымъ называть имя писателя этого посланія (Exeg. opera, t. I, p. 335; t. 3, p. 298). Конечно, не говоритъ также объ уваженіи Лютера къ этому посланію, какъ апостольскому произведенію, то обстоятельство, что онъ находитъ въ немъ мѣста, согласныя съ своимъ ученіемъ (Werke, B. 44, S. 126), и особенно хвалитъ его за ученіе о священствѣ Христа (ibid., B. 40, S. 139).

Апокалипсисъ [1]) и посланія Іуды [2]) и Іакова, ученіе котораго о добрыхъ дѣлахъ называетъ «дурнымъ» [3]), «рѣшительно противоположнымъ» ученію ап. Павла и потому непримиримымъ съ нимъ [4]). Словомъ, различнымъ книгамъ св. Писанія Новаго Завѣта реформаторъ придавалъ лишь столько значенія, сколько ему самому было угодно. Еще произвольнѣе, конечно, онъ могъ обращаться съ ветхозавѣтнымъ Писаніемъ. Понятно поэтому его презрительное отношеніе къ пророческимъ книгамъ, въ которыхъ онъ видитъ «не серебро только, золото и драгоцѣнный камень, но и сѣно, солому и дрова» [5]).

Значитъ, Лютеръ и другіе лютеранскіе богословы во вторую половину дѣятельности реформатора держались такого взгляда, что христіанинъ, строго говоря, свободенъ отъ всѣхъ авторитетовъ, что ни Церковь, ни вслѣдствіе этого св. Писаніе не имѣютъ для него обязательной силы. Слѣдов., личное мнѣніе, субъективное воззрѣніе,—вотъ только что, по мнѣнію лютеранскихъ богослововъ, служитъ для христіанина непререкаемымъ авторитетомъ, которому онъ долженъ слѣдовать всегда и во всемъ.

---

[1]) L. Werke, B. 63, S. 159.

[2]) Объ этомъ можно заключать изъ изъясненія Лютеромъ посланія Іуды отъ 1524 г., такъ какъ оно было издано и въ 1539 г. Въ немъ мы читаемъ, что посланіе Іуды не принадлежитъ апостолу (L. Werke, B. 52, S. 272--273). Этому не противорѣчитъ, конечно, то, что въ комментаріи на книгу Бытія о писателѣ посланія Лютеръ употребляетъ выраженіе „апостолъ Іуда“ (Exeg. opera, t. 2, p. 96), такъ какъ онъ могъ тамъ воспользоваться обычнымъ взглядомъ только для указанія на извѣстное посланіе, не рѣшая при этомъ вопроса о писателѣ его.

[3]) Exeg. opera, t. 5, p. 227.

[4]) L. Werke, B. 62, S. 127.

[5]) Ibid., B. 63, S. 379.

Припоминая сказанное о правахъ проповѣдниковъ и свѣтскаго правительства, находимъ, что лютеранскіе богословы, измѣнивъ первоначальное ученіе реформатора объ отношеніи христіанъ къ проповѣдникамъ и о правахъ отдѣльныхъ обществъ, продолжали однако держаться прежняго мнѣнія Лютера о ненужности для христіанина авторитетовъ. А отъ этого произошло то, что лютеранскіе богословы въ системѣ своего вѣроученія допустили слишкомъ замѣтное противорѣчіе, допустили соединеніе несоединимаго, явно противорѣчиваго, такъ какъ, при ученіи о свободѣ христіанина отъ всѣхъ авторитетовъ, они однако подчиняютъ его авторитету должностного проповѣдника и особенно правительства [1]). Какъ понять и объяснить это противорѣчіе? Мы объясняемъ его такимъ образомъ. Главамъ лютеранскихъ общинъ, съ одной стороны, не хотѣлось отказаться отъ прежняго ученія о свободѣ христіанина отъ всѣхъ авторитетовъ; а потому они и теперь

---

[1]) Противорѣчіе во взглядѣ Лютера на значеніе авторитетовъ для христіанина самъ реформаторъ старается примирить такимъ образомъ, что „каждый у себя самого можетъ читать и вѣровать, во что ему угодно“ (L. Werke, B. 39, S. 253), такъ что, если правительство и проповѣдники и слѣдятъ за чистотою вѣры народа, то этимъ они, по его мнѣнію, не насилуютъ еще вѣры каждаго (ibid., S. 251). Но, во 1-хъ, когда Лютеръ навязываетъ христіанину авторитетъ въ лицѣ проповѣдника, которому тотъ долженъ доносить о всякомъ „пронырѣ“ и, такимъ образомъ, спрашивать у него—какъ авторитета—совѣта, слѣдуетъ ли слушать словъ этого „проныры“; то реформаторъ хочетъ этимъ сказать, что христіанинъ долженъ не видимо только подчиняться такому авторитету, но дѣйствительно вѣрить ему. Во 2-хъ, если Лютеръ и утверждаетъ, что всякій можетъ тайно вѣровать, во что ему угодно,—то все-же запрещеніе обнаруживать несогласную съ воззрѣніями правительства вѣру, запрещеніе, уничтожающее религіозную свободу, совсѣмъ не гармонируетъ съ тѣмъ воззрѣніемъ, что христіанинъ свободенъ отъ всѣхъ авторитетовъ.

продолжаютъ высказывать это самое. Но, съ другой стороны, имъ желательно было теперь уничтожить тѣ страшные безпорядки въ своихъ общинахъ, которыми сопровождалось прежнее ученіе о безграничной свободѣ христіанина. И вотъ Лютеръ и другіе лютеранскіе богословы стараются теперь ограничить свободу христіанина, стараются найти такую преграду, которая мѣшала бы произволу личности и тѣмъ самымъ препятствовала бы разложенію лютеранства. Отъ этого-то и происходитъ то, что представители послѣдняго къ первоначальнымъ своимъ воззрѣніямъ дѣлаютъ такія дополненія, которыя явно противорѣчили имъ; происходитъ то, что лютеране въ принципѣ по прежнему признаютъ христіанина свободнымъ отъ всѣхъ авторитетовъ, на дѣлѣ же заковываютъ его въ узы авторитета (главнымъ образомъ правительства). Прибавимъ къ этому, что такимъ заковываніемъ христіанина въ узы авторитета проповѣдниковъ и свѣтскаго правительства лютеранскіе богословы не могли достигнуть своей цѣли, которая состояла въ томъ, чтобы ограничить произволъ отдѣльной личности и тѣмъ воспрепятствовать разложенію лютеранства. Вѣдь авторитетъ проповѣдниковъ и свѣтскаго правительства, съ точки зрѣнія самихъ же лютеранскихъ богослововъ, рѣшительно не можетъ имѣть для христіанина обязательной силы. Значитъ, всякій христіанинъ, слѣдуя послѣднему взгляду, имѣлъ полное право отвергнуть навязываемый ему авторитетъ, имѣлъ право уничтожить этотъ наростъ въ лютеранскомъ ученіи и возвратиться, такимъ образомъ, къ первоначальному ученію реформатора о полной свободѣ христіанина отъ всѣхъ авторитетовъ, ученію, которое, давая полный просторъ человѣческимъ страстямъ, имѣетъ разлагающее вліяніе на всякую общину, принимающую его.

IV.

Объ оправданіи человѣка.

Займемся, наконецъ, разсмотрѣніемъ лютеранскаго ученія объ оправданіи человѣка, гдѣ также замѣчается теперь стремленіе ограничить произволъ личности съ цѣлью дать лютеранской общинѣ болѣе прочности. Чтобы надлежащимъ образомъ понять это стремленіе лютеранъ, выразившееся въ ученіи объ оправданіи человѣка, намъ нужно обратить вниманіе не на взглядъ только Лютера, но и на почти противоположное ему или, по крайней мѣрѣ, во многомъ несогласное съ нимъ воззрѣніе другой группы лютеранъ, воззрѣніе, которое появилось послѣ аугсбургскаго сейма 1530 года и виновникомъ котораго былъ другъ Лютера Меланхтонъ. При этомъ мы изложимъ сначала взглядъ Лютера и Меланхтона на основу ихъ ученія объ оправданіи, т. е. на свободу воли человѣка и предопредѣленіе, а затѣмъ уже скажемъ объ ихъ взглядѣ на самое оправданіе.

Главнымъ ученіемъ Лютера, на которомъ онъ основывалъ свой взглядъ на оправданіе, было ученіе о совершенномъ извращеніи человѣческихъ способностей вслѣдствіе грѣхопаденія. Это ученіе было, можно сказать, основою всей системы Лютера и отказаться отъ него значило для реформатора отказаться отъ своего излюбленнаго мнѣнія объ оправданіи одною вѣрою и тѣмъ разрушить всю систему своего вѣроученія. Поэтому и во 2-й періодъ своей дѣятельности Лютеръ долженъ былъ съ силою настаивать на ученіи о совершенномъ паденіи человѣческой природы, чтобы тѣмъ самымъ доказать неспособность человѣка совершать добрыя дѣла. Такъ, дѣйствительно, и было. Даже болѣе, теперь реформаторъ старается прочнѣе обосновать свое ученіе о совершенной испорченности человѣческихъ силъ. Дѣло въ томъ, что теперь первобытную праведность онъ полагаетъ не въ сверхъ-

естественныхъ дарахъ, какъ прежде, но исключительно въ чистотѣ естественныхъ силъ человѣка,—и отсюда дѣлаетъ такое заключеніе, что при потерѣ человѣкомъ первобытной праведности должна была уничтожиться чистота его естественныхъ силъ, должна была, слѣдов., появиться порча, извращеніе самой природы человѣка, а не потеря только благодатныхъ даровъ, какъ утверждали католическіе богословы. Вотъ это ученіе Лютера, какъ оно раскрывалось имъ во второй періодъ его дѣятельности.

Человѣкъ,—читаемъ въ комментаріи Лютера на книгу Бытія [1]),—обладалъ въ раю превосходными способностями. Онъ имѣлъ тогда свѣтлый разумъ для познанія Бога и чистую волю для послушанія Ему. Тогда ни въ разумѣ, ни въ волѣ не было никакого поврежденія отъ грѣха (nulla lepra peccati) и потому человѣкъ зналъ Бога, понималъ Его дѣла и повиновался Ему [2]). И это совершенство способностей человѣка не было сверхъестественною благодатію. Эта первоначальная его «праведность (justitia) не была какимъ-либо даромъ, отвнѣ пришедшимъ и отдѣленнымъ отъ природы человѣка; но она была, поистинѣ, естественна (naturalis), такъ что любить Бога, вѣрить Богу, познавать Бога и пр. было дѣломъ природы Адама. Это такъ же естественно было для Адама, какъ естественно для глазъ воспринимать свѣтъ» [3]). Но вотъ человѣкъ согрѣшилъ. Вслѣдствіе этого онъ, конечно, долженъ былъ лишиться своей праведности, долженъ былъ, слѣдовательно, лишиться чистоты, цѣльности и неповрежденности своихъ естественныхъ силъ. «Какъ при пораненіи глаза,—говоритъ Лютеръ,—ты правильно утверждаешь, что природа повреждена (naturam violatam esse), такъ послѣ того, какъ человѣкъ изъ праведности впалъ въ грѣхъ, справедливо говорится, что естественное не цѣло, но испорчено чрезъ грѣхъ (naturalia non integra, sed corrupta esse per peccatum)» [1]).

[1]) Комментарій на книгу Бытія былъ читанъ Лютеромъ въ университетѣ отъ 1536 до 1545 г.

[2]) Lutheri Exegetica opera latina, t. 1, p. 77. 142.

[3]) Ibid., p. 209.

Раскрывая такимъ образомъ, вопреки католическимъ богословамъ, что потеря первоначальной праведности непремѣнно должна была сопровождаться поврежденіемъ естественныхъ силъ человѣка, Лютеръ утверждаетъ, что это поврежденіе должно было быть всецѣлымъ. Если первобытная праведность,—таковъ былъ его взглядъ,—состояла въ чистотѣ естественныхъ силъ человѣка, то при совершенной потерѣ ея должна была послѣдовать *совершенная* потеря этой чистоты природныхъ силъ, т. е., если прежде человѣкъ зналъ и любилъ Бога, то теперь онъ долженъ былъ лишиться этого. Но Лютеръ не ограничивается этимъ естественнымъ выводомъ изъ своего ученія о первоначальной праведности человѣка, какъ составляющей свойство его природы, а утверждаетъ, что человѣкъ не только не знаетъ и не любитъ теперь Бога, но и ненавидитъ Его, что, слѣдовательно, способности человѣка получили теперь совершенно обратное направленіе, вслѣдствіе котораго онъ бѣжитъ отъ Бога и постоянно враждуетъ противъ Него. Чрезъ грѣхъ,—говоритъ реформаторъ,—естественное направленіе способностей человѣка «такъ испорчено, разумъ и воля сдѣлались столь порочными, что человѣкъ не только не любитъ Бога, но бѣжитъ и ненавидитъ Его и желаетъ жить безъ Него» [2]). «Первородный грѣхъ,—читаемъ въ другомъ мѣстѣ,—есть всецѣлое паденіе человѣческой природы; ибо разумъ до того омраченъ, что мы болѣе уже не знаемъ Бога и воли Его и не примѣчаемъ Его дѣлъ; равнымъ образомъ и воля такъ извращена (depravata), что мы уже не довѣряемъ милосердію Божію, не боимся Бога, но слѣдуемъ стремленіямъ своей плоти (impetus carnis)» [3]).

[1]) Ibidem.

[2]) Ibid., t. 1, p. 209; compar. p. 179 et t. 19, p. 17.

[3]) Exeg. opera, t. 1, p. 142; compar. p. 178.

Значитъ, потеря первобытной праведности сопровождалась совершенною потерею чистоты естественныхъ способностей человѣка, всецѣлымъ извращеніемъ ихъ и направленіемъ, совершенно противоположнымъ прежнему. Правда, способности человѣка не уничтожены совсѣмъ; они сохраняютъ еще нѣкоторое значеніе въ вещахъ низшихъ, такъ что по отношенію къ этимъ вещамъ разумъ можно назвать правильнымъ, а волю—отчасти свободною [1]). Но высшее направленіе этихъ способностей, направленіе ихъ къ Богу совершенно уничтожено. Поэтому разумъ уже не можетъ болѣе имѣть правильнаго знанія о Богѣ, такъ что всѣ познанія языческихъ философовъ о Богѣ суть не болѣе, какъ химера [2]); равнымъ образомъ и воля болѣе уже не повинуется Богу, но можетъ лишь грѣшить [3]). Словомъ, если обратить вниманіе на отношеніе человѣка къ Богу, ко всему высшему, если посмотрѣть на отношеніе его къ собственному спасенію, то можно сказать, что разумъ и воля потеряны совершенно, что человѣкъ сдѣлался совершенно мертвымъ и безжизненнымъ существомъ. «Въ области вещей духовныхъ и божественныхъ,—говоритъ Лютеръ,—имѣющихъ отношеніе къ спасенію души, человѣкъ подобенъ соляному столпу, въ который была превращена жена Лота, подобенъ чурбану и камню, безжизненной статуѣ, безъ глазъ, безъ чувствъ, безъ сердца» [4]).

Нѣсколько иначе относился Лютеръ къ вопросу о предопредѣленіи. Мы уже знаемъ, что ученіе о всеобщемъ предопредѣленіи было важно для реформатора не само по себѣ, а лишь постольку, поскольку служило основаніемъ отрицанія свободы человѣка въ дѣлѣ совершенія добра. Но такъ какъ это отрицаніе необходимо уже слѣдовало изъ ученія о совершенномъ извращеніи человѣческихъ способностей, то при воз-

[1]) Ibid., p. 180. 106.

[2]) Ibid., t. 2, p. 166—167.

[3]) Ibid., t. 2, p. 164.

[4]) Planck, B. 4—Aufl. 1796—S. 565, Anmerk. Это мѣсто находится въ объясненіи 90 псалма отъ 1534 года.

никновеніи злоупотребленій ученіемъ о предопредѣленіи Лютеру уже не было нужды настаивать на этомъ послѣднемъ. И вотъ, дѣйствительно, реформаторъ во второй періодъ своей дѣятельности не только не настаиваетъ на ученіи о предопредѣленіи, но, напротивъ, употребляетъ всѣ усилія къ тому, чтобы отклонить человѣка отъ мысли о послѣднемъ и обратить его вниманіе исключительно на слово Божіе и таинства. Эти орудія благодати,—говоритъ Лютеръ,—и даны именно для того, чтобы увѣрить насъ въ нашемъ спасеніи, и потому вмѣсто того, чтобы успокоивать себя мыслью о предопредѣленіи насъ къ спасенію, мы должны обращать свой взоръ на Сына Божія, должны съ вѣрою слушать Его слово и принимать таинства. Если будемъ это дѣлать, то мы «навѣрное предопредѣлены»; если же станемъ презирать слово и таинства, мы, безъ сомнѣнія, осуждены. Если,—замѣчаетъ реформаторъ,—кто не сомнѣвается въ томъ, что Сынъ Божій умеръ за него, то онъ, безъ сомнѣнія, вѣруетъ и, слѣдов., предопредѣленъ ко спасенію [1]). Желая, такимъ образомъ, сосредоточить вниманіе человѣка на открытомъ намъ словѣ, на данныхъ намъ орудіяхъ благодати, Лютеръ тамъ, гдѣ ему нужно доказать неспособность человѣка къ совершенію добра, указываетъ только на порчу человѣческой природы, но никакъ не на предопредѣленіе. Читая его комментарій на книгу Бытія, повсюду встрѣчаешь только мысль о всецѣломъ извращеніи человѣческихъ способностей. При такомъ игнорированіи вопроса о предопредѣленіи реформаторъ, касаясь факта грѣхопаденія человѣка, уже умалчиваетъ о степени участія Бога въ этомъ паденіи; онъ, не выходя изъ предѣловъ библейскаго разсказа, говоритъ только, что человѣкъ палъ вслѣдствіе искушенія сатаны, и этимъ самымъ виновниками паденія, очевидно, признаетъ только сатану и человѣка [2]).

[1]) Exeg. opera, t. 6, p. 292—295.

[2]) Exeg. opera, t. 1, p. 102. 120. 137. 139. 184 и сл.; ср. L. Werke, B. 50, S. 56. Подобная же мысль прямо выражена

Если бы мы стали судить объ истинномъ взглядѣ Лютера на предопредѣленіе лишь по такимъ мѣстамъ его сочиненій, то должны бы были сдѣлать такое заключеніе, что реформаторъ отказался отъ своего прежняго ученія о всеобщемъ предопредѣленіи. Но насколько было бы вѣрно такое заключеніе, покажутъ слѣдующія выраженія Лютера.

Можно различать,—читаемъ въ сочиненіяхъ реформатора,—Бога сокрытаго и Бога открытаго. «О Богѣ, поскольку Онъ не открытъ, невозможно никакое знаніе» [1]). «Я написалъ, между прочимъ, что все абсолютно и необходимо; но вмѣстѣ съ тѣмъ я прибавилъ, что должно обращать взоръ на открытаго Бога. Поэтому помните мое наставленіе, что не должно изслѣдовать предопредѣленіе сокрытаго Бога, но слѣдуетъ успокоиваться на томъ, что объявляется въ словѣ» [2]). «По сокрытому избранію Богъ все расположилъ отъ вѣчности. Этого избранія мы не можемъ понять, видя, что оно противорѣчитъ открытой волѣ Божіей... Но должно воздерживаться отъ умозрѣній о божественномъ величіи. Лучше помышлять о Богѣ, какъ Онъ предстаетъ предъ нами въ словѣ и таинствахъ» [3]).—«Богъ—нашъ скудельникъ (figulus), а мы—Его глина (lutum), какъ говорится въ 64 гл. Исаіи; *и это касается не только нашего происхожденія, но на всю жизнь до самой смерти мы остаемся глиной этого скудельника. Это служитъ къ тому* (pertinet autem hoc etiam eo), *чтобы мы научались свойству* (virtutem) *свободной воли*, которую столь превозносятъ (jactant) противники. Прав-

Лютеромъ въ одной изъ символическихъ лютеранскихъ книгъ, именно въ Шмалькальденскихъ членахъ. „Мы должны исповѣдывать,—читаемъ тамъ,—что грѣхъ пришелъ отъ Адама, чрезъ *непослушаніе* котораго всѣ люди сдѣлались грѣшниками“ (L. Werke, B. 25, S. 126).

[1]) Exeg. opera, t. 6, p. 292.

[2]) Ibid., p. 300; compar. t. 2, p. 172.

[3]) Ibid., t. 2, p. 205.

да, мы отчасти (quodam modo) имѣемъ свободную волю въ томъ, что ниже (infra) насъ; ибо мы—господа надъ рыбами морскими, птицами небесными и звѣрями полевыми, которыхъ убиваемъ, когда намъ угодно, мы пользуемся пищею по своему желанію и т. п. Но въ томъ, что имѣетъ отношеніе къ Богу и есть выше (supra) насъ, человѣкъ не имѣетъ никакой свободной воли, но, какъ глина въ рукѣ горшечника, поистинѣ, пассивенъ, а не активенъ; ибо тамъ мы не избираемъ, не дѣлаемъ чего-либо, но избираемся, приготовляемся, возрождаемся, какъ говоритъ Исаія: *Ты—скудельникъ, а мы—Твоя глина* (64, 8)» [1]).

Вотъ тѣ выраженія Лютера, которыя могутъ пролить свѣтъ на дѣйствительное мнѣніе его о предопредѣленіи. Изъ всѣхъ ихъ видно, что реформаторъ и не думалъ измѣнять прежній свой взглядъ. Онъ, какъ свидѣтельствуютъ первыя три выдержки, продолжалъ отъ объявленнаго намъ Бога отличать Бога сокрытаго, отъ вѣчности предопредѣлившаго все. А послѣднее мѣсто изъ комментарія на книгу Бытія показываетъ намъ, что уже вслѣдствіе самаго творенія мы—глина въ рукахъ Божіихъ, т. е., что мы тотчасъ послѣ творенія не имѣли свободной воли, такъ что, если мы пали, то пали не по своей волѣ, а по волѣ Творца. Ясно, такимъ образомъ, что Лютеръ признавалъ вѣчное предопредѣленіе, но старался лишь всѣми силами отвлечь себя и своихъ послѣдователей отъ мысли объ этомъ. Поэтому-то онъ воздерживался обыкновенно отъ рѣшенія вопросовъ, которые имѣли соприкосновеніе съ вопросомъ о предопредѣленіи. Если же иногда и касался ихъ, то давалъ на нихъ такое рѣшеніе, которое показывало, что ему хотѣлось лишь отвязаться отъ всего подобнаго. Такъ, поставивъ вопросъ, почему Богъ попустилъ сатанѣ искушать Еву, Лютеръ отвѣчаетъ, что Богъ въ этомъ случаѣ испытывалъ человѣка для того, чтобы упражнять его силы,

[1]) Ibid., t. 1, p. 106.

подобно тому какъ теперь бываетъ иногда съ отдѣльными христіанами и со всею вообще Церковью [1]). Такой отвѣтъ на заданный вопросъ, очевидно, не свидѣтельствуетъ еще о признаніи реформаторомъ свободной воли въ первомъ человѣкѣ, такъ какъ этотъ послѣдній сравнивается съ настоящимъ человѣкомъ, всецѣло лишеннымъ свободы. Такой отвѣтъ есть не болѣе, какъ нежеланіе, показывающее, что Лютеръ боялся дойти здѣсь до признанія Бога виновнымъ въ паденіи человѣка.

Такимъ образомъ, Лютеръ твердо держался своего ученія о рабской волѣ и всеобщемъ предопредѣленіи, стараясь только отклонить народъ отъ мысли о послѣднемъ. Поэтому-то еще въ 1537 году онъ рѣшительно утверждалъ, что признаетъ вполнѣ истинными мысли, развитыя имъ въ сочиненіи «О рабской волѣ» [2]). Но такъ ли относился теперь и Меланхтонъ къ своему прежнему ученію о свободѣ воли и предопредѣленіи? Столь ли любезнымъ оставалось и для него это ученіе?

Если мы станемъ знакомиться со взглядами Меланхтона на свободу воли человѣка и предопредѣленіе во второй періодъ дѣятельности Лютера, то найдемъ въ нихъ существенное измѣненіе въ сравненіи съ тѣми же взглядами его въ первый періодъ. Начало этого измѣненія нужно относить ко времени визитацій въ лютеранскихъ общинахъ, когда были открыты злоупотребленія ученіемъ о рабской волѣ и предопредѣленіи. Такъ говоримъ мы потому, что это измѣненіе дѣлается довольно замѣтнымъ въ «Visitationsbuch» Меланхтона.

[1]) Ibid., t. 1, p. 181—182.

[2]) Въ 1537 г. Лютеръ писалъ страсбургскому проповѣднику Капито, что онъ, какъ Сатурнъ, хотѣлъ бы пожрать всѣхъ своихъ дѣтей, т. е. всѣ свои книги; ибо,—добавлялъ реформаторъ,—„ни одной изъ нихъ я не признаю истинною, кромѣ книги „De servo arbitrio“ и Катихизиса.“ Döllinger, B. 3, S. 30.

Въ этомъ сочиненіи авторъ, не касаясь вопроса о предопредѣленіи, настаивалъ на томъ, что человѣкъ имѣетъ свободную волю къ совершенію внѣшнихъ дѣлъ, что онъ своими естественными силами можетъ достигать внѣшней праведности, хотя, добавлялъ Меланхтонъ, человѣкъ этими самыми силами и не можетъ еще достигать божественныхъ даровъ и очищать свое сердце [1]). Совершенно такое же воззрѣніе развивается Меланхтономъ и чрезъ три года въ Аугсбургскомъ исповѣданіи. Тамъ онъ, съ одной стороны, признаетъ, что «воля человѣка располагаетъ нѣкоторою свободою къ совершенію гражданской правды и избранію вещей, подлежащихъ разуму», но съ другой,—отрицаетъ то, чтобы эта воля «безъ помощи Духа Святаго имѣла силу къ совершенію правды Божіей или пра-

[1]) „Проповѣдники,—читаемъ въ Visitationsbuch,—часто нескромно говорятъ о свободной волѣ; посему мы и написали это краткое наставленіе. Человѣкъ имѣетъ свободную волю совершать внѣшнія дѣла, побуждаемый къ тому закономъ и наказаніемъ; онъ можетъ своими собственными силами, данными ему отъ Бога, достигать свѣтскаго благочестія. Павелъ въ посланіи къ Галатамъ называетъ это послѣднее праведностью плоти, т. е. праведностью, которую человѣкъ совершаетъ своими силами. Если же теперь человѣкъ своими силами достигаетъ этой праведности, то онъ, очевидно, имѣетъ свободу оставлять зло и совершать добро. Самъ Богъ требуетъ такой внѣшней или свѣтской праведности, какъ говоритъ Павелъ въ посланіи къ Галатамъ, что мы не можемъ своими силами измѣнять сердце, но можемъ удаляться отъ внѣшняго преступленія. Однако эта свобода находитъ себѣ препятствіе въ сатанѣ; ибо, если человѣкъ не получаетъ помощи отъ Бога и не управляется Имъ, сатана побуждаетъ его ко грѣху, такъ что онъ не соблюдаетъ даже и внѣшняго благочестія. Затѣмъ, человѣкъ своими силами не можетъ очищать своего сердца и достигать божественныхъ даровъ. Посему мы постоянно должны просить Бога о томъ, чтобы Онъ далъ намъ Свои дары“. L. Werke, B. 23, S. 48—50.

ведности духовной», чтобы она «помимо Бога способна была или начинать, или совершать дѣла, имѣющія отношеніе къ Богу» [1]).

[1]) Walch, S. 33. Эта же самая мысль болѣе пространно высказывается и въ Апологіи аугсбургскаго исповѣданія. „Воля человѣческая,—читаемъ тамъ,—обладаетъ свободнымъ выборомъ въ области такихъ дѣлъ и предметовъ, которые разумъ постигаетъ самъ собою, предоставленный самому себѣ. Человѣкъ можетъ до извѣстной степени совершать гражданскую праведность, можетъ говорить о Богѣ, воздавать Ему нѣкоторое почитаніе во внѣшнемъ дѣлѣ, можетъ повиноваться властямъ и родителямъ, удерживаться отъ убійства, прелюбодѣянія, воровства и проч. Ибо послѣ паденія человѣка въ его природѣ остается еще не только разумъ (ratio) и разумѣніе (judicium) предметовъ, подлежащихъ чувству, но и способность выбора въ области этихъ предметовъ, свобода и способность къ совершенію гражданской праведности. Св. Писаніе называетъ это праведностью плоти, которую можетъ совершать плотская природа, т. е. разумъ, предоставленный самому себѣ, помимо благодати Св. Духа“. „Хотя мы, — продолжаетъ Меланхтонъ раскрывать свой взглядъ на свободу человѣческой воли,—и признаемъ за силами человѣка свободу и способность къ совершенію внѣшнихъ дѣлъ закона, однако не приписываемъ этимъ силамъ дѣлъ духовныхъ, какъ-то: истиннаго страха Божія, истинной вѣры въ Бога, истинной увѣренности въ томъ, что Богъ заботится о насъ, приклоняетъ къ намъ ухо Свое, прощаетъ намъ и пр. Все это—такія дѣла, которыхъ сердце человѣческое не можетъ совершать помимо Св. Духа.... Итакъ, полезно такое разграниченіе, по которому гражданская праведность приписывается силамъ человѣческимъ, праведность же духовная—управленію Св. Духа въ возрожденныхъ,—полезно потому, что въ такомъ случаѣ, съ одной стороны, поддерживается педагогія, такъ какъ всѣ должны знать одинаково и то, что Богъ требуетъ гражданской праведности, и то, что мы до извѣстной степени можемъ совершать ее, съ другой,—указывается различіе между праведностью человѣческою и праведностью духовною, доктриною философскою и ученіемъ Св. Духа“. Walch, S. 212—213.

Въ этихъ выраженіяхъ Меланхтона, строго говоря, нѣтъ отступленія отъ прежняго взгляда, такъ какъ здѣсь признается, что человѣкъ своими силами не можетъ достигать духовной праведности [1]). Но если мы привели эти выраженія въ доказательство происшедшаго въ убѣжденіяхъ Меланхтона измѣненія, то имѣли въ виду лишь показать, что другъ Лютера вмѣсто того, чтобы развивать ученіе о неспособности человѣка къ совершенію добра и о предопредѣленіи, сталъ уже настаивать на томъ, что человѣкъ обладаетъ свободной волей для совершенія гражданской праведности, и совершенно игнорировалъ вопросъ о предопредѣленіи. Изъ этого уже ясно было, что онъ созналъ весь вредъ для жизни отъ ученія о рабской волѣ и предопредѣленіи, а въ особенности отъ ученія о семъ послѣднемъ [2]). А это сознаніе свидѣтельствовало уже о значительномъ измѣненіи въ душевномъ настроеніи Меланхтона, измѣненіи, которое весьма естественно могло вести по-

[1]) Плянкъ (Planck, B. IV, S. 555, Anmerk. 115) и Дёллингеръ (Döllinger, B. 3, S. 438) стараются найти въ Аугсбургскомъ исповѣданіи слѣды позднѣйшаго ученія Меланхтона объ участіи воли человѣка въ его оправданіи. Не разбирая этого мнѣнія двухъ ученыхъ, замѣтимъ только, что, исключая двухъ выраженій, на которыя они указываютъ, во всемъ Аугсбургскомъ исповѣданіи и его Апологіи постоянно высказывается мысль о неспособности человѣка къ совершенію добрыхъ дѣлъ, о безсиліи его дѣятельно участвовать въ своемъ оправданіи. Желающихъ же подробнѣе познакомиться съ опроверженіемъ мнѣнія Плянка и Дёллингера отсылаемъ къ сочиненію М. Ястребова „Ученіе Аугсбургскаго исповѣданія и его Апологіи о первородномъ грѣхѣ“ (изд. 1877 г., стр. 149—152).

[2]) Въ письмѣ къ Бренцу отъ 30 сентября 1531 г. самъ Меланхтонъ сознавался, что онъ умалчивалъ о предопредѣленіи изъ боязни „запутать души въ этомъ лабиринтѣ (Gemüther durch diese Labyrinthe verwirren)“. Schmidt, „Ph. Melanchthon“, S. 244.

слѣдняго къ существенной поправкѣ прежнихъ взглядовъ. Такъ, дѣйствительно, и было.

Измѣненіе раннѣйшихъ взглядовъ Меланхтона на предопредѣленіе и свободу человѣческой воли дѣлается вполнѣ замѣтнымъ только въ 1535 году. «Валла [1]) и многіе другіе,— читаемъ во 2-мъ изданіи его «Loci»,— несправедливо лишаютъ человѣческую волю свободы на томъ основаніи, что все будто бы бываетъ по предопредѣленію Божію и, такимъ образомъ, отрицаютъ вообще случайное» [2]). Меланхтонъ утверждаетъ теперь, что нѣтъ ничего необходимаго. Поэтому, если случается зло, то не по винѣ Бога. Если напр. Адамъ палъ, то лишь потому, что злоупотребилъ данной ему свободой; слѣдов., виновникомъ грѣха является не Богъ, а человѣкъ [3]). Отрицая необходимость всего случающагося и этимъ самымъ допуская зависимость многаго отъ свободной воли человѣка, Меланхтонъ вмѣстѣ съ тѣмъ признавалъ эту волю участвующею и въ дѣлѣ оправданія человѣка и, слѣдовательно, не считалъ человѣка падшимъ настолько, чтобы онъ былъ совершенно мертвымъ въ «вещахъ духовныхъ и божественныхъ». «Не одобряю,—говоритъ онъ въ тѣхъ же «Loci»,—болтовни манихеевъ, которые не приписывали волѣ никакой дѣятельности даже при помощи Св. Духа, какъ будто нѣтъ никакого различія между волею и статуей» [4]).—Но еще яснѣе высказывается измѣненный взглядъ Меланхтона въ слѣдующихъ изданіяхъ его «Loci». «Добрый поступокъ,—говоритъ онъ въ своихъ «Loci» изданія 1543 года,—зависитъ отъ трехъ причинъ: отъ слова Божія (чрезъ которое дѣйствуетъ Св. Духъ), Духа Святаго и человѣческой воли, соглашающейся (assentiens) и не противящейся слову Божію. Ибо можно отвергать послѣднее, какъ добровольно отвергъ его

[1]) Одинъ изъ гуманистовъ.
[2]) Planck, B. 4, S. 556, Anmerk. 116.
[3]) Schmidt, S. 310.
[4]) Planck, B. 4, S. 556, Anmerk. 117.

Саулъ; но когда умъ не противится ему, а при помощи Св. Духа старается изъявлять согласіе, то въ этомъ стараніи воля *не праздна* (non est otiosa)» [1]). «Такъ какъ,—читаемъ въ изданіи 1548 г.,—обѣщаніе Божіе всеобще и воли въ Богѣ не противорѣчивы, то необходимо, что въ насъ существуетъ какая-то причина различія, почему одинъ, подобно Саулу, отвергается, а другой, какъ Давидъ, принимается, т. е. необходимо, что *въ насъ существуютъ какія-то различныя склонности* (esse aliquam actionem dissimilem in his duobus)» [2]).

Ясно, что во взглядѣ Меланхтона на предопредѣленіе и свободу человѣческой воли послѣдовало существенное измѣненіе. Правда, другъ Лютера говоритъ еще иногда, что все случается именно такъ, какъ упорядочено божественнымъ предвѣдѣніемъ. Но онъ разумѣетъ здѣсь именно предвѣдѣніе и, будучи не въ состояніи примирить его съ человѣческой свободой, замѣчаетъ, что есть однако много случайнаго, зависящаго отъ человѣческой воли [3]). Замѣтимъ однако, что, если Меланхтонъ и не считалъ волю человѣка совершенно лишенною свободы, если другъ Лютера и не допускалъ всецѣлаго извращенія человѣческой природы вслѣдствіе грѣха, то онъ и не придавалъ силамъ человѣка особенно большого значенія. Такъ, говоря въ «Loci» 1535 года о томъ, что воля человѣка имѣетъ нѣкоторое участіе въ дѣлѣ его оправданія, что она можетъ быть дѣятельною при помощи Св. Духа, Меланхтонъ замѣчалъ въ то же время, что естественный человѣкъ неспособенъ однако къ духовнымъ дѣйствіямъ, имѣющимъ отношеніе къ Богу [4]). Да и вообще, въ своихъ «Loci» этого года и въ изданіяхъ другихъ годовъ другъ Лютера не говоритъ того, чтобы человѣкъ своими естественными силами

[1]) Ibid, S. 558—559, Anmerk. 120.
[2]) Ibidem.
[3]) Schmidt, S. 573; vgl. S. 311.
[4]) Ibid., S. 311.

могъ совершать добро, но лишь то, что онъ можетъ быть отчасти дѣятельнымъ, когда Духъ Святый начинаетъ его оправданіе. Воззрѣніе Меланхтона было, очевидно, таково. Человѣкъ своими силами не можетъ дѣлать добра, не можетъ, слѣдов., и начинать своего оправданія. Однако эти силы человѣка не настолько испорчены, чтобы онъ при дѣйствіи на него Св. Духа не могъ даже не противиться Ему. Духъ Святый при дѣйствіи на человѣка находитъ его не совершенно мертвымъ, но такимъ, который можетъ согласиться съ Нимъ, воля котораго сохраняетъ еще способность противиться дурнымъ склонностямъ. Если Духъ Святый находитъ въ человѣкѣ такую волю, то начинаетъ вести ее по дальнѣйшему пути спасенія, въ которомъ и она будетъ принимать нѣкоторое участіе. Такимъ образомъ, воля человѣка не совершенно лишена участія въ оправданіи; однако сама по себѣ она не можетъ сдѣлать чего-либо добраго въ собственномъ смыслѣ этого слова, такъ что, по воззрѣнію Меланхтона, все наше спасеніе есть исключительно дѣло Бога. Такое воззрѣніе, очевидно, значительно отличается отъ ученія Лютера; но оно вмѣстѣ съ тѣмъ не мало отличается и отъ воззрѣнія лютеранскихъ противниковъ (католиковъ), что весьма ясно будетъ изъ взгляда Меланхтона на значеніе добрыхъ дѣлъ.

Изложивъ ученіе Лютера и Меланхтона о предопредѣленіи и свободной волѣ человѣка, мы перейдемъ къ разсмотрѣнію ихъ взгляда на оправданіе.

Если Лютеръ остался при своемъ прежнемъ ученіи о предопредѣленіи и рабской волѣ человѣка, то, очевидно, онъ долженъ былъ сохранить и прежній свой взглядъ на оправданіе. И во 1-хъ, если человѣкъ совсѣмъ не имѣетъ способности къ совершенію добра, то ясно, что онъ оправдывается не своими силами, а единственно божественною благодатію, не своими дѣлами, которыя еще болѣе увеличиваютъ его вину [1]), а вѣрою, полученіе которой зависитъ не отъ не-

[1]) Comm. ad Gal., II. 28.

го самого, какъ неспособнаго принимать участіе въ своемъ оправданіи, но единственно отъ Бога, «дающаго Св. Духа, гдѣ и какъ ему угодно» [1]). Въ дѣлѣ нашего оправданія, такимъ образомъ, важны для насъ не собственныя силы, но лишь вѣра, оправдывающая насъ независимо отъ дѣлъ, предшествующихъ ей или послѣдующихъ, оправдывающая «прежде любви и безъ любви» [2]).

Во 2-хъ, если осталось неизмѣннымъ ученіе Лютера о свободѣ человѣка, то необходимо долженъ былъ остаться такимъ же и взглядъ его на сущность оправданія. Поэтому реформаторъ по прежнему могъ говорить о постепенномъ измѣненіи оправданнаго человѣка, но необходимо долженъ былъ при этомъ понимать такое измѣненіе своеобразно. Такъ, дѣйствительно, и было. Признавая, что крещеніе даетъ намъ прощеніе грѣховъ, невмѣненіе ихъ [3]), Лютеръ вмѣстѣ съ тѣмъ

[1]) Köstlin, „Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange“, B. 2, S. 322.

[2]) Comm. ad Gal., I. 201—202; compar. p. 188 und L. Werke, B. 25,S. 76. „Дѣла или любовь,—съ увлеченіемъ говорилъ Лютеръ о вѣрѣ,—не составляютъ украшенія или совершенства для вѣры; но вѣра лишь сама по себѣ оправдываетъ насъ, потому что „схватываетъ“ Самого Христа Спасителя. Она не заботится о любви; она не говоритъ: что я сдѣлала? въ чемъ согрѣшила? что заслужила? Напротивъ, она спрашиваетъ: что сдѣлалъ Христосъ? что Онъ заслужилъ? Она знаетъ, что въ самомъ лицѣ I. Христа имѣетъ прощеніе грѣховъ и вѣчную жизнь. Эта-то именно вѣра, которая „схватываетъ“ Христа и Имъ украшается, и оправдываетъ насъ, а не та, которая заключаетъ въ себѣ любовь и украшается ею. Поэтому принимающій Христа вѣрою, сколько бы ни устрашался закономъ и какою бы громадою грѣховъ ни былъ обремененъ, можетъ хвалиться, что онъ оправданъ. Какимъ образомъ и чрезъ что? Чрезъ Христа, Котораго онъ пріобрѣлъ вѣрою. Но противники не понимаютъ этого и потому отвергаютъ Христа и на Его мѣсто ставятъ любовь“ (Comm ad Gal., I. 134—135).

[3]) L. Werke, B. 59, S. 47.

допускалъ, что оно приноситъ также и Св. Духа [1]). Благодаря благодати этого Духа,—говорилъ реформаторъ,—благодати, которая прибавляется чрезъ другія таинства, въ человѣкѣ съ самаго крещенія начинается постепенное ослабленіе и даже уничтоженіе грѣха, такъ что человѣкъ постепенно измѣняется по своему существу и дѣлается все болѣе и болѣе склоннымъ и способнымъ къ добрымъ дѣламъ. Словомъ, начиная съ самаго крещенія, нашъ ветхій человѣкъ съ его грѣховными страстями постепенно распинается и вмѣсто него возрастаетъ новый человѣкъ съ новыми мыслями и чувствами [2]). Но это измѣненіе человѣка, замѣтили мы, Лютеръ дол-

[1]) Ibid., B. 16, S. 64; vgl. B. 21, S. 140.

[2]) На измѣненіи человѣка послѣ полученія имъ вѣры Лютеръ настаиваетъ теперь, быть можетъ, сильнѣе, чѣмъ прежде. Приведемъ нѣсколько выдержекъ изъ его сочиненій. „Христосъ,—проповѣдывалъ реформаторъ въ 1535 г.,—далъ крещеніе и таинство (причащенія) не для того только, чтобы прощать и омывать чрезъ нихъ грѣхи, но и для того, чтобы чрезъ нихъ ежедневно выметать и совершенно истреблять (austilgen) оставшіеся еще грѣхи, такъ чтобы человѣкъ сдѣлался совершенно инымъ по существу (Art und Wesen), склоннымъ и способнымъ ко всѣмъ добрымъ дѣламъ. И гдѣ эти таинства принимаются истинно, тамъ грѣхъ ежедневно ослабляется (abnehme) и уменьшается; гдѣ же—не истинно, тамъ видно противное, т. е. тамъ принимаютъ только брачную одежду, подъ которой остается нечистота, пачкающая эту одежду“ (L. Werke, B. 16, S. 104). „Богъ,—поучалъ Лютеръ въ 1546 г.,—даетъ тебѣ въ таинствахъ прощеніе грѣховъ, но при этомъ налагаетъ на тебя обязанность познать свою слабость и нечистоту, которая остается въ твоей плоти и крови, и ежедневно просить о прощеніи и при этомъ непрестанно бороться съ самимъ собою, не давать воли грѣховнымъ склонностямъ и пожеланіямъ, не слѣдовать имъ и, такимъ образомъ, постоянно ослаблять и погашать (schwächen und dämpfen) въ себѣ грѣхъ; ибо грѣхи не только должны быть прощены, но и совершенно выметены и уничтожены (ausgefeget und getilget), такъ какъ твое коростовое тѣло не

женъ былъ понимать своеобразно, а не въ смыслѣ постепеннаго очищенія естественныхъ силъ человѣка. Какъ именно понималъ реформаторъ такое измѣненіе, объ этомъ онъ говоритъ теперь яснѣе, чѣмъ въ первый періодъ своей дѣятельности. Поэтому мы приведемъ его собственныя выраженія, изъ которыхъ можно ясно видѣть, какъ онъ представлялъ себѣ происходящее въ христіанинѣ измѣненіе.

«Вслѣдствіе той чистоты,—говорилъ Лютеръ,—которую христіанинъ получаетъ отъ Христа въ словѣ и таинствахъ,

можетъ придти на небо, прежде чѣмъ очистится и сдѣлается прекраснымъ. Поэтому мы должны стараться, чтобы наше тѣло не оставалось въ нечистотѣ и грѣхахъ, но дѣлалось инымъ. Итакъ, жизнь христіанъ должна ежедневно возрастать въ вѣрѣ и духѣ, что въ настоящей жизни достигается лишь отчасти“ (ibid., B. 16, S. 255—256). „Мы еще не вполнѣ получили свое сокровище,—читаемъ далѣе,—но оно обѣщано намъ и дано въ словѣ; теперь мы имѣемъ его только въ вѣрѣ, но не во всей нашей жизни. Поэтому мы должны стараться, чтобы вѣра и ея плоды умножались въ насъ. Внутренній новый человѣкъ совершенствуется въ насъ не вдругъ, по постепенно; потому христіанинъ не долженъ быть лѣнивымъ и воображать, что онъ все имѣетъ, но долженъ постоянно возрастать въ вѣрѣ“ (ibid., S. 256 — 257). Наша жизнь,—гласитъ Большой катихизисъ,—должна быть постояннымъ крещеніемъ, т. е. умерщвленіемъ ветхаго человѣка и воскресеніемъ новаго. „Ибо постоянно должно выметать то, что принадлежитъ ветхому человѣку, и усиливать то, что принадлежитъ новому“, т. е., чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе мы должны дѣлаться мягкими и терпѣливыми, тѣмъ болѣе должны отлагать скупость, зависть, ненависть, высокомѣріе (ibid., B. 21, S. 139).—Мы ограничимся приведенными выраженіями Лютера; но замѣтимъ, что въ его сочиненіяхъ весьма много подобныхъ мѣстъ, въ которыхъ онъ говоритъ, что въ христіанахъ постоянно уменьшается ихъ грѣхъ, постоянно ослабляется ветхій человѣкъ и вмѣсто того увеличивается святость, возрастаетъ ихъ внутренній человѣкъ (см. B. 16, S. 250; B. 21, S. 104. 140—141).

онъ считается (dicitur), чище снѣга, чище даже солнца и звѣздъ. Но должно замѣтить, что эта чистота не наша, а чужая; ибо Господь Іисусъ Христосъ украшаетъ и одѣваетъ насъ Своею чистотою и праведностью. Поэтому, если ты разсматриваешь христіанина такимъ, каковъ онъ есть самъ по себѣ, внѣ чистоты и праведности Христа, то не только не найдешь въ немъ никакой чистоты, но даже увидишь дьявольскую нечистоту. Отсюда, если говорятъ, что грѣхъ постоянно остается въ человѣкѣ, вслѣдствіе чего послѣдній не можетъ дѣлаться бѣлѣе снѣга,—ты отвѣчай на это, что должно смотрѣть на человѣка, каковъ онъ во Христѣ, а не каковъ онъ самъ по себѣ; тогда ты найдешь, что вѣрующіе омыты и очищены кровью Христа. Значитъ, вся чистота вѣрующихъ не ихъ собственная, но чужая, именно чистота Христа и Его крови» [1]). «Наше оправданіе,—говоритъ Лютеръ въ другомъ мѣстѣ,—существуетъ не въ насъ, но во Христѣ и, слѣдовательно, внѣ насъ,—и при этомъ однако дѣлается, поистинѣ, нашимъ чрезъ Его милость и даръ» [2]).

Изъ этихъ выраженій Лютера ясно, какъ онъ понималъ то измѣненіе, которое происходитъ въ человѣкѣ послѣ полученія имъ благодати Св. Духа. Очевидно, что, по воззрѣнію реформатора, это измѣненіе вовсе не касается самой природы человѣка. Естественныя силы послѣдняго продолжаютъ оставаться такими же, какими были и ранѣе, т. е. способными дѣлать только зло, и все измѣненіе состоитъ лишь въ томъ, что человѣкъ получаетъ чужую святость, получаетъ дары Св. Духа. Пусть эти дары и производятъ въ человѣкѣ новый умъ и новое сердце, пусть они и побуждаютъ его къ совершенію добрыхъ дѣлъ; но все это совсѣмъ не касается естественныхъ силъ человѣка. Духъ Святый Своею благодатію, очевидно, только подавляетъ грѣховную природу, только «сковываетъ» ее и препятствуетъ проявленію ея грѣховныхъ

[1]) Exeg. opera. t. 19, p. 95—96.
[2]) L. Werke, B. 50, S. 61.

склонностей [1]). Но Онъ не очищаетъ этой природы отъ естественной скверны, не преобразуетъ и не обновляетъ ея, такъ что она и при дѣйствіи на нее божественной благодати остается неспособною къ совершенію добра.

Съ такимъ взглядомъ нашимъ на лютеранское ученіе о сущности оправданія согласенъ и взглядъ г. Стукова, изложенный въ его очеркѣ «Лютеранскій догматъ объ оправданіи вѣрою» [2]). «Оправданіе (justificatio—δικαιοσύνη) въ смыслѣ лютеранскаго ученія о немъ,—говоритъ авторъ очерка,—не есть такой актъ, въ которомъ Богъ при извѣстныхъ условіяхъ со стороны человѣка—грѣшника самымъ дѣломъ очищаетъ его отъ грѣховъ и содѣлываетъ его освященнымъ и святымъ, какъ учитъ православная Церковь; напротивъ, въ оправданномъ вѣрою грѣшникѣ не происходитъ никакой перемѣны по нравственнымъ свойствамъ, вѣрующіе только *объявляются* правыми ради заслугъ Іисуса Христа, на самомъ же дѣлѣ, по причинѣ испорченности своей природы, остаются грѣшниками до самой своей смерти; праведность, оставаясь во Христѣ, не переходитъ на вѣрующаго внутреннимъ образомъ; становясь къ нему во внѣшнее отношеніе, она не исцѣляетъ его воли, а только покрываетъ его неправду, которая остается на немъ» [3]). Но говоря такъ, г. Стуковъ соглашается, что, по ученію «реформаторовъ» (имѣется въ виду какъ Лютеръ, такъ и символическія лютеранскія книги), вслѣдъ за этимъ моментомъ оправданія слѣдуетъ возрожденіе человѣка и его освященіе (renovatio и sanctificatio). Значеніе этихъ терминовъ авторъ очерка разъясняетъ такъ. При оправданіи человѣку сообщаются дары божественной благодати. «Появленіе въ человѣкѣ этой благодати и другихъ съ нею связанныхъ движеній духа, какъ дѣйствія вѣры оправдывающей, равносильно творенію въ

[1]) Ibid., B. 16, S. 259.
[2]) Ѳ. Стуковъ. „Лютеранскій догматъ объ оправданіи вѣрою“. Казань. 1891.
[3]) Тамъ же, стр. 50.

немъ совершенно новой силы. Въ этомъ смыслѣ, повидимому, Апологія и выражается не одинъ разъ, что въ оправданномъ «рождается новый человѣкъ и умерщвляется ветхій». Подъ именемъ «освященія» нужно понимать результатъ продолжающагося вліянія благодати на духовную жизнь человѣка, являющуюся уже дѣломъ тѣхъ силъ, которыя пріобрѣтены имъ въ возрожденіи и чрезъ возрожденіе; такъ, по крайней мѣрѣ, понимаетъ освященіе Аугсбургское исповѣданіе и его Апологія: «послѣ того какъ мы оправданы, говорится въ послѣдней, мы начинаемъ любить Бога, бояться, просить и искать у Него помощи, благодарить словомъ и дѣломъ, не роптать въ скорбяхъ; начинаемъ также и ближнихъ любить, такъ какъ и у нихъ послѣ обновленія являются такія же движенія духа». Эти два понятія—возрожденіе и освященіе—не разлучны съ понятіемъ оправданія, но существенный и основной моментъ въ актѣ оправданія есть полученіе прощенія грѣховъ. Говоря о возрожденіи и освященіи по поводу ученія объ оправданіи, Лютеръ и лютеранскія символическія книги всегда напоминаютъ, что оправданіе состоитъ только въ полученіи человѣкомъ прощенія грѣховъ, т. е. въ снятіи съ него вины за содѣланные грѣхи и того наказанія, какое прародитель навлекъ на себя и на свое потомство грѣхопаденіемъ и за которое по закону правды божественной они неизбѣжно должны бы понести соотвѣтствующую кару» [1]).

Мы сказали, что взглядъ г. Стукова согласенъ съ нашимъ, потому что, и по нашему мнѣнію, Лютеръ и символическія лютеранскія книги различаютъ въ актѣ оправданія два момента: полученіе прощенія грѣховъ и возрожденіе съ освященіемъ,—при чемъ первый моментъ считаютъ существеннымъ и основнымъ, такъ что сущность оправданія полагаютъ только въ полученіи человѣкомъ прощенія грѣховъ, которое и называютъ оправданіемъ въ собственномъ смыслѣ. Однако

[1]) Тамъ же, стр. 52—54.

мы не можемъ не указать на нѣкоторый недосмотръ въ изложеніи г. Стуковымъ лютеранскаго ученія о сущности оправданія. Этотъ недосмотръ мы замѣчаемъ въ томъ, что авторъ очерка не разрѣшаетъ намъ (хотя и желалъ этого—стр. 51) противорѣчія въ лютеранскомъ ученіи объ оправданіи, состоящаго въ томъ, что «реформаторы», говоря о возрожденіи и освященіи человѣка, сущность оправданія полагаютъ однако *только* въ полученіи человѣкомъ прощенія грѣховъ. Поэтому напрасно, думаемъ мы, авторъ очерка не указалъ на то, что «возрожденіе и освященіе» мало касаются естественныхъ силъ человѣка, не очищаютъ ихъ, потому что онѣ постоянно остаются никуда негодными. Вѣдь если въ человѣкѣ какъ бы творится новая сила, то значеніе этой силы состоитъ лишь въ томъ, что она производитъ добрыя дѣла, а не въ томъ, чтобы она очищала естественныя силы человѣка и уже чрезъ нихъ творила дѣла. Такимъ нашимъ взглядомъ, очевидно, вполнѣ разрѣшается указанное противорѣчіе въ лютеранскомъ ученіи объ оправданіи; ибо, если «освященіе» не касается естественныхъ силъ человѣка, если онѣ сами по себѣ и при этомъ «освященіи» способны только къ грѣхамъ, то понятно, что сущность оправданія и не можетъ состоять ни въ чемъ другомъ, какъ только въ прощеніи или невмѣненіи человѣку этихъ грѣховъ.

Въ 3-хъ, при такомъ взглядѣ Лютера на сущность оправданія, очевидно, должно было остаться неизмѣннымъ и его ученіе о безразличіи дѣлъ самихъ по себѣ. Поэтому, если онъ и говорилъ, что «вѣра не остается праздною», но «воплощается въ дѣлахъ» [1]), что «за вѣрой должна слѣдовать любовь» [2]),—словомъ, если реформаторъ и считалъ добрыя дѣла неотдѣлимыми отъ вѣры, однако, съ своей точки зрѣнія, онъ не могъ отличать ихъ отъ дурныхъ дѣлъ, поскольку въ тѣхъ и другихъ участвуютъ естественныя силы чело-

[1]) Comm. ad Gal., II. 7.
[2]) Ibid., I. 203.

вѣка. Это понятно. Пусть за вѣрой слѣдуютъ добрыя дѣла, пусть Духъ Святый Своею силою и заставляетъ человѣка дѣлать только хорошее; но, если обратить вниманіе на поступки человѣка, какъ его собственныя дѣйствія, если оцѣнивать дѣла человѣка безъ отношенія ихъ къ благодатнымъ дарамъ Св. Духа, то всѣ эти дѣла, безъ сомнѣнія, не будутъ имѣть никакого различія, такъ какъ всѣ они суть грѣхи, какъ проявленія грѣховной природы человѣка. Поэтому Лютеръ и теперь продолжаетъ утверждать, что дѣла вѣрующаго и невѣрующаго сами по себѣ одинаковы, что только вѣра можетъ уничтожать это безразличіе дѣлъ, именно тѣмъ, что, благодаря ей, Богъ уже не смотритъ на наши дѣла, какъ на грѣхи. «Нѣтъ никакого грѣха въ мірѣ,—проповѣдывалъ реформаторъ,—кромѣ невѣрія. Не вѣровать въ Единороднаго Сына Божія,—вотъ единственный грѣхъ въ мірѣ, за который міръ судится» [1]). «Что софисты [2]),—говорилъ онъ въ другомъ мѣстѣ,—различаютъ грѣхи по самому поступку, а не по лицу, это—пагубное заблужденіе. Вѣрующій имѣетъ столь же великіе грѣхи, какъ и невѣрующій. Но вѣрующему они прощаются и не вмѣняются, невѣрующему же вмѣняются. Для того они простительны (venialia), но для этого смертны (mortalia),—и это—не вслѣдствіе различія грѣховъ, не вслѣдствіе того, что грѣхъ вѣрующаго менѣе грѣха невѣрующаго, но вслѣдствіе различія лицъ; ибо вѣрующій увѣренъ въ томъ, что грѣхъ ему прощенъ, отчего, хотя онъ и грѣшитъ, однако вслѣдствіе вѣры во Христа грѣхи ему не вмѣняются и онъ дѣлается праведнымъ» [3]). То же читаемъ въ комментаріи Лютера на книгу Бытія. Тамъ онъ по поводу жертвы Авеля говоритъ, что для Бога имѣетъ значеніе только вѣра человѣка, что дѣла наши нравятся Ему лишь вслѣдствіе нашей вѣры

[1]) L. Werke, B. 4, S. 131.

[2]) Такъ Лютеръ называетъ католическихъ богослововъ—своихъ противниковъ.

[3]) Comm. ad Gal., III. 25.

и что, коль скоро нравится Богу какая-нибудь личность за ея вѣру, то начинаютъ затѣмъ нравиться Ему и дѣла этой личности [1]). Словомъ, когда реформаторъ смотритъ на дѣла человѣка, какъ на проявленія его естественныхъ силъ, то они и теперь теряютъ для него всякое различіе, такъ что даже хорошія дѣла вѣрующихъ въ сущности ничѣмъ не отличаются отъ дурныхъ дѣлъ, потому что какъ тѣ, такъ и другія суть смертные грѣхи, одинаково нуждающіеся въ прощающей благодати Божіей.

Что касается, далѣе, ученія Меланхтона объ оправданіи, то мы, конечно, должны говорить лишь о тѣхъ взглядахъ, которые онъ развивалъ съ 1535 года, такъ какъ до этого времени онъ не измѣнялъ своего взгляда на предопредѣленіе и свободную волю человѣка и, слѣдов., не могъ измѣнить и своего ученія объ оправданіи. Правда, въ Апологіи аугсбургскаго исповѣданія Меланхтонъ, повидимому, нѣсколько отступаетъ отъ лютеранскаго ученія объ оправданіи; ибо тамъ онъ во многихъ мѣстахъ съ силою настаиваетъ на томъ, что послѣ полученія благодати Св. Духа человѣкъ не остается такимъ же, какимъ былъ ранѣе, но обновляется, что поэтому та вѣра, которою мы оправдываемся, есть не мертвая, но живая вѣра, такъ что,—добавлялъ другъ Лютера,—посланіе апостола Іакова нисколько не противорѣчитъ лютеранскому ученію объ оправданіи [2]). Но подобныя выраженія суть тѣ же самыя выраженія Лютера, въ которыхъ реформаторъ говорилъ о томъ, что человѣкъ вслѣдствіе дѣйствія на него Св. Духа получаетъ новый умъ и сердце, что за вѣрою слѣдуютъ добрыя дѣла и т. п. Если же Меланхтонъ употребляетъ соблазнительное для лютеранъ выраженіе о посланіи апостола Іакова [3]), то это вызвано было лишь желаніемъ доказать ка-

[1]) Exeg. opera, t. 1, p. 327—329.

[2]) Walch. S. 92. 99. 102—104. 111. 123 и др.

[3]) Самъ Лютеръ впослѣдствіи не одобрилъ усилія Меланхтона примирить посланіе Іакова съ лютеранскимъ ученіемъ объ оправданіи. L. Werke. B. 62, S. 127.

толикамъ, что послѣдователи Лютера будто бы нисколько не отступаютъ отъ ученія св. Писанія. И понимать это выраженіе Меланхтона нужно не въ томъ смыслѣ, чтобы мы оправдывались вѣрою и дѣлами, а лишь въ томъ, что за вѣрою непремѣнно слѣдуютъ добрыя дѣла, такъ какъ во всей Апологіи проходитъ та мысль, что дѣла не имѣютъ значенія въ нашемъ оправданіи, что мы оправдываемся вѣрою безъ дѣлъ, которыя только вслѣдствіе нашей вѣры дѣлаются пріятными Богу [1]).

Итакъ, мы должны коснуться ученія Меланхтона объ оправданіи, какъ оно развивалось имъ съ 1535 года. Но замѣчательно, что это ученіе, не смотря на измѣненіе Меланхтономъ взгляда на свободную волю человѣка, въ сущности не отличалось отъ ученія Лютера о томъ же. Все измѣненіе, сдѣланное Меланхтономъ въ ученіи объ оправданіи, состояло лишь въ томъ, что онъ сталъ признавать дѣла условіемъ, безъ котораго невозможно наше спасеніе. Въ «Łoci» изданія 1535 года онъ говоритъ: «вѣчная жизнь дается не за наши добрыя дѣла, но изъ милости ради Христа,—и однако это новое духовное послушаніе необходимо для вѣчной жизни, такъ какъ оно должно слѣдовать за примиреніемъ съ Богомъ» [2]). Подобное же читаемъ въ письмѣ Меланхтона отъ 1-го ноября 1536 года. «Чрезъ дѣла,—пишетъ другъ Лютера,—не заслуживается вѣчная жизнь»; однако тамъ, гдѣ ихъ нѣтъ, нѣтъ и вѣры, такъ что въ нѣкоторомъ смыслѣ ихъ можно назвать условіемъ нашего оправданія. «Я не такой невѣжда,—продолжаетъ Меланхтонъ,—чтобы не знать, что нужно разумѣть подъ conditio sine qua non оправданія,—новое послушаніе необходимо принадлежитъ ко спасенію, хотя оно и не составляетъ (verschafft) никакой заслуги» [3]). Вотъ и все,

[1]) Walch, S. 92—94. 96. 101. 107. 111—112. 134. 142 и др.

[2]) Planck, B. 4, S. 533, Anmerk. 97.

[3]) Schmidt, S. 327.

что соблазнительнаго для лютеранъ допускалъ Меланхтонъ и что составляло нѣкоторое измѣненіе въ его ученіи объ оправданіи. Но это измѣненіе не было, очевидно, существеннымъ. Признавая необходимость добрыхъ дѣлъ для спасенія, признавая, что эти дѣла суть conditio sine qua non нашего оправданія, Меланхтонъ тѣмъ самымъ не противорѣчилъ еще своему прежнему взгляду; ибо, высказывая этимъ то самое воззрѣніе Лютера, что вѣра, дающая намъ спасеніе, *необходимо* сопровождается добрыми дѣлами, онъ въ приведенныхъ выраженіяхъ не думалъ еще придавать добрымъ дѣламъ значеніе заслуги въ глазахъ Божіихъ, а утверждалъ, напротивъ, что вѣчная жизнь дается только «изъ милости ради Христа». Конечно, такое воззрѣніе Меланхтона на дѣла не вполнѣ согласовалось съ его ученіемъ о свободной волѣ человѣка, потому что, какъ скоро признаютъ за силами послѣдняго способность принимать участіе въ оправданіи, то необходимо должны согласиться, что дѣла человѣка имѣютъ хоть какое-нибудь значеніе въ глазахъ Божіихъ. Но другъ Лютера не замѣчалъ этой непослѣдовательности. Вѣдь человѣкъ,—такъ думалъ онъ,—только при помощи благодати можетъ принимать нѣкоторое участіе въ своемъ оправданіи, только чрезъ ея дѣйствіе можетъ опредѣляться къ добру. Если же такъ, если только при помощи благодатныхъ даровъ Св. Духа человѣкъ можетъ совершать добрыя дѣла, то,—думалъ Меланхтонъ,—всѣ эти дѣла въ сущности зависятъ только отъ благодати, а не составляютъ заслуги человѣка.

Значитъ, Меланхтонъ, настаивая на необходимости для полученія спасенія совершать добрыя дѣла, чтобы этимъ самымъ уничтожить возможность злоупотребленій лютеранскимъ ученіемъ объ оправданіи, не думалъ однако придавать дѣламъ человѣка значеніе заслуги въ глазахъ Божіихъ и, слѣдов., оставался вѣренъ основному взгляду Лютера на оправданіе человѣка одною вѣрою. Да и вообще относительно ученія Меланхтона объ оправданіи нужно сказать, что онъ, оставаясь

при прежнихъ своихъ взглядахъ, старался лишь о томъ, чтобы это ученіе не сопровождалось въ жизни народа дурными послѣдствіями. Такъ другъ Лютера былъ, конечно, согласенъ съ тѣмъ взглядомъ реформатора, что дѣла человѣка сами по себѣ безразличны, такъ какъ не думалъ придавать этимъ дѣламъ, какъ такимъ, какое-нибудь значеніе въ глазахъ Божіихъ. Однако онъ употребляетъ теперь (въ «Loci» изданія 1543 г.) даже такое выраженіе, что у вѣрующихъ добрыя дѣла «заслуживаютъ награды духовныя и тѣлесныя въ настоящей и будущей жизни» [1]), при чемъ понимаетъ это выраженіе, конечно, не буквально, а такъ, что Богъ *по Своей милости* соединяетъ обыкновенно хорошія дѣла человѣка съ наградою [2]). Точно также остался, очевидно, неизмѣннымъ и взглядъ Меланхтона на сущность оправданія; ибо иначе, признавая постепенное очищеніе, просвѣтленіе и укрѣпленіе естественныхъ силъ человѣка, онъ необходимо сталъ бы придавать проявленіямъ этихъ силъ какое-либо значеніе въ глазахъ Божіихъ. Но развивать теперь этотъ взглядъ другъ реформатора и не думаетъ въ виду того, что ученіе о постоянной нечистотѣ человѣческой природы могло удалять человѣка отъ стремленія совершать добрыя дѣла. Поэтому во время появленія ученія Озіандера, что человѣкъ оправдывается не чрезъ внѣшнее вмѣненіе ему заслугъ Христа, но чрезъ единеніе съ Нимъ, чрезъ то, что Христосъ живетъ въ насъ и мы дѣлаемся съ Нимъ едино, словомъ, чрезъ то, что человѣкъ обновляется чрезъ принятіе божественной благодати [3]),—Меланхтонъ вмѣсто того, чтобы настаивать на по-

[1]) Planck, B. 4, S. 533, Anmerk. 97.

[2]) Свое ученіе о наградѣ за дѣла Меланхтонъ высказывалъ еще въ Visitationsbuch и Апологіи аугсбургскаго исповѣданія. Но вездѣ онъ замѣчалъ, что эту награду Богъ даетъ намъ не за наши дѣла, но исключительно по Своей милости. L. Werke, B. 23, S. 19—20; Walch, S. 141.

[3]) Schmidt, S. 556.

стоянной нечистотѣ человѣка и тѣмъ доказать, что все оправданіе есть въ сущности невмѣненіе намъ грѣховъ, говорилъ только, что послѣ принятія вѣры въ насъ, дѣйствительно, живетъ Христосъ, но что эта жизнь Его есть слѣдствіе оправданія, а не причина его [1]).

Итакъ, и въ развитіи ученія объ оправданіи у лютеранскихъ богослововъ также замѣчается желаніе ограничить тѣ воззрѣнія, которыя вели къ разстройству общины. У самого Лютера это желаніе выражается тѣмъ, что онъ лишь умалчиваетъ о всеобщемъ предопредѣленіи; у Меланхтона же оно сопровождается отрицаніемъ ученія о рабской волѣ человѣка и всеобщемъ предопредѣленіи. Меланхтонъ старался остаться вѣрнымъ лишь своему прежнему ученію объ оправданіи; но отъ этого произошло то, что онъ впалъ въ рѣшительное противорѣчіе. Чтобы уничтожить послѣднее, ему слѣдовало бы или измѣнить свой взглядъ на оправданіе, или же отказаться отъ новаго воззрѣнія на свободу воли въ человѣкѣ и всеобщее предопредѣленіе и, такимъ образомъ, возвратиться къ первоначальному ученію Лютера.

[1]) Ibid., S. 560.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Бросая свой взоръ на все сказанное въ изслѣдованіи, мы видимъ, что нужно строго различать лютеранство перваго и второго періодовъ дѣятельности Лютера. Первое есть рѣзкая противоположность католичеству, второе же не имѣетъ этой рѣзкости и въ нѣкоторыхъ пунктахъ представляетъ приближеніе къ послѣднему. Вторая мысль теперь для насъ вполнѣ очевидна; ибо мы видѣли, что Лютеръ то замѣтно измѣняетъ прежній свой взглядъ на слово, а отсюда и на таинства, значительно приближаясь въ ученіи объ этомъ къ католичеству, то ограничиваетъ права христіанина и христіанскихъ обществъ, подчиняя ихъ авторитету должностного проповѣдника и особенно правительства и, такимъ образомъ, стѣсняя ихъ свободу, каковое стѣсненіе свойственно католичеству, а никакъ не лютеранству перваго періода дѣятельности реформатора, то, наконецъ, старается замалчивать о всеобщемъ предопредѣленіи, а Меланхтонъ съ своими сторонниками доходитъ даже до измѣненія ученія о предопредѣленіи и свободѣ воли человѣка. Во всемъ этомъ выразилось, конечно, замѣтное приближеніе къ католичеству. А отсюда слѣдуетъ, что о всемъ вообще лютеранскомъ ученіи нельзя утверждать, чтобы оно было рѣшительно противоположно католическому, чтобы въ лютеранскомъ вѣроученіи человѣкъ былъ поставленъ въ непосредственныя отношенія къ Богу, чтобы тамъ была дана человѣку полная свобода. Это можно говорить только о первоначальныхъ взглядахъ Лютера, которые, дѣйствительно, противоположны католическимъ, но не о послѣдующемъ ученіи реформатора и не объ ученіи вообще лютеранскихъ богослововъ за время его жизни, ибо это ученіе представляетъ намъ приближеніе къ католичеству въ сравненіи съ первоначальными воззрѣніями Лютера. При этомъ,—что особенно характеризуетъ дальнѣйшее ученіе реформатора и другихъ лютеранскихъ богослововъ,—въ немъ мы видимъ не прямое отрицаніе первоначальныхъ взглядовъ Лютера. Нѣтъ, многіе изъ этихъ взглядовъ раздѣляются лютеранскими богословами и теперь; но къ этимъ взглядамъ присоединяются въ данное время такія добавленія, которыя были прямо противоположны имъ. Отсюда въ этомъ ученіи мы видимъ соединеніе совершенно противорѣчивыхъ элементовъ, вслѣдствіе чего всякій лютеранинъ, желающій быть послѣдовательнымъ, имѣетъ полное право отвергнуть добавленія, сдѣланныя къ первоначальнымъ взглядамъ реформатора, и возвратиться къ этимъ послѣднимъ, которые имѣютъ разлагающее вліяніе на всякую общину, принимающую ихъ. Для характеристики измѣненнаго уже ученія Лютера и вообще лютеранскаго ученія второго періода дѣятельности реформатора мы считаемъ не лишнимъ сдѣлать такое сравненіе. Лютеранское ученіе—это кафтанъ какого-нибудь чудака изъ тонкой и непрочной матеріи, съ нашивками изъ грубой матеріи на тѣхъ мѣстахъ, которыя скорѣе всего могли бы прорваться; нашивки эти, сдѣланныя наскоро, при надѣваніи кафтана вскорѣ же отпали бы и тогда осталась бы одна тонкая матерія, постоянно готовая порваться сразу во многихъ мѣстахъ.

Понятно отсюда, что лютеранство не можетъ удовлетворить даже тѣхъ, которымъ особенно пріятно, если даютъ человѣку полную свободу, такъ какъ въ лютеранствѣ такой свободы нѣтъ. Оно тѣмъ болѣе не можетъ плѣнить тѣхъ изъ насъ, которые желаютъ принадлежать къ вѣроисповѣданію, содержащему божественное ученіе. Это понятно. Божественное

ученіе неизмѣнно; лютеранское же представляется намъ измѣненнымъ въ сравненіи съ первоначальнымъ ученіемъ Лютера. Божественное ученіе непротиворѣчиво; лютеранское же заключаетъ въ себѣ несоединимые между собою, взаимно уничтожающіе другъ друга элементы.

ОПЕЧАТКИ.

Стран.	*Строка.*	*Напечатано:*	*Слѣдуетъ читать:*
6	4 снизу	«нѣмецкая теологія»	«Нѣмецкая теологія»
9	4 »	G. A.	F. A.
11	13 сверху	Истипно	Истинно
17	8 »	«объясненіямъ»	«Объясненіямъ»
22	21 »	безъаппелляціоннымъ	безапелляціоннымъ
40	7 снизу	этото	этого
57	15 сверху	Въ «рѣчи	Въ «Рѣчи
58	13 »	не крещеніе	на крещеніе
»	15 »	«de captivitate	«De captivitate
59	2 снизу	сужащимъ	служащимъ
60	10 »	въ рѣ,	въ рѣ-
64	17 сверху	«о папствѣ въ Римѣ»	«О папствѣ въ Римѣ»
»	10 снизу	«о силѣ отлученія» и «объ отлученіи».	«О силѣ отлученія» и «Объ отлученіи».
75	14 сверху	«о свѣтскомъ правительствѣ»	«О свѣтскомъ правительствѣ»
80	3 снизу	гововоритъ	говоритъ
91	19 сверху	«объ отреченіи»	«Объ отреченіи»
115	3 снизу	Coucordienbuch	Concordienbuch
»	1 »	достаточон	достаточно
118	8 сверху	особенныхъ,	особенныхъ
121	2 снизу	проводимыя	приводимыя
136	1 сверху	Соборазно	Сообразно
160	7 »	нежеланіе,	нежеланіе отвѣчать на вопросъ, нежеланіе,