Мартин Лютер

95 тезисов

Мартин Лютер

95 тезисов

Роза Мира
Санкт-Петербург
2002

ББК Э 376.11-028.141
УДК 284

Мартин Лютер. 95 тезисов / Сост., вступ. ст., примеч. и коммент. И. Фокина. — СПб.: Роза мира, 2002. — 720 с.

Книга, предлагаемая читателям, должна способствовать лучшему пониманию учения Мартина Лютера (1483–1546) и Реформации, нежели это наблюдается до сих пор в отечественном образовании и науке. Состав и последовательность работ Лютера, вошедших в настоящий сборник, были обусловлены, прежде всего, их несомненной важностью для выяснения цели и движущих сил реформации средневековой Церкви. Однако, как показывает опыт Германии, знакомство с произведениями немецкого реформатора — условие необходимое, но ещё недостаточное для выяснения исторического и культурного значения Реформации. Для этого, очевидно, требуется знакомство с учениями, возникшими позже на ее почве.

Отобранные для этой цели произведения являются материалом, дающим представление о духовных исканиях в Германии за последние пять столетий.

В оформлении книги использованы работы:
Л. Кранах. Портрет Мартина Лютера,
А. Дюрер. Руки молящегося.

ISBN 5-85574-074-9

© Иван Фокин — составление, вступительная статья, примечания и комментарии, 2001; перевод с немецкого, 1993, 2001
© Ирина Каркалайнен — перевод с немецкого, 2001

Мартин Лютер и немецкая Реформация

> Они учили нас строить свое спасение на делах и монашеской святости. Они показывали нам нашего Искупителя Христа не как единственный источник утешения, но как строгого судию и деспота.
>
> *Мартин Лютер*

еформация христианской Церкви, совершенная в XVI в. немецким народом во главе с Мартином Лютером (1483–1546), явилась подлинной национальной революцией — *революцией духа*. Немецкий народ первым среди европейских народов нового мира противопоставил слепому послушанию и вере в церковный авторитет *принцип свободы*, примирения человеческого духа с самим с собой. Восточной погруженности в абстракцию *Потустороннего*, по отношению к которому все мирское признавалось «греховным», церковному идеалу «Царства Божия», долженствующего наступить «в светлом будущем», был противопоставлен принцип *разумности всего существующего в человеческом духе*: сам разум был признан истинным и всеобщим, а следовательно, *божественным*. Монашеским идеалам безбрачия и нищенского труда была противопоставлена *божественность брака и достойно оплачиваемого труда*, светской власти папского Рима — *политическое*

самоопределение немецкого народа. Человек, таким образом, был признан необходимым моментом Божественного Откровения, принадлежащего к сущности самого духа. На место ветхозаветных представлений средневековых Отцов Церкви о Боге как *однократном* «творце неба и земли», Реформация выставила евангельское понятие Бога как вечного самооткровения Духа.

Вместе с тем немецкая Реформация не привнесла ничего «нового» в учение христианства. Достаточно прочесть *«Краткий катехизис» (1529)* Мартина Лютера или *«Аугсбургское вероисповедание» (1530)* Филиппа Меланхтона, особенно статьи «О Боге», «Об оправдании», «О Церкви и ее единстве», «О значении и употреблении Таинств», «О церковных порядках» и др.[1], чтобы убедиться в справедливости этих слов. Скорее, напротив, церковные реформы и учение Мартина Лютера можно рассматривать как величественную попытку вернуть христианскую Церковь к апостольским временам, к Евангелию, к самому Христу, почти совершенно вытесненным из христианского учения за пятнадцать веков ее существования.

Пятнадцать веков — какой долгий период мрака! За это время Церковь святого Петра превратилась в мощную политическую организацию римско-католической теократии, под вывеской *«отпущения грехов»* нагло обирающей весь западный христианский мир. С последовательностью и решимостью, присущими немецкому характеру вообще, Лютер положил конец этому мраку. Предписаниям Вселенских Соборов, кострам инквизиции, тысячам томов схоластической учености, наконец, *«глупой робости моих дорогих немцев»* простой монах, до тридцати четырех лет сам следовавший аскетическому учению в монастыре ордена Блаженного Августина, противопоставил принцип *оправдания верою*, принцип самоопределения разумной воли и сердца, сделавшийся со временем принципом всего современного мира. «Духовное преобразование XVI столетия, — говорит по этому поводу Шеллинг в статье *«О сущности немецкой науки»(1811),* — явилось революцией, совершенной посредством науки, [т. е.] посредством истинной метафизики вопреки механизму и физике тогдашней религиозной веры. Принцип, *душа всякой веры*, победил материю и тело, которое начало довольствоваться самим собой. Отсюда *метафизика чувства* в духе самого Преобразователя; поэтому не дела, но *таинство веры* (Magie des Glaubens) составляет Единственное

[1] См.: С. 128, 129, 131, 133 настоящего издания.

и Все в его учении. То, что до сих пор было развито в немецкой науке и что особенно в наше время было с новой силой в ней затронуто, вызвано и создано, находится в теснейшей связи с этим началом немецкой науки как его непосредственное или посредственное следствие»[2].

Конечно, *развитие* этого принципа, Magie des Glaubens, этого начала примирения человека с самим собой, благодаря которому Божественное полагается в человеческой жизни и деятельности, в самом *мышлении* человека, не могло явиться делом одного средневекового монаха. Обладая глубочайшим умом и острейшей проницательностью, великим чувством Истины в делах церковных и светских, Лютер был вынужден отрешиться от всей предшествующей тысячелетней культуры, превратившейся в устах секуляризированной Церкви в мертвую традицию, был вынужден порвать связь даже с философской традицией, дабы отстоять великий принцип *духовной свободы*, под знаменем которого, как выражается Гегель, мы теперь служим и которое мы несем. *«В лютеранской церкви субъективность и уверенность индивидуума столь же необходимы, как и объективность истины. Для лютеран истина не есть готовый предмет, но сам субъект должен сделаться истинным, отказываясь от своего частного содержания ради субстанциальной истины и усваивая себе эту истину. Таким образом, субъективный дух в самом деле становится свободным, отрицает свой партикуляризм и сознает самого себя в своей истинности»*[3]. Высказав это Начало, находясь во главе величайшего движения всемирной истории, немецкому реформатору требовалось обладать необычайной душевной силой, чтобы примирить, насколько это было возможно, те внутренние и внешние противоречия и разногласия, которые свойственны вообще всем великим деяниям мирового духа. И мы знаем, что в самой Германии миллионы немцев, соотечественников Лютера, до сих пор являются приверженцами католической церкви — той самой, против которой он в течение тридцати лет вел борьбу за самоопределение немецкого народа.

Лишь постепенно, по мере исполнения своего назначения — *освободить «моих дорогих немцев» от невежества, эксплуа-*

---

[2] *Schelling F. W. J.* Sämtliche Werke. Erste Abtheilung. Stuttgart; Augsburg. 1861. Bd. VIII. S. 5.

[3] *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории (1821–1831). *Реформация.* См.: С. 314–326 настоящего издания.

тируемого и насаждаемого папским Римом, от церковно-коммунистических воззрений Святых Отцов на семью, частную собственность и государство, столь повлиявших впоследствии на наивные крестьянские души, *от еврейского ростовщичества,* наконец, *от политической опасности со стороны «турок-мухаммедан»* — Лютер вырос в великого Реформатора и учителя христианской Церкви.

* * *

Конечно, учение Мартина Лютера и Реформацию следует рассматривать не только с точки зрения их непосредственного влияния на духовное развитие немецкого народа и всего средневекового христианства. В этой великой борьбе с восточной абстракцией, с формальной и безжизненной всеобщностью потустороннего начала мы видим всемирно-историческое пробуждение европейского человека *к принципу индивидуализированной, конкретной всеобщности одухотворенной субстанции-субъекта,* породившего впоследствии величайшую философию и культуру конца XVIII — середины XIX в.

При восточном принципе абстрактной всеобщности единичное самосознание упраздняется для абсолютно безличного, безразличного, односторонне-объектного Бога. Такой «Бог» не может быть познан, ибо его сущность состоит в упразднении сознания верующего; вера в него также может быть лишь *дана,* т. е. догматически навязана сознанию. Поскольку же, несмотря на постулат всех восточных (особенно семитических) религий — *«уничтожь самого себя!»* — самосознание верующего никуда не исчезает и не может исчезнуть, эти религии с необходимостью вырождаются в пустое исполнение всевозможных обрядов и заповедей, предписываемых аскетической моралью[4]. Отрицая божественное в себе самом, само-

[4] Об этом процессе религиозной деградации замечательно высказался молодой Шеллинг в своих *«Письмах о догматизме и критицизме» (1795):* «Мне кажется, — пишет он в VIII письме, — что, говоря о моральном принципе догматизма, я нахожусь в центре всякого рода мечтаний. Здесь можно встретить наряду со священнейшими мыслями древности выродки человеческого безумия. *Возврат в Божество, праисточник всякого существования, соединение с Абсолютом, уничтожение своего Я (Selbst)* — разве это не принцип всякой мечтательной философии, только различно выражаемый и истолковываемый, облаченный у различных

сознание восточного человека обрывает ту связь, благодаря которой только и становится возможным примирение человека с Богом и со своей совестью. Отрицая в себе Бога, человек отрицает также и свою свободу, утрачивает саму возможность истинного познания вообще.

В силу дуализма абстрактной всеобщности и абстрактной единичности самосознания, наука на Востоке пребывает в сфере случайных и счастливых открытий, лишенных внутренней методологической связи, никогда не возвышаясь до чистого и свободного систематического развития высшего принципа, т. е. до Идеи. Выражаясь словами Шеллинга, можно сказать, что Восток не ведает *истинной метафизики,* ибо не знает методологического принципа — *души всякой веры.* Запад требовал более глубокой, *чисто внутренней всеобщности*; не пустой абстракции «высшего Существа», «бесконечной материи» и т. д., но истинно Бесконечного, которому в то же время была бы присуща *определенность.* Эта определенность присутствует в христианстве благодаря тому, что сам человек оказывается существенным моментом в понятии Бога. В этом состоит сущность человеческой свободы и существенное содержание Реформации: *«человек сам себя предназначает к тому, чтобы быть свободным»* [5] и познавать Бога.

Быть свободным, познавать Бога становится отныне высшим назначением человека. Такого назначения Восток не знал. Не знала его также и сильно иудоизированная христианская Церковь до Лютера, отрицающая за человеком всякое право на проявление самостоятельности, на всякую жизнерадостность в этом мире. Греческая естественная жизнерадостность древнего мира также еще не доходила *«до субъективной свободы самого Я,* до этого внутреннего мира, до определения духа как *этого»*[6]. Таким образом, рассматривая Реформацию как проявление полуторатысячелетней борьбы Востока и Запада в лоне христианской Церкви, можно сказать, что восточной неопределенной всеобщности или, как выражается Гегель, «лишенному мысли восточному созерцанию» учение Мартина

людей в образы, соответствующие особенностям их духовной и чувственной природы? Именно здесь следует искать принцип для истории всевозможного мечтательства». (*Шеллинг Ф. В. Й.* Ранние философские сочинения. СПб., 2000. С. 133.)

[5] *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. *Реформация.* См.: С. 314–326 настоящего издания.

[6] Там же.

Лютера противопоставило европейскую определенность рассудка в форме свободы единичного самосознания. На Востоке высшая цель человека — это *состояние*, нирвана, в которую следует перейти, утратив самого себя. Для Лютера высшая цель и основа бытия человека заключаются в его *деятельности*, в познании Бога как Откровения, совершающегося в самом человеческом духе. *Каждый* человек, согласно учению Лютера, достоин такого познания, *каждый* человек имеет в себе Божественное начало. *Сам Бог, как являющаяся субъективность, есть индивидуум.* Явление Христа *единственно* в своем роде. «Ламы всегда вновь избираются, потому что на Востоке Бога знают *лишь как субстанцию*, для которой поэтому бесконечная форма в этом множестве отдельных проявлений оказывается лишь внешней. Но субъективности *как бесконечному отношению к себе* форма существенно присуща, и как являющаяся она оказывается лишь единственной, исключающей всякую другую»[7].

Для истинного понимания христианского Бога, как *вочеловечившегося* (позже выраженного в учении Лейбница в принципе *индивидуации*, т. е. индивидуальной субстанции), последняя цель и назначение человека уже не может быть чем-то чуждым его субъективности, но должна выражать саму его индивидуальность, преображенную в духе верующей общины. Вообще, *духовное* признается отныне подлинным творцом истории человечества[8].

I. Учение римской церкви и принцип духовной свободы

Главным источником, в котором непосредственно изложено учение христианской религии, является Библия, т. е. Евангелие, повествующее о жизни и учении Иисуса Христа. Но человек *как мыслящий* не может остановиться на непосредственном, еще не духовном, лишь историко-филологическом восприятии Библии, и требует дальнейшего объяснения дан-

[7] Там же.

[8] Исторический материализм и детерминизм не имеет дела с действительной историей именно потому, что историческое развитие есть дело *духа*, из поколения в поколение передающееся в индивидуально-народном самосознании, отсутствующем еще в качестве высшего принципа на

ного ему содержания. И хотя свидетельство духа может осуществляться в самых различных формах, более развитый дух верующего необходимо покидает свое первое восприятие позитивного содержания религии, постепенно переходя к более осмысленному и научному его рассмотрению, к *теологии*.

Обращаясь к Библии, каждая историческая эпоха непосредственно свидетельствует о своей собственной глубине и зрелости духа. Миром правит Идея, а не библейские изречения, поэтому вовсе не безразлично, с *каким* мышлением подходят к изучению Библии. Когда изречения и цитаты, взятые из нее, перестают быть просто словами, они уже не могут выступать основаниями тех положений, которыми оперирует Церковь.

Выступив на арену всемирной истории, христианская Церковь с самого начала пыталась перенести свои библейские представления на несогласующуюся с ними действительность «грешного» мира. Встречая со стороны этого мира сопротивление, особенно со стороны германских народов, учение Церкви было подвержено непрерывному реформированию, в течение пятнадцати столетий подготавливавшему почву для Реформации.

Когда Лютер 31 октября 1517 г. прибил к воротам Виттенбергской церкви свои знаменитые 95 тезисов, направленных против злоупотреблений римской церкви, он тем самым сразу вступил в эпоху деятельной борьбы, продолжавшейся до конца его жизни. Противопоставив *таинство веры* внешней набожности «добрых дел», Лютер вместе с тем покусился на сами учреждения и институты папской власти, на самое основание мирского господства римско-католического духовенства.

Уже на заре христианства великий систематизатор церковного учения из Северной Африки *Блаженный Августин (354–430)* в своем произведении «О царстве Божием» (426) провозгласил Церковь единственным представителем Бога на

Востоке, где застой и природное, лишенное мысли повторение царят также и в области государства, «в котором светское правительство есть *теократия*, властелин — также и *верховный жрец* или *бог*, государственный строй и законодательство — одновременно и *религия*, а религиозные и моральные заповеди или, скорее, обычаи — также *государственные и правовые законы*. В пышности этого целого *индивидуальная личность* бесправно исчезает, *внешняя природа* непосредственно божественна или есть украшение Бога, а *история действительности* — поэзия». (*Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М., 1990. С. 375.) Государственные формы на Востоке мертвы всегда именно потому, что они «привязаны к природе», т. е. не духовны. То же относится к природной форме народного хозяйства и вообще к социальной жизни.

земле[9]. Согласно Августину, *только Церковь* освящает и оправдывает общественную и экономическую деятельность человека. *Государство* и *общество* являются «греховными», если не служат Церкви. *Брак* и *частная собственность* также относятся к «греху» и должны быть либо совершенно упразднены (посредством безбрачия и коллективного хозяйствования монастырской жизни), либо полностью предоставлены «божественной», т. е. церковной, общине. «Природа создала право общественной собственности, — говорил св. *Амвросий*, учитель Августина, — а захват создал из него право частной собственности»[10]. Папа *Григорий Великий* (590–604) довершил еще не имеющее места у Августина уравнение Царства Божия и Церкви, а около середины IX в. *псевдоисидоровские декреталии* уже открыто требовали устранения частной собственности во имя коллективного владения, провозглашая коммунистический идеал «совершенных», т. е. отрекшихся от «грешного» мира людей, основою общественной и государственной жизни. Наконец, церковные учителя Средних веков уже окончательно лишили *глубины и внутреннего характера* учение Бл. Августина о Царстве Божием[11].

---

[9] *Блаженный Августин.* «О граде Божием». (Киев, 1904; см. особенно: XIV, 28; XIX, 17).

[10] Эту мысль мы встречаем, между прочим, и у отца современной социал-демократии *Ф. Лассаля*, в его сочинении «*System der erworbenen Rechte*» *(1862)* («Система приобретенных прав»).

[11] Интересно проследить эту метаморфозу августиновского учения, на протяжении десяти веков превратившегося чуть ли не во внешний кодекс строителей коммунизма. Так, Августин рассматривал труд *как средство умерщвления греховной плоти*, необходимое для *внутреннего* спасения. Поэтому он говорил о бесполезности стараний тех, кто трудится ради обеспечения своих детей. Спустя несколько веков Церковь объявила «греховным» уже самое право наследства, утверждая, что завещание своего имущества детям, а не Церкви, действует вопреки «воли Божией». Отстаивая германское наследственное право от пронырливости и бесцеремонности римской церкви, Карл Великий уже в 811 г. с горечью сетовал, что церковники «именем Бога грабят имущество наивных душ, отдающих свое законное наследство и вследствие этого впадающих в нужду, которая толкает их на преступления и пороки». Борьба церковно-коммунистического *августинизма* и естественноправового *германизма* достигла своего апогея к 1374 г., когда Григорий XI предал официальному осуждению германское наследственное право, как «противоречащее Божественной заповеди», т. е. как институт, затрудняющий полномочия владений римской церкви в Германии.

Тысячу лет продолжалось сопротивление немецкого духа латинско-церковному августинизму. Тысячу лет немецкий язык был вытесняем мертвой латынью, являвшейся единственным языком богослужения, права и вообще образования. С точки зрения этого противостояния вся экономическая и общественная история Германии Средних веков предстает как стихийная борьба образующегося внутреннего германского мира с церковно-коммунистическим принципом римской теократии. Реформация явилась лишь завершающим аккордом этой борьбы, свидетельствующим об окончании Средневековья и о начале Нового мира свободных народов-индивидуальностей, самостоятельно определяющих свою совесть и свою судьбу. Признав в продаже индульгенций и вообще в практике отпущения грехов посредством внешних заслуг возврат христианской Церкви к расчетливому ветхозаветному иудейству, Лютер решительно выступил против лжеучения римской церкви. Нельзя, говорит он в «Свободе христианина» (1520), спасти душу телесными средствами. Душа может быть спасена только *верою*, этим «обручальным кольцом», которое дарует ей Иисус Христос, принявший на себя все грехи верующего человека. Лишь через веру происходит общение души с Богом.

Таким образом, немецкая Реформация в корне преобразовала понятия о «религии» и «вере», употреблявшиеся до этого в иудоизированной римско-католической церкви[12]. Согласно учению Лютера, *все внешнее должно быть устранено из абсолютного отношения человека к Богу.* Лишь *в таинстве веры* (а в культе Богослужения еще и в *таинстве причастия)* душа общается с Богом. Нет больше священников, ангелов и святых, решающих за меня о самом истинном моем достоянии и назначении. Сам Бог освящает и сообщает мне эту мою свободу, исхо-

[12] Даже такой исследователь иудейского влияния в христианстве, как Чемберлен, вынужден был признать, что «нет никакой возможности выделить из нашей истории с самого ее начала и до наших дней все, чем мы обязаны еврейскому влиянию, если не выяснить себе этих основных понятий о «*религии*» и «*вере*» до очевидности. Я должен признаться, что мне до сих пор еще никогда не попадалось в руки сочинения какого бы то ни было рода, в котором эта задача была решена хотя бы до некоторой степени удачно; в большинстве случаев вся трудность этой проблемы совсем не сознается» (*Чемберлен Х. С.* Евреи, их происхождение и причины их влияния в Европе. СПб., 1906. С. 160.) В противоположность Чемберлену, знаменитый французский исследователь истории христианства *Э. Ренан* считал христианское учение лишь более последовательно развитым принципом иудейства (см., напр., его «Антихриста»).

дя из которой я и должен в конечном счете определять, что представляют собой моя «религия» и моя «вера». Поэтому первой и простейшей формой существования, которую сообщает себе человеческая свобода, является *родная речь*, выступающая отныне существеннейшим моментом самой религии. Лишь свободная духовность субъекта может осуществлять поклонение Богу в духе, в то время как «совершенно несвободный субъект не находится в духовном отношении, не поклоняется Богу в духе... Лютер не завершил бы свою Реформацию, если бы не перевел Библию на немецкий язык»[13]. Таким образом, в отношении к Богу я не исчезаю, но нахожусь у самого себя.

* * *

Имея дело с целым народом, с этой живой субстанцией веры, придавленной тысячелетней традицией церковного авторитета, учение Лютера необходимо представляло собой лишь постепенное *становление* немецкого религиозного духа на пути к христианской свободе. Лишь постепенно Реформация набирала ход, со временем опрокинувший весь старый порядок средневекового мира. И хотя та поразительная быстрота, с какой распространялось учение Лютера в первые годы, свидетельствует о том, что почва для его выступления в Германии была уже подготовлена, последующие годы его борьбы и развития указывают на те движущие силы Истории, которые невозможно понять вне рассмотрения социальных, экономических и политических предпосылок эпохи Реформации.

II. Взгляды Лютера на общественно-хозяйственные отношения, на труд и на ростовщичество. Его отношение к еврейству и мусульманству

Подобно христианству и Библии, которую Лютер переводил — «*поближе к немецкому, подальше от еврейского*» — двенадцать лет, он точно так же перевел на немецкий лад и общественно-хозяйственную жизнь Германии.

---

[13] *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. СПб., 1999. Т. 3. С. 265.

Так, в обращении 1520 г. «*К христианскому дворянству немецкой нации*» среди мер, способствующих улучшению германской экономики, Лютер ратует за введение охранительных пошлин, за ограничение ввоза иностранных товаров, закупка которых препятствовала, по его мнению, развитию производства, а произвольное поднятие цен на эти товары делало немецкий народ еще беднее. По этой причине он выступает против немецких торговых домов, завязанных в мировой экономике, из-за которых «немецкое золото и серебро устремляются в чужие страны, делая весь мир богатым, в то время как мы сами, немцы, остаемся нищими». Эти торговые общества «имеют в своих руках все товары и делают с ними что хотят: либо поднимают на них цену без всякого стыда, либо произвольно опускают ее, тем самым давя и погубляя всех мелких торговцев, словно щука мелкую рыбешку, свободные от всех заповедей веры и любви». Исходя из экономического и социального положения Германии XVI в., Лютер приходит к мысли о необходимости образования *общенемецкого национального капитала* путем развития и поддержки мелкого и среднего производства, тогда как «Фуггерам и другим подобным [торговым] обществам здесь поистине надо бы наложить на морду узду».

Исходя из социально-экономической системы народного капитала, Лютер впервые выводит взгляд на всякий человеческий труд как на служение ближнему, заповеданное Евангелием, благодаря которому «весь мир исполняется Богослужением». Это значение *труда*, за которым еще задолго до А. Смита была признана основополагающая общественная и религиозная ценность, выступило в великой заповеди Реформации: *«Работа, а не милостыня»*. Понимание труда уже не просто как исполнения «добрых дел» монастырской аскезы потрясло все средневековые представления о «безгрешном» образе жизни нищенствующего монашества, составляющего в то время не менее трети всего населения Германии [14].

[14] Лютер и сам прошел суровую школу монашеских подвигов, но никакие посты и молитвы, никакое телесное утруждение монастырской аскезы не помогло его болеющей и сомневающейся душе. «Да, я сам по совести строго исполнял монашеские обеты, и если монашество ведет ко блаженству, то и я достиг бы его этим путем, ибо я чуть не до смерти измучился бдением, чтением, молитвою и работою». Поэтому Лютер в своем воззвании 1520 г. потребовал, «чтобы всякое попрошайничество было прекращено во всем христианстве и чтобы все города позаботились о своих бедняках».

Упразднив нищету как добродетель монастырской аскезы, Лютер тем самым выступил основателем *государственной социальной политики*. Вместе с новым пониманием человеческого труда он выразил также новое понимание проблемы бедности и нищеты. Согласно средневековым воззрениям, давать милостыню считалось христианским долгом, заповеданным Библией, благодаря которому дающий искупает свои грехи. Милостыня считалась «святым ремеслом», и Средневековье вообще не задумывалось о том, *как устранить саму нищету и бедность*[15]. Пользуясь набожной доверчивостью, столь многочисленные представители «святого ремесла» совершенно естественно выпадали из народнохозяйственной жизни, и, таким образом, попрошайничанье делало невозможным какое-либо *рациональное попечение* о бедняках. Разделив людей на способных и неспособных к трудовой деятельности, Лютер призвал заботиться лишь о нетрудоспособных и нуждающихся в помощи; всем же трудоспособным, но не имеющим ремесла он распорядился предоставить какую-нибудь работу. Выдвинув первую программу социального попечительства, Лютер заложил основание, по духу *полностью соответствующее современной социальной политике Германии, Швеции и других передовых стран*.

Отстаивая государственное попечительство о бедных, Лютер, таким образом, превратил бедность и нищету из церковной — в *социальную* проблему. Случайным и произвольным подачкам он противопоставил *право на труд*, индифферентному отношению к нищете — *ответственность общества за нуждающихся*. Таким образом, в социальной политике Лютера, основанной на системе накопления трудового народного капитала, можно также видеть и начало *немецкого социализма*, противостоящего обиранию трудового народа, отрешенного от участия в прибыли с производимого им капитала[16].

---

[15] См., напр.: *Фр. Ассизский*. Цветочки. СПб., 2000. С. 39–40.

[16] Между прочим, *«социализм»* Лютера, выхваченный из общей связи его учения о христианской свободе, весьма охотно использовался идеологическими работниками ГДР (1949–1990), не говоря уже о периоде национал-социализма Третьего Рейха (1933–1945). Тем более странно слышать утверждения, высказывающие взгляд на социальное учение Реформации как на «политику господствующего класса средней буржуазии», а на самого Мартина Лютера как на «провозвестника капитализма». Такое понимание стало почти общепризнанным в России, особенно после выхода в свет в 1989 г. перевода книги *Макса Вебера* «Протестантская этика и дух капита-

Величайшим собственником того времени являлась *Церковь*, выступающая в роли средневекового государства. Изъяв церковное имущество, Лютер ввел в оборот огромные массы капитала, а открыв ворота монастырей, создал тем самым предпосылки для подъема и развития хозяйственной промышленности. Однако этим он еще не способствовал тому «духу капитализма», в котором его склонны обвинять некоторые знатоки «общественно-экономических формаций». Глубокий взгляд немецкого реформатора видел единственную достойную основу производства *в духовном преобразовании естественных («телесных») условий человеческого существования*, т. е. *в духовном усвоении природы посредством труда*. Для него вообще *природа* и *труд* являлись единственными факторами производства, в то время как за *капиталом* он отрицал какую-либо самостоятельную производительную силу (поскольку сам капитал и его прибыль возможны только благодаря работающим на него людям). Хотя, конечно, для него не было секретом естественноисторическое искажение истинного отношения *труда* и *капитала*, и в своем сочинении *«О ростовщичестве» (1524)* он весьма живо изобразил как крупные торговые общества «скупают своими вечными твердыми гульденами наши временные слабые пфенниги», как со временем окрепший, ростовщический и спекулятивный капитал выступит в самодержавно-олигархической форме правления всей трудовой жизни страны, так что вла-

---

лизма» (1905), столь ярко освещающей многие явления современного европейского общества. Однако упомянутый взгляд, приписываемый М. Веберу, был самым энергичным образом оспариваем самим автором «Протестантской этики». Для Вебера не подлежит никакому сомнению, что все существенные черты своего социального учения Лютер открыл *в борьбе против интернационального «духа капитализма» своего времени*. «Мы ни в коей степени, — говорит Вебер, — не склонны защищать столь нелепый доктринерский тезис, будто *«капиталистический дух»* (в том смысле, в каком мы временно употребляем это понятие) мог возникнуть *только* в результате влияния определенных сторон Реформации, будто капитализм как *хозяйственная система* является продуктом Реформации. Уже одно то, что ряд важных *форм* капиталистического предпринимательства, как известно, значительно *старше* Реформации, показывает полную несостоятельность подобной точки зрения.... Тем не менее, несмотря на данные и последующие, оставшиеся без изменения, замечания (достаточно ясные с моей точки зрения), мне странным образом постоянно приписывают именно этот тезис» (*Вебер М.* Избранные произведения. М., 1989. С. 106).

дельцы капитала «станут королями, а мы — нищими и попрошайками»[17].

Исходя из своего учения о христианской свободе и справедливости, последовательно проводимого в сфере общественной и хозяйственной жизни, Лютер не мог лишь с помощью изъятого церковного земельного и денежного имущества поднять интенсивность экономического развития. Тем не менее именно благодаря Лютеру немецкий капитал в своей основе всегда оставался *накопленным трудовым капиталом мелких и средних производителей,* что, вероятно, и послужило впоследствии главной причиной, почему в самой Германии не нашлось места «классическому» марксизму, с его классовым учением, предполагающим непроходимую пропасть и смертельную вражду между богатством и нищетой, характерных в начале и в середине XIX в. для Англии, в начале XX в. для США и в начале XXI в. для России.

Таким образом, главные экономические проблемы того времени Лютер никогда не рассматривал со «специальной» экономической точки зрения, видя причины ухудшения жизни немецкого народа в духе Маммоны и в жадности ростовщичества. Он, в силу условий эпохи и своего образования, не мог видеть причины подорожания в чисто экономических явлениях «ликвидности» и «девальвации» денег, но, тем не менее, оставляя без внимания эти *чисто материальные условия*, Лютер совершенно верно и отчетливо указал на те *нравственные и духовные силы*, которые движут и обусловливают всякую экономику. Ведь именно спекуляция крупных торговых обществ и денежных тузов явилась единственной действительной причиной тогдашнего повышения цен на ввозимые товары.

Уже в *1519* г. Лютер издал «малую» и «большую» проповедь «*О ростовщичестве*», которое «в наше время мощно вырвалось во всем мире» и зашло уже так далеко, «что мы уже почти не обращаем внимания на святое Евангелие». В *1524* г. последовало сочинение «*О торговле и ростовщичестве*», в котором Лютер предостерегает не путать честную торговлю с нечистоплотным, ищущим нужду ростовщиче-

---

[17] Поэтому что касается лютеровского «*капитализма*», то скорее будет справедливым как раз обратное мнение (уже, кстати, весьма разработанное в немецких исследованиях XIX в. о Реформации), состоящее в том, что Лютер, *воспротивившись мировому господству капитала, остановил тем самым развитие капитализма в Германии.*

ством, своими займами и кредитами закабаляющим целые народы. Честный купец, говорит Лютер, должен получать за свой товар столько, во что обошлись ему его собственные расходы, его старания, труды и опасности. *«Кто же станет бесплатно служить и работать?»* Здесь Лютер вообще развивает взгляд на принцип заработка трудящегося человека, выступающий, согласно его рассуждению, основой вычисления его расходов. Повышение интенсивности труда, утверждает Лютер, должно необходимо вести и к повышению заработка. «Большая, требующая много усилий, работа и время, затраченное на нее, должны быть и хорошо оплачены». Никакой «уравниловки» и «потолка» заработка, приговаривающих трудящихся работодателями к бесцельному поддержанию своего существования. *Человеческий труд надлежит оплачивать в соответствии с его участием в увеличении и развитии производимого им капитала.*

Наконец, в 1540 г., уже в 57-летнем возрасте, Лютер опять возвращается к этой болезненной для каждого государства теме, в своем обращении *«К священникам проповедывать против ростовщичества»*. Он требует от них «учить народ смотреть на ростовщиков и заимодавцев как на воплощенного дьявола; турки, татары и язычники это сущие ангелы по сравнению с ростовщиками». «Была когда-то Германия, — восклицает он, — но отвратительная жадность и лихоимство погубили ее». В этой связи Лютер обрушивает весь гнев своего христианского и немецкого убеждения на *евреев*, которые, занимаясь ростовщичеством, наживаются на беде своих ближних. «Евреи живут у нас в доме, — говорит он с возмущением в сочинении *1543 г. «О евреях и их лжи»*, — под нашим прикрытием и защитой, пользуются нашими землей и улицами, рынками и площадями. При этом князья и правительство спят с открытым ртом, позволяя евреям брать из своего открытого кошелька, грабить и воровать, что им вздумается, т. е. позволяют высасывать соки и сдирать кожу с самих себя и со своих подданных, делаясь попрошайками своих собственных денег... Евреи, таким образом, стали господами на нашей собственной земле... Если вор украдет 10 гульденов, его повесят, если он ограбит на улице, его лишат головы. Но еврей, ворующий 10 тонн золота и грабящий своим ростовщичеством, ценится у нас дороже самого Бога». «Все, что имеют евреи, они украли у нас своим ростовщичеством». Лютер предлагает средство избавиться от еврейского ростовщичества. «Надо дать молодым и сильным евреям и еврейкам в руки молотило, топор, мотыгу, прялку, веретено, и пусть они начнут добывать свой хлеб в поте лица своего».

Вообще, еврейский вопрос проходит красной нитью через все периоды реформаторской деятельности М. Лютера. Поэтому представляется необходимым вкратце осветить историю взаимоотношения немецкого реформатора с еврейством.

а. Отношение Лютера к еврейству

(1513–1520). Первое свидетельство об отношении Лютера к евреям мы находим в связи с нашумевшим спором 1513 г. Кельнских доминиканцев, призывающих к конфискации и сожжению раввиновских сочинений Рейхлина, когда 26-летний Лютер на вопрос Спалатина (придворного капеллана и тайного советника курфюрста Саксонии) о его мнении на этот счет в своем ответном письме выражает изумление рвению и недовольству кельнцев, для которых дело представляется столь запутанным. Он сравнивает их хлопоты с вытравливанием Вельзевула, хотя и для этого они вовсе не призваны Богом. Все пророки, продолжает Лютер, уже давно предсказали, что евреи будут хулить и злословить Бога и своего царя Христа; кто этого еще не прочел и не усвоил, тот не имеет никакого представления о *теологии*. Только Богу, который действует изнутри, подобает обращать в истинную веру, а не игрушечным стараниям людей. Предлагаемые доминиканцами меры против евреев сделают их только хуже, ибо они настолько очерствели от гнева Божия, что стали совершенно неисправимы. А кто не исправим, тот от попыток исправить его становится всегда только хуже, а не лучше.

Дальнейшее отношение Лютера к евреям можно проследить по лекциям «*О Псалтире*», читанных им в 1513–1516 гг. в Виттенбергском университете. Евреи, говорит он в этих лекциях, еще и сегодня не оставляют путь, на который когда-то сбились с верного направления, соблазняя на него других. Они придерживаются лишь Закона Божия, который исполняют из страха и суеверия, теперь так же, как и вначале. То ничтожество и ту бессмыслицу, которые они, ослепленные своим безумием, вкладывают в Священное Писание, они получают в результате усвоения буквы, но не духа Библии. Поэтому их талмудические сочинения полны лжи и искажений Библии, а они сами всегда готовы к новой лжи. Затвердив себе места из Ветхого Завета, в которых говорится, что Бог «возвестил слово свое Иакову, уставы свои и суды свои Израилю, и не сделал Он того никакому другому народу, и судов Его они не знают» (Псалом 147), евреи возомнили, что Св. Писание предоставлено только их власти и что они могут толковать его по своему усмотрению, забывая, что и сами они находятся «в руце Божией». Их ошибка состоит прежде всего в том, что они слушают только свою болтовню и ничего не постигают *духом*. Замкнувшись на своей мертвой литературе, они портят все, к чему прикоснутся со своей талмудистской мудростью и оскверняют Библию. Их учение *об оправдании делами* давно выродилось у них в идолопоклонство, так что и само

Священное Писание они понимают чисто внешним образом, согласно букве, а не внутренне, согласно подлинному значению и духу Слова Божия. Ища в Библии лишь оправдания самих себя, они не имеют никакого представления о правде Божией. Их древность и их незнание им дороже, чем новая истина, поэтому они закрыты для вести Христовой. Вся их беда состоит в том, что они не уяснили чудесных свидетельств Моисея и Христа, и, поскольку мудрость этих свидетельств от них по-прежнему скрыта, они считают себя не маленькими и смиренными, но гордыми и высокомерными перед людьми и Богом. Так они и живут, отвергнутые людьми и Богом, и их унижение представляет собой пример гнева Божия. Они существуют лишь как памятный знак о страданиях Христовых и о совершенном Им разрешении этих страданий. Лучше всего их можно сравнить с прахом, этих людишек, высохших духом, униженных и не способных к сопротивлению, рассеянных по всем странам, в каждое мгновение подверженных опасности за свое убогое существование; везде их попирают ногами, как грязь в подворотнях и как пыль на дороге. Напрасно их утешение, напрасны отговорки, которыми они пытаются извинить самих себя, ибо они никогда не смогут отрицать своего деяния. Их уже никогда не поднять из этого праха и не обратить в истинную веру. Наказание, наложенное на них Богом, лишь более ожесточает их и делает еще хуже. Оно все еще действует, а они тем не менее до сих пор не признают своей вины, но ищут оправданий своему безбожию и твердолобо упорствуют на пути своего греха. Они неисправимы, подобно еретикам. Если они слышат неопровержимую истину, они сознательно затыкают уши. Всеобщее обращение еврейства, о котором часто говорят, невозможно, это противоречит словам Христа и пророков. Согласно Библии, блаженным станет лишь «остаток», и т. д.

Эти и подобные высказывания встречаются почти без изменений и в последующих проповедях и сочинениях Лютера этого периода. Так, в лекции «*О послании к Галатам*», евреи опять критикуются им за свое учение об оправдании делами, в котором их упрекает Христос, отвергший их день субботний и чисто плотский обряд обрезания. Из-за этого чисто внешнего, бездуховного характера их религии, говорит Лютер, евреи, несмотря на то что все учатся, учатся, никогда не достигают и не достигнут истины. Они зря стараются, напрасно взывают к Неведомому в своих молитвах, ибо Спаситель и Искупитель больше не придет и утренняя заря для них уже не наступит. Исполненная ненависти Синагога навсегда противостоит Церкви.

Однако после 1517 г., мысль Лютера о полной невозможности обращения евреев в истинную веру постепенно уступает место более умеренному воззрению, согласно которому это обращение хотя и не может произойти посредством человеческих усилий, но все же на небесах есть Тот, Которому это подвластно, и Который, может быть, их когда-нибудь обратит; и не только их, но и турок, и старообрядцев. — Люди в этом вопросе не в состоянии ничего предпринять, они могут только молиться Господу, чтобы Он и этим несчастным даровал Свою милость и обратил к ним Слово Свое. Объясняя в лекции 1520 г. значение *14-го псалма*, Лютер ставит вопрос: если верно предположение Отцов Церкви о том,

что этот псалом уже ясно указывает на возможное обращение евреев, то кто должен сообщить им весть о спасении? «Как призывать Того, в Кого не уверовали? — цитирует Лютер Послание к Римлянам. — Как веровать в Того, о Ком не слышали? Как слышать без проповедующего?» (10, *14*). Лютер вынужден признать, что ему до сих пор не удалось проникнуть в тайну проклятия, которое тяготеет над евреями. Во всяком случае, он призывает христиан не отвечать им ненавистью. «Если ненависть к евреям, еретикам и туркам делает христианином, тогда поистине всякий безумец уже самый, что ни есть, христианин».

Евреи, считает Лютер, по-прежнему остаются библейским народом в самом узком смысле слова. Все их поведение, вся их история до сегодняшнего дня и до скончания века отмечена пророчествами Библии, и никому не позволено собственными усилиями вмешиваться в План Божий, пытаясь самостоятельно обратить евреев. Таким образом, понимание Лютером еврейского вопроса характеризуется в этот период воззрением, основанным исключительно на чтении и изучении Библии. Не случайно даже в своей «малой» и «большой» проповеди «*О ростовщичестве*» (ноябрь—декабрь 1519) Лютер не обмолвился об евреях почти ни одним словом.

(1521—1530). По мере развития Реформации, которая постепенно затрагивала все стороны жизни и деятельности немецкого народа, Лютер вынужден время от времени вновь обращаться к еврейскому вопросу, подвергая пересмотру свои прежние воззрения на еврейство. Сами раввины теперь ищут с ним аудиенции, чтобы воочию увидеть и послушать «столь славного мужа», противопоставившего учение Христа самой Церкви, столь безуспешно пытавшейся обратить их в свою веру путем их собственного учения об оправдании делами. Лютер и сам вдохновлен успехами своего учения среди еврейского населения Германии[18], и начиная с 1521 г. он предпринимает полную ревизию своего отношения к еврейству. «Мы не должны враждебно относиться к евреям, — говорит он в проповеди «Слава Святой Деве Марии» (1521), — ибо многие из них в будущем могут стать христианами. Но кто же захочет стать христианином, если он увидит, как нехристиански обращаются с людьми сами христиане? Не так, милые христиане, следует обращаться с евреями, по-доброму надо проповедовать им истину, и если они не пожелают ее принять, что ж, пусть идут с миром!» Неудача не должна приводить тут в отчаяние, ибо само Писание (см.: Рим. 11, *25—26*) свидетельствует о конечном обращении иудеев.

Радостная надежда Лютера на обращение еврейства с каждым днем лишь усиливается многочисленными примерами крестившихся евреев, и *в 1523 г.* —

---

[18] Между прочим, успехи Реформации благотворно повлияли на состояние не только католической церкви, но и внутри иудаизма способствовали его (казавшемуся невероятным!) реформированию, в виде учения так называемых *хасидов*, отвергавших необходимость изучения Торы и каббалы уже в начале XVII в.! (См.: *Гессен Ю.* История еврейского народа в России. СПб., 1913.)

пожалуй, в самое спокойное время первых лет Реформации — Лютер издает сочинение, которое, по его мнению, должно было еще больше способствовать этому чудесному событию: «*О Иисусе Христе, рожденном евреем*».

До сих пор к евреям относились как к собакам, говорит здесь Лютер, сдирали с них кожу и убивали ради их имущества. Если же они крестились, то их делали папистами и монахами, вместо того чтобы делать из них добрых христиан. Набожные и благочестивые крещеные евреи уверяли его, что, если бы они не услышали Евангелия, они продолжали бы оставаться иудеями под внешним христианским обличьем, ибо их папистские крестители и учителя никогда не проповедовали им о Христе. То служение Любви, которое апостолы являли язычникам, следует теперь проявлять к евреям, ради братского их обращения. Ведь они кровные друзья, братья и родственники Спасителя, ни один народ не отмечен столь Божественными знамениями, как евреи, в их руки Бог доверил само Священное Писание. В доказательство Лютер приводит места из Библии, где евреям, устами пророка Исайи (7, *14*) возвещается о том, что «дева родит сына, и нарекут ему имя *Еммануил*»[19]. Далее приводятся высказывания также из книги пророка Даниила (11, *24–27*) и других ветхозаветных пророков. В конце сочинения Лютер советует для большего успеха в деле обращения евреев проповедывать им Иисуса не как Богочеловека, но *для начала* лишь как ожидаемого ими Мессию. Вообще, продолжает Лютер, следует проявлять здесь как можно больше терпимости, памятуя о том, что «евреям долгое время запрещалось работать среди нас, заниматься ремеслом и общаться с людьми другой веры, что вынуждало их к ростовщичеству, — *как могли они при этом стать лучше?*»

Итак, начиная с 1523 г. Лютер решительно отходит от своего предшествующего воззрения о невозможности человеческого содействия в деле обращения евреев в христианскую веру. Отныне он убежден в возможности такого содействия и ясно видит перед собой путь, по которому он сможет привести их к этой желанной и обещанной Писанием цели. *Библия*, доступная теперь всем, должна сорвать повязку с глаз закостенелого иудейства. С Библией в руке надо входить в их ряды и, используя слова пророков из Ветхого Завета, являющегося для евреев авторитетным источником, явственно представлять *мессианство Иисуса*, постепенно переходя к полной истине христианской религии. — Вообще всем еретикам, евреям и туркам следует показывать истину христианской веры лишь добрыми делами и словами, склоняя их к принятию ее добровольно и без насилия. Сжигание еретиков и евреев, практикуемое римской церковью, не является ни божественным, ни справедливым для обращения, и еще никто, говорит Лютер, благодаря сожжению на костре не стал и не станет обратившимся в христианство.

---

[19] *Еммануил*, или *Иммануил*, по-еврейски значит *Спаситель*, т. е. *Христос (греч.)* (см., напр., у Якоба Бёме: «О ИММАНУИЛ! союз Бога с человеком!»; *Бёме Я.* Christosophia, или путь ко Христу (1623–1624). СПб., 1815. Кн. I: «Об истинном покаянии»).

Хотя в произведении «О Иисусе» Лютер упоминает еще, между делом, о возможной твердолобости некоторых евреев, которые никогда не пожелают воспринять в себя искру Божию он, тем не менее, уже не сомневается, что после надлежащей проповеди, евреи толпами пойдут в христианство и признают Евангелие. Лютер настолько уверен в этом, что даже на церковном совете 14 февраля 1524 г., объясняя, как следует учить и проповедовать о христианской свободе, сообщает о своем методе успешного обращения евреев. В этот безоблачный, ясный период своего торжества обращение евреев в христианство представляется Лютеру последним камнем, который осталось заложить в величественное здание Реформации. Папство не смогло решить эту задачу не только потому, что употребляло ошибочные средства, но прежде всего потому, что оно само было основано на ложном фундаменте учения об оправдании добрыми делами. Сделав доступным Святое Евангелие, Лютер вновь открыл истинное христианство, а если так, то, полагает Лютер, окончательная победа Церкви над Синагогой должна явиться несомненным подтверждением этой истины. Таким образом, *чисто библейское*, пассивно-созерцательное понимание проблемы приобретает у Лютера на седьмом году Реформации деятельный характер обращения налично существующего немецкого еврейства. Теперь оставалось слово за самим еврейством.

(1530–1537). Лютер поначалу даже сам крестил евреев, но затем, однако, под влиянием опыта, стал замечать, что, и крестившись, они совершенно не держатся веры во Христа. В одном из писем 1531 г., раздосадованный поведением крещеных евреев, Лютер заявляет, что если ему еще раз приведут набожного еврея, желающего креститься, он охотно сделает это... с моста, повесив ему на шею камень, со словами: «Крещу тебя именем Авраама», ибо эти «шельмы», продолжает он, «только высмеивают нас и нашу религию».

Приблизительно к 1535 г., очевидно под воздействием неудачных попыток обращения евреев, Лютер постепенно возвращается к прежним взглядам о невозможности их приведения к христианской вере. Евреи отныне рассматриваются им как злейшие враги христианства, наравне с турками и папой, котрые также порочат Христа своим лжеучением о делах. Их рассудочное понимание Божественного Триединства едва отличается друг от друга, хотя при этом евреи и турки гораздо лучше и смышленее папы, который признает лишь человеческое, внешнее, существование Христа и, таким образом, в своем суеверии оставил далеко позади евреев и турок.

Разумеется, озлобленные высказывания Лютера обусловливались не только «твердолобостью» отдельных евреев, которые и после крещения не желали стать настоящими христианами. Прежде всего нападки раввинов, охраняющих свою паству и обвиняющих Лютера в неверном толковании Библии в силу недостаточного знания древнееврейского языка Ветхого Завета, заставляли его прибегать к столь страстным высказываниям. Неизвестно, стал бы он вообще уделять столь много внимания изучению каббалы (тайного еврейского учения) и талмудических исследований раввинов, если бы на него не последовали эти нападки. Как бы то ни было, но *в июне 1535 г.* из-под его пера вышел в свет обширнейший *комментарий к книге Бытия* как завершение его многолетних исследований Ветхого Завета.

В этом комментарии Лютер заявляет об «абсурдном требовании» раввинов непременно знать древнееврейский язык для верного понимания Библии, ибо в Библии мы имеем дело с теологическими и духовными вещами. Доискиваясь подлинного смысла Священного Писания посредством грамматики еврейского языка, раввины устраняют тем самым собственно духовное и теологическое. Для этого, говорит Лютер, надо использовать не грамматические правила языка, но *дух* Христа, открывшийся в Новом Завете, без которого невозможно верно использовать и знание еврейской грамматики. Гордящиеся своим знанием древнееврейского раввины извлекают из неосвещенных Евангелием и потому темных мест Ветхого Завета лишь то, что имеет хоть какое-то отношение к внешней славе еврейского народа и к посрамлению всех других народов, которых они пренебрежительно называют «гоями», что в переводе означает «язычники», в то время как самих себя и свои законы называют «леолам», т. е. «вечными». И действительно, они вечно не способны понять теологию, останавливаясь на одной лишь грамматике, оперируя пустыми словами и названиями, при этом совершенно не догадываясь, что в течение веков (особенно со времени их вавилонского пленения) еврейский язык окончательно зачах в своем основании и стал мертвым. Читая их комментарии, пытающиеся раввинизировать Библию, можно обнаружить лишь множество ребячеств и фокусов, безвкусных шуток и сальностей, непристойных и глупых софизмов, абсурдных рассуждений, баснословных выдумок, нелепых искажений и подтасовок, которые перечеркивают смысл Писания, разрывая связь Целого и добавляя в него отвратительную еврейскую болтовню, безумное дурачество и наглые поучения, приписывающие Святому Духу их собственные галлюцинации и фантазии. Сами раввины при этом, по мнению Лютера, суть лишь ослы и болваны, подобно монахам превращающие Священное Писание в клоаку, чтобы наполнить его затем экскрементами своего грязного и безумного воображения.

Период 1530–1536 гг. можно обозначить как *переходный этап* воззрений Лютера на еврейство, как период разрешения его теоретических сомнений и колебаний в еврейском вопросе.

(1537–1542). Когда в 1536 г. курфюрст Саксонский Иоганн Фридрих Великодушный издал эдикт о высылке всех евреев за пределы Саксонии (вызванный, очевидно, какими-то провинностями со стороны еврейской местной общины), к Лютеру обратился раввин Йозель фон Росхайм, прося его посодействовать отмене данного эдикта. Лютер довольно милостиво обошелся с Росхаймом, и хотя не принял его, но в своем ответном письме называет его «старым другом» и объясняет причины своего отказа. Он говорит, что с удовольствием бы замолвил слово перед курфюрстом и даже написал бы послание, если бы они, евреи, — Лютер уже убедился в этом — не злоупотребляли его заступничеством. Его сердце по-прежнему остается на стороне гуманного обращения с евреями, однако не ради того, чтобы те лишь укреплялись в своих заблуждениях, но чтобы их привести к их Мессии. Ведь все говорит о том, что Мессия уже пришел. Даже бывшие язычники, которых всегда отделяла от евреев смертельная вражда, молятся ныне презренному и распятому Еврею. А евреи, считающие христиан дураками и простофилями, уже полторы тысячи лет находятся в изгна-

нии, до сих пор не признавая Иисуса своим братом и Господином. Ради распятого Еврея Лютер охотно бы посодействовал саксонским евреям, если бы они не употребили его благосклонность для еще большего ожесточения и окостенения в своем суеверии. Поэтому пусть Йозель обращается к другим. «Так велит Бог!»

В 1538 г. возмущение Лютера вызвало поведение «субботников», которые склоняли к своему учению христиан, требуя при этом обязательного обрезания. Лютер возмущен также бездействием эрцгерцога Фердинанда, который опустошил церкви и разрешил туда доступ евреям, обнаглевшим уже настолько, что они начали притеснять самих христиан. В феврале 1538 г. он пишет гневное письмо «*Против саббатианцев*», в котором опять приводит аргумент полуторатысячелетнего изгнания евреев. Если бы он сам, Лютер, был евреем, прилежно изучающим Моисея и Библию, он обязательно оставил бы иудаизм и стал бы тем, что он есть, говорит Лютер в своем письме. Что же касается обряда обрезания, продолжает он, о котором сказано в XVII гл. книги Бытия, то этот обряд столь же неспособен к оправданию, как и вообще все внешние дела. К тому же обряд обрезания установлялся лишь в качестве временного обряда, указывающего на пришествие грядущего Мессии, который уже пришел. А если хотят услышать другой довод для отмены этого обряда, «то я, старый дурак и добрый христианин, тотчас наострю нож и стану евреем, чтобы обрезать себе не только член, но также нос и уши». Евреи должны сперва подняться с колен, чтобы поистине стать иудеями, поехать в Землю Обетованную, восстановить свой Храм и Закон Моисеев, хотя последние полторы тысячи лет они об этом, кажется, и не помышляли. Это совершенно нелепая еврейская выдумка, будто через обрезание евреи сделают из язычника своего единоверца, а требования, которые они предъявляют язычникам по своему произвольному усмотрению, суть лишь неприкрытая глупость и ложь. Достаточно прочесть книгу пророка Иеремии, противопоставившего их фиглярству ясное сообщение о *преходящести* Ветхого Завета. Таким образом, своей болтовней и выдумками евреи делают из Бога лгуна. Они упорствуют на своем происхождении от Авраама и на верности Закону Моисея, который они, тем не менее, не понимают и не в состоянии объяснить. И если их нельзя обратить, то остается лишь найти утешение в мыслях о пророках, которые тоже не смогли этого добиться.

Итак, после 1538 г. становится ясно, что при данном положении вещей и после определенного развития воззрений Лютера на еврейство из-под его пера уже никогда не появится *миссионерского* сочинения, обращенного к евреям. Последний период его жизни представляет в этом отношении *бескомпромиссную борьбу реформатора с еврейством*.

(1543–1546). В мае 1542 г. Лютер получает сообщение об изгнании евреев из Богемии и почти из всего римского рейха. Его трогают эти известия, и он сочувствует бедным людям, «но все-таки, — прибавляет он, — они так и не хотят покаяться, продолжая высмеивать нашу святую религию». По ходу развития этих событий Лютер все чаще возвращается в застольных беседах к еврейской теме. Он просит своего сподвижника Йонаса прочесть за столом книгу

«чертенка» *Антониуса Маргариты* «Вся еврейская вера»[20] и сравнивает различные ритуалы и обряды иудаизма, подробно описанные в этой книге, с идолопоклонством *opera operatum*, совершающимся в римской церкви. Наконец, в 1543 г. появляется его знаменитое произведение «*О евреях и их лжи*», в котором он не хочет с ними ни спорить, ни учить, ни обращать в истинную веру. Все это невозможно, что доказывается уже 1460 лет, за которые гнев Божий не раз проявлялся на евреях, но оставил их такими же жесковыйными, как и прежде. Цель этого сочинения, говорит Лютер в предисловии, состоит в укреплении нашей собственной веры путем раскрытия и изображения их грубых мечтаний и лжетолкований Библии. Поэтому на сей раз он обращается не к евреям, но к немцам, ради их поучения и знания о еврействе.

В *первой части* своего сочинения Лютер подробно разбирает четыре основных аргумента, с помощью которых евреи пытаются основать всю свою веру: их происхождение от Авраама; обрезание; закон, данный им на горе Синай; владение Ханааном, Иерусалимом и Храмом. Далее, Лютер разбирает их ожидание Мессии и его действительное прихождение в образе Иисуса, что ясно доказывается из самого Ветхого Завета. Наконец, разбирается их ложь о Христе, Деве Марии и всех христианах; говорится о том, как они называют Иисуса колдуном, совершившим свои чудеса с помощью тетраграммы, называют Деву Марию шлюхой, а Христа — сыном шлюхи и недоноском; как они жалуются своему Иегове на христиан, измышляя для них проклятия, и утверждают, что томятся в неволе, хотя их охотно отпустят на все четыре стороны; лучше всего в Иерусалим, ибо в других странах их никто не захочет к себе принять. Короче, заключает Лютер, на евреях открылся ужасный гнев Божий, горящий огнем на всех врагах Христа и христианства.

Во *второй части* сочинения Лютер предлагает советы по обхождению с евреями. К их *вере* не должно быть никакой терпимости. «Сжигайте их синагоги и засыпайте землей! Отнимите у них молитвенники и талмудические сборники! Запретите под страхом смерти проповедовать их раввинам свое учение! Запретите им заниматься ростовщичеством! Выдайте молодым и сильным евреям и еврейкам лопаты, топоры, прялки и веретена и пусть они честно добывают хлеб свой насущный!» А лучше всего, добавляет Лютер, по примеру Франции, Испании и Богемии, отнять у них все, что они нажили своим ростовщичеством, и отпустить, куда им угодно. Духовенству надлежит постоянно напоминать князьям и правителям, что евреи должны либо честно трудиться, либо быть изгнаны из страны. И пусть теперь правители немецких земель, где проживают евреи, поступают по своему усмотрению; он, Лютер, исполнил свой долг. Аминь.

В *первой части* произведения «О евреях и их лжи» все то, что Лютер высказывал в своих предшествующих произведениях соединяется, согласно единому последовательно проводимому библейскому принципу. Разумеется, никто в Германии не последовал советам Лютера, изложеным им во *второй части*, да и сами эти

[20] *Antonius Margaritha.* Der ganz Judisch glaub. Augsburg, 1530.

советы, данные не в результате холодных абстрактных рассуждений, но в пылу религиозной борьбы искренне верующего человека, едва ли требуют каких-либо комментариев. «Ах, Боже мой! — вздыхает в тихие минуты сам Лютер,— мой дорогой Отец и Создатель! Ты будешь ко мне милостив, несмотря на то, что я (совсем неохотно!) вынужден так постыдно говорить против Твоих заклятых врагов, против дьявола и евреев. Ты ведь знаешь, что делаю я это из жара своей веры и ради чести Твоего божественного величия, ибо оно для меня дороже жизни».

В оставшиеся годы ничего нового о евреях Лютер уже не сказал. В воскресенье, 14 февраля 1546 г., за четыре дня до смерти, он в последний раз обращается с проповедью и увещеванием «Против евреев». Евреи, говорит он, причиняют большой вред стране. С ними должно обращаться по-христиански, предлагая им христианскую веру. Но если они отвергнут ее, их не следует у себя терпеть. Там же, где они обращаются в христианство, прекращают заниматься ростовщичеством и признают Христа, их надо принимать как братьев, «тогда мы их охотно простим».

Таким образом, подводя итог тридцатилетнему развитию отношения Лютера к евреям, можно сказать, что это отношение пережило две основные фазы: *период безразличия*, в который Лютер противостоит евреям чисто теоретически и который длился вплоть до 1523 г., и *период активного преобразования иудейства*, который, в свою очередь, можно подразделить на *этап надежд* (1523–1531) и *этап разочарований* (1535–1546) в деле их действительного обращения в христианство. После того как ожидаемый успех не приходит, Лютер предается открытой борьбе с «суеверием», враждебным христианству. Религиозная почва этой борьбы, даже в минуты глубокого негодования, принципиально отличает вражду реформатора к евреям от чисто формального, по существу совершенно бессодержательного антисемитизма всей предшествующей истории римской церкви[21].

---

[21] Следует добавить, что эту тонкую грань не всегда отличали представители обеих враждующих сторон. Особенно запутанным еврейский вопрос стал со времени его превращения (начиная с середины XIXв.) из чисто религиозного в политический. Известно, какой тон задала работа К. Маркса *«К еврейскому вопросу» (1843)* в стане немецкой социал-демократии и как этот внешний, примитивный антисемитизм сказался на всей дальнейшей истории мирового рабочего движения. Однако если взять программу 1902 г. Консервативной партии Германии (так как *консервативное направление* выражает интересы именно той части общества, которая была в России попросту уничтожена в 1917 г., исследование этого направления в других, *органически развивавшихся странах*, представляет для нас наибольшую ценность), то там можно, среди других, встретить требование к правительству вести борьбу *«против иудейского влияния, многообразно проникающего в нашу жизнь и разлагающего ее»*. Под «иудейским влиянием» немецкие консерваторы начала XX в. понимали прежде всего идеи социал-демократии, основанной, как известно, еврейскими вождями рабочего движения К. Марксом и К. Либкнехтом, с одной стороны, и Ф. Лассалем — с другой; а под «разложением» немецкой жизни — *материалистическое мировоззрение*, выражаемое научно в виде материалистического пони-

б. Отношение Лютера к мусульманству

Борьба Лютера за чистоту христианской веры привела его также к необходимости выяснения своего отношения к другой мировой религии — *мусульманству*. Внешним поводом для этого послужили политические события середины XIV — первой трети XVI в.

мания истории, а политически — в виде пропаганды внешней, экономической справедливости, достигаемой путем экономического переворота. Наши сегодняшние коммунисты (а также все те, кто выражает *либеральные* и *социалистические* взгляды), наверное, очень бы удивились, услышав, что с подобными проявлениями «иудейского влияния» мы встречаемся *«даже в совершеннейших и «либеральнейших» воззрениях XIX столетия, например в доктрине социализма»* (*Чемберлен Х. С.* Евреи, их происхождение и причины их влияния в Европе. С. 161). Не менее удивились бы и современные учители Церкви, узнав о том, что «мы, индоевропейцы, принадлежа к самому религиозному племени земного шара, унизились настолько, что положили в основу своей «религии» иудейскую историю, а как венец этой мнимой «религии» приняли сиро-египетскую магию», что «то средостение, с таким искусством воздвигнутое между религией и научно правдивым мышлением, является официальным признанием лжи, которая ввергнет нас рано или поздно в состояние полнейшего варварства, потому что она неизбежно будет содействовать победе дурных и глупых среди нас, ибо они лишь одни искренни, а оттого и сильны» (*Чемберлен Х. С.* Арийское миросозерцание. М., 1913. С. 77). Такова была, в общих чертах, метаморфоза первоначально *чисто религиозного отношения к евреям* со стороны христианской Церкви. Разумеется, здесь не место разбирать все имеющиеся отклонения, возникшие из этой первоначальной формы. Тем не менее что касается отношения к евреям *в России*, то и нам, русским людям начала XXI столетия, прежде всего ради лучшего уяснения нашей собственной современной истории, следует прислушаться к словам нашего дореволюционного министра просвещения графа *Ив. Ив. Толстого*, сказанным им еще в 1907 г. *«Едва ли найдется такой образованный человек в России*, — говорит Толстой, — *который считал бы "еврейский" вопрос маловажным или нестоящим внимания»*. Однако всех рассуждающих о способах его разрешения «можно разделить на три категории: (1) *друзей еврейства*, которых, кроме самих евреев [составляющих к началу века в России около 6 миллионов, т. е. более половины всего еврейства земного шара. — *И. Ф.*], мало; (2) *людей беспристрастных*, которых, я думаю или, по крайней мере, надеюсь, больше, чем многие подозревают; и (3) *врагов еврейства*, которых несомненно, к сожалению, много. Говорю "к сожалению" потому, что вражда всегда дурной советник при разрешении какого-либо вопроса, так же как и при суждении о нем» (см.: *Граф Ив. Ив. Толстой и Юлий Гессен.* Факты и мысли. (Еврейский вопрос в России). Спб., 1907. С. X–XI).

Уже в 1354 г. турки вступили в Европу и после побед у Никополиса (1396) и Варны (1444) завоевали *в 1453 г.* столицу православия *Константинополь*. Постепенно Босния, Сербия и Валахия также подпали под владычество мусульман. Пользуясь разобщенностью отдельных попыток противостояния, турки все больше продвигались вперед. Под предводительством Сулеймана Великолепного в 1521 г. был завоеван *Белград*, а в 1522 г. греческий остров *Родос*, прибежище иоанитов. Наконец, в 1526 г.при Могаке было разбито венгерское войско короля Людвига, и, таким образом, турки завладели важнейшим пунктом габсбургской империи на Востоке. Османская империя стала новым фактором политических отношений в Европе. И когда *в 1529 г.* турки стояли перед воротами *Вены*, уже ни у кого не оставалось сомнений об их планах мирового господства. Завоевания Сулеймана превратились в угрозу самого существования Запада. «*У магометан господствовала абстракция*, — говорит Гегель в своих лекциях по философии истории, — *их целью было торжество абстрактного культа*, и они стремились к этому с величайшим воодушевлением. Это воодушевление являлось *фанатизмом*, т. е. воодушевлением, вызванным абстрактною мыслью, которая относится отрицательно к существующему»[22]. Полная занятость своим церковным призванием не позволяла Лютеру уделять достаточное внимание светским вопросам, в частности, вопросам *национальной* политики. Однако то выдающееся общественное положение, которого он достиг после опубликования своих 95 тезисов, заставило его со временем открыто выступить также и по поводу опасности со стороны «турок-мухаммедан».

(1523–1529). Лучшее понимание первоначального отношения Лютера к борьбе с турками дает сочинение 1523 г . «*О светской власти*» [23], где в ясном и недвусмысленном разделении полномочий церковной и светской власти Лютер проводит строгое разграничение также и *способов борьбы* со злом. Поскольку задачи *духовного* и *светского меча* имеют для него совершенно противоположное значение, он высказывается решительно *против* войны христиан с турками, ибо борьба веры должна вестись не мирским, но исключительно духовным оружием. «Христос пришел для того, чтобы сделать мир счастливым, а не для того, чтобы убивать людей. Если бы я был воином и увидел на поле брани попа или крест с изображением Распятия, я тотчас бы убежал, как будто преследуемый дьяволом». Вплоть до битвы при Могаке (1526) Лютер не хотел признавать турецкий вопрос в качестве *политической* необходимости. Лютер никогда не хотел становиться политиком, но неудача венгерского короля Людвига, павшего в битве, произвела на него сильное впечатление. Отныне его высказывания об османских завоеваниях приобретают высшую степень участия, прежде сдерживаемого учением о непротив-

---

[22] *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. *Магометанство*. См. с. 298–302 настоящего издания.

[23] См.: *Лютер М.* Время молчать прошло. Харьков, 1992. С. 131–164.

лении злу насилием[24]. Когда вся дальнейшая судьба Запада оказалась висящей на волоске, Лютер берется за перо и в сочинениях 1529 г. «О войне против турок» и «Боевая проповедь против турок» излагает свое отношение к туркам и мусульманской религии.

(1529— 1546). Лютер по-прежнему выступает против мысли *христианского войска*, поскольку это противоречит учению Христа и «означало бы бороться против врагов Христа, проповедовавшего христианам непротивление злу насилием, заповедавшего нам не мстить, не ссориться и не браниться». Однако он вынужден пояснить свои предшествующие высказывания, ибо «некоторые безумные проповедники» внушают христианам, что последователям Христа вообще не подобает правление светским мечом. «Они, вероятно, хотят в будущем иметь правление турок». Турки — это «бич Божий и слуги дьявола», поэтому христиане должны поразить прежде всего дьявола и тем самым выбить этот бич из его рук. Тогда турки, предоставленные лишь сами себе, будут легко одолимы, «но там, где прежде не будет побит бог турок (т. е. дьявол), следует ожидать, что их будет не так легко одолеть». С *покаяния* христиан должна начинаться война с турками, ибо иначе всякая борьба напрасна. Лютер упоминает о том безобразии и бесчинствах, которые до сих пор творили император и князья в борьбе против турок, называя себя «защитниками Церкви» и «оплотом веры» и обещая искоренить турецкую веру; это, однако, говорит Лютер, уже чересчур превышает императорские полномочия, «ибо император вовсе не является главой христианства и защитником Евангелия и веры». Вопреки воззрению римских католиков, Лютер отрицает существование христианского государства, котрое могло бы решать спор против ислама. Для Лютера христианское государство было прежде всего *задачей*, осуществляемой *внутри христианства*, поэтому он подвергает суровой критике попытки императора искоренить турецкую веру. К тому же «папство никогда не хотело действительно воевать против турок, — проницательно добавляет он, — оно лишь использовало турецкую войну для своей выгоды, выманивая деньги и грабя своим отпущением немецкую землю, как это известно всему миру, хотя теперь забыли об этом». «Сколько денег было истрачено, сколько праведных христиан погибло, сколько было принесено несчастья, пока папа водил нас за нос этой борьбой против турок». Лишь вооружившись *духовно*, можно одолеть такого врага, и Лютер подвергает Коран резкой критике.

* * *

Естественно, что после монастырского опыта, после мучительной душевной борьбы познания христианской свободы Лютер рассматривает учение

[24] Имеется прекрасное исследование финского теолога *К. Лаурилы*, сравнивающее взгляды М. Лютера и Л. Толстого по вопросу «о непротивлении злу насилием»: *Laurila K.* L. Tolstoi und M. Luther. Helsinki, 1944.

Магомета исключительно с точки зрения христианской религии. Уже в предшествующие годы, резко противопоставив теологию веры (*theologia ex fide*) теологии рассудка (*theologia rationalis*), Лютер отрицает магометанство именно за преобладание конечного естественного рассудка над разумным, божественно-субстанциальным содержанием. «В заповедях Корана, — говорит он в «*Боевой проповеди против турок*», — нет ничего Божественного, один лишь тщеславный человеческий рассудок, лишенный Слова и Духа Божия. Ибо закон Корана учит лишь тому, что может вполне осилить всякий человеческий рассудок и остроумие». Поэтому неудивительно, когда турки-мухаммедане упрекают христианскую веру в почитании *трех* Богов: в действительности это не «три Бога», но ограниченный рассудок мухаммедан, неспособный постичь трансцендентальное единство веры в Бога Отца, Сына и Святого Духа. Поскольку рассудку мысль о Триедином Боге кажется в высшей степени нелепой и невозможной, он никогда не сможет принять христианскую веру. Турок-мусульманин, исходя из своего рассудочного воззрения, признает лишь своего Бога-Творца, с его ангелами, четырех евангелистов и 84 пророка (в том числе и Христа), среди которых Магомет считается величайшим. — Это удивительная смесь иудейства и христианства, полагает Лютер, полученная в результате произвольного заимствования положений из Ветхого и Нового Заветов.

Турки-мухаммедане, продолжает Лютер, отрицают не только Св.Троицу, но также и «incarnatio Christi»; они оспаривают какое-либо метафизическое значение Его страданий, отвергая тем самым *христологию*, а значит, учение о милости и спасении. Даже хваля Христа, турок видит в нем лишь пророка, такого же как Иеремия или Ион, который, как и все другие пророки, уже принадлежит истории. Короче, заключает Лютер, турки отрицают во Христе Сына Божия и истинного Бога, спасшего мир и умершего за грехи наши. Они даже осуждают Христа за тщеславие и самовозвеличивание, видя прямо-таки *богохульство* в его словах: «Я есмь путь, истина и жизнь» (Ин. 14, *6*)! Воздействие и значение Христа прекратилось, согласно турецкому пониманию, вместе с его смертью. — Но без своего учения о спасении, христианская религия мертва. Мусульмане лишены истинной веры, ибо если не веровать во Христа и в спасительную силу его жизни и смерти, то не спасут никакие внешние дела и обряды. «Кто полагает стать блаженным через дела, тот верует более примитивно и грубо, чем идолопоклонник, надеющийся на спасение. Ибо *вне Христа* всякая вера есть не что иное, как идолопоклонство и тщеславная выдумка, называется ли она "Алькоран", как у турков, "декрет" или "заповедь", как у папы, или "Закон Моисея", как у евреев, ибо благодаря всему этому невозможно стать блаженным и праведным перед Богом».

С мухаммеданским учением об оправдании внешними делами находится в тесной связи учение *о мече*. Необходимой принадлежностью турецкой веры, ее непременным подтверждением, укрепляющим душу, является меч. Их Алькоран подтверждается *мечом* точно так же, как наивная вера христиан подтверждается *чудесами*. «У турок вместо чудесных знамений все устрояет меч». Отсюда кровожадность и дикая хищность турок, их неуемная жажда наживы и грабежа,

их неистовство, столь опустошительно действующее в покоряемых странах. А вера турок в то, что, совершая подобные злодеяния, они доказывают свое служение Богу, лишь укрепляет их в этом губительном поведении. Наивно заблуждаются те, кто полагает, что турки «позволяют верить каждому, во что он хочет». В Турции «никто не может открыто исповедовать Христа, и учить или проповедовать вопреки Магомету. Что же это за свобода веры, когда нельзя ни проповедовать, ни признавать Христа?» Для турок вообще не существует более отвратительных людей, чем христиане, «поэтому турки называют нас не иначе как *paganos*, т. е. язычники, а себя считают святейшими людьми на земле». «*Царство Христа* есть Царство Милости, Любви и Добра; *царство папы* есть царство лжи и проклятия; *царство Магомета* есть царство мести, гнева и опустошения». «Ибо так проповедуют раввины, — напишет спустя 14 лет Лютер в своем прозведении «О евреях и их лжи» (1543), — евреи станут, когда придет их Мессия, господами и будут иметь золото, имущество, радость и наслаждение всего мира, в то время как мы, христиане, должны будем им прислуживать; точно так же, как думал и учил Магомет, который нас, христиан (как охотно бы сделали и евреи), убивал и лишал земли, имущества, радости и наслаждения. И если бы он оказался евреем, а не измаэлитом, то евреи давно бы уже объявили его своим Мессией и сделали своим вождем».

* * *

После того как турецкая опасность, несмотря на активное сопротивление 1529 г., не только сохранилась, но даже усилилась, продолжая держать в постоянном страхе и напряжении растерянных европейцев, у Лютера все больше проявляется упаднические настроение. Он уже не верит в возможность благоприятного исхода в борьбе с турками. «Когда я молюсь, — обреченно жалуется он в этот период, — моя молитва снова возвращается ко мне, ибо столь велики грехи наши».

Однако начиная с 1532 г. турецкая мощь стала ослабевать, и Лютер смотрит уже более оптимистично на будущее Германии и Европы. Он даже пытается завести переписку с немецкими князьями о необходимости объединения европейских государств перед лицом общего врага христианства; однако своекорыстный союз французского короля Франциска I с турецким султаном разрушил надежды Лютера на совместное противостояние. Тем не менее он не прекращает своих усилий в борьбе с варварами, и в 1538 г. обращается к курфюрсту Иоганну Фридриху с просьбой снарядить очередное ополчение против турок, «для спасения отечества и благочестивых людей». Это был последний призыв Лютера к деятельной борьбе. Последующие успехи турок окончательно уничтожили в нем всякую надежду. «Я очень боюсь, — сетует он, — что Германия уже предана и продана, но я, бедный Лютер, сделал все возможное, как и при крестьянском бунте».

В своем увещевании к священникам 1539 г. он еще раз подчеркивает, что решение турецкого вопроса можно ожидать лишь от Бога. «Кажется, что гнев и наказание Божии не хотят быть умилостивлены, — пишет он в 1543 г., — но посылают нам турок и предателей».

Рассмотрение турок в первые годы Реформации как «бича Божьего», которому невозможно противостоять, и апокалиптическое воззрение в последующий период (1532—1546) можно объяснить лишь глубокой религиозностью реформатора, видящего в Спасителе единственную движущую силу мировой истории. Впервые познакомившись с Кораном в 1542 г., в латинском переводе, Лютер последовательно замечает, что «он никогда не думал, что дьявол может уговорить разумных людей верить в такие постыдные вещи. Удивительно, — продолжает он, — почему Алькоран не был до сих пор переведен на латинский язык, ведь Магомет правит уже целых 900 лет, в течение которых причинил много вреда. Тогда бы никто не сомневался, что он является врагом христианской веры». В том же году Лютер содействуют переводу Корана на немецкий язык «ради укрепления христианства».

III. Крестьянское восстание 1525 года

Проблема устранения нищеты и борьба с ростовщичеством привели Лютера к *системе трудового частнособственнического капитала*, как к наиболее справедливому социально-экономическому идеалу, соответствующему немецким условиям того времени и духу немецкого народа. Естественно, что, отстаивая этот идеал, Лютеру пришлось вступить в борьбу против вмешательства в немецкую экономику *интернационального капитала*, уже начавшего поднимать свою голову, прежде всего в виде крупных международных торговых домов и обществ. Но гораздо более серьезная, *внутренняя* опасность угрожала этому идеалу со стороны *коммунистического движения крестьян 1525 г.*, выдвинувших наряду с вполне справедливыми требованиями, также односторонние, мечтательно-утопические лозунги, некритически заимствованные из истории раннего христианства. «Эта крестьянско-плебейская ересь, — верно замечает по этому поводу *Энгельс* в своем историческом очерке *«Крестьянская война в Германии» (1850)*, — требовала восстановления раннехристианского равенства в отношениях между членами религиозной общины, а также признания этого равенства в качестве нормы и для гражданских отношений. Из “равенства сынов Божиих” она

выводила гражданское равенство *и уже тогда отчасти даже равенство имуществ*». В то же время *«нападки на частную собственность*, — продолжает Энгельс, — *и требование общности имущества* неизбежно должны были выродиться в примитивную организацию благотворительности; *неопределенное христианское равенство* могло, самое большее, вылиться в буржуазное "равенство перед законом"; *упразднение всяких властей* превращалось в конце концов в учреждение республиканских правительств, избираемых народом».

Сам Лютер никогда не высказывался за какую-то определенную форму государственного правления. Он видел политический идеал Германии в том, чтобы страной управляли *лучшие*, «достойные и благоразумные мужи», пекущиеся не о своих, а о народных интересах. Тем не менее весьма полезно выслушать мнение того же Энгельса, который, наверное, как никто другой из представителей пролетарской революционной идеологии *середины XIX в.*, почувствовал и осознал свое духовное родство с Томасом Мюнцером, вожаком плебеев и крестьян *XVI в.* «Только у Мюнцера проблески коммунистических идей становятся выражением стремлений реальной общественной группы, только у него они впервые формулируются с известной определенностью, и — восторженно заключает Энгельс, — *мы встречаем их снова в каждом великом народном потрясении, пока они постепенно не сливаются с современным пролетарским движением*».

Определив, далее, Мюнцера в *революционную* партию, «наиболее последовательно» выражающую интересы «реальной общественной группы» плебеев и крестьян, а Лютера в партию *«бюргерско-умеренных реформ»*, противостоящую, в свою очередь, *«консервативно-католической»* партии, Энгельс хотя и не может (чисто исторически!) полностью отрицать *революцию Духа, начатую реформатором*, но все же склоняется в конце концов к тому, чтобы отдать все лавры в деле духовного пробуждения немецкого народа Мюнцеру, обвиняя при этом Лютера в «непродолжительности революционного пыла». *«Лютер* и *Мюнцер* по своим доктринам, а также по своему характеру и своим выступлениям являются каждый подлинным представителем своей партии». — Дальше этого историко-описательного пустословия, столь характерного для марксизма, суждение о деятельности Лютера во время Крестьянской войны не пошло во всем историческом материализме XIX–XX столетий[25].

[25] К сожалению, почти ту же ограниченность суждений, что и у Энгельса, можно заметить и у Юрия Голубкина, самого, пожалуй, крупного

* * *

Восстания крестьян неоднократно вспыхивали в Германии еще задолго до 1525 г. Однако разрозненный характер этих выступлений, обусловленный строем всей предшествующей средневековой жизни, не позволял крестьянскому движению выступить единым фронтом, выражающим общность интересов *всего* крестьянского сословия, независимо от местных условий сильно различающегося и разобщенного немецкого крестьянства. Поэтому эти восстания не представляли для князей большой опасности. Им не хватало прежде всего *единой связующей идеи*, которая бы придала крестьянским стремлениям известную стройность мыслей и обоснованность выдвигаемых требований, одним словом, которая бы помогла сформулировать политические и экономические чаяния крестьян с той *определенностью*, которая так восхитила Энгельса в лице Томаса Мюнцера. Но Энгельсу не мешало бы признать также и то, что именно *религиозная идея*, не прибавив ничего существенно нового к многовековым требованиям крестьянства, обосновала эти требования в согласии с (пусть и неверно понятой) новой христианской свободой, которая с невиданной силой разожгла крестьянские сердца надеждою на их осуществление. Конечно, немалую роль в этом возмущении сыграло *развитие городских финансов и промышленности* Германии начала XVI в., лишившее крестьянство прежних источников заработка и рабочей силы, устремившейся теперь в города, а также *завершение германской колонизации на Востоке*, которая прежде давала обедневшим слоям крестьянства возможность переселения в поисках лучшей жизни. К этому еще добавилась *реакция сословия новых землевладельцев*, выросшего из судебной власти католического духовенства, которое увеличило как частные, так и общественноправовые крестьянские обязательства и налоги. Тем не менее было бы ошибочным утверждать, будто крестьянская революция 1525 г. произошла исключительно в результате существенного ухудшения положения немецких крестьян в начале XVI в. Революционный фанатизм масс никогда бы не осуществился без (псевдо) религиозной идеи *абстрактного равенства*, санкционирующей волю крестьянских захватов и разрушений. Именно реформационная идея

исследователя истории Реформации в современной России. См. его историко-биографический очерк о Лютере, опубликованный в качестве приложения к книге: *Лютер М.* Время молчать прошло.

христианской свободы, т. е. равенства всех *перед Богом*, выступила *основной религиозной идеей* крестьянского восстания 1525 г., и, пожалуй, самым удивительным в этом восстании было то широчайшее распространение знания Библии, которое стало возможным только благодаря лютеровскому переводу. По всей стране уже несколько лет усердно читали и обсуждали Евангелие, приводя с ним в связь *все* насущные вопросы дня. Широкие слои крестьянства, до того пребывающие в стороне от немецкой духовной жизни, в первый раз почувствовали себя свободными, уважаемыми людьми, к которым обратился с учением сам глава Реформации. Достаточно сказать, что обращение Лютера *«К христианскому дворянству немецкой нации» (1520)* за две недели было распродано в количестве 4000 экземпляров, выдержав за последующие два года 13 (!) изданий, в то время как работа *«О свободе христианина» (1520)* до 1526 г. издавалась 18 раз. «Каждый крестьянский дом в Германии — это школа!» — восторженно говорил швейцарский реформатор *Цвингли*. Совершенно очевидно, однако, что в этих условиях неизбежного упрощения теологических споров до уровня простонародного понимания снижение формы теологического языка должно было привести со временем к искажению *содержания* лютеровских посланий. Конечно, Лютер не предполагал, что многие монахи, городские проповедники, наконец, бескрайнее море *мирян* примут самое непосредственное участие в его чисто академическом споре об отпущении. И ему не раз приходилось предаваться сомнениям, когда он видел, сколь немногие среди них дошли до глубины его собственных воззрений.

К 1525 г. народный образ вождя Реформации почти уже не соответствовал действительности...

* * *

В начале апреля 1525 г. Лютер впервые ознакомился с программой крестьянского движения («12 статей»)[26]. К этому времени восстание, начавшееся в конце 1524 г., охватило уже огромную территорию от Рейна до Боденского озера (на юге нынешней Баварии). Борьба вступила в свою решительную стадию, и при этом Лютер все еще считался крестьянами тем человеком, который должен полностью поддержать их «правое дело». Действительно, раз-

[26] См.: Источники по истории Реформации. М., 1906. С. 59–99.

ве Лютер не был убежден в необходимости изменения общественных отношений? Разве не благодаря его выступлению был разрушен папский авторитет? Разве не все христиане могут самостоятельно трактовать Священное Писание, ссылаясь на него в оправдание своих действий? «Никто не может отрицать, — говорил Лютер в 1520 г.(«О свободе христианина»), — что *всякий* христианин отныне имеет Слово Божие и провозглашен и помазан Богом в священники». «Всеобщее священство», провозглашенное Лютером, казалось возмущенным крестьянам неотъемлемым правом человека, позволяющим пренебрегать всяким общественным порядком ради истины, полученной путем субъективной экзегезы Святщенного Писания. И чем более они это делали, тем более им представлялись справедливыми их требования.

Несмотря на то, что в своем учении о христианской свободе Лютер достаточно ясно высказался о высшем назначении человека и о том, как должна для этого пониматься Божественная свобода, тем не менее он, естественно, должен был столкнуться с ограниченным односторонним пониманием своего учения со стороны плебейско-крестьянской массы, стремившейся растворить назначение христианской свободы в конечных целях и желаниях своего непосредственного существования. С отчаянием и тревогой наблюдал Лютер за развитием крестьянских событий, пока пожар войны не зашел уже слишком далеко, угрожая гибелью всей Германии. 20 апреля 1525 г. он призывает «*К миру, в связи с 12 статьями крестьянства*». Второй раз в ходе Реформации Лютеру пришлось прибегать к увещеванию *своих последователей*[27]. Но если в декабре *1521 г.*, как справедливо замечает Юрий Голубкин, волнения в Виттенберге казались ему досадным, но легко устранимым недоразумением, то теперь перед реформатором во весь рост встала извечная проблема *осуществления* Божественной свободы человека. Именно *в понимании* этого осуществления и разошлись пути Лютера и крестьян.

Первыми, на кого обрушивает гнев своего увещевания «К миру...» Лютер, были *князья*, которые своим бестолковым и несправедливым управлением послужили главной причиной восстания. Они не только неистовствовали и буйствовали, говорит Лютер, в полном противоречии с Евангелием, но и угнетали своих подданных настолько, «что простой бедняк уже не мог и не хотел этого терпеть». Их «закоренелая заносчивость» исчезла лишь тогда, когда меч повис над их головой. «И вам следует знать, милые господа, что это решение самого Бога, когда уже невозможно, нежелательно и не должно терпеть ваше неистовство». *Не крестьяне, но сам Бог*, полагает Лютер, вступает с ними в борьбу. Поэтому он просит князей как можно серьезнее отнестись к требованиям крестьян, видя в их возмущении наказание и волю Бога. «Теперь уже поздно облагать налогами и драть шкуру». Совершенно лишенные *особенного интереса* в своем труде, крестьяне с необходимостью должны были утратить всякое

[27] См. его первое «*Открытое увещевание ко всем христианам воздержаться от смуты и мятежа» (1521) (Лютер М.* Время молчать прошло. С. 95–110).

доверие к светской власти, считает Лютер. «Какая польза крестьянам, если их поля прорастут даже гульденами, которых было бы столько, сколько колосков и зерен, если начальство все заберет себе, чтобы еще более увеличить свою роскошь, разбрасывая деньги, как сорняки, на платья, жратву, пьянство, особняки и тому подобное». А что касается «*12 статей*» крестьян, то их требования, по мнению Лютера, вполне выполнимы и умеренны. Статьи вообще «справедливы и правильны, ибо светская власть поставлена не для своей пользы и произвола, но для пользы и блага подданных».Таким образом, Лютер ясно сознавал, что восстановление мира требовало устранения тех предпосылок «бюргерской» власти, которые привели к восстанию. Лютер призывает к спокойному, мирному и трезвому обсуждению крестьянских требований обе враждующие партии. В конце апреля — начале мая 1525 г. он из Эйслебена отправляется в Тюрингию, уже охваченную восстанием, где в ряде городов выступает с миротворческими проповедями, направленными против злоупотреблений княжеской власти и против коммунистической пропаганды Мюнцера. «Только к делу, к делу, к делу! — призывал последний. — Не внимайте воплям безбожников!.. Не давайте себя разжалобить!.. Будите села и города, в особенности горняков и других добрых работников!.. Мы не можем долго спать!»

Лишь после того, как миролюбивые попытки Лютера не привели к ожидаемым результатам, он был вынужден, скрепя сердце, обрушить свой гнев на коммунистические угрозы восставших. В начале мая 1525 г. Лютер пишет *приложение* к своему увещеванию «К миру...», которое было опубликовано как самостоятельное произведение под названием «*Против шаек крестьян, сеющих убийства и разбой*». И хотя это короткое и страстное сочинение вовсе не свидетельствует о том, что Лютер «отрекся от народных элементов движения и перешел на сторону бюргеров, дворян и князей» (Энгельс), тем не менее его отношение к подавлению революции отныне приобретает бескомпромиссный характер.

Лютер твердо убежден, что крестьяне были революционизированны и введены в искушение Томасом Мюнцером, этим «истым дьяволом, руководящим из Мюльхаузена». Подстрекаемые Мюнцером, крестьяне возложили на себя «трижды ужасные грехи против Бога и людей»: *во-первых*, как «неверные клятвопреступники, лживые негодяи и непослушные злодеи», они нарушили обязанность подчинения власти, «несмотря на то, что Бог хочет сохранить верность и долг». *Во-вторых*, они повинны «в дерзко учиненном восстании, в мародерстве и грабеже монастырей и замков, которые им не принадлежат». Отрицая своим грабежом и убийствами свободу других людей, они тем самым управомочили, считает Лютер, каждого доброго христианина быть их судьей и привести в исполнение смертный приговор ради погашения этого бессмысленного бунта. «Поэтому всякий, кто может, должен их бить, душить и колоть, тайно и явно, и помнить, что нет ничего ядовитее, вреднее и более дьявольского, чем одержимый мятежник. Он как бешенная собака: если ты не убьешь его, то он убьет тебя и вместе с тобой всю страну». Наконец, *в-третьих*, возмущает Лютера то, что свои преступления крестьяне оправдывают, ссылаясь на Еванге-

лие. Покрывание своих грехов именем Евангелия служит для Лютера несомненным знамением приблизившегося Страшного суда, ибо «дьявол обитает уже не в аду, но обратился в крестьян».

Взывая к князьям, Лютер строго разделяет их на враждебных Евангелию *князей-католиков*, которым он не желает предоставлять право убивать и наказывать восставших крестьян, и *«христианских князей»*, признающих Евангелие. Эти последние, говорит Лютер, уполномочены Богом «действовать со страхом» и «смиренно Его просить о помощи против дьявола; ибо мы сражаемся здесь не столько против крови и плоти, сколько против злодейских духов, витающих в воздухе, на которых мы должны нападать посредством молитвы». Если молитва не помогает, значит, надо «сразу хвататься за меч», ибо князья действуют тут не в собственных интересах, но как «управители Бога и слуги гнева Его». Поэтому нерешительность или отступление князей в страхе перед бунтующими означает прегрешение перед Богом. Если князья отступят, то вина во всех убийствах и злодействах, совершенных крестьянами, падет на власть придержащих. «Поэтому здесь не должно быть никакой терпимости или милосердия. Теперь время меча и гнева, а не милости». Поскольку в эти дьявольские банды было насильно приведено много благочестивых и набожных людей, которых сделали соучастниками злодеяния и проклятия, нападение на мятежников стало безусловным долгом. Если с такой совестью князь погибнет, то он будет воистину мучеником перед Богом. «Такие удивительные времена теперь настали, что князь скорее заслужит небесную благодать, пролив свою кровь, нежели в другие времена посредством молитвы».

Кровавое усмирение заблудших крестьянских душ нанесло Лютеру (самому происшедшему из крестьян) никогда незаживающие, болезненные раны. Таково было первое политическое испытание христианской свободы. «Пусть будет как Вам угодно, — писал сподвижник реформатора Иоганн Рюхель 26 мая 1525 г., — но все же многие находят странным, что Вы допустили это немилосердное подавление тиранов, делая из них мучеников». «Я должен был бы иметь не одну кожу, — отвечал Лютер, — чтобы угодить всем. Достаточно, что перед Богом моя совесть спокойна».

* * *

Дни крестьянской войны представляют собой переломный период Реформации. Разрушив папский авторитет и дав народу Евангелие, Лютер тем самым подорвал основы средневековой католической церкви; политическое выступление крестьян явственно показало, что вслед за Церковью пришло время пасть и средневековому государству. Оба эти движения, несмотря на незрелый характер крестьянских требований, равно свидетельствовали о гибели старого мира. И гнев Лютера за-

ключался не столько в ссылках на Евангелие восставших крестьян, которые, подобно большевикам, охотно цитировали Священное Писание, сколько *в революционно-нигилистическом характере низвержения частной собственности, Церкви и государства во имя коммунистической республики*. Как и все нигилисты, не способные дойти до понятия Бога как *духа*, крестьяне, под предводительством Томаса Мюнцера, этого Ленина Средних веков, не хотели признать объективное *право особенности* духа, противопоставив ему требования абстрактного равенства всех людей. Многовековая проповедь коммунистической аскезы нищенствующих монахов дала, таким образом, обильные всходы среди подонков крестьянской бедноты. Коммунистическое противопоставление абстрактного равенства всех людей их действительному неравенству, установленному природой и духом, «относится к области пустого рассудка, принимающего эту свою абстракцию и свое *долженствование* за реальное и разумное»[28]. Мартин Лютер должен был обнажить меч против этих коммунистических «проповедников смерти» и «закоснелых и ослепленных глупцов» ради образования нового свободного немецкого государства и общества. Ибо разумная общественная жизнь невозможна без права частной собственности. «Где есть жена и ребенок, — увещевал Лютер, — там должна быть собственность, а не общность имущества... Сам Бог заповедал и благословил собственность и владение имуществом». Поэтому Лютер, высказавшись уже в своем увещевании «К миру...» о противоправной экспроприации собственности как о «простом воровстве и грабеже», в своем «жестком» послании резко выступает против коммунистического толкования общности имущества первых христиан иерусалимской общины. Здесь, правда, Лютеру приходится бороться одновременно и против большинства средневековых учителей католической церкви, санкционирующих подобное толкование библейского повествования. «Евангелие вовсе не делает имущество общим, — возражает им Лютер, — кроме лишь тех случаев, когда это делается *добровольно*. И апостолы также требовали общности *не чужого* имущества, но своего собственного». Лютер, таким образом, уже в те далекие времена понимал недостаток воззрения на собственность как на институт, служащий лишь для удовлетворения конечных потребностей человека, но видел в ней прежде всего самоутверждение и объективацию человеческой свободы и права. Не абстрактное отрица-

[28] *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. С. 240.

ние собственности, согласно Лютеру, требует Евангелие, но ее утверждение во имя служения своим ближним в системе общественных отношений. «Способ участия во всеобщем имуществе предоставлен выбору особенности индивидов, но всеобщее различие обособления в гражданском обществе необходимо. Если первым базисом государства является *семья*, то вторым следует считать *сословия*. Этот второй базис столь важен потому, что частные лица, хотя они и эгоистичны, вынуждены обращаться к другим. Здесь, следовательно, находится тот корень, посредством которого эгоизм связывается со всеобщим, с государством, чьей заботой должно быть сохранение основательности и прочности этой связи»[29].

Мужество, с каким Лютер выступил против мнения народа, его проницательный исторический взгляд, сразу обнаруживший глубинное родство утопических целей революционных фанатиков с восточно-коммунистическим мировоззрением церковного средневековья[30], возвращают нас к воспоминаниям о *Сократе*. Ибо 1525 г. стал личной трагедией Лютера. Народ, старые друзья и последователи, все, казалось, отвернулись от него. Одинокий и непонятый стоит он во главе нации в это кровопролитное и запутанное время, все более уясняя для себя не только систему общественных и правовых отношений, но также и то, что новое немецкое государство, свободное внутри, мощное извне, не под силу создать ему одному. Все более Лютер понимает, что государственное устройство должно соответствовать правовому состоянию и чувству народа, что в противном случае государство неизбежно оказывается лишь фикцией. «У отдельного человека может часто возникнуть потребность в лучшем государственном устройстве и стремление к нему, но проникнутость *всей массы* подобным представлением нечто совершенно иное и наступает лишь позже»[31]. Крестьянские события научили Лютера, что, имея дело с народом, не следует ожидать жатвы во время посева[32].

---

[29] Там же. С. 241.

[30] Интересно, что старый марксист *К. Либкнехт*, основатель социал-демократической партии Германии, считал Реформацию не чем иным, как «*сопротивлением немецкого понятия собственности коммунизму папской теократии*» (см. *его* же: К вопросу о земельной собственности. 1895.).

[31] *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. С. 315.

[32] Не в том ли состоит величие *столыпинской аграрной реформы*, что она распустила крестьянскую общину, культивирующую коммунистические идеи? Во всяком случае не подлежит сомнению, что именно

Заключение

Таким образом, основной религиозной идеей Реформации является *национальная религиозная идея*, из которой Лютер исходил в своих взглядах на жизнь и деятельность немецкого народа, говоря: «Для своих немцев я родился, им я хочу служить». Выступив в форме нравственного идеала свободного обращения души к Богу, эта идея сохранила свое значение при всех последующих переменах и потрясениях немецкой духовной жизни. И хотя Лютер, заняв твердую позицию по отношению к римской теократии, к коммунистической идеологии «банд крестьянских мечтателей», к еврейскому процентному капиталу, наконец, к ложным учениям иудаизма и мусульманства, вынужден был снова и снова подвергать испытанию свои религиозные, нравственные и социально-экономические воззрения, тем не менее именно потому, что пред его духовным взором был всегда политический идеал *немецкого народа*, а не абстрактного «государства», он не позволил увлечь себя никакой утопии «светлого будущего всего человечества». *Только для немцев* искал и проповедовал Лютер идеал политического устройства, *только на немецкой почве* предназначалось осуществиться этому идеалу. И та форма, которую он придал христианству, наиболее соответствовала неукротимой самостоятельности, свободолюбию и серьезности немецкого характера, подобно тому как римско-католическая церковь в целом соответствовала изначальной внутренней раздвоенности романских народов, а греческое православие — полувосточному принципу византийского мира. «В общем религия и основа государства одно и то же: *они тождественны в себе и для себя*... Здесь, в сущности, все дело заключается в том, каково *понятие свободы*, сложившееся в самосознании народа, ибо в государстве реализуется понятие

посредством введения *частного земельного владения* Петр Столыпин надеялся создать из темной крестьянской массы России начала XX в. *консервативное земледельческое сословие*, способное противостоять коммунистической пропаганде большевиков, уже завладевшей к тому времени городским пролетариатом. К сожалению, как мы знаем, все произошло по-другому, так что в конце концов в «государстве рабочих и крестьян» крестьянское сословие получило формальные права гражданства (т. е. *паспорта*) лишь благодаря конституции 1977 г.

свободы и в эту реализацию в качестве ее существенного компонента входит сознание сущей в себе свободы [как знания высшей истины религии]. Народы, не ведающие о том, что человек свободен в себе и для себя, живут в состоянии отупения как со стороны их государственного устройства, так и со стороны их религии. *В религии и государстве одно понятие свободы*. Это единое понятие есть самое высшее из того, что дано человеку, и оно реализуется человеком. Народ, имеющий плохое понятие о Боге, имеет и плохое государство, плохое правительство, плохие законы»[33].

Мы видели, что лишь постепенно и *в становлении* образовывался идеал немецкой церкви и немецкого государства. Еще при жизни Лютеру не удалось избежать непонимания своих последователей и соратников. В первые, самые счастливые и успешные годы Реформации (1517–1525) Лютера с ликованием приветствовала немецкая нация, видя в нем достойного вождя и исполнителя своих чаяний и надежд и прославляя его как долгожданного посланника Божественного Провидения. Тогда действительно казалось, что *вся нация* откликнется на его пламенный призыв «К христианскому дворянству немецкой нации» (1520) к великой Реформе и единым народным движением полностью и навсегда распростится с римско-католическим наследием немецкой церкви и государства. Однако немецкая корона слишком крепко еще была прикована к железной политике папского Рима. Германский император Карл, наполовину испанец, был чужд немецкой национальной идее и презрительно отклонился от призыва немецкого реформатора, говоря: «Он не сделает меня еретиком». Таким образом, с самого начала Реформация лишилась мощной нравственной поддержки, обусловленной глубокой преданностью немецкого народа своему кайзеру. Этот удар был гораздо ощутимее, чем сама политическая сила и мощь испанского рейха, подвластного Карлу, ибо отказ последнего вылился в конце концов в традиционную для германской истории ненависть немецких сословий друг к другу. Эта ненависть и послужила субстанциальной основой трагических событий 1525 г., когда Лютер, этот исполненный героизма архангел Михаил немецкого народа, представавший до этого его защитником пред кайзером и рейхом, оказался в результате кровавого подавления крестьянского восстания проклятым этим самым народом, когда от него отвернулись также многие высокообразованные

[33] *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии: В 2 т. М., 1975. Т. I. С. 400.

представители эпохи, и между ними первый ученый столетия Эразм Роттердамский.

События 1525 г. явились для Лютера глубокой личной трагедией. И все-таки, несмотря на внутренний трагизм и коллизию крестьянского восстания, Лютеру удалось в целом преодолеть мертвую и бездушную политику римской теократии. Объявив государство столь же угодным Богу учреждением, как и Церковь, Лютер ограничил компетенцию государства сферою *права*, а компетенцию Церкви сферою *веры*. Государство, согласно Лютеру, должно править страной и людьми, защищая и поддерживая их. Церковь должна свидетельствовать о живом Святом Духе, не впадая при этом в формализм и начетничество. Стараясь по возможности раскрыть внутренний смысл и основание этого разделения, Лютер ближе определяет понятия «мирского» и «Божественного» Царства. Ради этого он даже переводит на немецкий язык не вполне ясное слово «*церковь*», которое означает не что иное, как «*христианский святой народ*», который составляют все те, «кто несет в своей душе новую святую жизнь, совершают деяния духа, не крадут и не лихоимствуют, но честно трудятся, охотно дают и помогают, когда могут, своим ближним» (Von den Konzilien und Kirchen, 1539).

Таким образом, пробудив великую силу германского государства, Реформация Лютера представляет собой начало образования *нового германского мира* во всемирной истории. Поскольку же дух в этом мире переходит к сознательным определениям самого себя, «выходит за свои пределы и вступает в некое содержание, он будет вести себя в нем, как в своем достоянии, как бы в своем конкретном мире, и захочет утвердить, да и утвердит в нем *свое*»[34]. Но не своего эгоистического «счастья» призывает добиваться германский дух. «Не своего счастья и спасения я ищу, — говорит Лютер, — но счастья и спасения *всей немецкой земли*», помышляя исключительно о «бедной, жалкой, оставленной, презираемой, преданной и проданной Германии».

И как когда-то Германия, сегодня *Россия*, плавно падая в долговую яму, призывает к пробуждению новых сил, способных повести ее к религиозной и государственной истине нового мира. В этой борьбе за новую Истину нам должен помочь опыт немецкой Реформации. Не отчаиваться в этой борьбе призывает пройденный ею путь. Мы должны, говорит Лютер,

---

[34] *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Т. 3. С. 270.

вести себя так, «чтобы несчастье утомилось и устало нападать на нас, пока не отпадет от собственного бессилия, подобно тому как волны отпадают от берега и без следа исчезают. *Надо не размягчаться и отступать, а крепчать и сопротивляться!*»

Иван Фокин,
Санкт-Петербург, 16 сентября 2001г.

Мартин Лютер

95 тезисов
(1517)

К христианскому дворянству немецкой нации
(1520)

О свободе христианина
(1520)

Краткий катехизис
(1529)

XLVI псалом. Господь наш меч, оплот и щит
(1523)

Диспут д-ра М. Лютера о силе индульгенций, состоящий из 95 тезисов, или положений против торговца отпущениями Иоганна Тетцеля, проповедника ордена, прибитых к воротам Виттенбергской церкви в День Всех Святых [31 октября] 1517 года

з праведной истинной любви и особенного усердия извлечь истину на свет Божий (безо всякого намека на тщеславие и т. п.) досточтимый отец д-р М. Лютер, августинец города Виттенберга, магистр свободных искусств и Священного Писания желает с Божьей милостью обсудить нижеследующие положения об отпущении; диспутировать, защищать и отстаивать их против брата Иоганна Тетцеля, проповедника ордена, и предлагает их в письменном виде вниманию тех, кто не может обсудить их вместе с ним непосредственно в настоящее время, но кто хотел бы сделать это. Во имя Господа нашего Иисуса Христа, аминь.

1

Учитель и Господин наш Иисус Христос, говоря: *покайтесь* etc., хотел, чтобы вся земная жизнь верующих в Него была постоянным и непрекращающимся покаянием.

2

Это слово ни в коем случае нельзя понимать, как таинство покаяния, т. е. как исповедь и отпущение грехов, совершаемые священником.

3

Но Он хочет, чтобы было постигнуто не одно лишь внутреннее покаяние; вообще внутреннее покаяние ничтожно и не является покаянием, если внешне не причиняет всяческого умерщвления плоти.

4

Поэтому раскаяние и печаль, т. е. истинное покаяние, простирается до тех пор, пока человек испытывает отвращение к себе самому, именно — до вступления в жизнь вечную.

5

Папа не хочет и не может допустить какую-либо другую муку, помимо тех, которые он установил по своему вкусу или в соответствии с каноном, т. е. согласно папским установлениям.

6

Папа не может простить никакой вины, разве лишь постольку, поскольку он объяснит и подтвердит, что они прощаются Богом, или же в тех случаях, которые ему установлены Богом. И тогда, какими бы незначительными они ни были, вина остается совершенно неснятой, или оставленной.

7

Бог никому не прощает вины без того, чтобы он не смирился и не покаялся во всем священнику, Его наместнику на земле.

8

Canones poenitentiales, т. е. установления, как следует исповедоваться и каяться, возложены только на живущих и, согласно тексту самих этих установлений, не должны налагаться на *уже умирающих*.

9

Потому Святой Дух благотворно действует на папу, поскольку папа из всех своих декретов и прав исключает артикулы смерти и крайней нужды.

10

Священники поступают безрассудно и дурно, сберегая и удерживая умирающего от *poenitentias canonicas*, т. е. от возложенного в чистилище покаяния, дабы тут же удовлетворить умирающего.

11

Этот сорняк, состоящий в том, что покаяние и отпущение грехов, как это установлено в канонах, превратили в покаяние и мучение чистилища, был посеян, когда епископы спали.

12

В древности *canonicae poenae*, т. е. покаяние и примирение для уже совершенных грехов, возлагалось не после, а до отпущения, дабы при этом испытать, были ли искренни раскаяние и мука.

13

Умирающие примиряются со всем посредством своей смерти, или умирания, и, таким образом, умерев для канонического или уставного права, они, по справедливости, освобождались от его уложений.

14

Несовершенная набожность и несовершенная любовь того, кто скоро должен умереть, необходимо приносит с собою великий страх; и чем незначительнее его любовь, тем более пребывает в нем страха.

15

Этого страха и трепета, не говоря обо всем другом, самого по себе уже достаточно для того, чтобы причинить человеку огненное страдание и муку, ибо такой страх уже совсем близок к ужасу отчаяния.

16

Ад, чистилище и небо кажутся столь же различными, как различны настоящее отчаяние, неполное (или почти наступившее) отчаяние и уверенность в милости Божией.

17

Представляется, что в чистилище страх и ужас столь же отступают от души, сколь любовь прибывает и растет в ней.

18

Представляется недоказанным, ни посредством веских оснований, ни посредством Писания, что души, находясь в чистилище, не в состоянии служить [Господу] и приумножать в себе любовь.

19

Представляется также недоказанным и то, что души в чистилище менее всего ведают о своем блаженстве, пребывая в беспечности, даже если мы сами вполне уверены в этом.

20

Потому под этими словами (о полном отпущении всех страданий) папа понимает не вообще все страдания, но лишь те, которые он сам наложил.

21

Потому заблуждаются проповедники индульгенций, говорящие, что благодаря отпущению папы человек освободится от всех страданий и станет блаженным.

22

Папа не может освободить ни от какой муки души в чистилище, какая бы она ни была в этой жизни, однако согласно канонам [люди] должны покаяться и заплатить.

23

Вообще, если кому-либо и можно дать прощение, то уж, наверное, лишь совершеннейшему человеку, т. е. совсем немногим.

24

Поэтому большую часть людей без всякого [сословного] различия обманывают пышными обещаниями (как воображает себе простолюдин), будто от муки можно откупиться.

25

Такую же полную власть, как у папы, над чистилищем имеет всякий епископ и духовник в епископствах и особенно в своих церковных приходах.

26

Папа поступает очень хорошо, даруя душам прощение не властью ключей (которой у него нет), а молитвою за них.

27

Они проповедуют людям вздор, утверждая, что как только их гроши зазвенят, попадая в ящик, так их душа сей же час вылетает из чистилища.

28

И уж конечно, как только грош, брошенный в ящик, зазвенит, так тотчас приходят прибыль и жадность, разрастаясь и увеличиваясь; а помощь и заступничество Церкви находятся исключительно в Божьей воле и благости.

29

Кто знает, все ли души, находясь в чистилище, будут спасены, что произошло, как утверждают, со св. Северино и Паскали [1].

30

Никто не может быть уверен в том, что он действительно раскаялся и достаточно настрадался; еще меньше он может быть уверен, получил ли он полное отпущение грехов.

31

Как редко встречается человек, испытавший истинное раскаяние и муку; и столь же редок человек, истинно освобождающий отпущением, т. е. такого вообще почти не найти.

32

Те же, кто полагают, что благодаря запискам об отпущении [т. е. индульгенциям] они непременно достигнут блаженства, отправятся к дьяволу вместе со своими учителями.

33

Особенно следует остерегаться и быть осмотрительным с теми, кто утверждает, что отпущение папы есть высшая и драгоценнейшая Божья милость и дар, посредством которого человек примиряется с Богом.

34

Ибо милость отпущения внимает лишь муке смирения (Genugtuung), которое возложено на человека.

35

Это не христианское учение, если утверждают, что те, которые хотят спасти души из чистилища благодаря исповедальным запискам, *не нуждаются* ни в каком раскаянии и страдании.

36

Всякий христианин, искренно раскаивающийся и сокрушающийся о своих грехах, имеет полное прощение и без папских индульгенций.

37

Всякий истинный христианин, живой или мертвый, причастен ко всем благам Христа и Церкви, вследствие дара Божия и без отпустительных грамот.

38

Однако не следует презирать отпущение и разрешение папы. Ибо, как я уже говорил, его отпущение есть выражение Божественного прощения [2].

39

Чрезмерно трудно, даже для ученейших теологов, одновременно прославлять перед народом великий дар отпущения и, с другой стороны, истинное раскаяние и муку.

40

Подлинное раскаяние и страдание ищет и любит наказание; мягкость же отпущения освобождает от наказания, так что последним начинают уже пренебрегать, по крайней мере, если представится на то возможность.

41

Проповедовать о папском отпущении надо весьма осторожно, дабы простолюдин не заблуждался, считая, что оно предпочтительнее и более достойно внимания, нежели другие дела христианской любви.

42

Нужно учить христиан, что это противно желанию и мнению папы приравнивать плату за отпущение с делами милосердия или еще с чем-либо подобным.

43

Нужно учить христиан, что дающий нуждающимся или дарующий бедняку поступает лучше, нежели жертвуя ради отпущения.

44

Ибо любовь возрастает от дел любви, и человек становится набожнее; посредством же отпущения он становится не лучше, но только самоувереннее и отдаленнее от страдания и наказания.

45

Нужно учить христиан, что тот, кто видит, как погибает его ближний, и, тем не менее, отдает деньги за отпущение, на самом деле не платит за отпущение папы, но увеличивает немилость Божию.

46

Нужно учить христиан, что у них, если они не слишком богаты, и так много долгов по хозяйству и недостатка в самом необходимом, и что им ничего не надо отдавать за отпущение.

47

Нужно учить христиан, что плата за отпущение добровольна и вовсе не заповедана [Богом].

48

Нужно учить христиан, что папа нуждается в благоговейной молитве и поэтому для отпущения желает ее больше, чем денег.

49

Нужно учить христиан, что отпущение папы хорошо, если на него не возлагают слишком больших надежд; напротив, нет ничего худшего, если посредством этого теряют страх Божий.

50

Нужно учить христиан, что папа, если бы узнал о злоупотреблениях продавцов индульгенций, предпочел бы, чтобы сожгли собор Св. Петра, превратив его в пепел, нежели строили его из кожи, мяса и костей своей паствы.

51

Нужно учить христиан, что папа, поскольку и он виновен в этих злоупотреблениях, должен заплатить свои собственные деньги, пусть даже для этого ему понадобится продать собор Св. Петра, чтобы потом раздать деньги людям, которые ныне отдают их проповедникам отпущения.

52

Верить, что посредством индульгенций можно стать блаженным, ничтожно и лживо, пусть при этом комиссар (т. е. смотритель, ответственный за отпущения грехов), и даже сам папа, ручается за это своею душой.

53

Враги Христа и папы те, кто ради проповеди индульгенций совершенно препятствуют проповедовать Слово Божие в других церквах.

54

Со Словом Божиим поступают несправедливо, когда в проповеди уделяется столь много времени для восхваления отпущения, больше, чем Слову Божию.

55

Мнение папы не может быть другим: раз уж отпущение грехов (представляющее собой самое незначительное в богослужении) совершается с колокольным звоном, с пышностью и обрядами, то Евангелие (самое важное в богослужении) должно проповедоваться и почитаться в сопровождении сотен колоколов и обрядов, в сто крат превосходящих своею пышностью.

56

Сокровища Церкви, часть которых достается папе от продажи индульгенций, недостаточно определены и неизвестны христианской общине.

57

Ибо из того, что они не являются плотскими временными благами, становится ясно, почему большинство проповедников так нелегко их уступает, стремясь лишь к их накоплению.

58

Эти сокровища не представляют также заслуг христиан и святых, ибо они и без содействия папы всегда творят милость во внутреннем человеке, а крест, смерть и ад во внешнем человеке.

59

Св. Лаврентий назвал бедняков, являющихся членами Церкви, ее сокровищем; однако он выбрал здесь то словечко, которое было в употреблении в его время [3].

60

Мы имеем теперь хорошее основание говорить без какого-либо кощунства и легкомыслия, что это сокровище и есть истинные ключи Церкви, дарованные ей заслугами христиан.

61

Ибо ясно, что для отпущения страдания, равно как и для других известных случаев, довольно одной власти папы.

62

Действительно истинное сокровище Церкви есть святое Евангелие величия и милости Божией.

63

Это сокровище по понятной причине является самым враждебным и ненавистным. Ибо оно делает так, что первые становятся последними.

64

Сокровище же отпущения, очевидно, является самым приятным; ибо оно из последних делает первых.

65

Поэтому сокровища евангелий это сети, которыми в древние времена ловили богатых зажиточных людей.

66

Сокровища же отпущения это сети, которыми в наше время ловят богатство людей.

67

Отпущение, которое проповедники провозглашают величайшей милостью, разумеется, следует считать великой милостью; ибо оно приносит великий доход и наслаждение.

68

И все же таковое отпущение поистине является самой незначительной милостью, если его соотнести и сравнить с милостью Божией и с Божественным блаженством Креста.

69

Епископы и духовники виноваты в том, что допустили со всею почтительностью комиссаров к Апостольскому Отпущению.

70

Но еще более они виноваты в том, что с открытыми глазами и ушами продолжают смотреть, как эти комиссары вместо наставлений папы проповедуют свои собственные мечтания.

71

Да будет проклят тот, кто выступит против истины папского отпущения.

72

И да будет благословен тот, кто стремится смело выступить против лжи и речей проповедников индульгенций.

73

Подобно тому как папа справедливо выказывает немилость ослушникам, и подвергает отлучению тех, кто действует каким-либо образом в ущерб отпущению:

74

Так еще более он стремится выказать немилость и отлучить тех людей, которые под видом отпущения вредят священной любви и истине.

75

Считать отпущение папы столь великим, что он якобы может простить или освободить от греха даже того, кто (что невозможно даже предположить) обесчестил Матерь Божию, безумно и нелепо[4].

76

Напротив, мы утверждаем, что папское отлучение не в состоянии убрать и самого незначительного повседневного греха, насколько тот облекает виною.

77

И когда говорят, что св. Петр, если бы он теперь был папой, не смог бы дать большего отпущения, то это клевета на св. Петра и папу.

78

На это мы возражаем, ибо и этот, и также всякий другой папа имеет большее отпущение, а именно оздоровить Евангелие, силы и дары и т. д. (I Кор. 12, *6* и *9*).

79

Говорить же, что крест, величественно воздвигнутый на гербе папы, способен на то же, что и Крест Христа, является кощунственным богохульством [5].

80

Епископы, духовники и теологи, позволяющие такие слова произносить пред простолюдинами, должны за это ответить.

81

Такая дерзкая и бесстыдная проповедь и восхваление индульгенций *затрудняет даже ученым защитить честь* и достоинство папы от этой самой клеветы и от колких и хитрых вопросов простых прихожан.

82

А именно: почему папа не избавит из чистилища все души одновременно, ради всесвятейшей любви, из-за их острейшей нужды, как наисправедливейшего повода к этому избавлению; и почему он ради самого преходящего, ради денег на строительство собора Св. Петра, освобождает бесчисленное количество душ на таком пустячнейшем основании?

83

Далее: почему останавливаются *похороны* и *поминки* усопших и почему он не возвратит или не разрешит опять забрать бенефиции [6], или приходы, которые слишком хороши [и дорогостоящи] для умерших, так что уже является неправедным отныне и молиться за спасенных?

84

Далее: что это за новая святость Бога и папы, что они безбожникам и врагам разрешают за деньги спасти богобоязнен-

ную и любимую Богом душу и, однако, не хотят ради великой нужды этой же самой богобоязненной и любимой Богом души, спасти ее задаром из любви?

85

Далее: почему *Canones poenitentiales*, т. е. установления о покаянии, ныне давно уже уничтоженные и умерщвленные самим этим действием, хотя они все еще используются, до сих пор исполняются с помощью денег, милостью отпущения, словно они до сих пор в силе и полны жизни?

86

Далее: почему папа не строит собор Св. Петра на свои собственные деньги, но на деньги бедных христиан, хотя его состояние простирается обширнее, чем любого богатого владетельного Красса [7]?

87

Далее: от каких грехов освободит или чем наделит папа своим отпущением тех, кто уже оправдан посредством совершенного раскаяния полного прощения и отпущения?

88

Далее: разве не лучше для Церкви, если деяние, совершаемое папой единожды, он будет совершать сто раз на дню, даруя всякому верующему прощение и отпущение?

89

Поскольку и папа также стремится к блаженству души скорее посредством отпущения, нежели посредством денег, почему же он тогда упраздняет и уничтожает свои письма и индульгенции, которые давал прежде, ведь они столь же действительны и имеют силу?

90

Стремление одной только силой заглушить эти весьма чувствительные для мирян аргументы, а не разрешить их путем указания оснований и причин, — означает выставить Церковь и папу на посмешище и сделать христиан несчастными.

91

Если бы об отпущении проповедовали согласно духу и мнению папы, тогда было бы легко ответить на эти возражения; да они бы тогда и не возникли.

92

Пусть теперь соберутся хоть все проповедники [индульгенций] и скажут христианской общине: *«Мир, мир!»* [Иер. 6, *14*]; но нет никакого мира.

93

И, казалось бы, должно быть хорошо лишь тем проповедникам, которые говорят христианской общине: *«Крест, крест!»*; но нет никакого креста.

94

Христианам следует напомнить, чтобы они проявили усердие в следовании за своею Главой, Христом, через Крест, Смерть и Ад;

95

И что они скорее *«многими скорбями войдут в Царствие Небесное»* [Деян. 14, *22*], нежели достигнут покоя благодаря обманчивому миру.

К христианскому дворянству немецкой нации

об улучшении христианского состояния

Уважаемому и почтенному господину Николаусу фон Амсдорфу, лиценциату богословия, канонику в Виттенберге, моему ближайшему благосклонному другу

доктор Мартин Лютер.

Благоволение и мир от Бога — прежде всего. Уважаемый, достопочтенный, дорогой господин и друг!

Время молчания прошло и время говорить настало, как говорит проповедник Соломон. Я соединил, согласно нашему намерению, несколько статей, относящихся к улучшению христианского состояния, чтобы предложить их христианскому дворянству немецкой нации; может быть, Бог возымеет милость помочь своей Церкви через посредство мирского сословия, потому что духовное сословие, которому это справедливее подобает, стало совершенно недостойным уважения. Посылаю это все Вашей милости для исправления и, где нужно, улучшения. Я хорошо знаю, что мне может быть сделано указание, что я, презренный монах, осмеливаюсь себя ставить настолько высоко, чтобы отважиться обратиться к таким высоким и значительным сословиям относительно столь исключительно важных предметов, как будто нет никого другого в мире, кроме доктора Лютера, кто взялся бы за дело христианского состояния и давал советы столь высокоразумным людям. Если мое извинение не годится, пусть упрекает меня, кому это будет угодно. Может быть, я повинен перед Богом и миром еще в одной глупости: в том, что я теперь предпринимаю; если мне

удастся, я честно расплачусь за это, хотя бы даже став придворным шутом. Если же мне не удастся, то все-таки за мной то преимущество, что никто не посмеет купить мне дурацкий колпак и остричь гриву. Ведь все зависит от того, кто кому навешивает бубенчики. Я должен оправдать пословицу: «Если мир затевает какое-нибудь дело, то при этом должен находиться монах, хотя бы его пришлось нарисовать». Много раз случалось, что дурак говорил мудро, и много раз мудрые люди говорили грубейшие глупости, как оказал Павел: «...называя себя мудрыми — обезумели». Так как, кроме того, я не только дурак, но вместе с тем и доктор богословия, подчиненный присяге, то я рад, что мне представляется случай выполнить свою присягу, хотя бы в этом обличье дурака. Я прошу Вас, будьте добры оправдать меня перед умеренно разумными, ибо у чрезмерно высокоумных я не умею заслужить ни милости, ни благоволения, чего я добивался часто и с великими усилиями, а теперь не хочу ни иметь, ни даже ценить этого. Да поможет нам Господь искать не своей, но только Его славы. Аминь.

В Виттенберге, в Августинском монастыре, вечером дня св. Иоанна Крестителя. В тысяча пятьсот двадцатом году.

Пресветлейшему, могущественнейшему
Императорскому Величеству и христианскому
дворянству немецкой нации
доктор Мартин Лютер.

Благодать и могущество от Бога — прежде всего. Пресветлейший! Милостивейшие, дорогие господа!

Не по моей нескромности, не по наглости произошло, что я, какой-то бедный человек, вознамерился говорить перед Вашими Светлостями; нужда и притеснения, которые тяготеют над всем христианством, и в особенности над немецкой землей, побуждали не только меня, но каждого много раз вопить и взывать о помощи, и теперь также вынудили меня вопить и взывать, не пожелает ли Бог внушить кому-нибудь мысль протянуть свою руку скорбящей нации. Много раз соборы предпринимали некоторые меры, но все губила ловкая хитрость некоторых людей, и положение дел становилось все хуже; эти коварства и злодейства я намерен, да поможет мне Бог, ныне разоблачить, чтобы они, узнанные, отныне не могли более так мешать и вредить. Бог даровал нам главу юной благородной крови и этим пробудил во многих сердцах великие и благие надежды; но следует, чтобы и мы приложили свои уси-

лия и с пользой употребили время и милость. Первое, о чем мы должны позаботиться в этом деле, заключается в следующем: с глубокой серьезностью мы должны предусматривать свои действия, ничего не предпринимать в уповании на великую силу или разум, хотя бы в наших руках была власть всего мира, ибо Бог не может и не хочет терпеть, чтобы доброе дело начиналось в уповании на собственную силу и разум. Он повергнет его на землю, и уж тогда никто не поможет, как значится в 33-м псалме: «Не спасется царь множеством воинства, не защитит господина великая сила его». И по этой причине, как мне кажется, произошло когда-то, что дорогие государи, император Фридрих Первый и Второй и много других немецких императоров, перед которыми трепетал весь мир, так прискорбно были подавлены и повергнуты к ногам пап. Вероятно, они полагались на свою силу больше, чем на Бога, и потому они должны были пасть. И что другое в наше время так возвеличило кровопийцу папу Юлия Второго, как не то, что Франция, немцы и Венеция, как мне кажется, утверждались только на самих себе. Дети Вениаминовы избили сорок две тысячи израильтян за то, что они полагались на свое могущество (Книга Судей, 19).

Чтобы не приключилось того же и у нас с этим благородным по крови Карпом, мы должны твердо помнить, что в данном случае мы имеем дело не с людьми, но с князьями ада, которые легко могут наполнить весь мир воблой и кровопролитием, но этим не дадут себя преодолеть. Должно теперь, отказавшись от телесной силы, взяться за дело в смиренном уповании на Бога, с искренней молитвой искать помощи у Бога, и ничего другого не иметь в виду, как только горе и нужду скорбящего христианства, не думая о том, чего заслуживают злые люди; если же нет, то игра, пожалуй, будет начата с великим блеском, но если увлечься ею, то злые духи устроят такое замешательство, что целый мир будет плавать в крови и все-таки ничего нельзя будет добиться; поэтому давайте действовать мудро и со страхом Божиим. Чем больше насилия, тем больше несчастья, если дело не ведется в покорности и страхе Божием. Если папа и римляне могли до сих пор с помощью дьявола ссорить между собой королей, то они сумеют это делать и дальше, если мы будем действовать собственными силами и умением, без помощи Бога.

Романисты с великой радостью воздвигли вокруг себя три стены, которыми они до сих пор защищали себя, так что никто их не мог реформировать; через это все христианство пришло в ужасающий упадок. Во-первых, если им угрожали свет-

ской властью, они говорили и утверждали, что светская власть не имеет прав над ними, но, наоборот, духовная власть стоит выше светской. Во-вторых, если хотели карать их на основании Св. Писания, они утверждали, что никому, кроме папы, не подобает толковать Писание. В-третьих, если им угрожали собором, они выдумывали, что никто, кроме папы, не может созвать собора. Таким образом, они тайно похитили у нас три розги, чтобы иметь возможность оставаться безнаказанными, и заключили себя в надежную крепость этих трех стен, чтобы совершать все безобразия и злодейства, которые мы теперь созерцаем. Но, если они и вынуждены были созвать собор, они его заранее сделали бессильным, так как обязали князей предварительной присягой оставить их в теперешнем состоянии; к тому же папе дана полная власть над всем распорядком собора, что делает безразличным, будет ли много соборов или ни одного собора, независимо от того, что они только обманывают нас лицемерием и притворством. Они так ужасно боятся за свою шкуру перед законным свободным собором и так запугали королей и князей, что неповиновение всем их лукавым и хитрым происка м считают восстанием против Бога.

Ныне, да поможет нам Бог и даст нам одну из труб, которыми были низвергнуты стены Иерихона, чтобы и мы могли развеять соломенные и бумажные стены, отнять христианские розги для наказания за грехи и обнаружить хитрость и обман дьявола, чтобы этим наказанием улучшить себя и вновь снискать Его милость. Нападем, во-первых, на первую стену. Придумали называть папу, епископов, священников, монахов духовным сословием; князей, господ, ремесленников, земледельцев — светским сословием; это очень тонкая и лицемерная выдумка; однако никто не должен смущаться этим, и вот на каком основании. Дело в том, что все христиане поистине принадлежат к духовному сословию и между ними нет никакого иного различия, кроме только различия должностей; как говорит Павел (I Кор. 12), мы все составляем одно тело, но каждый член имеет свое особое дело, которым он должен служить другим. Вследствие этого, у нас одно Крещение, одно Евангелие, одна вера и мы все одинаковые христиане, так как только Крещение, Евангелие и вера создают духовных и христианских людей. А то, что папа или епископ помазывает, делает тонзуру, постановляет, посвящает, одевается иначе, чем мирянин, это все может создать хитреца и болвана, но ни в коем случае не делает человека христианином или духовным лицом. Сообразно с этим, мы все без исключения посвящены в священники через Крещение, как говорит св. Петр (I Пет. 2): «Вы

царственное священство, и священное царство», и Откровение: «Своей кровью ты нас соделал священниками и царями», и если бы в нас не было высшего посвящения, чем то, которое дает папа или епископ, то никогда посвящением папы или епископа не был бы создан ни один священник, и не мог бы ни служить мессы, ни проповедовать, ни отпускать грехи.

Поэтому посвящение епископа не что иное, как если бы он вместо целого собрания взял одного из толпы, в которой все имеют равную власть, и приказал бы ему исполнять обязанности за других; все равно, как если бы десять братьев, все дети царя и равные наследники, избрали одного управлять за них наследством; все они были бы цари к равные наследники, и все-таки одному было бы поручено управлять. Я могу это выразить еще ясней: если бы кучка благочестивых мирян-христиан была захвачена в плен и брошена в пустыне и при них не было бы посвященного епископом священника; они согласились бы между собой, выбрали одного, состоит он в браке или нет, поручили бы ему крестить, служить мессу и проповедовать; этот избранный ими был бы таким же истинным священником, как если бы его посвящали все папы и все епископы. Поэтому происходит, что в случае необходимости каждый может крестить и отпускать грехи, что было бы невозможно, если бы мы все не были священниками. Эту великую милость и власть, даваемую Крещением и принадлежностью к христианству, мы почти уничтожали и предали забвению, благодаря церковное праву. Таким способом христиане некогда избирали из толпы своих епископов и священников, которые затем утверждались другими епископами без всякой ныне царящей пышности. Так стали епископами св. Августин, Амвросий, Киприан.

Представители светской власти получили равное с нами Крещение, имеют ту же веру и Евангелие, и поэтому мы должны предоставить им тоже быть священниками и епископами, считать их должность, относящейся сюда и полезной для христианской общины. Дело в том, что всякий крестившийся может считать себя уже посвященным в священники, епископы и папы, хотя не каждому подобает исполнять такие обязанности. Ведь хотя все мы одинаково священники, но никто не должен выдвигаться и самовольно, без нашего соизволения и избрания, делать то, на что мы все имеем одинаковое право, так как то, что принадлежит всем, никто не может присвоить себе без всеобщего желания и приказания. И если бы случилось, что кто-нибудь, будучи избран на такую должность, за свои злоупотребления был смещен, то он остается тем же, чем

был и раньше. Поэтому священник должен быть в христианстве не чем иным, как только должностным лицом; пока он состоит при должности, он выдвигается, в случае же смещения он такой же крестьянин или горожанин, как и другие. Так же истинно, что священник ни в коем случае не остается священником, если он смещен. Но они выдумали characteres indelebiles и болтают, что смещенный священник все-таки нечто иное, чем простой мирянин. Они даже воображают, что священник никогда не может быть ничем иным, как только священником, а мирянин — ничем иным, как только мирянином. Все это слова и законы, выдуманные людьми.

Итак, отсюда следует, что миряне, священники, князья, епископы и, как они говорят, духовные и светские лица, по существу, не имеют никакого другого истинного различия, как по должности или занятию, а не по званию; все они духовного сословия, истинные священники, епископы и папы, но не все имеют то же самое занятие, подобно тому как священники и монахи не все заняты одним и тем же делом. И согласно св. Павлу (Рим. 12 и 1 Кор. 12) и Петру (1 Пет. 2), как я выше сказал, мы все одно тело и имеем главой Иисуса Христа, каждый является членом тела по отношению к другим. Христос не имеет двух тел или тел двоякого рода, одного светского и другого духовного. Он есть единая глава и одно Тело имеет.

Подобно этому, те, кого ныне называют духовными лицами или священниками, епископами и папами, отделены от других христиан не каким-либо различием или достоинством, а тем, что имеют дело с Таинствами и Словом Божиим; это их занятие и должность; точно так же светская верховная власть держит в руке меч и розги, чтобы карать злых и защищать благочестивых. Сапожник, кузнец, земледелец, каждый, имеет занятие и обязанности своего ремесла, и все-таки все они посвящены в епископов и священников; каждый должен служить другим и быть им полезным в своей должности и занятии; всевозможные занятия учреждены в общине на благо души и тела, подобно тому как все члены тела служат один другому. Посмотрим теперь, по-христиански ли это постановлено и сказано, что светская верховная власть не стоит выше духовной и не может ее карать. Это то же самое, как если сказать: рука не должна оказывать помощи, хотя бы глаз находился в большой опасности. Разве это естественно, — не говоря уж, по-христиански ли, — если один член не помогает другому и не должен отвращать его погибели. Нет, чем благороднее член тела, тем более должны ему помогать другие. Поэтому я говорю: ввиду того что светская власть установлена Богом для наказания злых

и защиты благочестивых, должно предоставить ее обязанностям свободно и беспрепятственно распространяться на тело всего христианства, без всякого исключения, коснется ли она папы, епископов, попов, монахов, монахинь или кого там еще. Если бы для стеснения светской власти было достаточно того обстоятельства, что она в ряду христианских должностей незначительней должности проповедника и духовника или вообще духовного звания, то нужно было бы также портному, сапожнику, каменщику, прислуге, поварам, лакеям и всем мирским ремесленникам запретить делать для папы, священников и монахов обувь, одежду, пищу, питье и платье и платить им подать. Если же этим мирянам не препятствуют в их занятиях, то что делают римские писаки с их законами, если они ставят себя в независимость от светской христианской власти, чтобы только себе присвоить право быть злыми и исполнить слово св. Петра: «У вас будут лжеучители и будут уловлять вас льстивыми словами», будут продавать вас в мешке.

Поэтому светская христианская власть должна выполнять свою должность беспрепятственно, не обращая внимания на личность тех, кого она касается, будет ли это папа, епископ или священник: кто виновен, тот и должен терпеть наказание; то, что говорит против этого церковное право, всецело относится к выдумкам римской дерзости. Ибо св. Павел говорит ко всем христианам так: «Всякая душа (душа папы, я думаю, тоже) да будет покорна высшим властям; начальник не напрасно носит свой меч; он Божий слуга, отомститель в наказание делающему зло и во славу благочестивых»; также св. Петр: «Будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа, который хочет этого. Он возвестил также, что явятся люди, которые станут пренебрегать светской верховной властью» (2 Пет. 2), как и случилось, благодаря церковному праву.

Итак, я думаю, эта первая бумажная стена низвергнута; отныне светская держава становится членом христианского тела, и хотя она имеет материальное занятие, но должна быть отнесена к духовному сословию; поэтому ее занятие должно свободно и беспрепятственно распространяться на все члены целого тела, наказывать и отлучать, где этого заслуживает вина или требует необходимость, не считаясь ни с папами, ни с епископами, ни со священниками, пусть они угрожают и отлучают, как им будет угодно.

Поэтому происходит, что виновных священников, передаваемых в руки светского правосудия, предварительно лишают священнического достоинства, что было бы несправедливо, если бы светский меч, по Божескому установлению, не имел над

ними власти. Чрезмерным притязанием является также то, что в церковном праве так высоко ставится свобода, личность и имущество духовных лиц, как будто миряне не являются духовно такими же добрыми христианами, как и они, или даже не принадлежат к Церкви. Почему ты так свободен телом, жизнью, имуществом и честью, а я нет, хотя мы одинаковые христиане, одинаково крещены, имеем ту же веру, дух и все остальное? Если случается убийство священника, местность подвергается интердикту; почему этого не бывает, если убивают крестьянина? Откуда возникает такое большое различие между равными христианами только из человеческих законов и выдумок.

Ни в коем случае не может быть добрым духом тот, который выдумывает подобные уловки и оставляет безнаказанными грехи. Ведь мы обязаны, сколько хватает сил, бороться против злого духа, его деяний и слов и изгонять его, как заповедал нам Христос и его апостолы; как же мы дошли до того, что бездействуем и молчим, когда папа и его приближенные затевают такие дьявольские речи и деяния? Должны ли мы ради людей оставлять в пренебрежении Божественные заповеди и истину, которым содействовать телом и жизнью мы поклялись при Крещении? Поистине мы ответственны за все души, которые через это остались без помощи и введены в соблазн. Поэтому сам глава дьяволов мог бы сказать те слова, которые значатся в церковном праве: «Если бы папа был так зловреден, что повел бы души целыми толпами прямо к дьяволу, то даже в этом случае нельзя было бы его сместить». На этих проклятых дьявольских основаниях они утверждаются в Риме и предпочитают весь мир отдать в руки дьявола, чем допустить противодействие их мерзостям. Если бы того, что один стоит выше другого, было достаточно, чтобы его нельзя было подвергнуть наказанию, то ни один христианин не должен был бы наказывать другого, ибо Христос заповедал каждому считать себя ничтожнейшим и незначительнейшим из всех.

Где есть прегрешение, там не может быть никакой защиты против наказания, как пишет и св. Григорий, что мы все равны между собой, но вина делает одного подвластным другому. И вот мы видим, как они поступают с христианами. Они без всякого подтверждения со стороны Св. Писания, только собственной наглостью отымают свободу у них — у тех, кого Бог и апостолы подчинили светскому мечу; так что надо бояться, не игра ли это Антихриста или его ближайшего предшественника. Другая стена еще слабей и неустойчивей: они хотят исключительного права быть наставниками в Св. Писа-

нии. Хотя сами они во всю свою жизнь в нем ничего не изучали, они притязают, однако, на свое исключительное верховенство, морочат нас бесстыдными заявлениями, что папа не может заблуждаться в вере, будет ли он зол или благочестив, и не могут объяснить в ней ни одной буквы. Отсюда происходит, что в церковном праве заключается так много еретических и нехристианских, даже противоестественных правил, что об этом я даже не считаю нужным говорить теперь. Пока они будут думать, что Св. Дух их не покидает, хотя бы они были невежественны и злы, как только это возможно, они смело будут добавлять все, что им угодно. Если так, то какая польза и нужда в Св. Писании? Давайте сожжем его и удовольствуемся невежественными господами из Рима, на которых почиет Св. Дух, обитающий, однако, только в благочестивых сердцах. Если бы я не читал этого, мне казалось бы невероятным, что дьявол предлагает в Риме такие гнусные вещи: и приобретает поддержку. Но, чтобы не сражаться против них словами, приведем свидетельства Св. Писания. св. Павел говорит (1 Кор. 14): «Если другому из сидящих и слушающих о Слове Божием будет Откровение, то первый, который говорит, должен умолкнуть и уступить место». Какая польза была бы от этой заповеди, если мы должны верить тому, который там говорит, сидя наверху. Также Христос говорит (Ин. 6), что все христиане должны быть просвещены от Бога; поэтому легко может случиться, что папа и его приближенные злы и неистинные христиане, и, хотя просвещены от Бога, не имеют правильного разумения, а, наоборот, какой-нибудь ничтожный человек имеет правильное разумение: почему же нельзя ему следовать? Разве папа не заблуждался уже много раз? Кто поможет христианству, в случае заблуждения папы, если не верить другому кому-нибудь, имеющему за себя Писание, больше, чем ему.

Поэтому все это — бесстыдно выдуманная басня, и они не могут привести ни одной буквы в доказательство, что толкование Писания и подтверждение этого толкования присвоено исключительно папе. Они самовольно захватили власть! А если они отговариваются, что св. Петр передал им власть, так как ему были даны ключи, то достаточно очевидно, что ключи были даны не одному св. Петру, но всей христианской общине. К тому же ключи назначены не для учения или управления, а только для грехов, вязать или отпускать, и все другое, что они дальше приписывают себе по поводу ключей, только пустая выдумка. То, что Христос сказал Петру: «Я помолился, чтобы не ослабла твоя вера», не может простираться на папу, так как большая часть пап не имела веры; как они сами должны со-

знаться, Христос молился не за одного Петра, но за всех апостолов, как он говорит (Ин. 17): «Отче, не о них только молю, но о всех верующих в меня по слову их». Разве это не достаточно ясно сказано?

Подумай сам! Они должны признать, что среди нас есть благочестивые христиане, которые обладают истинной верой, духом, разумением, словом и мнением Христа. Так почему же надо отвергнуть их слово и разумение и следовать папе, который не имеет ни духа, ни веры? Разве это значило бы отвергнуть всю веру и христианскую Церковь? Item если справедлив член: «Верую во святую христианскую Церковь», то не может быть прав только один папа, или мы должны были бы молиться: «Верую в римского папу», и свести, таким образом, христианскую Церковь к одному человеку, а это было бы дьявольским и адским заблуждением, и ничем больше.

Сверх того, мы ведь все священники, как было сказано выше, все имеем одну веру, одно Евангелие, одинаковое Таинство: как же мы не должны или не имеем силы чувствовать и судить, что правильно и что неправильно в вере, где же слово Павла (1 Кор. 2): «Духовный судит обо всем, а о нем никто судить не может», и (2 Кор. 4): «Все мы имеем тот же дух веры»? Почему же мы не должны чувствовать так же хорошо, как неверующий папа, что согласно и что не согласно с верой? На основании всех этих и многих других изречений нам следует быть мужественными и свободными, мы не должны допускать, чтобы дух свободы, как его называет Павел, устрашался папскими выдумками, но мы обязаны смело судить, согласно нашему верующему разумению Писания, обо всем без исключения, что они делают или позволяют делать, и вынудить их следовать лучшему, не полагаясь на собственное разумение. Ведь должен же был некогда Авраам слушать свою Сарру, которая, однако, была ему подчинена более, чем мы кому бы то ни было на земле; подобным же образом ослица Валаама была разумней, чем сам пророк. Если Бог говорил через ослицу против пророка, то почему бы ему не явиться ныне говорить устами какого-нибудь благочестивого человека против папы? Item св. Павел осуждает св. Петра (Гал. 2). Поэтому каждому христианину надлежит принимать на себя дело веры, понимать и защищать ее и осуждать все заблуждения.

Третья стена падает сама собой, если рушатся первые две. Дело в том, что, если папа поступает против Писания, мы должны стать на сторону Писания, наказать его и воздействовать на него, по слову Христа (Мф. 15): «Если согрешит против тебя брат твой, пойди и облегчи его между тобою и им одним;

если же не послушает, возьми с собою еще одного или двух; если же не послушает их, скажи церкви, а если и церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник». Здесь приказывается каждому члену заботиться о другом: насколько же более должны мы делать это, если дурно поступает член, правящий Церковью, который своим деянием причиняет другим много вреда и соблазна. Если же я должен выступить перед общиной с обвинением против него, то мне надо ее сначала собрать.

У них нет никаких свидетельств Писания, что только папе надлежит созывать или утверждать собор; у них есть только их собственные законы, которые имеют значение лишь постольку, поскольку они не противоречат христианству и Божеским законам. Если же папа провинился, эти законы теряют свою силу; поэтому христианству наносится ущерб тем, что папа не наказуем посредством собора. Так, в Деяниях апостолов, 15, мы читаем, что Апостольский Собор был созван не св. Петром, но всеми апостолами и пресвитерами. Если бы это надлежало только св. Петру, то это был бы не христианский собор, но еретическое незаконное сборище. Также преславный Consilium Nicaenum был созван и утвержден не римским епископом, а императором Константином, и после него многие другие императоры поступали, как он, и все-таки это были всехристианнейшие соборы. Однако если бы эту власть имел исключительно папа, то они все были бы еретическими. И рассматривая деятельность соборов, созванных папой, я не нахожу никаких особенностей в том, что было ими постановлено. Поэтому если возникает необходимость и папа становится соблазном для христианства, то первый, кто может, должен как верный член целого тела позаботиться об устройстве истинного свободного собора; никто в большей степени не способен на это, чем светский меч, в особенности потому, что представители светской власти являются отныне сочленами христианства, священства, духовности и обладания властью во всех отношениях и должны быть свободными в осуществлении своей должности и занятия, которые они имеют от Бога для всех, где это нужно и полезно. Разве было бы естественно, если бы все оставались бездеятельными в случае возникновения в городе пожара, предоставляли постепенно загораться всему, что может гореть, только потому, что они не имеют власти бургомистра, или вследствие того что пожар начался в доме бургомистра? Разве не обязан в этом случае каждый горожанин будить и созывать других? И тем более должно так поступать в духовном граде Христа, если подымается пламя соблазна, будь то в папском правительстве или где бы то ни было. То же самое происходит при нападении врагов на город: тогда

заслуживает славы и благодарности тот, кто первый подымет и созовет других. Почему же не заслуживает этой славы тот, кто обличает адских врагов, будит и призывает христиан? То, что они гордятся своей властью, которой будто бы не подобает противоборствовать, и то ничего не значит. Никто в христианстве не имеет власти причинять вред и запрещать защищаться от него. Нет в христианстве власти иной, как только к улучшению. Поэтому, если папа захотел властью своей сопротивляться устройству свободного собора, это препятствовало бы улучшению, и мы должны не обращать внимания на него и на его власть, а если он станет отлучать и проклинать, этим надо пренебрегать как затеей глупого человека и в свою очередь в уповании на Бога гнать и преследовать его, как кто может, потому что такое превышение его власти ничего не значит, он даже теряет ее и скоро будет низвергнут одним только изречением, так как Павел говорит (1 Кор.): «Бог дал нам власть не ухудшать, но улучшать христианство». Кто преступит это изречение? Власть дьявола и Антихриста та, которая борется против средств улучшения христианства; поэтому не должно ей следовать ни в коем случае, но сопротивляться ей телом, имуществом и всем, чем мы можем. И если случится чудесное знамение за папу против светской власти или кого-нибудь постигнет язва, что, как они хвастают, случалось неоднократно, то это надо принимать только как случившееся дьявольской силой для сокрушения нашей веры в Бога, как это возвестил Христос (Мф. 24): «Восстанут во имя мое лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения, чтобы прельстить, если возможно, и избранных», и св. Павел говорит Фессалоникийцам, что Антихрист станет могущественным через сатану и ложные чудеса.

Поэтому твердо установим следующее: христианская власть не может ничего против Христа, как говорит св. Павел: «Мы ничего не можем против Христа, но только за Христа». Если же она в чем-нибудь поступает против Христа, то, значит, это власть Антихриста и дьявола, пусть там чудеса и язвы сыпятся хоть дождем и градом. Чудеса и язвы не доказывают ничего, особенно в это последнее лукавейшее время, о ложных чудесах которого возвещено во всем Писании; поэтому мы должны с твердой верой держаться Слова Божия, и тогда дьявол прекратит свои чудеса.

Этим, надеюсь, уничтожаются ложные обманчивые страхи, которыми вот уже долгое время римляне запугивают нашу совесть и делают ее робкой. Доказано, что они, подобно всем нам, подчинены мечу, не имеют власти толковать Писание, власти, присвоенной только насилием, а не умением, и не име-

ют власти сопротивляться собору или произвольно лишать его прав, брать под свою опеку и отымать его вольности, а если они это делают, то они — союзники дьявола и Антихриста, с Христом ничего кроме имени общего не имеющие!

Теперь рассмотрим статьи, которые, по справедливости, должны быть обсуждаемы на соборах и которыми папа, кардиналы, епископы и все ученые должны были бы, по справедливости, руководиться днем и ночью, если бы они любили Христа и свою Церковь; но если они этого не делают, то пусть содействуют этому все верующие и светский меч, не обращая внимания на их отлучения и проклятия. Ведь одно несправедливое отлучение лучше десяти справедливых отпущений и одно несправедливое отпущение соблазнительней десяти справедливых отлучений. Поэтому — восстанем от сна, дорогие немцы, будем бояться Бога больше, чем людей, чтобы не разделить участи бедных душ, так прискорбно погибших из-за постыдного дьявольского правления римлян, чтобы не возвеличивался каждодневно дьявол все больше и больше, потому что иначе адское правление римлян может стать еще хуже, а этого я не могу ни понять, ни представить.

Во-первых, страшно и дико видеть, что высшее лицо в христианстве, величающее себя наместником Христа и преемником св. Петра, ведет такой светский и пышный образ жизни, в котором ни один король, ни один император не может достигнуть его и сравняться с ним; и тот, кто велит называть себя всесвятейшим и духовнейшим, обнаруживает более мирскую сущность, чем сам мир. Он имеет на себе тройственную корону, тогда как величайшие государи имеют только одну корону; если это похоже на бедного Христа и св. Петра, то это какое-то новое сходство. Болтают, что возражать против этого — ересь, но сами даже слышать не хотят о том, как чуждо христианству и безбожно такое поведение. Однако, я полагаю, что, если бы он в слезах молился перед Богом, он должен был бы навсегда снять эту корону, потому что наш Бог совершенно не выносит тщеславия. И его должность не должна быть ничем иным, как повседневными мольбами и слезами за христианство и примером всяческого смирения.

Как ему будет угодно, но подобная пышность соблазнительна, и папа обязан во имя спасения собственной души отказаться от нее, согласно тому, что говорит св. Павел: «Воздержитесь от всякой пышности, которая соблазнительна», и (Рим. 12): «Мы должны творить доброе не только перед лицом Божиим, но и перед всеми людьми». Для папы было бы довольно простой епископской короны; усердием и святостью

должен он возвеличиваться, а корону тщеславия предоставить Антихристу, как делали его предшественники несколько сот лет тому назад. Они говорят, что он — владыка мира. Это ложь, ибо Христос, за наместника и служителя которого он себя выдает, говорил перед Пилатом: «С вами я не хотел знать сего». Ни один наместник не имеет более обширной власти, чем его господин. Кроме того, он наместник не возвысившегося, а распятого Христа, как говорит Павел: «С вами я не хотел знать ничего, кроме Христа, и его только, как распятого», и (Флп. 2): «В вас должны быть те же чувствования, какие и во Иисусе Христе, который уничижил самого себя, приняв образ раба». Item (1 Кор. 1): «Мы проповедуем Христа распятого». Ныне они папу делают наместником Христа, возвеличившегося на небесах, и допустили некоторых дьяволов до такой степени овладеть собой, что полагают, будто папа выше ангелов небесных и повелевает ими; а это, собственно говоря, истинное деяние истинного Антихриста.

Во-вторых, какая польза христианству от тех людей, которых там называют кардиналами. Это я вам объясню. Италия и Германия имеют много богатых монастырей, церковных учреждений: ленов и приходов; они не придумали лучшего способа захватить их в Рим, как, учредив должность кардиналов, присвоить им епископства, монастыри, прелатуры и низвергнуть, таким образом, служение Богу. Вследствие этого, как мы видим теперь, Италия совершенно опустошена, монастыри разрушены, епископства разграблены, доходы прелатур и всех церквей захвачены в Рим, города пришли в упадок, страна и люди разорены, богослужение и проповедь совершенно исчезли. Почему? Кардиналы должны иметь богатства! Никакие турки не могли бы так разорить Италию и ниспровергнуть служение Богу.

И вот, когда из Италии высосаны все соки, они являются в Германию и приступают к делу очень тонко и осторожно. Однако остерегайтесь, немецкая страна скоро уподобится итальянской. У нас уже есть несколько кардиналов — чего добиваются этим римляне, пьяные немцы, должно быть, поймут, только когда у них не останется больше ни одного епископства, монастыря, прихода, лена, ни одного геллера или пфеннига. Антихрист соберет к себе сокровища земли, как возвещено. Сказанное оправдывается: с епископств, монастырей и ленов снимаются пенки; и так как они еще не решаются проглотить все, как сделали с итальянцами, то они употребляют пока следующую «благочестивую хитрость»: они соединяют в одно десять или двадцать прелатур и с каждой ежегодно уры-

вают кусок, так что из этого образуется порядочная сумма. Пробство в Вюрцбурге дает тысячу гульденов, в Бамберге тоже кое-что, в Майнце столько же, в Трире и того больше; так умудряются собрать тысячу или десять тысяч гульденов, чтобы кардинал в Риме жил, не уступая по богатству королю.

Если мы свыкнемся с этим, мы создадим в один день тридцать или сорок кардиналов, дадим только одному Монхберг при Бамберге и Вюрцбургское епископство, добавим сюда еще несколько богатых приходов и так далее, пока церкви и города не запустеют, и после этого скажем, что мы викарии Христа и пастыри овец Христовых. Пьяные дикари немцы, вероятно, все это стерпят.

Однако я советую назначать кардиналов поменьше, или пусть папа сам кормит их от своих богатств. И двенадцати было бы слишком достаточно, с тысячью гульденов в год на каждого. Как дошли мы, немцы, до того, что вынуждены терпеть от папы такой разбой, такое грабительство наших имуществ? Если Французское королевство защитило себя, то почему мы, немцы, позволяем так дурачить нас, так издеваться над нами? Все это еще можно было бы терпеть, если бы они похищали у нас только имущество, но они опустошают церкви, отымают у овец Христа их благочестивых пастырей, губят службу и Слово Божие. И если бы совсем не было кардиналов, Церковь все-таки не пришла бы в упадок; ведь они ничего не делают, что служило бы на благо христианства, заняты только денежными делами и ведут тяжбы из-за епископств и прелатур, а это с успехом мог бы делать всякий разбойник.

В-третьих, если от папского двора оставить только сотую часть, а девяносто девять частей упразднить, то и этого было бы вполне достаточно, чтобы давать ответ в делах веры. А теперь в Риме такая суетня и возня и все заявляют себя подчиненными папы, что даже в Вавилоне не было ничего подобного. Одних только папских писцов более трех тысяч; а если бы кто стал считать других чиновников, то должностей только так много, что их едва можно перечислить, и все они зарятся на церковные учреждения и лены Германии, как волки на овец. Я думаю, что Германия отдает теперь в Рим значительно больше, чем во времена императоров. Некоторые даже полагают, что в Рим ежегодно уходит из Германии более трехсот тысяч гульденов, совершенно бесполезно и напрасно, и взамен мы не получаем ничего, кроме насмешек и презрения; и мы еще удивляемся, что князья, дворянство, города, монастыри, страна и люди беднеют. Да мы удивляться должны, как еще у нас есть чем питаться!

Так как теперь мы играем в открытую, то давайте приостановимся и посмотрим, такие ли уж немцы отчаянные дураки, чтобы ничего не знать о римских хитростях и совершенно не понимать их. Я здесь не жалуюсь, что в Риме пренебрегаются заповеди Бога и христианская справедливость; ведь не так уж хорошо обстоит ныне дело с христианством, особенно в Риме, чтобы мы могли высказывать жалобы по поводу столь высоких предметов. Я не жалуюсь также, что естественное или светское право и разум ничего не значат. Все это покоится на еще более глубоких основаниях. Я жалуюсь, что они не придерживаются своего собственного, ими сочиненного, церковного права, которое само по себе является открытой тиранией, я жалуюсь, что для них корыстолюбие и светская роскошь значат больше, чем право; это мы сейчас увидим.

Некогда немецкие императоры и князья разрешили папе брать аннаты со всех ленов немецкой нации, то есть половину доходов первого года с каждого лена. Но это разрешение имело целью, чтобы папа из этих громадных денег собрал сокровище для борьбы против турок; благодаря этому, дворянству не пришлось бы выносить на себе всю тяжесть борьбы, но и духовенство оказывало бы кое-какую помощь. Эту добрую простодушную набожность немецкой нации папы использовали для того, чтобы в течение уже ста лет с тех пор собирать эти деньги, и, сделав из них узаконенный обязательный налог и статью дохода, они не только ничего не накопили, но учредили на эти деньги много званий и должностей в Риме, ежегодно оплачивая их, как из какого-то наследственного дохода. Если теперь кто-нибудь предлагает вести борьбу против турок, они высылают посольства для сбора денег и много раз выпускали также отпущения того же самого характера — для борьбы против турок, воображая, что глупые немцы вечно останутся отчаянными дураками, будут всегда давать деньги, удовлетворяя их неописуемое корыстолюбие, хотя вместе с тем мы ясно видим, что ни из аннатов, ни из платы за отпущение, ни из чего другого ни один грош не идет против турок, но все отправляется в бездонный мешок. Они обманывают и лгут, устанавливают и заключают с нами союзы, не думая об их исполнении, хотя бы в самой ничтожной степени; должно быть, все это сделается после святым именем Христа и св. Петра.

И вот теперь немецкая нация, епископы и князья должны вступиться за христиан и народ, который им поручен, чтобы править им и защищать его мирские и духовные блага, ограждать его от этих хищных волков в овечьих шкурах, выдающих себя за пастырей и правителей, но так постыдно злоупотребив-

ших аннатами; пусть и они тоже не придерживаются того, что было установлено, пусть не допускают, чтобы их страна и люди так плачевно мучились и гибли без всякого права, но посредством императорского или общенационального закона они должны возвратить аннаты или упразднить их. Дело в том, что если они не держаться того, что было условлено, то не имеют никакого права на аннаты; поэтому епископы и князья обязаны наказать их за такое воровство и грабеж или защитить от них, как этого требует справедливость.

Они должны содействовать папе и поддерживать его, ибо он, должно быть, сам слишком слаб против такого неустройства, — или противиться ему, если он станет все это защищать и поддерживать, противоборствовать ему, как волку и тиранну; ибо он не имеет никакого права творить злое и ему потворствовать. А если бы кто захотел собирать снова против турок такое сокровище, то нам попросту следует взяться за ум и заявить, что немецкая нация лучше сумеет сохранить его, так как немецкая нация имеет достаточно людей и денег для войны. С аннатами дело обстоит так же, как и с другими римскими уловками.

Item, сверх того, год разделен между папой, правящими епископами и главами церковных учреждений так, что папа имеет в году шесть месяцев поочередно, чтобы жаловать те лены, которые лишаются владельцев в его месяцы; через это почти все лены достались Риму, в особенности самые лучшие приходы и прелатуры. Те, которые однажды попадают в Рим, уж никогда не возвращаются, хотя бы с тех пор они никогда не теряли владельца в папский месяц; этим наносится церковным учреждениям большой ущерб. Это прямой разбой, что они затеяли: ничего не отпускать из Рима. Этот вопрос уже назрел, и настало надлежащее время для полного упразднения папских месяцев и возвращения всего, что благодаря им ушло в Рим. Князья и дворянство должны настаивать на том, чтобы похищенные богатства были возвращены, воры наказаны, а те, кто злоупотребил полученными полномочиями, были лишены полномочий. Если соблюдается и имеет значение обыкновение папы на другой день по своем избрании издавать через свою канцелярию указы и установления, которыми грабятся наши церковные учреждения и приходы, на что он не имеет никакого права, то тем больше значения имело бы, если император Карл на другой день по своем короновании издал бы указ и постановление, чтобы по всей Германии ни один лен и приход не доставался Риму посредством папского месяца и чтобы все доставшееся туда было возвращено и освобождено от

римских разбойников; на это он имеет право по обязанности своего меча.

Ныне римский корыстолюбивый и разбойничий престол не может дождаться времени, когда все лены достанутся ему один за другим посредством папского месяца, но торопится, по ненасытности своего брюха, как можно скорей все их отправить туда; сверх аннатов и папских месяцев он придумал такую хитрость, что лены и приходы удерживаются за Римом трояким способом.

Во-первых, если владелец свободного прихода умрет в Риме или по дороге туда, его приход становится вечной собственностью римского — разбойничьего, следовало бы сказать, — престола; и они еще не хотят признавать себя разбойниками, между тем как о подобном грабительстве никому еще не приходилось ни слыхать, ни читать.

Во-вторых, если получает или имеет лен кто-нибудь из папской или кардинальской челяди или если кто-нибудь сначала получает лен, а потом входит в состав папской или кардинальской челяди. А кто может сосчитать челядь папы и кардиналов, если папа, когда он выезжает только на прогулку, окружен тремя или четырьмя тысячами всадников на мулах, превосходя этим всех императоров и королей. Как будто Христос и св. Петр ходили пешком, чтобы тем большая роскошь и пышность окружала их наместников. Корыстолюбие пошло еще дальше в своей находчивости и устроило так, что и за пределами Рима многие зачисляются в состав папской челяди, как в Риме, чтобы повсеместно силой простого лукавого словечка: папская челядь, все лены были захвачены в Рим и закреплены за ним навсегда. Ну, не дьявольская ли это проклятая хитрость? Если мы станем спокойно смотреть, то, должно быть, Майнц, Магдебург, Гальберштадт незаметно достанутся Риму и придется оплачивать кардиналат достаточно дорогой ценой. Если так, то давайте сделаем кардиналами всех немецких епископов, чтобы, по крайней мере, ничто не уходило за пределы Германии.

В-третьих, если возникнет в Риме тяжба из-за лена, что, как я полагаю, является самым обычным и главным путем захвата в Рим приходов. Дело в том, что если не возникает спора на месте, то в Риме можно найти бесчисленных негодяев, чтобы выкапывать из-под земли поводы к тяжбам и набрасываться на приходы по своему желанию, причем многие благочестивые священники вынуждены были терять свои приходы или большими деньгами откупаться от тяжб — и то лишь на некоторое время. Такой лен, зацепленный правдой или неправдой, благодаря тяжбам, остается навеки собственностью римского престола. Не бу-

дет чудом, если Бог дождем прольет с небес адское пламя и серу и погрузит Рим в бездны, как некогда было с Содомом и Гоморрой. К чему нужен в христианстве папа, если его власть служит исключительно этим смертным преступлениям, которым он помогает и способствует? О, благородные князья и господа, до коих пор будете вы оставлять без защиты свою страну и людей на произвол этих хищных волков!

Так как эти хитрости были все еще недостаточны и алчности казалось слишком медленным захватывание всех епископств, то милое мое корыстолюбие выдумало такие способы, что епископства только на словах лежат за пределами Рима, а на самом деле находятся в нем со всем, что в них есть. Это сделано так: ни один епископ не может быть утвержден, если он не купит за большую сумму денег паллиум и не обяжет себя страшной клятвой быть личным рабом папы. Отсюда происходит, что ни один епископ не отваживается действовать против папы; этого римляне и добивались посредством присяги; в результате богатейшие епископства задолжались и разорились. Это все из-за римлян, как мне кажется. Некогда они постановили в церковном праве выдавать безвозмездно паллиум, сократить папскую челядь, уменьшить тяжбы, предоставить епископам и церковным учреждениям их вольности. Но это не приносило денег, а потому они «перевернули лист» и отняли у епископов и церковных учреждений всю их власть, и они значатся теперь, как простые цифры, у них нет ни обязанностей, ни власти, ни дела, но все заведуется главными негодяями из Рима, чуть ли не до обязанностей пономаря и звонаря во всех церквах. Все споры переносятся в Рим, и каждый, властью папы, делает, что ему угодно.

Что случилось в этом году? Страсбургский епископ захотел управлять своими духовными учреждениями по правилам и произвести реформу богослужения; он составил несколько Божеских и христианских статей, направленных к этой цели. Но папа и святой римский престол совершенно ниспровергают и осуждают этот святой духовный порядок по простому доносу священников. Если это называется пасти овец Христовых, то надо восстановлять священников против их собственного епископа и их неповиновение подкреплять Божескими законами. Так открыто оскорблять Бога не вознамерится, думаю я, сам Антихрист. Вот вам папа, каким вы его хотели. Почему это так? Да ведь если бы началась реформа Церкви, то ломка была бы опасна, так как Рим тоже подвергся бы ей; вместо этого они предпочли бы разрушить единство всех священников, в котором они до сих пор жили, разъединить несогласиями кня-

зей и королей, наполнить мир христианской кровью, лишь бы осуществленное реформацией единство всех христиан не причинило неприятностей римскому престолу.

Итак, мы выяснили, как они поступают с приходами, освободившимися и лишившимися владельца. Теперь избалованному корыстолюбию достается слишком мало; поэтому оно проявило свою предусмотрительность также и по отношению к ленам, правители которых еще владеют ими и стараются сделать их свободными, хотя бы они и не были таковыми; это достигается различными способами.

Во-первых, подстерегают, не занята ли какая-нибудь богатая пребенда или епископство лицом больным, старым или неспособным по какой-либо другой вымышленной причине; ему святой престол дает коадъютера, то есть помощника, без его желания и согласия, на благо коадьютеру, ибо он принадлежит к папской челяди, платит ей деньги или каким-либо другим способом выслужился на римской барщине. Тогда прекращается свободный выбор капитула или права того, кто раньше жаловал приходы, — все предоставляется Риму.

Во-вторых, есть одно словечко, комменда, которое означает, что папа поручает кардиналу или кому-нибудь из своих приближенных брать на хранение богатый и доходный монастырь или церковь совершенно так же, как я бы тебе поручил хранить сто гульденов. Это не называется дать или пожаловать монастырь, это не значит также разорить его или уничтожить богослужение, но только взять на хранение; не для того, чтобы тот хранил или строил, но чтобы он изгнал должностное лицо, принимал доходы и деньги и поставил какого-нибудь беглого бродягу монаха, который за пять или шесть гульденов в год сидит целый день в церкви, продает пилигримам ладанки и образки, так что церковное пение и чтение становится невозможным. Дело в том, что если бы это называлось разорять монастыри и уничтожать богослужение, то пришлось бы назвать папу разорителем христианства и разрушителем богослужения, так как он поистине занимается этим очень деятельно. Для Рима это слишком сильное выражение и потому это называется коммендой, или поручением взять монастырь на хранение. В течение года папа может превратить в комменды четыре или больше монастырей, из которых каждый имеет больше шести тысяч гульденов дохода. Так способствуют в Риме служению Богу и поддерживают монастыри. Тому же научаются и в Германии.

В-третьих, есть некоторые лены, называемые incompatibilia, которые, по установлению церковного права, не могут быть

соединяемы во власти одного лица, ибо в них находится два прихода, два епископства и тому подобное. Здесь корыстолюбие и святой римский престол обходят духовное право толкованиями, которые называются incorporatio; это означает, что многие incompatibilia соединяются в одно целое, чтобы сделать каждое из них составной частью по отношению к другому, рассматриваются, таким образом, как один приход, который перестает быть incompatibilia; так улучшают святое церковное право с той целью, чтобы оно никого больше не связывало, кроме тех, кто не покупает у папы и его датария таких толкований. Тот же характер имеет и unio, то есть соединение, которое соединяет несколько таких ленов, как вязанку хвороста, и они, благодаря этому соединению, считаются за один лен. По этой причине легко можно встретить в Риме куртизана, который один владеет двадцатью двумя приходами, семью церковными округами и, сверх того, сорока тремя бенефициями; всему этому способствуют такие искусные толкования, в результате которых подобные вещи не противоречат праву. Что касается владений кардиналов и прелатов, — это я предоставляю воображению каждого. Так опустошаются карманы немцев и притупляется их чувствительность.

К числу толкований принадлежит administratio; это означает, что одно лицо наряду с епископством имеет аббатство или пребенду и владеет всем их имуществом, хотя называется только administrator. Дело в том, что для Рима достаточно, если изменяется только словечко, а не сущность дела, все равно, как если бы я оказал, что хозяйку публичного дома надо называть бургомистершей, и все же она остается такой же благочестивой, как и была. Это римское правление имел в виду Петр, когда он возвестил (2 Пет. 2): «У вас будут лжеучители, которые из любостяжания будут уловлять вас льстивыми словами», преследуя свои выгоды.

Милое римское корыстолюбие выдумало также обыкновение продавать и закладывать приходы и лены, с той выгодой для продавца или спекулянта, что он сохраняет право требовать в случае смерти владельца, обратного возвращения лена тому, кто его раньше продал, заложил или покинул. Этим они сделали из прихода наследственное владение, чтобы никто не мог его получить, кроме того, кому продавец захочет его продать или, умирая, завещать свое право. Среди них есть многие, продающие другому только титул прихода, за который он не получает ни гроша. Стало также давним обычаем передавать друг другу лен с удержанием известной суммы с годового дохода, как было во времена симонии; делают и еще много

другого, о чем лучше не рассказывать, и, таким образом, под крестом и в одеянии Христовом обращаются с приходами гораздо постыдней язычников.

Однако все, о чем было до сих пор рассказано, стало в Риме укоренившимся обычаем; еще одно выдумало корыстолюбие, что должно, надеюсь, стать последним: на этом оно подавится. У папы есть одна благородная хитрая уловка, под названием pectoralis reserva, то есть мысленная оговорка, et proprius motus, и самовластие. Дело происходит так: кто-нибудь добивается в Риме лена, который законным образом зачисляется за ним письменным указом, согласно тамошнему обычаю; но является другой, приносит деньги или имеет за собой какие-либо заслуги, о которых лучше и не упоминать, и требует у папы того же самого лена; тогда папа дает лен ему, отымая у первого. Если делают замечание, что это несправедливо, то всесвятейший отец оправдывается заявлением, что он не подлежит публичному осуждению за беззаконную торговлю властью, так как, по его словам, в своем сердце и в своей душе он удержал этот лен за собой и в своей полной власти, хотя на самом деле никогда этого не думал и не говорил; так он нашел толкованьице, по которому он может собственнолично лгать и обманывать, дурачить кого угодно и издеваться над всеми, и все это беззастенчиво и открыто, но, тем не менее, хочет считаться главой христианства, позволяя злому духу властвовать над собою посредством публичной лжи.

Это самовластие и лживые оговорки папы создают в Риме такие нравы, что о них лучше и не рассказывать. Там — купля, продажа, мена, обмен, сутолока, ложь, обман, грабеж, воровство, хвастовство пышностью, женский и мужской разврат и всяческое пренебрежение Бога, так что сам Антихрист не сумел бы править более преступно. Венеция, Антверпен, Каир — ничто в сравнении с этой ярмаркой, с этой торговлей в Риме: разница лишь в том, что там поступают по разуму и расчету, а здесь все идет по воле самого дьявола. И как море разливается во всем мире соответствующая добродетель. Разве не должны подобные люди справедливо бояться реформации и свободного собора, разве не готовы они скорей перессорить между собой всех королей и князей, лишь бы результатом их объединения не явился собор. Да и кто потерпит, чтобы такие его безобразия были разоблачены?

Наконец, папа учредил для всех этих благородных торговых дел собственный торговый дом, это — палата датария в Риме. Туда должны являться все, кто такими способами вы-

торговывает лены и приходы, там надо покупать эти толкования и спекуляции, оттуда получать власть производить эти безобразия, величайшие из всех. Некогда в Риме были еще милостивы, тогда право покупали и нарушали его за деньги. Теперь настало такое превосходное время, что производить безобразия никому не разрешается, право на них сначала надо купить за большие деньги. Если это не главный публичный дом над всеми публичными домами, какие только можно себе вообразить, то я не знаю, что же тогда называть публичным домом.

Если у тебя есть в этом доме деньги, ты можешь принять участие во всех перечисленных проделках, и не только в этих, — за деньги здесь всякое лихоимство оправдывается, все наворованное и награбленное узаконивается. Здесь освобождают от обетов, здесь дается свобода монахам выходить из орденов, здесь духовенству продается право брака, здесь детей блудниц превращают в законорожденных, всякое бесчестие и позор становится достоинством; все порочные мерзавцы посвящаются в рыцари и делаются благородными; здесь дозволяются браки, заключенные между родственниками или незаконные в каких-либо других отношениях. Такие поборы и грабительство царствуют здесь, что становится очевидным, что все духовные законы установлены лишь для раскидывания денежных сетей, из которых каждый, кто считает себя христианином, должен выпутываться. Да, здесь дьявол становится святым и даже Богом. То, на что не в силах земля и небо, становится возможным в этой палате. Это называется compositiones, но какие это compositiones: просто confusiones. О, какое жалкое сокровище рейнская таможня в сравнении с этой священной палатой!

Пусть не думает никто, что я преувеличиваю. Все это совершается открыто, и они сами в Риме должны сознаться, что все ужасней и обширней, чем может поведать кто бы то ни было. Я еще не коснулся, да и не хочу касаться настоящей адской гущи частных пороков; я говорю только об обычнейших вещах и все-таки не могу исчерпать их словами. Все епископы, все священники и прежде всего все ученые университетов, которым платят за это, должны были бы, по своей обязанности, единодушно писать об этом, разглашать все. Да, «переверни лист», и ты найдешь это.

Мне еще остается распрощаться с ними. Так как неизмеримое корыстолюбие было еще недовольно всеми этими сокровищами, которых, наверное, хватило бы на трех могущественных королей, то оно начинает передавать свои торговые дела и продавать их Фуггеру из Аугсбурга, так что теперь пожалова-

на мена и покупка епископств и ленов и спекулирование духовными благами попали как раз в надлежащие руки, и отныне духовные и мирские блага одинаково пущены в торговый оборот. Я охотно послушал бы такого мудреца, который сказал бы мне, может ли римское корыстолюбие дойти еще до чего-нибудь, до чего оно до сих пор не дошло; единственно возможное, это, что Фуггер тоже передаст или продаст кому-нибудь оба своих торговых дела, которые теперь слились в одно. Это, по-моему, значило бы дойти до конца.

Дело в том, что все наворованное и награбленное в разных странах посредством отпущений, булл, посланий об исповедях, «грамот о масле» и других confessionalia, все, что ворується и грабится еще и теперь, я считаю мелкими пустяками, это все равно что бросать к дьяволу в ад. Они не только добывают такую малость, которой мог бы удовлетвориться вполне какой-нибудь могущественный король, но он даже не имеет ничего, что могло бы сравниться о перечисленными выше источниками сокровищ. До поры до времени я умолчу также о том, на что уходят деньги за отпущение грехов; об этом я спрошу в другой раз, ибо Кампофиоре и Бельведер и еще некоторые места знают об этом много кое-чего.

Вследствие того что такое правление является не только открытым грабежом, обманыванием и тиранией врат адовых, но, кроме того, губит душу и тело христианства, мы обязаны приложить все усилия и оградить христианство от подобного злополучия и разорения. Если мы намерены сражаться с турками, то давайте начнем оттуда, где они досаждают больше всего. Если мы на законном основании вешаем воров и рубим головы грабителям, то почему мы даем потачку римскому корыстолюбию, которое является величайшим из воров и разбойников, существующих и возможных на земле, действующим притом во святое имя Христа и св. Петра. Кто, наконец, в силах молча терпеть это. Почти все, что есть у папы, наворовано и награблено, как доказывается всеми историческими повествованиями. Ведь не мог же он купить такие большие богатства, что с одних только оффиций он получает около миллиона дукатов, независимо от описанных выше кладов и собственных земельных владений. Христос и св. Петр также не оставили ему наследства, никто не дал и не ссудил ему его богатств, и не мог он их составить из имуществ, перешедших к нему за давностью и просроченностью. Так скажи же мне, откуда он получил их? При этом не забудь отметить, к чему они стремятся и что имеют в виду, посылая к нам легатов для сбора денег против турок.

Хотя я слишком ничтожен, чтобы предлагать статьи, относящиеся к улучшению столь ужасающего положения дел, я попытаюсь все-таки изложить их хотя бы в шутовской песне; и скажу, насколько хватает моего разумения, что может и должно быть сделано светской властью и всеобщим собором.

1

Во-первых, пусть каждый князь, дворянин, город запретят немедленно своим подданным давать в Рим аннаты и совершенно их уничтожат. Дело в том, что папа нарушил договор и разбойнически использовал аннаты ко вреду и позору всей немецкой нации; он дает их своим друзьям, продает за большие деньги и учреждает на них official. Поэтому он потерял на них свое право и заслуживает наказания. Светская власть обязана защищать невинных и ограждать от несправедливости, как учит св. Павел, св. Петр и даже само церковное право (16,9.7 de filiis), согласно которому говорят папе и его приближенным: tu ora, ты должен молиться; императору и его приближенным: tu protege, ты должен защищать; простому человеку: tu labora, ты должен работать. Не в том смысле, что каждый не должен и молиться, и защищать, и работать, — потому что дело молитвы, защиты и труда выполняется, если каждый занят своим делом, — но потому, что каждому присвоено его особое дело.

2

Во-вторых, папа своими римскими хитростями, коммендами, адъюториями, резервациями, gratiae expectativae, папскими месяцами, инкорпорациями, унионами, пенсионами, паллиумами, канцелярскими указами и тому подобными безобразиями присваивает себе без насилия, но и без права все немецкие церковные учреждения; он предоставляет и продает их в Риме чужеземцам, которые ничего не делают взамен на немецких землях, благодаря чему ординарии лишились своих прав; превращает епископов в болванчиков и в простые знаки и поступает, таким образом, против собственного церковного права, против природы и разума. В конце концов он дошел до того, что приходы и лены продаются в Риме, из-за простого корыстолюбия, только грубым и невежественным ослам и негодяям, а благочестивые просвещенные люди не имеют никакой пользы от своих заслуг и способностей, вследствие чего несчастный народ немецкой нации страдает и гиб-

нет от недостатка добрых просвещенных пастырей. На основании всего этого христианское дворянство должно ныне восстать против папы, как против общего врага и разрушителя христианства, во имя опасения бедных душ, которые гибнут от этой тирании; пусть они постановят, прикажут и распорядятся, чтобы отныне ни один лен не привлекался более в Рим, чтобы ни одного лена не добивались более оттуда никакими способами, но чтобы все они оставались за его пределами, освобожденные от власти тирана; ординарии вновь должны быть восстановлены в своих правах и должности, чтобы распоряжаться наилучшим образом этими ленами в пределах немецкой нации. И если появится какой-нибудь куртизан, пусть ему будет строжайше приказано или убираться, или прыгать в Рейн, либо в ближайшую реку, и отправить римское отлучение с посланием и печатью в холодную ванну; тогда бы они в Риме поняли, что не всегда немцы остаются пьяными дикарями, но что они наконец стали христианами, не намерены долее терпеть поругания и издевательства над святым именем Христа, которым прикрывались такие безобразия и совращение душ, и что они больше чтят Бога и Слово Божие, чем человеческое насилие.

3

В-третьих, пусть будет издан имперский закон, чтобы отныне совершенно не получать из Рима ни епископских мантий, ни утверждения епископов, но чтобы вновь приобрело силу постановление святейшего и преславного Никейского Собора, согласно которому епископ должен быть утверждаем двумя другими ближайшими епископами или архиепископом. Если папа намерен пренебрегать этим и другими статутами соборов, то что пользы от соборов. Или кто-нибудь дал ему власть пренебрегать соборами и презирать их? В таком случае нам следует упразднить должность епископов, архиепископов, примасов, сделать из них простых священников, чтобы папа был один над ними соответственно его теперешнему положению; все равно он совершенно не оставляет епископам, архиепископам и священникам их узаконенных обязанностей и власти, все захватывает себе, а им достается лишь голый титул и имя; это простирается так далеко, что его экземпциями монастыри, аббаты и прелаты изъяты из установленной власти епископов, благодаря чему христианство лишается всякого порядка. Из этого должно следовать то, что действительно последовало: упущения в наказаниях и свобода творить зло во всем мире, так что я поистине бо-

юсь, что папу могут назвать homo peccati. Кому другому можно поставить в вину отсутствие всякого послушания и наказаний, всякого порядка и управления в христианстве, как не папе, который своей собственной превышенной властью связывает руки всем прелатам, отымает розги и развязывает руки всем их подчиненным, дает или продает вольности.

Но, чтобы он не жаловался, будто у него отнята верховная власть, должно установить, чтобы там, где примасы и архиепископы не в силах сами справиться с чем-нибудь или между ними возникает раздор, такие дела должны предоставляться на усмотрение папы, но не всякие мелкие вопросы, как было когда-то и как постановил преславный Никейский Собор; что касается дел, с которыми можно справиться без папы, то пусть не обременяют его святейшества такими пустяками, чтобы он мог, как он хвастает, бодрствовать над всем христианством молитвами, прилежанием и заботами, как поступали апостолы (Деян. 6) и говорили: «Нехорошо нам, оставив Слово Божие, пещись о столах; мы постоянно пребудем в молитве и служении слова», а дела пусть устраивают другие. Ныне же Рим ничто другое, как пренебрежение Евангелия и молитвы и служение столу, то есть земным благам; апостолы так же согласуются о правлением папы, как Христос о Люцифером, небеса с преисподней, день с ночью, и, однако, он называет себя викарием Христа и преемником апостолов.

4

В-четвертых, пусть будет постановлено, чтобы никакое светское дело не имело отношения к Риму, но чтобы все такие дела были предоставлены светской власти, как они сами предписывают, но не соблюдают, в церковном праве. Ибо обязанность папы заключается в том, что он, просвещеннейший из всех в Писании и поистине святейший не только по имени, управляет делами, относящимися к вере и святой жизни христиан; наставляет в этом примасов и архиепископов, с ними ведет дела и несет заботы, как учит св. Павел (1 Кор. 6), и строго наказывает их, если они вмешиваются в светские дела. Нестерпимый вред приносит всем странам, что в Риме занимаются подобными делами, так как это связано с громадными расходами, к тому же эти судьи не знают ни нравов, ни обычаев, ни права страны, так что они часто производят насилие, руководясь в решении дел своим мнением и собственным правом, что влечет за собой несправедливости по отношению к тяжущимся сторонам.

При этом следует также запретить отвратительные грабительства оффициалов во всех церковных учреждениях; пусть они берут на себя только дела, относящиеся к вере и добрым нравам, и предоставляют светским судьям все, что касается денег, имущества, личности и чести. Поэтому светская власть не должна допускать отлучений и изгнаний там, где они не касаются веры и добрых дел. Духовная власть должна заведывать духовными благами, как этому учит разум, а духовные блага заключаются не в деньгах и материальных пред метах, но в вере и добрых делах. Впрочем, можно допустить, чтобы дела, относящиеся к ленам и приходам, находились в ведении епископов, архиепископов и примасов. Поэтому, если это возможно, для прекращения войн и раздоров примас Германии должен заседать во всеобщей консистории с аудиторами и канцлерами, для заведывания, как в Риме, singnaturae gratiae и justitiae, чтобы к ним посредством апелляций направлялись и велись ими в надлежащем порядке дела немецких стран; их вознаграждение не должно зависеть, как в Риме, от случайных подарков и приношений, благодаря чему вошло в обычай продавать справедливость и несправедливость, как до сих пор еще происходит в Риме: папа не дает чиновникам никакого вознаграждения, и они сами откармливают себя подарками. Ведь в Риме никого не интересует, что справедливо и что не справедливо, но лишь — что деньги и что не деньги. Можно выдавать им вознаграждение из аннатов или придумать какой-нибудь иной путь, но это я предоставляю другим, более разумным и более опытным в делах, чем я. Я хотел бы только изложить основания и побудить к их обсуждению тех, кто может и благоволит вновь сделать христиан свободными от бедственного, языческого и нехристианского правления папы.

5

В-пятых, пусть отныне никакая резервация не имеет значения и ни один лен не закрепляется за Римом, умрет ли владелец, возникнет ли тяжба, принадлежит ли лен кардиналу или кому-нибудь из папской челяди. И пусть строго и безусловно запретят, чтобы ни один куртизан не подымал спора из-за какого бы то ни было лена, не цитировал, не трибулировал и не изгонял на основании коптентиров благочестивых священников. А если из Рима явится по этому поводу отлучение или духовная брань, пусть ими пренебрегают, как если бы вор подвергал кого-либо отлучению за то, что ему не позволяют воровать. Да, их надо строго наказывать за то, что они так

преступно злоупотребляют отлучением и именем Бога, оправдывают им свои грабительства и ложными выдуманными угрозами хотят довести нас до того, чтобы мы покорились такому богохульству и злоупотреблению христианской властью, восхваляли его и становились перед Богом соучастниками их лукавств, между тем как мы должны противодействовать им во имя Бога, как осуждает их св. Павел (Рим. 1): «Делающие такие дела достойны смерти не только за то, что делают их, но и делающих одобряют». Прежде всего нестерпимо лживое reservatio pectoralis, благодаря которому христианство подвергнуто так преступно и публично позору и издевательству, ибо его верховный руководитель торгует публичной ложью и ради проклятых денег бесстыдно обманывает и дурачит каждого.

6

В-шестых, пусть будут уничтожены casus reservati, оговоренные случаи, посредством которых не только вымогается у людей много денег, но также много бедных совестей введено свирепым тираном в смущение и заблуждение к ужасающему вреду их веры в Бога. В особенности смешные ребяческие случаи, которые они стараются раздуть буллой in Coena Domini, но которые недостойны даже считаться повседневными грехами, не говоря уж о тех тяжких случаях, которые папа не отпускает никаким отпущением, как, например, если кто помешает пилигриму идти в Рим, или доставляет туркам оружие, или подделывает папские послания. Они дурачат нас такими грубыми, нелепыми, неудачными проделками; Содом и Гоморра и все грехи, какие случались против божественных заповедей и еще случатся, не зачислены в casus reservati, но то, чего Бог не заповедал и что выдумали они сами, это составляет casus reservati, лишь бы только никто никому не мешал нести в Рим деньги, лишь бы, защищенные от турок, они могли предаваться всем наслаждениям жизни, держа весь мир в подчинении своей тирании и пустым, бесполезным буллам и посланиям.

Далее, следовало бы, по справедливости, уведомить всех священников или издать публичное постановление, чтобы ни один тайный, невысказанный грех не считался оговоренным случаем, но чтобы каждый священник имел власть отпускать все грехи, как бы они ни назывались, если это грехи тайные. Ни аббат, ни епископ, ни папа тоже не должны иметь власти оговаривать какой-нибудь грех, который не поведан им. А если они и станут это делать, пусть это не исполняется и не имеет никакого значения. Их следовало бы осудить, как тех, кто втор-

гается в область Божьего суда и без оснований губит и отягощает бедные неразумные совести. Если же случается тяжкий открытый грех, особенно против заповедей Божиих, вот тогда есть основание иметь casus reservati, но все же не много, не по собственному произволу и без причины, так как Христос поручил свою церковь не тиранам, а пастырям, как говорит св. Петр (1 Пет. 5).

7

В-седьмых, пусть римский престол упразднит оффиции, уменьшит суетню и возню в Риме, чтобы челядь папы содержалась на его собственные средства и чтобы его двор не превосходил расходами и пышностью все королевские дворы, ибо подобный образ жизни не только не служил никогда делу христианской веры, но всегда мешал прилежанию и молитве до такой степени, что они сами теперь уж почти совсем не умеют говорить о вере; это они нагляднейшим образом доказали на последнем римском соборе, где среди многих ребяческих и легкомысленных тезисов они решили, что человеческая душа бессмертна и что священник однажды в месяц должен произносить свой обет, если не хочет потерять своего лена. Как могут судить о христианстве и делах веры те люди, которые, увлеченные и ослепленные великим корыстолюбием, земными благами и роскошью, только теперь впервые постановляют, что душа бессмертна? Это немалый позор всему христианству, что в Риме так мерзостно обходятся с верой. И вот если бы у них было меньше богатств и роскоши, они могли бы лучше учиться и молиться, чтобы стать достойными и способными к обсуждению дел веры, какими они были некогда, когда притязали быть епископами, а не королями всех королей.

8

В-восьмых, пусть будут уничтожены тяжкие и ужасные клятвы, к которым папа, без всякого на то права, принуждает епископов, чтобы подчинить их себе, как рабов, что устанавливает, по его собственному насилию и великому недомыслию, негодная и невежественная глава Significasti. Разве им недостаточно обременять наше имущество, тело и душу многочисленными глупыми законами, которыми они ослабили веру и погубили христианство. Они, сверх того, подчинили себе личность, ее обязанности и деятельность, ими захвачена инвеститура, право которой имели некогда немецкие императоры и

еще имеют ныне короли Франции и некоторых других государств. Из-за нее у них были великие войны и раздоры с императорами, до тех пор пока они не захватили ее наглым насилием и владеют до сих пор, как будто немцы обязаны, одни из всех христиан на земле, быть посмешищем папы и римского престола, совершать и выносить то, чего никто уже не хочет ни терпеть, ни совершать. Вследствие того что эти выходки являются откровенным насилием и разбойничеством, нарушающим епископскую узаконенную власть и губящим бедные души, — император со своим дворянством обязан защитить от такой тираннии и покарать ее.

9

В-девятых, пусть папа не имеет над императором никакой власти, кроме права помазывать его перед алтарем и короновать, как коронует епископ короля, и пусть не допускается отныне дьявольское высокомерие — чтобы император целовал ногу папе или держал, как рассказывают, ему стремя, когда он садится в седло, и вел под узцы его мула; и тем более пусть он не клянется перед папой в благоговении и верноподданичестве, чего обыкновенно требуют папы, по своему бесстыдству, как будто имеют на это право. И глава Solitae, в которой папская власть воздвигнута над императорской властью, не стоит ни гроша, как и все, кто основывается на ней или перед ней трепещет; ведь она не содержит в себе ничего, кроме искажения истинного смысла святого Слова Божия, подгоняя его под свои собственные мечтания, как я доказал в своем латинском сочинении.

Эти распространеннейшие, высокомернейшие, беззаконнейшие начинания папы выдумал дьявол, чтобы впоследствии подготовить пришествие Антихриста и воздвигнуть папу выше Бога, как многие делали и делают. Папе не подобает возвышаться над светской властью кроме как в духовных обязанностях, например, в проповеди и отпущении грехов; в других отношениях он должен быть ниже, как учат Павел (Рим. 13) и Петр (1 Пет. 3), согласно указанному мною выше. Он не наместник Христа на небесах, но только — Христа на земле. Дело в том, что Христос на небесах, в царствующем образе, не нуждается ни в каком наместнике, но восседает, созерцает, творит и знает все дела. Он нуждается в нем, служительствующий, как он пребывал на земле, в труде, в проповеди, в страданиях и смерти. А они поступили наоборот, взяли у Христа небесный царственный образ, передали его папе, и служительствующий образ совершенно предан забвению. Его следует считать «противохристом», как

Писание называет Антихриста. Ведь, все его обличие, деяния и начинания идут против Христа, только разрушают и уничтожают обличие и деяния Христа. Смешным и ребяческим кажется также то, что папа в своем ослеплении и заблуждении хвастается на этом основании в своем pastoralis, что он будто бы законный наследник императорской власти, если она никем не занята. Кто ему дал это право? Уж не Христос ли, сказав: «У язычников есть повелители и князья, но так да не будет между вами»? Унаследовал ли он от св. Петра? Меня раздражает, что нам приходится читать и изучать по церковному праву такую бесстыдную, грубую, дикую ложь, принимая ее к тому же как христианское учение, хотя это дьяволов обман. Сюда относится и неслыханная ложь о donatio Constantini. Это, должно быть, особая кара Божия, что столь многие высокоразумные люди позволяют себя убедить подобной ложью, хотя она так груба и нелепа, что, как мне кажется, всякий пьяный мужик сумел бы солгать удачнее и ловчее. Как можно совместить с царствованием духовное управление, проповедь, молитву, прилежание, заботу о бедных — ведь все эти обязанности непосредственнейшим образом принадлежат папе и возложены на него Христом с такой великой строгостью, что Он запретил иметь при себе одежды и деньги тем, кто блюдет такие обязанности, хотя бы он управлял одним-единственным домом. А папа хочет владеть императорской властью и все-таки остаться папой. Это выдумали негодяи, которые, прикрываясь именем папы, охотно стали бы господами над миром и посредством папы и во имя Христа могли бы вновь воздвигнуть разрушенное Римское царство в его прежнем виде.

10

В-десятых, пусть папа воздержится и уберет руки от похлебки — не присваивает себе никаких титулов Неаполитанского и Сицилийского королевства. На него он имеет такое же право, как и я, но хочет, однако, быть над ним ленным владетелем. Это разбой и насилие, как и по отношению ко всем почти остальным его владениям. Поэтому император не должен разрешать ему владеть такими ленами, а если случится нечто подобное, не давать своего согласия, но указывать ему по Библии и молитвеннику, что он должен предоставить светской власти управлять странами и народами, в особенности теми, которых ему никто не дал, а его дело — проповедь и молитва.

Это должно соблюдаться и по отношению к Болонье, Имоле, Виченце, Равенне и всему в Анконитанской марке, Рома-

нье и в других областях Италии, что папа захватил насилием; и к тому же, вопреки всем заповедям Христа и св. Павла, вмешивается во все их дела. Ведь св. Павел говорит так: «Никто пусть не вмешивается в мирские дела, кто должен блюсти божественное воинство». И вот папа, который должен быть главой и первым в этом воинстве, занят светскими делами больше, чем какой бы то ни было император и король. Следовало бы помочь ему избавиться от этого и дать возможность блюсти свое воинство. Ведь Христос, наместником которого он себя выставляет, никогда не хотел иметь дела со светским правлением до такой степени, что сказал требовавшему у него осуждения брата своего: «Кто поставил меня судьей?» Но папа непрошено вторгается в эту область, посягает на все дела, как некий бог, пока не теряет представления даже о том, что такое Христос, наместником которого он себя заявляет.

11

В-одиннадцатых, пусть не совершается более обряд целования ноги у папы; это нехристианский и даже противохристианский пример, что бедный грешный человек дает целовать свою ногу тому, кто в сотни раз лучше его. Если этим выражается уважение к власти, то почему папа не делает того же по отношению к другим, в уважение к святости? Противопоставьте их друг другу, Христа и папу. Христос умыл своим ученикам ноги и отер их, а ученики никогда ему не умывали ног. Папа, как стоящий выше Христа, переворачивает это и заставляет считать великой милостью целование своей ноги; но было бы справедливей, если добиваются такой милости, противиться этому всеми силами, как св. Павел и Варнава, которые не допускали чтить себя, как Бога, в Листре, но говорили: «Мы такие же люди, как и вы». Но наши льстецы зашли так далеко, что сделали из него идола, и никто так не трепещет перед Богом, как перед папой, никто не оказывает Ему таких почестей. Это они терпят, но чтобы величие папы сократилось хоть на волосок — ни в коем случае! Если бы они были христианами и о Божией славе заботились больше, чем о своей собственной, то папа никогда не был бы доволен, замечая, что пренебрегается Божия слава и возвышается его собственная, и не дал бы чтить себя, пока не заметит, что Божия слава возвысилась и превзошла его славу.

В этом великом и мерзком высокомерии есть одна гнусная вещь: папа не удовлетворяется выездами верхом и в коляске, но хотя он здоров и силен, заставляет людей тащить его на

себе, подобно какому-то идолу, с неслыханным великолепием. Милый мой, как согласуется такое люциферовское великолепие с Христом, который ходил пешком, как и его апостолы? Есть ли такой король, который позволил бы себе такой светский и пышный выезд, как выезд того, кто хочет считаться главой всех, презирающих светскую пышность и бегущих ее, то есть христиан. Не то чтобы мы особенно беспокоились о нем, но мы должны бояться справедливого гнева Божия, если станем льстить такому высокомерию и не будем обнаруживать своего негодования. Довольно и того, что папа так неистовствует и сумасбродствует, но было бы слишком одобрять и благоприятствовать этому.

Ведь какое христианское сердце должно или может радоваться, видя, как папа, когда он приобщается, преспокойно восседает, как зазнавшийся дворянчик, и принимает Причастие от коленопреклоненного кардинала из золотого тростника; как будто бы Св. Причастие недостойно, чтобы папа, несчастный смрадный грешник, стоя воздал хвалу Богу, в то время как все другие христиане, которые несравненно святее всесвятейшего отца, папы, принимают Причастие со всяческим благоговением. Что удивительного, если бы Бог покарал нас всех за то, что мы терпим такое поругание Бога, восхваляем проклятое высокомерие наших прелатов и становимся причастными ему своим молчанием и лестью.

Так же обстоит дело, когда он несет Св. Дары в процессии, — его должны нести, а Св. Дары стоят перед ним, как кубок с вином, на столе. Короче говоря, в Риме Христос — ничто, папа — все. Да поможет Бог свободному собору научить папу, что он человек и вовсе не Бог, как он осмеливается ныне считать себя.

12

В-двенадцатых, пусть будут уничтожены паломничества в Рим и никому пусть не разрешается идти на поклонение из простого любопытства и по своей набожности, разве если священник, город или господин сначала признают, что на это имеются достаточные и уважительные основания. Я говорю так не потому, что паломничество само по себе дурно, но оттого, что в настоящее время оно вредно влияет, так как в Риме они не видят никаких благих примеров, но только — суетные соблазны; они сами сложили поговорку: «Чем ближе к Риму, тем хуже христиане»; оттуда приносят они пренебрежение Бога и Его заповедей. Говорят так: кто в первый раз идет в Рим, тот

ищет там соблазна; во второй раз он его находит и в третий — приносит с собой. А теперь они так изловчились, что за один раз совершают все три путешествия и поистине приносят нам из Рима такие штучки, что лучше было бы им никогда Рима не видеть и не знакомиться с ним.

И хотя бы всего этого не было, остается еще самое главное, именно то, что простодушные люди совращаются к ложным мечтаниям и неразумению заповедей Бога. Дело в том, что они полагают, будто такое странствование представляет собой весьма доброе дело, а это неверно. Оно — очень ничтожное доброе дело, а при многократных повторениях злое соблазнительное дело, так как Бог не заповедал его. Но Он заповедал мужу заботиться о своей жене и детях и обо всем, что входит в обязанности брачной жизни, служить и помогать своим ближним. А теперь случается, что человек идет на поклонение в Рим, затрачивает пятьдесят, сто или около того гульденов, чего ему никто не предписывал, оставляет свою жену, детей и своих ближних дома в нужде и все-таки воображает, дурак, что такое неповиновение и пренебрежение заповедей Бога скрашивается его совершаемым из прихоти паломничеством, между тем как оно — праздное любопытство или дьявольский соблазн. Этому папы способствуют своими выдуманными, лживыми и глупыми золотыми годами, чтобы, волнуя народ, отвлекать его от заповедей Бога и привлекать к своим собственным соблазнительным начинаниям; они совершают как раз то, что должны были бы запретить. Но это доставляет деньги и укрепляет ложную власть, а потому они продолжают в том же духе, хотя бы это было против Бога или спасения души.

Эту ложную соблазнительную веру простодушных христиан надо искоренить и вновь восстановить правильное понимание добрых дел; для этого необходимо уничтожить все паломничества, так как в них нет ничего хорошего, ни заповеди, ни послушания, но только неисчислимые причины грехов и пренебрежения заповедей Бога. Отсюда такое множество нищих, которые в этих странствованиях совершают бесчисленные безобразия, без нужды научаются и привыкают к нищенству.

Отсюда возникает такая распущенность и столько бедствий, что я здесь не могу их все перечислить. Кто хочет идти на поклонение или дать обет паломничества, пусть сначала укажет основания приходскому священнику или своему господину. Если окажется, что он намерен совершить его ради доброго дела, пусть священник или господин попросту отвергнут этот обет и это дело, как дьявольское наваждение, и укажут ему,

что деньги и труд, предназначенные на паломничество, должны быть отданы на исполнение заповедей Бога, и, в тысячу раз лучших дел, то есть его семье и ближайшим бедным. Если же он предпримет его из любопытства, чтобы видеть страны и города, это можно предоставить на его усмотрение. Если же он даст обет в болезни, то надо запретить ему, отговорить и противопоставить заповедь Бога, чтобы он отныне довольствовался обетом, данным при Крещении: держаться заповедей Бога. Можно, однако, чтобы успокоить его совесть, дозволить ему один раз исполнить свой дурацкий обет. Никто не хочет следовать истинной и простой дорогой заповедей Бога, каждый сам себе создает новые пути и обеты, как будто он уже исполнил все заповеди Бога.

13

В-тринадцатых. Затем мы переходим к великому множеству тех, кто дает много обетов, но исполняет мало. Не гневайтесь, дорогие господа, я говорю с благим намерением. Это горькая и в то же время сладкая истина, и заключается в том, чтобы не позволять больше строить нищенствующие монастыри. Упаси Господи, их и так уж слишком много! О, если бы Бог смилостивился уничтожить их совершенно или свести к двум или трем орденам! Ни к чему доброму не ведет и никогда не вело к добру бродяжничество по стране. Поэтому я советую десять из них или сколько понадобится соединить и устроить из них один, который, будучи достаточно обеспечен, не смел бы заниматься нищенством. Так будет несравненно лучше предусмотрено то, что служит к блаженству всех верующих, чем установлениями св. Франциска, Доминика и Августина или кого бы то ни было другого, в особенности потоку, что, по их мнению, такие установления не были даны.

И пусть у них будет отнято право проповеди и покаяния, разве только их призовут и потребуют к этому епископ, священник, община или верховная власть. Ведь от такой проповеди и покаяния бывает только суетная зависть и ненависть между попами и монахами, всякий соблазн и вред для простого народа, вследствие чего это заслуживает и вполне достойно прекращения, а потому и должно быть отсоветовано. Легко понять, что святой римский престол не бесцельно умножает эти полчища, но с той целью, чтобы духовенство и епископы, возмущенные до последнего предела его тиранией, не стали в конце концов слишком сильны и не начали реформации, которая будет не особенно выгодна его святейшеству.

При этом должны быть также уничтожены столь многочисленные секты и различия в одном и том же ордене, которые возникают иногда по совершенно ничтожным причинам и еще большими мелочами поддерживаются в борьбе, ведущейся с невыразимой ненавистью и завистью, между тем как христианская вера клонится, тем не менее, к упадку на обеих враждующих сторонах, а ведь она достаточно твердо стоит и без всех таких различий; так привыкают оценивать, осуществлять добрую христианскую жизнь только по внешним законам, делам и поведению, а из всего этого вытекает и достигается этим только лицемерие и пагуба душ, как это каждый видит у себя перед глазами.

Следует, кроме того, запретить папе учреждать и утверждать новые ордена, некоторые упразднить и свести к меньшему количеству, так как вера Христа, которая является верховным благом и поддерживается без всяких орденов, подвергается немалой опасности вследствие того, что люди легко вводятся в заблуждение столь многочисленными и разнообразными правилами поведения и делами и начинают заботиться об этих правилах и делах больше, чем о вере. И если нет в монастырях мудрых прелатов, которые более проповедуют и исповедуют законы веры, чем законы ордена, то невозможно, чтобы орден не был вреден и соблазнителен для простосердечных душ, внимание которых всецело поглощается делами.

Но теперь, в наше время, почти повсюду исчезли верующие прелаты, учредившие ордена. Некогда дети Израиля, по смерти своих отцов, знавших чудеса и деяния Бога, начали вскоре наставлять своих детей, вследствие непонимания веры и Божеских дел, идолопоклонству и собственным человеческим делам. Подобно этому, ныне такие ордена перестали, к несчастью, разуметь веру и Божеские дела, ужасающе терзают себя собственными законами и правилами поведения, трудятся и стараются и все-таки никогда не приходят к истинному пониманию духовной жизни в Боге, как возвестил апостол (2 Тим. 3), говоря: «Они имеют вид благочестия», но этим ничего не достигается, «они всегда учатся и никогда не могут дойти до познания истины». Поэтому лучше, если бы совсем не было монастырей, кроме управляемых благочестивыми, разумеющими христианскую веру прелатами, ибо иные приносят своим управлением только вред и погибель и тем в большей мере, чем более они кажутся, по своим внешним делам, ведущими добрую жизнь. По моему мнению, следовало бы, в особенности в наше опасное время, восстановить в устройстве монастырей и церковных учреждений тот порядок, который

был дан им в-начале, при апостолах, и существовал долгое время спустя, когда каждому предоставлена была свобода оставаться в них, сколько ему заблагорассудится. Ведь что иное были монастыри как не христианские школы, где учились Писанию и послушанию христианским правилам веры и где воспитывались люди для управления и проповеди; так, мы читаем, что св. Агнеса ходила в школу, и теперь еще мы видим то же самое в некоторых женских монастырях, в Кведленбурге и в других местах. Поистине все церковные учреждения и монастыри должны быть настолько свободны, чтобы служить Богу свободным, а не принудительным служением. Но впоследствии из них сделали вечную тюрьму и оковали их обетами, которые почитаются больше, чем данные при Крещении. Какие плоды приносит это, мы видим, слышим, читаем и убеждаемся на опыте каждый день все больше и больше. Я хорошо сознаю, что мое предложение могут счесть очень глупым, но я этим не интересуюсь. Я советую то, что мне кажется благим; кому не угодно — пусть отвергает. Мне хорошо известно, как соблюдаются обеты, особенно целомудрия, столь обычный в этих монастырях и, однако, не заповеданный Христом, но предоставленный очень немногим, как говорит Он сам и св. Павел. Было бы очень желательно каждому оказывать помощь, но не сковывать христианские души человеческими, собственными, выдуманными правилами поведения и законами.

14

В-четырнадцатых, мы видим, как мучает совесть многих бедных попов, обремененных женами и детьми, и никто не приходит им на помощь, хотя она им крайне необходима. Если папа и епископ предоставляют все естественному ходу вещей и оставляют погибать то, что погибает, то я хочу спасти свою совесть, свободно поднять свой голос, пусть негодуют папа, епископ и кто бы то ни было, и скажу следующее.

Согласно установлениям Христа и апостолов, каждый город должен иметь приходского священника или епископа, как ясно пишет св. Павел (1 Тим. 3) и (Тит. 1), и не вынуждает их жить без брачной жены, но да будет каждому дано право иметь таковую, как пишет св. Павел (1 Тим. 3 и Тит. 1) и говорит: «Епископ должен быть непорочен, одной жены муж, детей держащий в послушании со всякой честностью». Дело в том, что у св. Павла священник и епископ одно и то же, как это удостоверяет и св. Иероним. А современные епископы, о которых Писание ничего не знает, назначаются по общему христи-

анскому порядку и властвуют каждый над несколькими приходскими священниками.

Таким образом, апостол ясно учит нас, что в христианстве должно быть следующее устройство: каждый город выбирает из общины просвещенного благочестивого горожанина, поручает ему должность приходского священника и дает содержание от общины, предоставляя на его свободное усмотрение, вступать ему в брак или нет; при себе он должен иметь нескольких духовных лиц или диаконов, также по их желанию, женатых или нет, чтобы они проповедью и совершением Таинств помогали управлять прихожанами и общиной, как это сохранилось доныне в Греческой Церкви. Так было и осталось теперь, хотя были многочисленные преследования еретиков и споры с ними, и много святых отцов добровольно отказывалось от брачного состояния, чтобы тем лучше прилежать и готовиться на всякий час к смерти и борьбе. И вот римский престол принял это, но по собственному беззаконию и сделал из этого всеобщую заповедь, запретив брак духовному сословию. Это ему внушено дьяволом, как возвестил св. Павел (1 Тим. 4): «Придут учители и принесут учение бесовское и запретят вступать в брак» и т. д. Через это возникло, к несчастью, так много бедствий, что всех не пересказать, этим было дано Греческой Церкви основание к разделению, и умножились бесконечные раздоры, прегрешения, бесчестие и лукавство, как происходит во всем, что затевается и творится дьяволом. Как же нам теперь поступить?

Я советую сделать свободным вступление в брак или безбрачие и предоставить это на собственное свободное усмотрение каждого. Но тогда должно возникнуть другое управление и иное распределение благ, церковное право все погибнет и уж не так много ленов будет отходить к Риму. Я думаю, что корыстолюбие явилось причиной жалкого нецеломудренного целомудрия, которое ведет к тому, что каждый хочет стать попом, каждый воспитывает к этому своих детей, но не с намерением жить в целомудрии — это можно выполнять и без всякого поповского звания — а лишь для снискания земного пропитания без труда и усилий, вопреки заповеди Бога: «В поте лица своего будешь есть хлеб свой» (Быт. 3). Отметили его особым цветом, как будто его труд заключается в молитве и богослужении. Я оставляю здесь в стороне папу, епископов, настоятелей монастырей, попов и монахов, которых Бог не устанавливал.

Если они сами возложили на себя бремя, пусть несут его. Я буду говорить только о звании приходского священника,

которое установлено Богом и назначение которого в управлении общиной посредством проповеди и совершения Таинств; при ней священник должен обитать и иметь свое земное хозяйство. Им христианский собор должен предоставить право свободного вступления в брак, во избежание нерадивости и греха. Дело в том, что если Бог их не связал, то никто не смеет и не может связать их, даже ангел небесный, не говоря уж о папе; а то, что установлено против этого в церковном праве, — очевидная басня и вздор.

Я советую далее, чтобы отныне тот, кто посвящается в священники или на другую должность, никоим образом не давал епископу обета соблюдать целомудрие, но, напротив, заявлял ему, что требовать такого обета он совершенно не имеет никакой власти и это дьявольская тирания вынуждать к подобным вещам. Если же он хочет или должен сказать, как некоторые делают: quantum fragilitas humana permittet, то каждое из этих слов пусть означает свободное negative, id est, non promitto castitatem, потому что fragilitas humana non permittit caste vivare, но только angelica fortitudo et caelistis virtus, чтобы сохранить совесть свободной от всяких обетов. Я не хочу ни советовать, ни запрещать тому, кто еще не имеет жены, вступать в брак или оставаться без жены; это я предоставляю всеобщему христианскому устроению и каждому отдельному доброму разумению. Но от несчастного низшего духовенства я не намерен скрывать свой верный совет и не хочу воздержаться от того, чтобы подать утешение тем, кто благодаря жене и детям угнетен, опозорен и подавлен муками совести, так как их ругают «поповской развратницей» и «поповскими детьми», — и открыто скажу, по своему праву придворного шута, следующее.

Можно найти много благочестивых священников, которые опорочены лишь нарушением обета и опозорены тем, что имеют жену, хотя размыслили с нею в глубине сердца своего навсегда остаться друг о другом в истинной брачной верности, если бы только можно было сделать это с чистой совестью, даже под угрозой публичного позора; поистине их брак заключен перед Богом. И вот я говорю: если они так размыслили и так живут единой жизнью, то да спасут они совесть свою — пусть он считает ее брачной женой и честно живет с ней, как супруг, не обращая внимания, угодно это папе или нет, и духовный это или плотский закон. Это более зависит от святости твоей души, чем от тиранических, самовластных, преступных законов, которые не нужны для святости и не заповеданы Богом. И ты должен поступить, как дети Израиля, которые похитили у египтян свою заслуженную плату, или, как раб, ко-

торый похитил у злонамеренного господина свою заслуженную плату: так похищайте у папы свою законную жену и детей.

У кого есть вера, чтобы отважиться на это, пусть смело следует за мной и я не введу его в заблуждение. Если я не имею власти, как папа, то я имею власть, как христианин помочь своему ближнему и дать совет ему в его грехе и нерадении, и не без основания и причины. Во-первых, не каждый священник может обойтись без жены, и не только по человеческой слабости, но в гораздо большей степени ради нужд домашнего хозяйства. Должен ли он тогда иметь женщину, как ему разрешает папа, но не для брака? Что же другое делается этим, как не то, что оставляют вместе мужчину и женщину и запрещают им впасть в грех. Совсем как если положить вместе солому и огонь и пытаться запретить им дымить и гореть. Во-вторых, папа так же мало имеет власти запретить это, как мало силы он имеет запретить есть, пить, совершать естественные отправления и жиреть. Поэтому никто не обязан держаться этого, а папа ответствен за все грехи, которые проистекают отсюда, за все души, которые губятся этим, и за все совести, которые соблазнены и замучены, так что он давно уже заслуживает изгнания из мира: так много бедных душ он задавил своей дьявольской петлей, хотя я надеюсь, что по смерти Бог будет милостивей, чем папа при их жизни. Никогда не было и не будет добра от папства и его законов. В-третьих, хотя папский закон и против этого, но браки все-таки возникают против закона папы — с его законом уже покончено и он не имеет никакого значения. Дело в том, что заповедь Бога, который повелел, чтобы никогда не разделяли мужа и жену, далеко превосходит значением закон папы, и нельзя пренебречь и оставить заповедь Бога ради завета папы, хотя многие сумасбродные юристы выдумали с папой impedimenta и этим так разделили, запутали брачное состояние, так повредили ему, что заповедь Бога, благодаря этому, совсем уничтожена. Но к чему говорить об этом? Разве есть во всех духовных папских законах хоть две строки, которые могли бы дать поучение благочестивому христианину, и разве там нет, к несчастью, столь многих ошибочных и опасных установлений, которые не заслуживают ничего лучшего, как только разложить из них костер. Если ты скажешь, что это соблазнительно и следует сначала получить разрешение папы, я отвечу: то, что есть в этом соблазна, является виной римского престола, который без права и вопреки Богу установил такой закон; перед Богом и Св. Писанием здесь нет никакого соблазна. Также если папа из-за денег даст разрешение нарушить свои корыстные тираниче-

ские законы, то каждый христианин тоже может из-за спасения души и во имя Бога дать такое же разрешение. Ведь Христос освободил нас от всяких человеческих законов, в особенности если они направлены против Бога и спасения души, как учит св. Павел (Гал. 5 и 1 Кор. 8).

15

В-пятнадцатых, чтобы не забыть мне также о бедных монастырях. Злой дух, который смущает ныне все сословия человеческими законами, сделав их невыносимыми, овладел также некоторыми аббатами, аббатиссами и прелатами, ибо они так управляют братьями и сестрами, что скоро попадут в ад и даже там будут вести тот жалкий образ жизни, какой ведут ныне все дьяволовы мучители. А именно они удержали за собой право отпускать все или только некоторые смертные грехи, которые были утаены от них на исповеди и которые не могут быть отпускаемы ни одним другим братом из послушания и под угрозой отлучения. Теперь не всегда и не везде можно найти только ангелов, но также плоть и кровь, которые скорей подвергнутся всем отлучениям и угрозам, чем покаются прелатам и определенным духовникам в своих затаенных делах; затем они с такой совестью идут к Причастию, благодаря чему становятся irregulares и повергаются в еще большую скорбь. О, слепые пастыри! о, безумные прелаты! о, хищные волки!

И вот я говорю: если грех совершен открыто или узнан, то лишь прелату подобает осуждать его, и только такие грехи и никакие другие он может удерживать или выделять; над утаенными грехами он не имеет никакой власти, хотя бы это были тягчайшие грехи, какие только есть или можно найти. И если прелат их выделяет, то он — тиран, не имеет на это права и вторгается в суд Божий. Поэтому я советую этим чадам, братьям и сестрам, если духовное начальство не дает разрешения исповедываться в этих тайных грехах, кому ты хочешь, то возьми его сам, покайся своему брату или сестре, кому и где ты хочешь, пусть дадут тебе отпущение и утешение, иди и твори затем, что ты хочешь и что должен; если ты веришь твердо, что тебе отпущено, то в этом нет опасности. А отлучение, иррегуляритет или чем там еще угрожают, пусть не тревожит и не смущает тебя; это простирается только на открытые и узнанные грехи и на те, в которых не хотят признаваться; тебя это не касается. Что ты затеваешь, слепой прелат, хочешь ли ты своими угрозами бороться против тайных гре-

хов? Оставь то, чего ты не можешь добиться открыто, пусть Бог тоже творит суд и милость над твоими чадами. Ведь он не передал их в твои руки так всецело, чтобы выпустить их из своих рук. Нет, под твоей властью — меньшая часть; оставь свой статут быть статутом и не переноси его на небеса, в область суда Божия.

16

В-шестнадцатых, следовало бы также совершенно упразднить или, по крайней мере, сократить годовщины, праздники в честь святых и заупокойные мессы, потому что, как мы наглядно видим, они превратились в насмешку, что сильно гневит Бога, и справляются только ради денег, обжорства и пьянства. Что за угождение от этого Богу, если жалкие вигилии и мессы не читаются, не отслуживаются, а мерно отбарабаниваются, а если и отслуживаются, то не из свободной любви к Богу, а ради денег и по обязанности. Но ведь это немыслимо, чтобы Богу было угодно деяние или моление, обращенное к нему, которые совершены не по свободной любви. И будет по-христиански, если мы упраздним или, по крайней мере, сократим все, что, как мы видим, стало употребляться во зло и более гневит, чем умилостивляет Бога. Мне было бы приятней, Богу угодней и гораздо лучше, если в церковном учреждении, церкви или монастыре соединить в одно все годовые вигилии и мессы и служить на каждый день только одну истинную вигилию и мессу, с сердечной строгостью, набожностью и верой в своих заступников, вместо того чтобы служить их тысячами в течение года, каждому особую, без надлежащего благоговения и веры. О, дорогие христиане. Богу следует молиться немного, но глубоко, ибо он осуждает долгие и многочисленные молитвы (Мф. 6) и говорит, что этим заслуживается только больше мучений. Однако корыстолюбие, которому Бог не верит, учреждает такой образ служения и заботится о нем, иначе оно умерло бы с голоду.

17

В-семнадцатых, должно также упразднить некоторые пени или наказания церковного права, в особенности интердикт, который, без всякого сомнения, выдуман злым духом. Разве это не дьявольское дело, что один грех хотят улучшить многими еще большими грехами! Ведь больший грех замалчивать или отвергать Слово Божие и служение ему, чем если бы кто-

нибудь задушил двадцать пап сразу, не говоря уж о том, чтобы защищать священника или духовные блага. Вот еще одна из нежных добродетелей, которым учит церковное право, ибо церковное право называется духовным и это потоку, что оно исходит от духа: не от святого духа, но от духа злого.

Отлучение следует употреблять не иначе как в тех случаях, которые указаны Писанием, надо применять его против тех, кто неправильно верит или живет в открытых прегрешениях, но не из-за земных благ. Но теперь, поверьте мне, это перевернуто. Каждый живет по своей воле, и в особенности те, кто грабит людей, бесчестит их отлучениями, и все отлучения имеют теперь своим основанием земные блага, за что мы должны быть благодарны никому другому, как святому духовному бесправию, о чем я обстоятельней говорил раньше в своем Sermo.

Другие наказания и пени, суспензии, иррегуляритет, аггравации, реаггравации, депозиции, громы и молнии проклятия, осуждения и другие вымышления следовало бы зарыть на девять сажен под землей, чтобы даже имени и памяти их не было больше на земле. Злой дух, освобожденный церковным правом, принес с собой эти ужасные несчастья и бедствия в Небесное Царство святого христианства и творит пагубу и вред душам, так что именно их надо разуметь в слове Христа (Мф. 33): «Горе вам, книжники, что затворяете царство небесное человекам, ибо сами не входите и хотящих войти не допускаете», а вы взяли себе власть учить.

18

В-восемнадцатых, пусть будут уничтожены все праздники и останется лишь воскресенье; если же хотят соблюдать праздники Божией Матери и великих святых, то пусть все они переносятся на воскресенье или соблюдаются только утром, во время мессы, и затем весь остальной день пусть будет рабочим днем. Так как праздник проходит в злоупотреблении пьянством, игрой, бездельем и всякими грехами, то, вследствие этого, мы гневим Бога в святые дни больше, чем в остальные, и выходит как раз, наоборот, святой день не святым, а рабочий — святым, и Богу с Его святыми не только нет никакого служения, но происходит великое бесчестие от многочисленных святых дней, хотя некоторые сумасбродные прелаты думают, что, устанавливая по своему слепому благоговению праздники св. Оттилии, св. Варваре и всякому другому, каждый творит этим в высшей степени доброе дело, между тем как он

поступил бы гораздо лучше, если бы сделал в честь святого из праздника рабочий день.

Простой человек, сверх этого духовного вреда, терпит два телесных ущерба тем, что прогуливает свою работу и, кроме того, проедает больше, чем в другое время, и этим ослабляет и делает менее годным свое тело; мы это видим постоянно, но никто не думает изменить к лучшему. И здесь не надо обращать внимание, папа ли учредил праздник или на это нужны диспенсации или разрешения. То, что идет против Бога и приносит вред душе и телу человека, это не только может быть запрещено и уничтожено, без ведома или желания папы или епископа, каждой общиной, советом или начальством, но они даже обязаны не допускать этого во имя спасения своей души, если бы даже папа или епископ не захотели запретить, хотя, собственно, им первым следовало бы сделать это.

И прежде всего подлежат совершенному уничтожению годовые церковные праздники, ибо они стали не чем иным, как настоящими кабаками, ярмарками и игорными домами, служат лишь к умножению бесславия Бога и погибели души. Здесь не поможет, если кто станет важничать, что здесь благое начинание и доброе дело. Да возьмет Бог обратно свой собственный закон, данный Им с небес, ибо обращено во зло и каждодневно извращается заповеданное Им, разрушается Им сотворенное, все благодаря этому развратительному злоупотреблению, как гласит начертанное Им в 17-м псалме: «С соблазненными соблазнишься сам».

19

В-девятнадцатых, пусть будут изменены степени или колена родства, в которых запрещается брачное состояние, как, например, кумовство, третья и четвертая степени родства, чтобы во всех тех случаях, когда папа в Риме разрешает браки за деньги, каждый священник мог разрешать сам, безвозмездно и во спасение души. Да смилостивится Бог освободить от всего, что приходится покупать в Риме, и от денежных сетей духовного закона — чтобы все это каждый священник мог делать и разрешать без денег, как, например, отпущения, послания об отпущениях, «послания о масле», послания о мессах и все, что относится к confesionalia, все эти многочисленные безобразия из Рима, которыми обманывают и лишают денег бедный народ. Ведь если папа имеет власть торговать своими денежными сетями и духовными петлями — я хотел сказать законами, — то, безусловно, священник имеет гораздо больше

власти разорвать их и во имя Бога растоптать ногами; если же он не имеет на это власти, то и папа тоже не имеет никакого права продавать их на своих постыдных ярмарках.

Сюда относится также, чтобы посты были предоставлены на свободное усмотрение каждого и можно было свободно употреблять в пищу все, как разрешает Евангелие. Дело в том, что они сами в Риме издеваются над постами, а за его пределами заставляют нас жрать постное масло, которым они даже обувь себе не дали бы смазывать. Потом продают нам свободу есть коровье масло и все другое, между тем как св. апостол говорит, что мы, предпочтительно перед всем другим, имеем свободу по Евангелию. Но они сковали и обворовали нас своим церковным правом, заставляя нас выкупать ее деньгами, сделали нашу совесть такой робкой и запуганной, что об этой свободе даже неудобно говорить в проповеди, так как простой народ сильно негодует на это и считает употребление масла за больший грех, чем ложь, божбу и даже прелюбодеяние. Однако узаконенное людьми все-таки остается человеческим делом, как бы высоко его не ставили, и никогда от него не будет ничего хорошего.

20

В-двадцатых, пусть будут разрушены и сровненны с землей дикие капеллы и полевые церкви, как, например, привлекающие новые паломничества в Вильснаке, Штернберге, Трире, Гримментале, Регенобурге и еще много других. О, какую тяжелую и печальную ответственность принимают на себя епископы, которые допускают такое дьявольское наваждение и радуются ему; им следует быть первыми в борьбе против этого, и, однако, они полагают, что это богоугодное святое дело, не видят, что подобными делами занимается дьявол, чтобы усиливать корыстолюбие, воздвигать ложную выдуманную веру, ослаблять приходские церкви, умножать кабаки и разврат, бесполезно тратить деньги и труд и только водить за нос простой народ. Если бы они читали Писание так же внимательно, как проклятое церковное право, они лучше сумели бы судить о вещах.

Ничего не значит также, что там случаются чудесные знамения, ибо злой дух хорошо умеет творить чудеса, как возвестил нам Христос (Мф. 24). Если бы они отнеслись к этому серьезно и запрещали подобные вещи, то чудеса скоро прекратились бы. А если они от Бога, то запрещения не воспрепятствуют им. И если бы не было иного свидетельства, что они не

от Бога, то достаточно было бы, что они заставляют людей в неистовстве, бессмысленно, бежать толпами, как стадо скота, — ведь это не может быть от Бога. Кроме того, Бог ничего подобного не заповедал; здесь совершенно нет ни послушания, ни заслуги. Поэтому нужно смело взяться за дело и защитить народ. Ведь все незаповеданное и сотворенное свыше заповедей Божиих; исходит, безусловно, от самого дьявола. Отсюда же происходит ущерб приходским церквам, ибо они меньше чтятся. Summa summarum, все это знамение великого народного суеверия, ведь если бы вера была правильная, все было бы в собственных церквах, куда заповедано ходить.

Но зачем мне говорить! Каждый думает лишь о том, чтобы устраивать и поддерживать подобные паломничества в своем округе, совсем не заботясь, истинно ли верует и живет народ. Да, там, где паломничества не удаляются, начинают объявлять святых не во славу самих святых, которые достаточно прославлены и без их возвышения, но для того, чтобы вызвать стечение народа и денежные приношения. Этому ныне способствуют епископы и папа. Здесь дождем льются отпущения, и на них есть достаточно денег; но о том,что заповедано Богом, никто не заботится, никто к этому не стремится, никто на это не имеет достаточно денег. Горе, что мы так слепы и дьяволу в его наваждениях не только предоставляем свободу, но укрепляем его и усиливаем. Оставьте в покое дорогих святых и не совращайте бедный народ. Какой дух дал папе власть объявлять святых? Кто сказал, святы они или нет? Хотят ли вновь искушать Бога, подвергаться его осуждениям и дорогих святых воздвигать, как золотых тельцов!

Поэтому я советую предоставить святым самим возвышать себя. Да, сам Бог пусть их объявляет святыми, и каждый пусть остается при своей приходской церкви; там он найдет больше, чем во всех церквах, куда стекаются паломники, как если бы все они были такими церквами. Здесь находятся Крещение, Таинства, проповедь и твой ближний, все это более высокие предметы, чем все святые на небесах, ибо освящены Словом Божиим и Таинством. Но так как мы пренебрегаем этими высокими предметами, то Бог, справедливый в своем гневном осуждении, ниспослал нам дьявола, который водит нас туда и сюда, учреждает паломничества, воздвигает капеллы и церкви, объявляет возведение в святые и заставляет делать много других глупостей, чтобы мы переходили из истинной веры в новое ложное суеверие, подобно тому как некогда он поступил с народом Израильским, совратив его от храма Иерусалимского к бесчисленным местам, притом во имя

Бога и ради доброй видимости благочестия, против чего проповедовали все пророки и были за это подвергнуты мучениям. Но никто ныне не проповедует против этого, ибо, наверно, его тоже подвергли бы мучениям папа, попы и монахи. Подобным же образом ныне Антоний Флорентийский и многие другие объявлены святыми и возвышены, чтобы их святость служила молве и деньгам; но в другое время они служили бы только славе Божией и благому подражанию.

И хотя возвышение святых некогда могло быть добрым делом, теперь оно никогда не бывает к добру, как и многое другое некогда было благим, а теперь стало соблазнительным и вредным, как, например, праздники, сокровища церквей и их украшения. Ведь очевидно, что возвышением святых стремятся не к Божией славе и не к улучшению христиан, а к деньгам и собственной славе, что одна церковь хочет быть чем-то особенным в сравнении с другими, печалится, если другие имеют то же самое и ее преимущество становится общим достоянием. Духовные блага до такой степени подчинены злоупотреблениям и стяжанию мирских благ в эти последние злейшие времена, что все относящееся к самому Богу служит только корыстолюбию.

И подобные преимущества вызывают лишь сектантские расколы и высокомерие, потому что церкви, отличные от других, презирают одна другую и возвышаются, между тем как божественные блага, равно общие для всех, должны служить лишь к единению. Этому радуется папа, которому было бы неприятно видеть всех христиан равными и едиными.

Сюда относится требование уничтожить или отвергнуть, или сделать всеобщими для всех церквей вольности, буллы и все, что продает папа в Риме на своей живодерне. Дело в том, что если он продает или дает Виттенбергу, Галле, Венеции и прежде всего своему Риму indulta привилегии, отпущения, милости, преимущества, facultatis, то почему он не дает их всем церквам безразлично? Разве он не обязан для всех церквей делать безвозмездно и во имя Бога все, что в его силах, и даже кровь свою пролить за них? Так объясни же мне, почему он дает или продает этой церкви, а другой нет? Или проклятые деньги устанавливают такое неравенство в глазах его святейшества между теми христианами, у которых одно и то же Крещение, Слово, вера, Христос, Бог и все другое? Разве хотят сделать наши видящие глаза слепыми и сделать нас глупыми с нашим здравым смыслом, чтобы принудить нас поклоняться такому корыстолюбию, безобразиям и притворству? Он — пастырь; да, поскольку у тебя есть деньги, но не дальше! И они не

стыдятся такого безобразия, своими буллами водят нас туда и сюда. Все они делают только ради проклятых денег и не из-за чего больше.

И вот я советую: если не прекратятся эти дурачества, пусть каждый благочестивый христианин откроет глаза и не дает сбивать себя с толку римскими буллами, печатями и лицемерными толкованиями, пусть остается дома при своей церкви и считает для себя лучшим свое Крещение, Евангелие, веру, Христа и Бога, одного и того же повсеместно, а папа да останется слепым вождем слепых. Ни ангел, ни папа не смогут даровать тебе так много, как дарует Бог в твоей приходской церкви; да, папа совращает тебя от даров Божиих, которые даны тебе безвозмездно, к своим дарам, которые ты принужден покупать, и дает тебе свинец за золото, шкуру за мясо, шнурок за кошелек, воск за мед, слова за благо, буквы за дух, как ты сам наглядно видишь; а если ты все-таки не хочешь этого замечать и намерен на его пергаменте и воске вознестись на небо, то твоя колесница скоро сломится и ты низвергнешься в преисподнюю — не во имя Бога! Только знай твердо одно правило: то, что ты вынужден покупать у папы, не есть благо и не исходит от Бога; ибо исходящее от Бога даруется безвозмездно, но весь мир подвергнется каре и осуждению за то, что он не пожелал принять безвозмездно, ибо в этом заключается Евангелие и Божеские дела. Такое заблуждение мы за то заслужили от Бога, что пренебрегаем Его Святым Словом и милостью Крещения, как говорит св. Павел: «Они не заботились иметь Бога в разуме и предоставил их Бог превратному уму делать непотребства», так как они не приняли истины к своему блаженству, и этого достойны они по заслугам.

21

В-двадцать первых, одной из крайних необходимостей является уничтожение всякого нищенства во всем христианстве. Никто не должен просить милостыни ради Христа. Легко можно издать распоряжение против этого, если содействовать этому мужественно и строго, а именно пусть каждый город позаботится о своих бедных и совершенно не допускает пришлых нищих, как бы они там ни называли себя, будут ли это странствующие братья или монахи нищенствующих орденов. Каждый город, вероятно, в силах прокормить своих бедных, а если он слишком незначителен, то надо обратиться к населению близлежащих деревень с увещеванием тоже помочь; ведь приходится же им прокармливать столько бродяг и негодяев под

названием подаяния милостыни. Кроме того, так можно будет узнать, кто действительно беден и кто нет.

Следует иметь попечителя или опекуна, который бы знал бедных и сообщал совету или приходскому священнику об их нуждах, или как там лучше всего можно будет устроиться. По моему мнению, ни в одном занятии не бывает так много безобразий и мошенничеств, как в нищенстве, а их легко можно устранить. Простой народ терпит много бед от этого свободного повсеместного нищенства. Как я узнал, в каждую местность является ежегодно пять или шесть нищенствующих орденов, каждый больше шести или семи раз, а сверх того, простые нищие, сборщики пожертвований и странствующие братья; существует даже отчет, согласно которому один город за год выдавал подаяние около шестидесяти раз, не считая того, что было отдано светскому начальству податями, налогами и жалованьем и что грабил, бесполезно проматывая, римский престол посредством своих товаров; так что мы величайшим чудом Божиим должны почитать, как мы еще в силах жить и имеем на пропитание.

Что же касается мнения некоторых, что таким образом нищие не будут обеспечены достаточно и нельзя будет строить больших каменных церквей и монастырей, то я с этим вполне согласен; но в этом и нет нужды. Кто хочет быть бедным, тот не должен быть богатым; пусть он берется за плуг и сам добывает себе от земли. Вполне достаточно, если бедные будут обеспечены настолько, чтобы не умереть с голоду и холоду; не подобает, чтобы один бездельничал, богател и благоденствовал за счет труда своего ближнего, тогда как ближнему живется плохо, как существует теперь превратный и дурной обычай; ведь св. Павел говорит: «Кто не работает, тот пусть и не ест». Никому не назначено Богом жить от имущества другого, кроме только проповедующих и управляющих священников, как говорит (1 Кор. 9) св. Павел, ради их духовного труда, и как говорит также Христос своим апостолам: «Каждый трудящийся достоин награды своей».

22

В-двадцать вторых, следует также обратить внимание, что многочисленные мессы, установленные в церквах и монастырях, не только приносят мало пользы, но и возбуждают великий гнев Божий. Ввиду этого было бы полезно не устанавливать их больше, но упразднить многие из установленных, ибо очевидно, что их исполняют, как молитву и доброе дело,

между тем как они — священнодействие, подобно Крещению и Покаянию, приносящим пользу не другим, но только тому, кто их принимает. Но теперь вошло в обыкновение служить мессы за живых и за мертвых, на них основывается все, почему их и установили так много и привели к тому состоянию, какое мы теперь созерцаем. Но это во всяком случае новая и неслыханная вещь, особенно в тех случаях, когда такими мессами стараются обеспечить сбыт товара; такие лишатся своего ремесла и пропитания, но об этом я не стану более говорить, пока вновь не возникнет истинное понимание того, что такое месса и для чего она полезна. К несчастью, уже в течение многих лет из нее делают ремесло для материального пропитания, и я очень советую, чтобы отныне пастух или другой работник, прежде чем стать священником, узнавал хорошенько, что такое служение мессы.

Я здесь не касаюсь старых монастырей и духовных учебных заведений, которые, без сомнения, учреждены вот для чего: так как по обычаю немецкой нации не каждый сын знатного рода становится владетелем и правителем наследства, то остальные воспитываются в таких монастырях и затем свободно служат Богу, учатся, делаются сами и делают других просвещенными людьми. Я говорю о новых монастырях, которые предназначены только для молитвы и служения месс, по примеру которых старые монастыри тоже переобременяются такими мессами и молитвами, так что не приносят уж никакой пользы или очень мало. Впрочем, на это тоже попущение Божие, что они, вопреки всей своей почтенности, опускаются до уровня общего ничтожества, то есть до рева органов и хоров, до ленивых и холодных месс, чтобы только собрать и промотать установленные материальные доходы. Эх, за подобными вещами должны были бы наблюдать папа, епископы, доктора, указывать на них, а между тем именно они занимаются этим больше всего, допускают все, что только приносит деньги; всегда один слепой ведет другого. Вот что делает корыстолюбие и духовное право.

Также недопустимо более, чтобы одно лицо имело больше, чем монастырь и один приход; надо удовлетворяться скромным положением, чтобы другой около тоже мог иметь что-нибудь; этим уничтожается оправдание тех, кто заявляет, что для поддержания надлежащего положения ему нужно больше одного прихода. Надлежащее положение можно оценивать так высоко, что целой страны не хватит для его поддержания. Так уверенно ссылается на Бога корыстолюбие и скрытое неверие, до такой степени, что часто откровенное

корыстолюбие и неверие выдается за потребность надлежащего положения.

23

В-двадцать третьих, нет ничего хорошего в братствах послушников, item в отпущениях, посланиях об отпущениях, «посланиях о масле», диспенсациях и во всем, что подобно этому, — все это пошло на пьянство и погибло. Если папа разрешает тебе употребление масла, слушание мессы и т.д., то он должен свое право предоставить также и священнику, и лишать его этого он не имеет власти. Я говорю также о братствах послушников, в которых распределяются отпущения мессы и добрые дела. Милый мой, в Крещении ты начинаешь на земле братство с Христом, со всеми ангелами, святыми и христианами, держись его и удовлетворяйся им, с тебя достаточно этого братства; предоставь другим лицемерить, как им угодно, зато они все равно что счетная марка в сравнении с гульденом. Если же и бывают братства, которые собирают деньги, чтобы оделять пищей бедняков или помогать каким-либо другим образом, то они творили бы доброе и имели свое отпущение и награду на небесах, если бы не превратились теперь в места обжорства и пьянства.

Прежде всего следовало бы изгнать из немецких стран папских уполномоченных с их facultates, которые они нам продают за большие деньги, что является явным безобразием; например, они берут деньги и несправедливое имущество делают справедливым, разрешают от клятв, обетов и союзов, разрывают этим и учат разрывать верность и доверие, условленные взаимным договором; говорят, что папа имеет на это власть. Это значит, что они говорят от злого духа. И, таким образом, они продают нам дьявольское учение, берут деньги за то, что учат нас грехам и ведут в ад.

Если бы не было никаких других злых коварств, доказывающих, что папа — истинный Антихрист, то даже этих штук достаточно, чтобы доказать это. Слышишь ли ты, папа, не всесвятейший, а всегреховнейший, уже немного времени осталось и Бог разрушит с небес твой престол и низвергнет во глубины преисподней! Кто дал тебе власть возвыситься над твоим Богом, нарушать и разрешать то, что Он заповедал; научать христиан, особенно христиан немецкой нации, которые восхваляются всеми историческими сказаниями за благородство, постоянство и верность, научать их быть непостоянными, вероломными, бесчестными, быть клятвопреступниками, изменни-

ками и злодеями? Бог заповедал, что надо соблюдать присягу и верность даже перед врагами, а ты берешь на себя право освобождать от этой заповеди, утверждаешь в своих еретических антихристовых декреталиях, что имеешь на это власть, и твоими устами и твоим пером злой сатана лжет, как он еще никогда не лгал! Ты искажаешь и изменяешь Писание по своему произволу. О, Христос! о, мой повелитель! воззри с небес, разрази свой Страшный суд и разрушь дьяволово гнездо в Риме! Там восседает человек, о котором Павел сказал, что он возвысится над Тобой и воссядет в Твоей Церкви, поставит себя, как Бога, человек греха и сын осуждения. Чему другому служит папское владычество, как не тому лишь, чтобы научать грехам и злодеяниям, умножая их, отдавать души на осуждение, именем Твоим и отличием?

Дети Израиля держали некогда клятву, которую, несознательно и обманутые, дали врагам своим Гибеонитам. И царь Седекия погиб со всем народом своим, ибо нарушил клятву перед царем вавилонским. И в наше время, сто лет назад, честный Владислав, король Польши и Венгрии, к несчастью, был убит турками вместе со множеством народа своего, ибо он был введен в заблуждение папским посланником и кардиналом и разорвал заключенный с турками священный полезный договор и клятву. Благочестивый император Сигизмунд совершенно не имел счастья после Констанцского Собора, на котором он позволил негодяям нарушить охранную грамоту, данную Яну Гусу и Иерониму; и вся несчастная вражда между нами и богемцами воспоследовала отсюда. И в настоящее время, защити Господи, сколько христианской крови пролилось из-за союза и клятвы, нарушенных папой Юлием после того, как он заключил их с императором Максимилианом и королем Людовиком французским. Могу ли я рассказать о всех бедствиях, какие вызвали папы этой дьявольской дерзостью, нарушая клятвы и обеты между великими государями, превращая их в издевательство и беря за них деньги. Я надеюсь, Страшный суд уже у дверей. От него не будет и не может быть хуже, чем от того, что делает папский престол. Заповедь Бога он низвергает, свой завет воздвигает вместо нее. Если не это Антихрист, то объясните мне, что он такое. Но об этом в другой раз — полней и лучше.

24

В-двадцать четвертых, настало надлежащее время глубоко и правдиво взяться наконец за дело богемцев, чтобы им объединиться с нами и нам с ними и прекратить в конце кон-

цов ужасающие оскорбления, ненависть и зависть с обеих сторон. Я по простоте своей первым изложу свое мнение, предваряя того, кто понимает дело лучше меня.

Во-первых, мы правдиво должны признать истину, оправдаться с своей стороны и кое в чем уступить богемцам, а именно, что Ян Гус и Иероним Пражский были сожжены в Констанце, вопреки папской, христианской, императорской охранной грамоте и клятве, благодаря чему была нарушена заповедь Бога и возникло крайнее ожесточение богемцев. И хотя бы они вполне заслуживали потерпеть от нас столь тяжкую несправедливость и неповиновение перед Богом, но все-таки они не обязаны одобрять что-либо подобное и признавать совершенным по справедливости. Нет, они еще и по нынешний день должны скорей положить душу и тело, чем признать, что справедливо было нарушить папскую императорскую охранную грамоту, вероломно поступив против нее. Поэтому хотя богемцы и повинны в несдержанности, но гораздо большая вина лежит на папе и его приближенных за все бедствия, заблуждения и пагубу душ, воспоследовавшие за этим собором.

Я не намерен ни обсуждать здесь тезисы Яна Гуса, ни бороться против его заблуждений, хотя я не нашел, по своему разумению, в них ничего ложного и спокойно могу полагать, что преступившие своим вероломным деянием христианскую охранную грамоту и заповедь Бога не постановили ничего хорошего и осудили несправедливо; поэтому нет сомнения, что они более одержимы были злым духом, чем святым. Никто не станет сомневаться, что Св. Дух не может действовать против заповеди Бога; и никто не может быть настолько несознателен, чтобы не понимать, как противно Богу нарушение охранной грамоты и верности, хотя бы они были даны самому дьяволу, а не то что еретику; точно так же очевидно, что данная Яну Гусу охранная грамота не только не была выполнена, но, напротив, он был сожжен. Я вовсе не хочу делать Яна Гуса святым мучеником, как поступают некоторые богемцы, хотя и признаю в то же время, что с ним было поступлено несправедливо и так же несправедливо осуждены его книги и его учение, — ибо суд Божий страшен и неисповедим, никто, только Он один, может возвещать и выражать его. Я хочу сказать только одно: пускай Гус был еретиком и таким злонамеренным, как только это возможно, но, тем не менее, его сожгли несправедливо и против Бога, и не должны вынуждать богемцев принимать это как справедливое, иначе мы никогда не достигнем единения. Общепризнанная истина должна нас объединить, а не упрямство. Не имеет значения выставленный ими

тогда предлог, что охранную грамоту, данную еретику, можно не соблюдать. Это то же самое, как если сказать, что для соблюдения заповеди Бога надо не соблюдать заповедь Бога. Дьявол их сделал безумными и глупыми, если не понимали, что они говорят и делают. Соблюдать охранную грамоту заповедано Богом; ее должны были соблюдать, хотя бы весь мир погиб, а не то что спасся бы один еретик. Надо еретиков преодолевать Писанием, как делали древние отцы, а не огнем. Если бы преодоление еретиков огнем было искусством, то палачи оказались бы ученейшими докторами на земле, тогда нам уж не надо было бы учиться, но кто превосходит другого силой, тот может его сжечь.

Во-вторых, пусть император и князья пришлют нескольких благочестивых, разумных епископов и ученых, но ни в коем случае не кардинала или папского уполномоченного или вразумителя еретиков, ибо эти люди более чем невежественны в делах христианства и, кроме того, стремятся не ко спасению душ, а, как все папские лицемеры, к собственной власти, выгоде и славе; они же были главными виновниками констанцского несчастья — эти посланные должны разузнать у богемцев об их вероисповедных делах и возможно ли объединить все их секты. Здесь папа должен, ради спасения душ, отказаться на время от своей власти и по статуту всехристианнейшего Consilium Nicaenum позволить богемцам поставить в Праге избранного ими самими архиепископа, которого утвердит епископ Ольмцкий в Моравии, или епископ Гранский в Венгрии, или епископ Гнезненский в Польше, или епископ Магдебургский в Германии. Достаточно, если он будет утвержден одним или двумя из них, как было во времена св. Киприана; этому папа противиться не может. Если же он станет противиться, то поступит, как волк или тиран, и никто не должен тогда повиноваться ему, а его отлучение пусть отправят назад взаимным отлучением.

Впрочем, я могу допустить, чтобы это дело совершилось с ведома папы, во славу престола св. Петра, если только богемцам это ни гроша не будет стоить, если они ни на волосок не обяжутся папе и не подчинятся его тирании союзным договором и клятвой, как это происходит, вопреки справедливости и Богу, со всеми другими епископами. Если же он не захочет удовольствоваться честью, что с этим вопросом обратились к его совести, то да выпадет ему удачный год с его клятвами, правами, законами и тиранией и пусть он, довольный своим избранием и кровью всех душ, остается в высокомерии и вопит во всю глотку. Ведь никто не обязан одобрять несправед-

ливость, а тирании и без того оказана надлежащая честь. Если и не может быть иного выхода, то все-таки избрание и одобрение черни имеет то же значение, как и тираническое утверждение; однако надеюсь я, в этом не будет необходимости. В конце концов некоторые римляне или благочестивые епископы и ученые заменят папскую тиранию и оградят от нее.

Я не хочу также советовать вынуждать их к отказу от Причастия под обоими видами, потому что нельзя назвать его ни христианским, ни еретическим, но пусть они остаются, если им угодно, при том же обряде; только чтоб новый епископ был согласен с этим, иначе может возникнуть несогласие из-за этого обряда. Пусть он их увещевает добром, чтобы не было никакого заблуждения, подобно тому как не должно возникать никакого раздора из-за того, что священники имеют иную одежду и внешний вид, чем миряне. Подобным же образом, если они не хотят принимать римских духовных законов, их не надо принуждать, но следует прежде всего обращать внимание, чтобы они правильно поступали по вере и божественному Писанию, ибо христианская вера и состояние вполне могут существовать и без нестерпимых законов папы. Но они могут благополучно существовать, только если римских законов совсем нет или есть, но мало. В Крещении мы стали свободны и подчиняемся только Слову Божию; почему же мы должны отдаваться в плен слов человеческих? Как говорит св. Павел: «Вам дана свобода и не будьте никогда рабами людей», то есть тех, кто управляет человеческими законами.

Если бы я был уверен, что у беггардов нет никакого другого заблуждения в Таинствах алтаря, кроме веры, что под естественным хлебом и вином скрыто истинное Тело и Кровь Христа, то я их отверг бы, но позволив войти в округ епископа Пражского. Ведь Членом Веры не значится, что хлеб и вино естественно и вещественно присутствуют в Таинстве — это пустое заблуждение св. Фомы и папы, — но Членом Веры значится, что в естественном хлебе и вине истинно и естественно заключается Тело и Кровь Христа. Поэтому мечтание обеих сторон можно терпеть, пока они не придут к единогласию, так как нет никакой опасности, веришь ты или не веришь, что в Причастии находится хлеб. Дело в том, что мы вынуждены терпеть всякие ордена и различия, и они не приносят ущерба вере; если бы они верили иначе, я предпочел бы видеть их за пределами церкви, но они учат истине.

Остальные расколы и заблуждения богемцев, какие еще можно найти у них, надо терпеть, пока вновь поставленный архиепископ не приведет, с течением времени, массу верую-

щих к согласному учению. Но только пусть их вновь объединят не насилием, не угрозами и не поспешно. Здесь нужно время и смиренномудрие; должен же был Христос так долго убеждать своих учеников и терпеть их неверие, пока они не уверовали в Его воскресение. Если бы там были восстановлены епископ и управление закономерно, без папской тирании, то, я надеюсь, это произошло бы гораздо благополучней.

Земные блага, принадлежащие этой Церкви, мы не должны исторгнуть из нее строжайшими мерами, но — так как мы христиане и каждый из нас обязан помогать другому — мы имеем власть перед Богом и миром оставить и допустить их во имя единства. Ибо Христос говорит: «Где двое объединятся на земле, там Я среди них». Если будет на то воля Божия, мы с обеих сторон будем содействовать этому, с обеих сторон протянутся руки с братским смирением и мы утвердимся не на своей силе или праве; любовь важней и необходимей, чем римское папство, в котором нет любви, так же как и любовь возможна без папства. Я хочу приложить к этому и свои усилия. Если папа и его приближенные станут мешать, они дадут отчет за то, что, вопреки любви Божией, более искали своей выгоды, чем пользы своего ближнего. Папа должен был бы потерять свое папство, все свои блага, если бы этим он мог спасти хоть одну душу; а ныне он скорей даст миру погибнуть, чем дозволит хоть на волосок сократить свою дерзновенную власть, и все-таки хочет быть святейшим. Этим я оправдан.

25

В-двадцать пятых, университеты тоже нуждаются в хорошей и глубокой реформации; мой долг оказать об этом, и пусть негодует кто хочет. Дело в том, что все утвержденное папой, и то, о чем он распорядился, направлено к умножению грехов и заблуждений. До настоящего времени университеты были устроены по слову книг Маккавеев, наподобие gymnasia epheborum et graecae gloriae; в них ведется распущенная жизнь, мало изучается св. Писание и христианская вера, и только властвует слепой языческий учитель Аристотель, шире даже, чем Христос. Здесь мой совет — совершенно уничтожить книги Аристотеля: Physica, Metaphysica, De anima, Ethica, которые до сих пор считались лучшими, вместе со всеми другими, расписывающими о естественных вещах, хотя, однако, из них нельзя научиться ни естественным, ни духовным предметам. К тому же их суждения доныне никем не были поняты, и вместе с тем столько времени и прекрасных душ было бесплодно

занято бесполезной работой, изучением и затратами. Я осмеливаюсь оказать, что простой горшечник имеет больше знания о естественных вещах, чем содержится в этих книгах. Мое сердце скорбит, что проклятый, надменный, лукавый язычник со своими ложными изречениями совратил и одурачил так много прекраснейших христиан; Бог нас покарал им за наши грехи.

Несчастный, ведь он учит нас в своей лучшей книге De anima, что душа умирает вместе с телом; притом многие напрасными речами старались защитить его, как будто у нас нет св. Писания, где в изобилии дается поучение о таких вещах, о которых Аристотель не имеет ни малейшего представления, даже не нюхал их; но, тем не менее, мертвый язычник победил — преодолел книги живого Господа и совершенно вытеснил их, так что, раздумывая об этом несчастии, я не могу прийти ни к чему другому, как только, что злой дух принес это учение. Этой книге подобна Ethica, гнуснейшая из всех книг, направленная непосредственно против благодати Божией и христианских добродетелей и, однако, тоже почитаемая одной из лучших. О, подальше от всех христиан с такими книгами! Никто не смеет мне поставить в вину, что я отвергаю то или говорю слишком много о том, чего не знаю. Милый друг, я хорошо знаю, о чем говорю, Аристотель мне так же хорошо знаком, как и тебе, и таким, как ты; я тоже читал его и слушал о нем с большим разумением, чем св. Фома или Скот, так что могу заявить об этом без самомнения и в случае нужды смогу доказать. Я не считаюсь с тем, что в течение многих столетий столь много возвышенных умов воспитывалось на нем. На меня никогда не действовали их многочисленные убеждения, так как очевидно, что в течение многих сотен лет множество заблуждений сохранялось в мирской жизни и в университетах.

Я могу еще согласиться, что можно сохранить книги Аристотеля о логике, риторике, поэтике, и они, изложенные иначе и сокращенные, могли бы с пользой читаться для упражнения молодых людей в красноречии и проповеди. Но комментарии и схолии надо уничтожить, и как риторику Цицерона, так и логику Аристотеля читать в простом виде, без таких обширных комментариев и схолий. Но теперь по ним не научаются ни искусству речи, ни проповеди и сводят их исключительно и всецело к утомительному словопрению. Наряду с этим можно ныне оставить латинский, греческий и еврейский языки, математические дисциплины, историю. Эти знания я поручаю рассудительным людям, да это и само собой произойдет, если будут стремиться к строгой реформации; и поистине большое значе-

ние имеют они. Дело в том, что их должны изучать и на них воспитываться христианское юношество и наши благороднейшие люди, которыми держится христианство. Я полагаю поэтому, что никакое, ни папское, ни императорское, дело не может осуществиться иначе, как через посредство реформации университетов, так же как и никакое дьявольское и лукавое дело иначе, как посредством нереформированных университетов.

Врачам я предоставляю реформировать их факультеты, юристов же и теологов беру на себя и заявляю прежде всего, что хорошо было бы уничтожить церковное право от первой буквы до последней, в особенности декреталии. Нам вполне достаточно написанного в Библии о нашем поведении во всех обстоятельствах, а такое изучение только вредит св. Писанию, тем более что большая часть духовного права пропитана корыстолюбием и высокомерием. И хотя бы там было много хорошего, оно, тем не менее, по справедливости, должно быть уничтожено, потому что папа запер все духовное право в «шкатулке своего сердца», так что отныне изучать его тщетно и бесполезно и в нем только обман. Ныне церковное право заключается не в книгах, а в произволе папы и его льстецов. Если бы ты наилучшим образом обосновал какое-нибудь дело на духовном праве, то папа имеет против этого Scrinium pectores: этому должно подчиниться всякое право и весь мир. Теперь этим Scrinium распоряжается большей частью какой-нибудь негодяй и сам дьявол, но выдает себя за одержимого Св. Духом. Так обходятся с несчастным народом Христа, навязывают ему много законов и ни одного не соблюдают; заставляют других подчиняться им или откупаться от них деньгами.

И вот, в то время как папа и его приближенные сами уничтожили все церковное право, не считаются с ним и во всем руководятся только собственным произволом, должны ли мы следовать им и тоже отбрасывать писаное право? Для чего нам напрасно изучать его? Ведь все равно мы никогда не сможем изучить произвол папы, к которому свелось теперь все церковное право. Хорошо. Да падет во имя Божие то, что воздвиглось во имя дьявольское, и да не будет на земле никаких doctores decretorum, но только — doctores scrinii papalis, то есть папские угодники. Говорят, что нигде нет лучшего светского правления, чем у турок, которые, однако, не имеют ни церковного, ни светского права, но только свой Алкоран. Напротив, мы должны признаться, что нет более постыдного правления, чем у нас, благодаря церковному и светскому праву, так что ни одно сословие не сообразуется даже с естественным разумом, не говоря уже о Св. Писании.

Светское право, защити Господи, какой дикостью оно стало, хотя оно гораздо лучше, разумней, справедливей церковного, в котором, кроме имени, нет ничего хорошего; но оно стало теперь слишком обширным. Истинно говорю, разумные правители дают наряду со Св. Писанием слишком достаточно права, как говорит св. Павел (1 Кор. 6): «Неужели нет между вами ни одного разумного, который мог бы рассудить между ближними своими, что вы судитесь перед неверными». Равным образом, мне кажется, что земские суды и обычное право должны быть предпочтены имперскому общему праву, а имперское право надо употреблять только в случае необходимости. И да будет воля Господня на то, чтобы каждая область, сообразно своему образу жизни и занятиям, управлялась собственным кратким правом, как она управлялась раньше, до создания имперского права, и как управляются без него многие страны. Обширные обстоятельные законы служат только обременению людей и скорее препятствуют, чем способствуют [справедливости]. Впрочем, я полагаю, что эти вещи уже обдуманы и предусмотрены лучше, чем моими усилиями.

Мои милые теологи надрываются от усердия и труда, оставляют в покое Библию и читают Sententiae. По моему мнению, Sententiae должны служить молодым теологам для начала, а Библию надо предоставить для doctores; но поступают наоборот: Библия изучается вначале только бакалаврами, а Sententiae являются последним предметом на все время доктората; притом к ним относятся с таким священным усердием, что Библию может читать всякий, кто еще не священник, но Sententiae должен читать священник, и, как мне кажется, честный человек может быть доктором в Библии, но ни в коем случае не в Sententiae. Что отвратило от нас лицо счастья, если мы поступаем так превратно, и Библию, святое Слово Божие ставим так низко? Сверх того, папа многократно и строжайше заповедует изучать его законы в школах и пользоваться ими в судах. Но о Евангелии мало думают. Таким образом, происходит, что Евангелие праздно лежит в судах и школах в пыли под лавкой, чтобы зловредные папские законы царили полновластно.

Если мы по имени и титулу называемся наставниками в Св. Писании, то мы должны на самом деле изучать, по своему призванию, Св. Писание и ничто другое, между тем как высокомерного надменного титула бывает достаточно, чтобы человек прославлял себя и увенчивал, как наставника в Св. Писании. Но это еще было бы терпимо, если бы имя оправдывалось делом. Ныне, однако, вследствие полновластного господства

Sententiae, в теологах больше языческого и человеческого мрака, чем истинного священного учения Писания. Что же нам теперь делать? Я не могу дать никакого иного совета, как смиренно молить Бога даровать нам doctores theologiae; doctores искусств, медицины, права, Sententiarum, могут создавать папа, император, университеты; но знай твердо, что доктором богословия тебя никто не сделает, кроме только Св. Духа с небес, как говорит Христос (Ин. 6): «Все вы должны просветиться от самого Бога». И Св. Дух требует не красных и коричневых беретов или другого чего, относящегося к внешнему блеску, не спрашивает также, кто ты, молод или стар, мирянин или поп, женат или девственник, монах или светский человек; больше того, некогда Он говорил устами ослицы против пророка, который ехал на ней. Боже, помоги нам стать достойными получения таких doctores, мирян или священников, женатых или девственников; хотя ныне Св. Дух приписали папе, епископам, докторам, но никакое внешнее величие не докажет, что Он почиет на них.

Следует также сократить количество теологических книг и выбрать из них лучшие. Дело в том, что многочисленные книги не дают учености, обильное чтение тоже нет, но благие результаты и частое чтение, как бы его ни было мало, вот, что делает ученым в Св. Писании и к тому же благочестивым. Да, писания святых отцов древности также надо прочитывать в течение долгого времени, чтобы через их посредство вникнуть в Св. Писание; но так как мы читаем только их, всегда остаемся на них и никогда не переходим к Св. Писанию, то мы уподобляемся тем, кто следит все время за придорожными вехами и все-таки не идет по дороге. Дорогие отцы своими сочинениями хотели руководить нами в Св. Писании, а мы посредством них уходим от него, между тем как только Писание есть наш виноградник, где мы все должны упражняться и трудиться.

Предпочтительно перед всем другим должны читаться в высших и низших школах общие и главнейшие лекции по Св. Писанию, а для юношей — по Евангелию. И да поможет Господь, чтобы в каждом городе имелась также женская школа, в которой каждый день девушки слушали бы на одном уроке Евангелие, все равно по-немецки или по-латыни. Поистине устройство школ, мужских и женских монастырей предпринято было некогда с похвальными намерениями, как мы читаем о св. Агнесе и о многих святых: там были святые девы и мученики, и все в христианстве обстояло вполне благополучно. А теперь в них происходит только пение и молитвы. Разве не должен по-настоящему каждый христианин в девять или

десять лет уже знать все Св. Евангелие, ибо там начертана его жизнь и призвание? Ведь учат же пряхи и швеи дочерей с ранних лет тому же ремеслу. А теперь Евангелия не знают даже великие ученые, прелаты и епископы.

О, как не соответствует этому наше обращение с несчастной молодежью, которая поручена нам для управления и обучения; и тяжкий ответ мы дадим за то, что не излагаем ей Слова Божия; с ней происходит по слову Иеремии: «Мои глаза устали от плача, моя душа ужаснулась, печень моя исторгнута, из-за погибели дочерей моего народа, ибо юные дети гибнут на всех улицах всего города; они говорят своим матерям: где хлеб и вино, и изнемогают, как раненые, на улицах города, и испускают дух на коленях матерей». И мы не замечаем тяжкого несчастья, что молодежь изнемогает в христианстве и горестно погибает, потому что у нее отымают Евангелие, которым следовало бы с нею всегда заниматься, наставляя ее.

Мы должны также, когда водворится в университетах усердие к Св. Писанию, посылать туда не каждого, как происходит ныне, когда заботятся лишь о количестве и каждый хочет иметь степень доктора, — но лишь наиболее способных, получивших предварительное образование в низших школах. На это должны обратить внимание князья и советы городов, позволяя посылать туда только очень способных; а туда, где Св. Писание не господствует, я поистине никому не советую помещать своих детей. Всякий университет, где не изучают беспрестанно Слова Божия, ведет к погибели; поэтому мы видим, что за люди в университетах и чем там становятся. Это вина никого другого, как только папы, епископов и прелатов, которые предписали так обращаться с молодежью. Дело в том, что высшие школы должны воспитывать людей, исключительно глубоко разумеющих Писание, могущих стать епископами и священниками, чтобы стоять на страже против еретиков, против дьявола и всего мирского. Я очень боюсь, не станут ли высшие школы великими вратами адовыми, если в них не будут наставлять и научать молодежь Св. Писанию.

26

В-двадцать шестых, я хорошо знаю, что римская шайка выдумывает и высокомерно рассказывает, будто папа воспринял от греческого императора священную римскую империю и передал ее немцам, за каковую честь и благодеяние он, по справедливости, заслуживает от немцев благодарности, подданства и всяких благ и должен их получать. Поэтому, должно быть,

он осмеливается пускать на ветер все попытки их реформировать и заставляет видеть только это одарение римской империей. На этом основании они так самовластно и дерзновенно преследовали и притесняли до сих пор многих дорогих императоров до такой степени, что горестно говорить об этом; этой же хитрой уловкой они сделали себя верховными повелителями над всякой светской властью и правлением, вопреки Св. Евангелию, и потому я должен говорить также и об этом.

Нет сомнения, что истинное римское царство, о котором возвестило Писание пророков (Чис. 4; Дан. 24), уже давно разрушено и пришло к концу, как ясно возвестил Валаам, говоря: «Изыдут римляне и озлобят евреев и сами вкупе погибнут». Это произошло благодаря готам; и особенно потому, что наступило тысячелетнее царство Турции; кроме того, с течением времени отпали Азия и Африка, затем возникли Франция и Испания, наконец, Венеция, и Риму ничего не осталось от его былого владычества.

Так как далее папа не мог подчинить своему произволу греков и константинопольского императора, который был наследником римских императоров, то он выдумал эту хитрость, чтобы отобрать у него империю и титул и передать их немцам, которые в то время были доблестны и богаты славой, чтобы они приняли под себя власть римской империи и чтобы она была в их руках в качестве лена. И вот произошло следующее: у константинопольского императора были взяты имя и титул и приписаны немцам, которые, благодаря этому, стали слугами папы, и теперь возникло другое римское царство, ибо то, первое, уже давно, как сказано, погибло.

Так, ныне римский престол осуществил свое самовластие: захватил Рим, изгнал немецкого императора и обязал его клятвой не жить в Риме. Он — римский император и, однако, не должен владеть Римом, к тому же он все время принужден зависеть от произвола папы и его приближенных, подчиняться ему, так что у нас титул, а у них страна и города. Дело в том, что они всегда злоупотребляли нашим простодушием для целей своей тирании и дерзновенности, и называют нас глупыми немцами, которые позволяют себя дурачить и издеваться над собой, как им будет угодно.

Ну, ладно же! Для Господа Бога ничего не значит бросать туда и сюда государства и княжества. Он так снисходителен к ним, что иногда дает королевство какому-нибудь негодяю и берет его у благочестивого, иногда посредством предательства злых и вероломных людей, иногда посредством наследования, как мы читаем о царстве персидском, о Греции и почти о всех

государствах. И Даниил (2 и 4) говорит: «Он обитает на небесах, владычествующий всем, и Он один завещает царства, бросает их туда и сюда и создает их». Поэтому как никто не должен гордиться полученным царством, в особенности если он христианин, так и нам, немцам, не следует зазнаваться тем, что мы наделены новым римским царством, ибо в Его глазах это злой дар, который Он чаще всего дает неспособнейшим, как говорит Даниил: «Все, кто обитает на земле перед Его лицом, как ничтожество», и Он имеет власть над всеми людскими царствами давать их, кому захочет.

И вот хотя папа насилием и несправедливостью овладел римской империей или титулом римской империи, отобрав его у законного императора и наделив им нас, немцев, но, безусловно, это Бог использовал папское злодеяние, чтобы дать немцам эту империю и воздвигнуть после падения первого римского царства другое, стоящее ныне. Хотя в данном случае мы не были причастны к папскому злодейству и не понимали его лживых стремлений и намерений, мы, однако, слишком дорого заплатили, к несчастью, за эту империю, благодаря папским коварствам и хитростям, заплатили безмерным кровопролитием, подавлением нашей свободы, захватом и грабежом всех наших имуществ, особенно церквей и ленов, претерпением неописуемых обманов и позором. У нас имя империи, но у папы наше имущество, честь, тело, жизнь, душа и все, что мы имеем. Так обманывают немцев и через обман производят с ними обмен. Этого добивались папы, ибо они охотно стали бы императорами, а так как не годились для этого, то поставили себя над императорами.

И вот Божиим попущением и искушением злых людей нам, без нашей вины, дана империя, и я советую не отказываться от нее, но в страхе Божием и пока будет на то Его воля справедливо управлять ею. Ибо, как сказано, для Него не имеет значения, как досталось царство; Он хочет, чтобы им управляли. Если папы его несправедливо отняли, то мы, однако, не несправедливо его приняли. Империя дана нам через посредство злонамеренных людей по Божиему соизволению, которое мы должны чтить больше, чем лживое намерение пап, бывшее у них, самим стать императорами и даже больше, чем императорами, а нас дурачить пустым титулом и издеваться над нами. Царь вавилонский тоже добыл свое царство грабежом и насилием, и, однако, Бог возжелал, чтобы оно управлялось святыми князьями Даниилом, Ананией, Азарией и Мисаилом. И тем более воля Его, чтобы эта империя управлялась христианскими немецкими государями. Украдена она папой, или отнята

насилием, или создана заново — все это Божие веление, которое было дано нам раньше, чем мы узнали о нем.

Вследствие этого, папа и его приближенные могут не гордиться, что ими немецкой нации сделано великое благодеяние пожалованием этой римской империи. Это, во-первых, потому, что они ею не дали нам ничего хорошего, но только употребили во зло наше простодушие, чтобы утвердить этим свою дерзновенность против истинного римского императора в Константинополе, у которого папа взял, вопреки Богу и справедливости, то, на что он не имел никакого права. Во-вторых, потому, что папа этим путем не передал нам императорства, но присвоил его себе, чтобы подчинить себе, если бы Бог не защитил наши владения, свободу, имущество, тело и душу, а через нас и весь мир, как он ясно сам высказывает в своих декреталиях и как он искушал разными злыми кознями многих немецких императоров. Так-то мы немцы хорошо по-немецки научены: мы намеревались стать господами, а вместо этого сделались рабами лукавейших тиранов; у нас имя, титул и герб императорства, которого сокровища, власть, право и свободу взял папа; таким образом, папа жрет зерно, а мы забавляемся шелухой.

Итак, да поможет нам Господь, который, как сказано, отдал нам это царство через посредство хитрых тиранов и повелел им управлять, и даст нам использовать соответственным образом имя, титул и герб и спасти нашу свободу, показать, наконец, римлянам, что мы приняли империю от Бога. Они хвалятся, что наделили нас императорством; хорошо, пусть будет так, пусть будет верно: в таком случае пускай папа добавит сюда Рим и все, что он имеет императорского, пускай освободит нашу страну от своих невыносимых грабежей и сокровищ, пускай возвратит нашу свободу, власть, имущество, честь, тело и душу, и пусть императорство будет таким, как ему подобает быть, чтобы осуществились его намерения и речи.

Если же он этого сделать не хочет, так чего же он лицемерит своими ложными, выдуманными словами и крючкотворством? Не достаточно ли в течение многих сотен лет так нагло и беспрестанно водить за нос благородную нацию? Из того, что папа коронует и дает имя императору, еще не следует, чтобы он имел над ним власть. Ибо пророк св. Самуил помазал и короновал царей Саула и Давида по Божьему велению и все-таки остался их подданным. И пророк Натан помазал царя Соломона, но, благодаря этому, не был поставлен над ним. Item св. Елисей велел одного из своих слуг помазать царем израильским Иегудой. И, однако, они остались ему покорны. И еще не

случалось никогда во всем мире, чтобы становился выше царя тот, кто его посвящает или коронует, — единственно только за исключением папы. Его венчают на папство трое подвластных ему кардиналов, и, однако, он остается выше их. Почему же он должен возвышаться над светской властью, императорством, вопреки собственному примеру, вопреки всему миру и учению Писания? — только потому, что он его коронует или посвящает? Достаточно того, что он выше его в Божественных делах, то есть в проповеди, наставлении и совершении Таинств, в чем каждый епископ и священник тоже выше всякого человека, подобно тому как св. Амвросий по престолу был выше императора Феодосия, и пророк Натан выше Давида, и Самуил выше Саула. Поэтому оставьте германскому императору быть истинным и свободным императором, и пусть не склоняет он своей власти и своего меча перед этими слепыми заявлениями папских угодников, будто они должны управлять всем, независимо от меча.

27

В-двадцать седьмых. Этого достаточно о духовных неустройствах. Их можно найти и больше, если правильно оценивать их. Мы намерены указать также часть светских. Во-первых, крайне необходима всеобщая заповедь и соглашение немецкой нации против расточительного изобилия и драгоценности одежд, благодаря чему обеднело так много знатных и богатых людей. Бог нам даровал, как и другим странам, довольно шерсти, мехов и льна, и все это надлежащим образом служит для подобающих почетных одежд каждому сословию, так что нам не нужно расточать и растрачивать ужасающе громадные сокровища на шелк, бархат, парчу и другие заграничные товары. Я полагаю, что, если бы папа не грабил нас, немцев, своими нестерпимыми обирательствами, мы все-таки более чем достаточно терпели бы от этих домашних разбойников, торговцев шелком и бархатом. Мы видим, как, благодаря этому, каждый старается сравняться с другим, как возбуждается и умножается среди нас и по нашим заслугам высокомерие и зависть. Это оставляет далеко за собою все другое и все другие несчастия, но пусть благоразумие заставит нас с благодарностью довольствоваться благами, дарованными Богом.

Подобно этому, необходимо сократить употребление пряностей, которые тоже представляют собой один из больших кораблей, увозящих деньги из немецкой страны. С соизволения Божия возрастает у нас страсть к таким дорогим и изыс-

канным кушаньям и напиткам, как ни в одной другой стране. Может быть, я предлагаю глупую и невозможную вещь, желая уничтожить очень крупную торговлю и купечество. Но я делаю свое; если не произойдет всеобщего улучшения, то каждый пусть улучшает себя самого, кто этого хочет. Я не вижу, чтобы через посредство купцов проникали в какую-нибудь страну особенно хорошие нравы, и Бог некогда велел, по этой причине, своему народу Израилю жить вдали от моря и не заниматься много торговлей.

Но, несомненно, величайшее несчастие немецкой нации заключается в ростовщичестве. Если бы его не было, то многим пришлось бы оставить непроданными свои шелка, бархат, золотые украшения и всякого рода роскошь. Оно существует немногим больше ста лет и уже повергло всех князей, монастыри, города, дворянство и наследных владетелей в бедность, горе и погибель; если оно просуществует еще сто лет, то в Германии не останется, должно быть, ни одного гроша и, наверно, нам придется пожрать друг друга. Дьявол выдумал его, а папа упрочил и разнес несчастье по всему миру. Поэтому я молю и взываю: пусть подумает каждый о погибели своих детей, своего наследия и себя самого, о погибели, которая не стоит у дверей, но уже вошла в дом, и пусть император, князья, владетели и города содействуют тому, чтобы лихоимство было осуждено и запрещено отныне, не обращая внимания, что против этого будет папа и все его право или бесправие и что все лены или церковные учреждения основаны на этом. Лучше учредить в каком-нибудь городе один лен на справедливом наследственном владении или процентных капиталах, чем сто ленов на заемных ссудах. Да, один ростовщический лен хуже и обременительней, чем двадцать, основанных на наследственном владении! Ростовщичество поистине образ и знамение, что мир продан дьяволу за тяжкие грехи, ибо одновременно земные и духовные блага наши осквернены преступлением; и, однако, мы еще ничего не замечаем.

Здесь следовало бы, по справедливости, наложить на морду узду Фуггерам и другим подобным товариществам. Можно ли считать божеским и справедливым, что один человек нагромоздил у себя столь великие царские богатства! Я не знаю торговых расчетов. Но я не понимаю, как возможно на сто гульденов приобрести в год двадцать или даже гульден на гульден; и это не посредством земли, скота, так как приобретение благ зависит не от человеческой смышленности, а от соизволения Божия. Я предоставляю это разумеющим в мирских делах. Я, как богослов, могу осуждать в этом лишь злое и лука-

вое обличие, о котором св. Павел говорит: «Бойтесь всякого злого обличия и внешнего вида». Одно я хорошо знаю, что гораздо более по-божески было бы умножать земледелие и уменьшать торговлю, и те делают лучше, кто, согласно Писанию, обрабатывают землю и в ней ищут свое пропитание, как нам и всем сказано было во Адаме: «Проклята будет земля, когда станешь ты на ней работать; тернии и волчцы произрастит она и в поте лица своего будешь ты есть хлеб свой». Много еще есть земли, которая не вспахана и не обработана.

Перейдем далее к злоупотреблению обжорством и пьянством, из-за которого о нас, немцах, идет недобрая слава в чужих краях и которое считается особым, только нам присущим пороком; этого нельзя даже обсуждать в проповедях, так сильно это въелось и утвердилось. От него ничтожный материальный вред, если бы за ним не следовали другие преступления, убийство, прелюбодеяние, воровство, богохульство и всяческое забвение добродетели. Здесь следовало бы светскому мечу принять некоторые меры, иначе может произойти, как говорит Христос, что Страшный суд придет тайно, когда они будут пить и есть, свататься и волочиться за женщинами, строить и насаждать, покупать и продавать, как делают они теперь, и делают так усердно, что я боюсь, поистине уже у дверей Страшный суд, хотя о нем совершенно не помышляют.

И последнее: разве это не прискорбно, что мы, христиане, допускаем у себя свободные общие публичные дома, тогда как все мы крестились для целомудрия! Я хорошо знаю, как некоторые оправдывают это, говоря, что это стало обычаем и не только в нашем народе, что это трудно вывести, что лучше иметь дело с такой женщиной, чем позорить замужнюю или девушку, или вообще честную. Разве не должно светское и духовное правление подумать, что нельзя к этому относиться так по-язычески? Если народ Израиля мог существовать без такого непорядка, то почему народ христиан не может так жить? Да, кроме того, как же обходятся без таких домов многие города, ярмарки, местечки и деревни? Почему же большие города не могут обходиться без них?

Я хочу этой и другими, изложенными выше, статьями показать, как много добрых дел могла бы совершить светская верховная власть, в чем заключаются обязанности всякой верховной власти, чтобы каждый познал, какая тяжелая ответственность лежит на тех, кто правит и держит верховную власть. Что пользы, если повелитель сам по себе свят, как св. Петр; если он не приложит своего усердия на помощь своим подданным, согласно изложенным мною статьям, то собствен-

ная власть ляжет на него проклятием, ибо верховная власть обязана стремиться к высшему благу подданных. Если бы, однако, верховная власть заботилась о том, чтобы молодежь вступала в брак, то надежда на брачное состояние окажет большую помощь каждому, чтобы выносить искушения и сопротивляться им. А теперь происходит, что каждый воспитывается для священнического и монашеского звания и девяносто девять сотых из них не имеют никаких иных побуждений, как только искание средств пропитания и сомнение, что в брачной жизни могут содержать себя. Поэтому они заранее распутствуют вдоволь и хотят, как говорится, перебеситься, но на самом деле, как учит опыт, только втягиваются в разврат. Я нахожу справедливой поговорку, что сомнение создает большинство монахов и попов. От этого происходит то, что мы видим.

Я от чистой души советую, чтобы для отвращения тайно вторгающихся прегрешений юноши и девушки раньше тридцати лет не давали обета целомудрия и духовной жизни, которая является особой милостью, как говорит св. Павел. Поэтому тот, кого Бог не призывает исключительно, пусть не торопится со своим посвящением в духовное звание и с торжественным обетом. Даже больше, я говорю: если ты так мало доверяешься Богу в том, что, женившись, ты не сможешь добыть достаточное пропитание, и только вследствие этого малодушия хочешь стать духовным, то я прошу тебя, ради твоей собственной души, не становись духовным, но лучше стань крестьянином или чем ты можешь. Дело в том, что если необходимо чистосердечное упование на Бога, чтобы добыть мирское пропитание, то, безусловно, в десять раз большее упование нужно, чтобы пребывать в духовном звании. Если ты не доверяешься Богу, чтобы Он дал тебе мирское пропитание, то как ты можешь довериться Ему, чтобы Он сохранил тебя в духовной святости? Ах, неверие и малодушие губит все, вводит нас во всякую скорбь, как мы это видам во всех сословиях! Много следовало бы еще сказать о жалком существовании. Молодежь не имеет никого, кто заботился бы о ней. Все предоставляется естественному ходу вещей, и все владеющие властью так мало ей помогают, как если бы их совсем не было, между тем как это дело должно являться важнейшей заботой папы, епископов, правительств и соборов. Они хотят иметь обширную и твердую власть, совершенно не принося пользы. Благодаря этому, какой редкой птицей будет на небесах господин или начальник, хотя бы даже он построил Богу сто церквей и воскресил всех мертвых! На этот раз достаточно. (Что касается того, как надлежит поступать светской власти и дворянству, об этом я,

по моему мнению, достаточно сказал в книжке о добрых делах. Дело в том, что следовало бы жить и управлять лучше, чем они это делают. Но нет никакого сравнения между злоупотреблениями духовными и светскими, как я там указал.) Я хорошо сознаю, что моя песня вышла слишком громкой, я предложил многое, что покажется неосуществимым, и на многое я нападал слишком резко. Но что же мне было делать! Мой долг высказать это. Если бы я мог, я также и действовал бы. Пусть лучше мир гневается на меня, чем Бог. Ведь у меня не смогут взять больше, чем только мою жизнь. Много раз до сих пор я предлагал мир своим противникам, однако, как я вижу, Бог заставляет меня, благодаря им, все громче подымать свой голос, и так как они не знают меры, то я даю им достаточно оснований говорить, лаять, вопить и писать. Ладно, я знаю еще одну песенку о Риме и о них! Хоть у них и зудит в ушах, я все-таки буду петь самыми высокими нотами. Понимаешь ли ты, милый Рим, что́ я подразумеваю?

Много раз также обращался я со своими сомнениями ко всем слышащим и разумеющим, и ничто не помогло, хотя в то же время я знаю, что мое дело будет осуждено на земле и оправдано только Христом на небесах, ибо мое дело — истинное; ни одно такое дело не было никогда оправдано людьми на земле, но во все времена враждебная партия была слишком сильна и велика. И вот мое величайшее опасение и забота в том, что мое дело может остаться неосужденным, ибо по этому я узнал бы наверно, что оно еще не угодно Богу. И потому пусть оно только будет объявлено смело папе или епископам, попам, монахам или ученым. Они поистине те люди, которые должны, как они поступали всегда, преследовать истину.

Подай, Господи, всем нам христианское разумение, а христианскому дворянству немецкой нации в особенности, праведное духовное мужество сделать все лучшее бедной Церкви. Аминь.

О свободе христианина

Достопочтенному и мудрому господину Иерониму Мюльпфордту, градоначальнику в Цвиккау, моему особенно благосклонному другу и покровителю выражаю я, зовущийся д-м Мартинусом Лютером, августинцем, свое добровольное служение и всяческое благо.

Достопочтенный, мудрый господин и благосклонный друг, почтенный магистр Иоганн Эгран, похвальный проповедник Вашего города, высоко отзывался о Вашем усердии, с каким Вы распространяете Священное Писание, которое Вы столь старательно исповедуете и беспрестанно прославляете перед всеми людьми. Поэтому он желает познакомить меня с Вами, с чем я охотно и радостно соглашаюсь; поскольку для меня является особенной радостью слышать, что Божественную Истину любят, ведь, к сожалению, столь многие, хвалящиеся ее именем, со всею властью и хитростью ей противятся. Хотя так, наверное, и должно быть, что Христос, который поставлен камнем преткновения и исповедания, для многих является причиной падения и восстания. Поэтому мне хочется, начиная наше знакомство и дружбу, написать Вам этот трактатец и наставление по-немецки, а по-латыни я его уже написал для папы, где я объясняю всякому причину моего учения и моего писания о папстве, что, как я надеюсь, не достойно порицания. С этим предаю себя Вам, и всецело уповаю на Божественную милость. Аминь. В Виттенберге, 1520.

Иисус!

1

Во-первых. Для того, чтобы мы могли основательно познать, что такое христианин и как обстоит дело со свободой, которую предоставил и отдал ему Христос, о чем много написано у св. Павла, для этого я выставляю два следующие заключения:

α — *Христианин является свободным господином над всем и никому не подчиняется.*

ω — *Христианин является покорным слугою всему и всем подчиняется.*

Эти два заключения ясно высказаны в 1-м послании святого Павла к Коринфянам (9): «Будучи свободен ото всех, я поработил себя». Далее, к Римлянам (13): «Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви. Любите же того, кто услужлив и подчиняйтесь тому, кого любите». А также о Христе (Гал. 4): «Бог послал Сына Своего, Который родился от жены, и подчинился закону».

2

Во-вторых. Чтобы понять эти два противостоящих положения о свободе и служении, мы должны вспомнить, что каждый христианин является двоякой природой, духовной и телесной. Согласно душе он именуется духовным, новым, внутренним человеком, согласно крови и плоти его именуют телесным, ветхим и внешним человеком. И на основании этого различия в нем, в Писании говорится о двух вещах, которые, как я только что говорил, прямо противоположны друг другу, о свободе и служении.

3

В-третьих. Итак, возьмем внутреннего, духовного человека, чтобы увидеть, что ему подобает, чтобы быть и называться праведным, свободным христианином, поскольку очевидно, что ничто внешнее не может сделать его ни свободным, ни праведным, чем бы это ни было, ибо его праведность и свобода, как и, наоборот, его зло и пленение, не является ни телесными, ни внешними. Что пользы душе, если тело освобождено, свежо и здорово, ест, пьет, живет, как ему хочется? Напротив, что повредит душе, если тело порабощено, болезненно и утомленно, голодает, жаждет и страдает, как ему этого и не хочется? Все это никак не достигает души, чтобы ее освободить или подчинить, сделать праведной или злой.

4

В-четвертых. Таким образом, душе никак не поможет, облачится ли тело в священные одежды, как это делают священники и духовные, также не поможет, будет ли оно в церкви и свя-

тых местах, будет ли оно обращаться со святыми вещами, будет ли телесно молиться, поститься, паломничать и совершать добрые дела, ибо все это вечно происходит в теле и посредством тела. Это должно быть чем-то совсем другим, чтобы принести и дать душе праведность и свободу. Ибо все эти вышеназванные штуки, дела и манеры может иметь и в них упражняться и злой человек, лицемер и притворщик, и посредством этого ничем другим и не становится, разве что тщеславным ханжой. Наоборот, душе никак не повредит, будет ли тело носить несвятые одежды, находиться в несвятых местах, есть, пить, паломничать, не молиться и не делать ничего того, чем занимается вышеназванный ханжа.

5

В-пятых. У души нет ничего другого, ни на небе, ни на земле, внутри чего бы она жила и была праведной, свободной и христианской, кроме Святого Евангелия, Слова Божия, проповедуемых Христом, как Он сам об этом говорит (Ин. 2): «Я есмь Жизнь и Воскресенье, и всякий живущий и верующий в Меня, не умрет вовек». Далее, (14): «Я есмь Путь, Истина и Жизнь». Далее, (Мф. 4): «Не хлебом единым будет жить человек, но всяким Словом, исходящим от уст Божиих». Итак, мы должны быть отныне уверены, что душа в состоянии обойтись без всего другого, кроме Слова Божия, и что, кроме Слова Божия, ничто ей не поможет. Когда же у нее есть Слово, тогда она не нуждается более ни в чем другом, но в изобилии имеет в сем Слове удовлетворение, пищу, радость, мир, свет, искусство, справедливость, истину, мудрость, свободу и всякое благо. Так мы читаем в псалтыре, особенно в 119-м псалме, в котором пророк взывает только о Слове Божием. И в Писании считается наивысшей карой и гневом Божиим, когда Он лишает людей Своего Слова, и, наоборот, нет величавее милости, когда посылает Он Свое Слово, как написано в 107-м псалме: «Послал Он Слово Свое, и исцелил их». И Христос пришел не ради какого иного служения, кроме как проповедовать Слово Божие. Также и все апостолы, епископы, священники и все духовное сословие призвано и назначено единственно ради Слова, хотя, к сожалению, теперь происходит по-другому.

6

В-шестых. Ты спросишь, однако: какое же это Слово, которое дает столь великую милость, и как мне следует им пользоваться? Отвечаю: это не что иное, как проповедь о Хри-

сте, как ее содержит Евангелие. Оно должно сбыться, что и происходит, когда ты слышишь, как твой Бог говорит тебе, что вся твоя жизнь и дела суть ничто для Бога, но со всем тем, что в тебе есть, ты подлежишь вечной погибели. Если ты воистину веруешь и понимаешь, сколь виновен ты, то отчаешься в самом себе и признаешь истинность изречения Осии (Ос. 13): «О, Израиль, ничего в тебе нет, кроме порчи, ибо только во мне опора твоя». Чтобы, однако, освободить тебя от тебя самого, то есть от твоей погибели, Он ставит перед тобой своего возлюбленного Сына Иисуса Христа и своим живым, утешительным Словом говорит тебе: предайся крепкой вере в Него, неустанно пребывай в которой, и ради этой самой веры все твои грехи простятся тебе, вся твоя погибель преодолеется, и ты, справедливый, благочестивый, удовлетворенный, праведный, исполнишь все заповеди, освободишься ото всего! Как говорит св. Павел (Рим. 1): «Праведный верою жив будет». И (Рим. 10): «Христос есть конец и исполнение всех заповедей для верующих в Него».

7

В-седьмых. Поэтому единственным достойным делом и занятием всех христиан было бы стремиться к тому, чтобы воплотить в себе Слово и Христа, постоянно упражняясь и укрепляя таковую веру, ибо никакое другое дело не осилит сделать христианина. Как Христос (Ин. 6) отвечал иудеям, когда те спросили его, что делать им, дабы творить дела божественные и христианские: «Единственное дело Божие это веровать в Того, Кого Он послал. Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня». Поэтому-то истинная вера в Христа является даже преизобильным богатством, так как она дарует всякое блаженство и унимает все напасти. Как сказано (Мк. 16): «Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет». Поэтому пророк (Ис. 10), видя богатство сей веры, говорит: «Определенное истребление совершит Бог по всей земле, и определенное истребление станет изобилующим правдою как потоп». Это значит, что вера, в которой определенно содержится исполнение всех заповедей, сполна оправдает всех, кто имеет ее, так что ни в чем они больше не нуждаются, чтобы быть праведными и благочестивыми. Так говорит и св. Павел (Рим. 10): «Потому что сердцем веруют к праведности и благочестию».

8

В-восьмых. Как же так получилось, что одна вера может сделать праведным и блаженным и без всякого труда дать столь бесконечное богатство, ведь столько законов, заповедей, дел, положений и обрядов предписывается нам в Писании? Здесь надо заметить, и серьезно это запомнить, что одна вера делает праведным, без каких-либо дел, как увидим далее. И надобно знать, что полное Священное Писание делится на два Слова: Заповедь, или Закон Божий, и Обетование, или Милость Божию. Заповедь учит и предписывает нам различные добрые дела, но этим она еще не исполняется. Указывают-то заповеди хорошо, но не помогают, учат, что нужно делать, но не дают к тому никакой силы. Поэтому заповеди предназначены лишь к тому, чтобы посредством них человек узрел свою немощь к добру, и учат его сомневаться в себе самом. Поэтому заповеди называются также Ветхим Заветом, и все, что относится к Ветхому Завету, как, например, заповедь: «Не имей дурного вожделения», доказывает, что все мы грешники и что не бывает людей без дурного вожделения, поскольку люди делают то, что им хочется. От этого приучается человек отчаиваться в себе самом и искать помощи в чем-нибудь ином, дабы быть без дурного вожделения и таким образом исполнить заповедь; ибо из себя самого он исполнить ее не может. Также же сможем мы исполнить и все остальные заповеди.

9

В-девятых. Если же человек научился и ощутил из заповедей немощь свою, так что ему теперь становится страшно, достаточно ли он исполняет заповеди, поскольку либо заповеди должны быть исполнены, либо он должен быть проклят, то он, таким образом, смиряется и уничижается в своих глазах, не находя в себе ничего такого, с помощью чего стал бы он праведным. Вот тогда и приходит другое Слово, Слово Божественного Обетования и Милости, и говорит: «Коли хочешь исполнить все заповеди, отделаться от своих дурных вожделений и греха, как велит и принуждает Закон, то, смотри, веруй в Христа, в котором я тебе обещаю всякую благодать, праведность, мир и свободу; поверишь, то будет у тебя все это, а не поверишь, так и не будет. Ибо заповеди, неисполнимые для тебя всеми делами, которых много и которые бесполезны для этого, будет тебе легко и быстро исполнить через веру. Ибо я включаю в веру все; так что тот, кто верует, должен все иметь

и быть праведным, а кто не верует, тот ничего не должен иметь». Так Милость Божия дает то, что Заповедь требует, и совершает то, о чем Заповедь гласит. Ибо все это, и заповеди, и исполнение, принадлежит Богу: один Он заповедует, и также один Он исполняет. Поэтому Милость Божия это Слово Нового Завета и относится также к Новому Завету.

10

В-десятых. Отныне это и всякое Слово Божие священно, истинно, праведно, миротворно, свободно и преисполнено всякого блага; поэтому душа того, кто предан ему правой верою, полностью соединяется с ним таким образом, что всякая добродетель Слова становится и душе также свойственной, так что через веру душа делается от Слова Божия святой, праведной, истинной, мирной, свободной и преисполненной всякого блага, станет настоящим дитем Божиим, как сказано у Иоанна (1): «Всем, которые приняли Его, дал власть быть чадами Божиими».

Отсюда легко заметить, почему вера может столь многое и что никакие добрые дела не могут сравниться с нею. Ибо никакое доброе дело не удержится за Божественное Слово так, как вера, и не сможет также пребывать в душе, ибо правят в душе только Слово и вера. Каково Слово, таковой будет и душа от него, подобно тому как железо от огня становится огненно-красным, как огонь.

Итак, мы видим, что христианин имеет в вере достаточно и не нуждается ни в каких делах, чтобы быть праведным; а раз он не нуждается ни в каких делах, то он определенно не связан никакими заповедями и законами; а раз он не связан, то он явно свободен. Это и есть христианская свобода, которую являет единственно вера и которая делает это не для того, чтобы мы могли бездельничать и злодействовать, но чтобы не нуждались мы ни в каком деле для достижения праведности и блаженства, о чем мы потом скажем более.

11

В-одиннадцатых. Далее, с верою дело обстоит таким же образом, как если один верит другому, то верит ему потому, что считает его за праведного, правдивого человека, что является величайшей честью, какую только может оказать один человек другому, как, с другой стороны, является величайшим позором, если он посчитает его за ненадежного, лживого, легкомысленного человека. Также душа, когда крепко верует

в Слово Божие, считает его истинным, праведным и справедливым, оказывает этим Богу величайшую честь, какую только можно Ему оказать. Ибо этим она признает, что Бог прав, почитает имя Его и позволяет Ему обходиться с собою так, как Он хочет. Ибо она не сомневается, что Он благочестив и праведен во всех своих Словах.

С другой стороны, нельзя сотворить величайшего бесчестия Богу, как не верить в Него. Ибо этим душа принимает Его за нерадивого, лживого и ненадежного, и, насколько в ней есть, отрицает Его таковым неверием, сотворяет в своем сердце кумира против Бога по своему собственному подобию, полагая, что все знает лучше, нежели Он. Когда же Бог видит, что душа Ему отдает Истину, и почитает таким образом через свою веру, то Он тоже ее почитает и принимает за праведную и истинную; она и является праведной и истинной посредством таковой веры. Ибо воздавать Богу истину и праведность, т. е. право и истину, и делает праведным и истинным. Истинно и правильно, когда Бог признается Истиной, а между тем этого не признают те, кто не веруют, но все трудятся и утомляются многими добрыми делами.

12

В-двенадцатых. Вера дает не только то, что душа становится, подобно Божественному Слову, исполненной всякой милости, свободной и блаженной, но также и сочетает душу с Христом, как невесту со своим женихом. Из сего супружества следует, как говорит св. Паулюс, что Христос и душа становятся одним телом; так что все у них будет общим, и имущество, и падения, и несчастья. Все, что имеет Христос, будет достоянием верующей души, а то, что имеет душа, станет достоянием Христа. Христос владеет всеми сокровищами и блаженством, которые отныне свойственны и душе. И всякий порок и грех, которые имеет душа на себе, становятся собственными для Христа.

Тут поднимается радостный обмен и борьба: между тем как Христос является Богом и человеком, который никогда еще не грешил, а его праведность непреодолима, вечна и всемогуща, он все-таки присваивает себе грехи верующей души через ее обручальное кольцо, т. е. веру, и поступает не иначе, как если бы он согрешил сам; так что грехи должны в нем пропасть и потопиться. А так как его непреодолимая праведность является слишком сильной для всех грехов, то душа, со всеми своими грехами, очищается благодаря свадебному по-

дарку, т. е. вере, становится нескованной и свободной, одаренная вечной праведностью жениха своего Христа.

И не радостное ли это хозяйство, когда богатый, благородный, праведный жених Христос вступает в брак с бедной, презренной, дурною блудницей, избавляет ее от всякого зла и украшает всяческими благами? Уже невозможно ей быть проклятой грехом, ибо грехи отныне возлагаются на Христа и пропадают в Нем. Столь богатую праведность имеет душа в женихе своем, что может выстоять против любого греха, лежит ли он на ней или нет. Об этом говорит Павел (1 Кор. 15): «Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом, в котором преодолены смерть со грехом».

13

В-тринадцатых. Здесь снова ты видишь, из какого основания столь драгоценное свойство приписывается вере, что она исполняет все заповеди и делает праведным каждого безо всяких дел. Ведь здесь ты видишь, что одна вера исполняет первую заповедь, где заповедано: «Ты должен почитать единого Бога». И будь ты ныне суетен до пят добрыми делами, ты все-таки не стал бы праведным и не воздал бы никакого почитания Богу и, таким образом, не исполнил бы первейшей заповеди. Ибо нельзя почитать Бога, если не признавать за Ним Истину и все блага, чем Он поистине и является. А этого не достигнуть никакими добрыми делами, но только верою сердца.

Поэтому одна вера является праведностью человека и исполнением всех заповедей. Ибо тот, кто исполняет первую, главную, заповедь, тот, конечно, с легкостью исполнит и все остальные заповеди. Дела же являются мертвыми, ибо ими нельзя ни почитать, ни восхвалять Бога, хотя они и могут совершаться к чести и славе Божией. Но мы ищем здесь то, что не исполняют подобно делу, но самого делателя и наставника дел, который Бога почитает и дело делает. А это не что иное, как вера сердца, которая является главою и всею сущностью праведности. Поэтому опасными и мрачными являются речи, когда учат делами исполнять заповеди Божии. Ибо исполнение заповедей через веру должно предшествовать всем делам, а дела должны следовать за исполнением заповедей, как мы увидим.

14

В-четырнадцатых. Чтобы усмотреть далее, что имеем мы во Христе и сколь велико богатство праведной веры, нам следу-

ет знать, что во времена Ветхого Завета и до него Бог повелел освятить Себе всех первенцев мужского пола, от человека до скота. И первенец был почитаем и имел перед всеми другими детьми два великих преимущества, а именно: господство и священство, или царство и священство, чтобы, таким образом, первый родившийся на земле отрок был господином над всеми своими братьями и первосвященником, или папою, перед Богом. Под этим понимается Иисус Христос, который есть настоящий первенец Бога Отца, рожденный от девы Марии. Поэтому Он является царем и священником, однако духовным, ибо его царство не земное и заключается не в земных, но в духовных богатствах, как то: истина, мудрость, мир, радость, блаженство и т. д. Однако этим не исключаются и земные блага, ибо все на небе, на земле и в аду принадлежит Христу, хотя Его и не видно. Так происходит потому, что Он духовно и невидимо управляет.

Так и священство Его заключается не во внешних обрядах и одеяниях, как видим мы у людей, но в духе невидимом, который, не переставая стоять пред Оком Божиим, защищает детей своих, жертвует самим собою и делает все, что праведный священник обязан сделать. Он ходатайствует за нас, как говорит св. Павел (Рим. 8), и учит нас в глубине сердца, что, собственно, и является настоящей службою священника, ибо и внешние, человеческие, временные священники так же молятся и учат.

15

В-пятнадцатых. Поскольку Христос имеет первое рождение с честью и почитанием оного, Он сообщает его всем своим христианам, так что они должны вместе с Христом через веру также быть царями и священниками, как говорит св. Петр (I Пет. 2): «Вы священническое царство и царственное священство». И это приводит, таким образом, к тому, что христианин настолько высоко возвышается надо всем через веру, что духовно становится господином, ибо ничто не может повредить его блаженству. Наоборот, все должно ему служить и способствовать ко блаженству, как учит св. Павел (Рим. 8): «...призванным по Его изволению, все содействует ко благу». Будь то жизнь, смерть, грех, праведность, добро и зло, что бы ни называть. И далее (I Кор. 3): «Все ваше — или жизнь, или смерть, или настоящее, или будущее», — и т. д.

И не то чтобы мы были телесно сильными по отношению ко всякой вещи, могли бы обладать чем угодно или использовать так, как люди на земле; ведь телесно мы также должны умереть и не избежим смерти. Также должны мы многому усту-

пать, как мы видим в Христе и Его святых. Ибо это есть господство духовное, которое управляет и в телесном угнетении. Это значит, что относительно души я могу изо всего извлечь пользу, так что и смерть, и страдания должны будут мне служить и принесут пользу блаженству.

Это праведное всемогущее господство, духовное царство, где ничто не бывает добрым или злым настолько, чтобы не послужило мне во благо. Так я верую, и вовсе ни в чем не нуждаюсь, но мне достаточно одной моей веры. Смотри, как драгоценны свобода и власть христианина!

16

В-шестнадцатых. Кроме того, мы являемся священниками, быть которыми много больше, чем быть царем, потому что священство нас удостаивает стоять перед Богом и молиться за других. Ведь перед Оком Божиим никому не надлежит стоять и молиться, кроме священников. И Христос нас искупил для того, чтобы мы могли духовно предстоять друг пред другом и молиться друг за друга, как священники воочию стоят перед народом и молятся за него. Кто же не верует в Христа, тому ничего не послужит ко благу, тот будет всему слугой и на все досадовать; и молитвы его не примутся, и не предстанет он перед Оком Божиим.

Кто же способен постичь высоту и славу христианина? Через царство свое властвует он всем земным, через священство свое правит он с Богом. Ибо Бог творит то, о чем он молится и желает, как то написано в псалтыре: «Бог творит желания боящихся Его, и слышит молитвы их». К этой славе христианин приходит единственно верою, а не какими-либо делами.

Отсюда ясно видно, как свободен христианин от всего и «господствует» надо всем, так что никакие добрые дела ему не нужны, чтобы быть праведным и блаженным, но вера делает для него это излишним. А если бы он был настолько безумен, что полагал бы стать праведным, свободным, блаженным или христианином через добрые дела, то он утерял бы веру, а вместе с нею и все остальное, подобно тому как собака, несущая во рту кусок мяса, прыгает в воду за его отражением и теряет и мясо, и отражение.

17

В-семнадцатых. Ты спросишь: какая разница между священником и мирянином, раз они все священники? Отвечаю: с

подобными словечками, как «священник», «поп», «духовного звания», произошла та несправедливость, что они из общей кучи были перенесены на малую кучку, которая теперь называется духовное сословие. Священное Писание не дает никакого различия, разве что оно называет ученых и посвященных *ministros*, *servos*, *oeconomos*, т. е.: *служитель*, *работник*, *управляющий*, которые должны проповедовать другим Христа, веру и христианскую свободу. Ибо, хотя мы, пожалуй, все равные священники, мы, однако же, не все смогли бы служить, управлять или проповедовать. Так говорит св. Павел (I Кор. 4): «Люди должны разуметь нас как служителей Христовых и домостроителей Евангелия». Ныне же из сего управления произошло такое мирское, внешнее, ужасное господство и власть, что с ними ни в какую не сравнится власть действительно мирская; прямо как если бы миряне были нечто другое, нежели христиане. Тем самым был изъят смысл христианской милости, свободы, веры и всего, что мы имеем от Христа; да, собственно, и сам Христос. Вместо этого пришло множество человеческих законов и дел, а мы превратились в рабов негоднейших людей на земле.

18

В-восемнадцатых. Из всего этого мы учимся, что недостаточно, когда между делом проповедуют жизнь и деяния Христа, только как историю и хроникальную летопись, даже не говоря о том, что о Христе вовсе умалчивается и проповедуется духовное право или другой какой-нибудь человеческий закон и учение. Имеется много и таких, которые так проповедуют Христа и читают о Нем, как будто сожалеют о Нем, досадуют на иудеев или предаются другим подобным ребячествам. Но Христа следует и должно проповедывать так, чтобы во мне и в тебе возросла и пребывала вера от этого. Вера же возрастет и удержится тогда, когда мне скажут, *зачем явился Христос, почему нуждаются в Нем и как пользоваться тем, что Он мне принес и дал*; и это происходит, когда правильно толкуют христианскую свободу, которая у нас от Него, и объясняют, каким образом мы суть цари и священники, надо всем властвующие, и почему все, что мы делаем, примется и услышится Оком Божиим, как я сказал до этого.

Когда сердце услышит так о Христе, оно возрадуется до всей глубины своей, получив утешение и усладу в Христе, и вновь возлюбит Его. К этому не прийти никогда законом или делами, ибо кто может повредить или испугать такое сердце?

Если и подступятся грех и смерть, то оно верует, что имеет праведность Христову, и грехи никогда не будут его, но Христа; так что исчезнут грехи в вере перед праведностью Христовой, как сказано выше. И так вместе с апостолом мы учимся давать отпор смерти и греху, который говорит (I Кор. 15): «Где же, ад, твоя победа? Где же, смерть, твое жало? Твое жало — грех». Но слава и благодарение Богу, даровавшему нам победу Иисусом Христом, Господом нашим! И смерть топится в Его победе и т. д.

II

19

В-девятнадцатых. Ну, довольно о внутреннем человеке, о его свободе и высшем правосудии, для которых не требуется никакого закона, никаких добрых дел, каковые даже вредны, если таким ошибочным образом кто-нибудь посредством них захочет стать праведным. И перейдем к другой части, к внешнему человеку. Здесь мы ответим тем, которые сердятся на наши речи и которые обычно говорят: «Ах, если вера является всем и достаточно ее одной, чтобы сделаться праведным, то для чего же заповеданы добрые дела? Так и мы хотим быть добряками и ничего не делать!» Нет, милый человек, не так. Так это было бы хорошо, если бы ты был только внутренним человеком и стал бы целиком духовным и внутренним, чего не случится до скончания века. Это есть и остается на земле лишь зачатием и произрастанием, которые свершатся в том мире. Поэтому апостол называет это «primitias Spiritus», т. е. «начатками Св. Духа», и сюда относится поэтому сказанное выше: христианин есть покорный слуга и всем подчиняется. Равным образом: когда он свободен, ему не нужно ничего делать, а когда он слуга, то должен всячески трудиться. Посмотрим, как сие происходит.

20

В-двадцатых. Хотя внутренне человек является, согласно душе, достаточно праведным посредством веры и все, что нужно, у него есть, однако он еще сохраняется для этой бренной земной жизни, должен влачить свое собственное тело и обходиться с людьми, не говоря уже о том, что вера и ее удовлетворение должны непрестанно пополняться, доколе душа не отойдет в мир иной. Вот хлопоты и возникают, и тут уж нельзя

праздно болтаться, но воистину до́лжно тело подвергать посту, бдению, работе и воспитывать его в воздержании, чтобы оно, подобно внутреннему человеку, стало веропослушным, не упорствующим и не противящимся, без принуждения, как это и подобает внутреннему, ибо внутренний человек составляет с Богом одно, весел и радостен Христа ради, который сделал ему столь много, что отныне всякое желание его состоит лишь в том, чтобы в свободной любви бескорыстно служить Богу и не обнаруживать упрямую волю своего тела, которое хочет служить миру и стремится к тому, чего ему хочется. Этого вера терпеть не может и сбрасывает похоть с шеи своей, подавляя ее и препятствуя. Как говорит св. Павел (Рим. 7): «По внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием, но в членах моих вижу иной закон, делающий меня пленником закона греховного». И далее (Гал. 5): «Все, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями».

21

В-двадцать первых. Но эти самые дела не должны совершаться в том мнении, что ими человек становится праведным перед Богом, ибо вера не терпит сего ложного мнения, являясь единственным благочестием перед Богом; но дела должны совершаться только в том мнении, что таким способом тело усмиряется и очищается от своих дурных похотей, дабы как только увидит око дурную похоть, так тотчас изгоняет ее. Ведь пока чиста душа верою и любит Бога, она охотно желает, чтобы все было столь же чистым, и прежде всего ее собственное тело, и чтобы все любили и славили с нею Бога. Так происходит потому, что не может человек позволить бездельничать своей собственной телесной половине и должен поэтому заниматься множеством добрых дел, к которым он ее принуждает. И все-таки эти дела не являются истинным благом, с которым он предстал бы пред Богом благочестивым и праведным, но исполняются просто из одной свободной любви, дабы угодить Богу. И ничего другого в них не ищется и не усматривается, как только то, чтобы таким образом угодить Богу, Чью волю исполняют наипаче охотно. Из этого следует, что каждый сам может выбирать себе меру и скромность, как истязать свое тело, ибо он настолько будет поститься, бдить, работать, насколько, по его усмотрению, нуждается его тело, чтобы заглушить его озорство. Однако другие, те, что полагают стать праведными через дела, думают, что если уж им это делать, то велико и много, дабы облагодетельствовать таким образом дру-

гих и стать праведными. Отчего они временами ломают голову и увечат тело. Великое безумство и безрассудство христианской жизни и веры, когда желают без веры стать праведными и блаженными.

22

В-двадцать вторых. Уподобляя сие некоей притче, следует не иначе рассматривать дела христианина, который простою верой своею и из чистой Божией милости становится праведным и блаженным, как если бы это было дело Адама и Евы в Раю. Об этом написано (I Моис. 2), что взял Бог сотворенного человека и поместил его в Рай, дабы он возделывал и оберегал его. Лишь Адама сотворил Бог праведным и блаженным, без греха, дабы он не нуждался в том, чтобы своею работою и заботою стать праведным и блаженным; однако же, чтобы тот не бездельничал, Бог задал ему работу: Рай выращивать, созидать и беречь, что явилось бы бескорыстным свободным делом, совершаемым просто так, дабы только угодить Богу, а не для достижения праведности, которую он имел и до этого и которая была свойственна по природе и всем нам также. Подобным же образом совершаются дела и верущего человека, который верою своею вновь помещается в Рай и созидается заново; он не нуждается отныне ни в каком деле, чтобы стать праведным, но дабы он не бездельничал, а работал и соблюдал свое тело, ему наказывается исполнять подобные свободные дела, единственно чтобы угодить Богу.

Далее, подобно тому, как посвященный епископ, если освящает церковь, конфирмует или занимается, помимо этого, делами службы своей, то не эти самые дела образуют из него епископа; и если бы до этого он не был в епископы посвящен, то эти же самые дела никуда бы вообще не годились и были бы пустым дурачеством. И так христианин, освященный верою, совершает добрые дела, но не становится тем самым лучше или посвященнее (ведь это не увеличивает веру); и если бы он не веровал и вообще не был бы христианином до этого, то все его дела ничего бы не стоили, но были бы тщеславно глупым, наказуемым, проклятым грехом.

23

В-двадцать третьих. Поэтому истинным будет другое высказывание: никогда добро и праведное дело не создадут доброго и праведного человека, но добрый и праведный человек ис-

полнит доброе и праведное дело. Дурное дело никогда не создаст дурного человека, но дурной человек совершает дурное дело. И так нужно во всяком случае, чтобы лицо было добрым и праведным прежде всякого доброго дела, а от праведного и доброго лица последуют и выйдут добрые дела. Так и Христос говорит: плохое дерево не принесет доброго плода. Ведь очевидно, что не плод приносит дерево, как и не дерево растет на плоде, но, наоборот, дерево приносит плоды и плоды растут на дереве. Вот так и человек, подобно тому как дерево должно предшествовать плодам и плоды не делают дерево, ни хорошие, ни плохие, но дерево приносит плоды, прежде чем сотворит доброе или дурное дело, должен перед этим быть праведным или злым лицом. И не дело его создает из него доброго или злого человека, но он творит доброе или злое дело. Хороший или плохой дом не сотворит никакого плотника, хорошего ли, плохого ли, но хороший или плохой плотник построит хороший или плохой дом; никакое дело не создаст мастера, но каков мастер, таково также и его дело. Так и дело человека: как обстоит у него с верою или неверием, соответственно с этим является хорошим или дурным его дело, а как обстоит с его делом, так соответственно этому он будет праведным, или верующим; подобно тому как дело не сотворит верущего, так не сотворит оно и праведного, но подобно тому как праведным делает вера, так она творит и доброе дело. А так как дело не сотворяет никого праведным и праведным человек должен быть прежде того, как приступит к делу, то становится очевидно, что единственно верою из чистой милости через Христа и Слово Его лицо делается полностью праведным и блаженным и что христианину для блаженства не нужны никакие дела, никакие заповеди, но он свободен от всех заповедей и все делает бескорыстно из чистейшей свободы; ибо для своей пользы и блаженства он ни в чем подобном не нуждается, так как он уже сыт и блажен своею верою и Божию милостию, он совершает сие, только дабы угодить Богу.

24

В XXIV. С другой стороны, тому, кто без веры, не потребуются для праведности и блаженства никакие добрые дела. И опять-таки никакое дурное дело не сотворило его дурным или заклятым, но неверие, которое делает дурным и лицо, и дерево, которые творят дурные дела и плоды. Поэтому праведными или злыми становятся не в делах, а в вере. Как говорит один мудрый муж: «Начало всякого греха в отступлении от

Бога и в недоверии к Нему». И Христос учит, как не следует приниматься за дело, и говорит: «...если посадите доброе дерево, тогда добрыми будут и плоды его, а если посадите дурное дерево, тогда дурными будут его плоды». Как следовало бы ему сказать: «Кто желает иметь добрые плоды, тот должен прежде приняться за дерево и его-то и посадить хорошим».

Итак, если кто пожелает сотворить доброе дело, тому следует приниматься не за доброе дело, но за лицо, которое должно сотворить дело. Лицо же никто не сотворит добрым, но только вера, и никто не сделает его дурным, но только неверие. Ведь дела становятся воистину злыми или праведными благодаря человеку, т. е. они внешне показывают, кто праведен, а кто зол, как говорит Христос (Мф. 7): «По плодам их узнаете их». Но все это внешняя видимость, усматривая которую множество людей ошибается; поскольку они и пишут, и учат, как следует творить добрые дела и как стать праведным, и идут, никогда и не вспоминая о вере, то один слепец ведет еще и другого. Утруждаясь мнимыми делами, они так никогда и не приходят к праведному благочестию, о котором говорит святой Павел (2 Тим. 3): «Имеющие вид благочестия, силы же его отрекшиеся ... всегда учащихся и никогда не могущих дойти до познания истины».

Кто отныне не хочет блуждать с этими слепцами, тому следует видеть дальше, чем дела и заповеди, или учения, о делах. Он должен видеть, как все становится праведным в лице. Но праведным и блаженным становятся не через заповеди и дела, но Божьим Словом, которое является через Обетование Милости, и через веру, на чем покоится достоинство Божие; Он ублажит нас верою не через наши дела, но просто милостивым Словом Своим и из чистого милосердия.

25

В XXV. Из этого легко понять, как нужно отвергать и как принимать добрые дела и как следует понимать всякое учение, которое учит добрым делам; если в нем содержится ложная примесь и превратное мнение, будто через дела мы становимся праведными и блаженными, то это не доброе учение и полностью осуждается, ибо оно не свободно и хулит Божию милость, которая только и делает через веру праведным и блаженным, чего не могут дела; они же пытаются ухватить милость и честь своими делами. Поэтому мы отвергаем добрые дела не из-за них самих, но из-за этой самой примеси и из-за ложного, превратного мнения, из-за которого дела только ка-

жутся добрыми и, однако, добрыми не являются, обманывая себя и других подобно хищному волку в платье агнца.

Но эти самые дурная примесь и превратное мнение неизбежны в делах, если нет веры. Они и пребывают в этой внешней святости, пока не явится вера и не уничтожит ее; ибо природа не в состоянии изгнать ее сама, да и познать этого не может, но считает дела дорогим и блаженным, что столь многих и соблазняет. И возможно ли этому быть добрым, писать и проповедовать о раскаянии, исповедании, удовлетворении, но так этим, однако, и не привести к вере? Потому сие точно есть пустое, дьявольски-соблазнительное учение.

Должно проповедовать не только одно, но оба Слова Божиих. Закон следует проповедовать, чтобы пугать им грешников и, выявляя грехи их, вызывать у них раскаяние и обращать их. Но не следует на нем останавливаться, ибо должно проповедовать и другое Слово, Обетование Милости; нужно также учить вере, без которой будут напрасны закон, раскаяние и все остальное. Бывают и такие проповедники, которые проповедуют раскаяние в грехе и милость, но не различают Закона и Обетования Божиих, чтобы научить, откуда и как приходят раскаяние и милость. Ведь раскаяние проистекает из Закона, а вера из Обетования Божия, и, таким образом, тот человек оправдывается и возвышается верою в Божественное Слово, который смиряется страхом Божиим, и приходит к познанию самого себя.

26

В XXVI. Это сказано о делах вообще, и о тех, которыми христианин должен упражняться по отношению к своему собственному телу. Теперь поговорим о более важных делах, которыми он занимается по отношению к другим людям. Ибо человек живет не только в своем теле, но также и среди других людей на земле, и поэтому он не может оставаться без дела по отношению к ним. Это значит, что он должен заниматься делом, чтобы с ними общаться и созидать, хотя для праведности и блаженства ему самому этого и не нужно. Поэтому его мнение должно быть свободным во всяком деле, направленном лишь на служение и пользу другим людям без помышления ни о чем другом, разве что об их нуждах.

Это и есть истинная жизнь христианина, ибо вера приступает тогда к делам с желанием и любовью, как учил галатов св. Павел. Однако филиппийцев, которых он назидал, каким образом через веру в Христа они возымели бы милость и удовлетво-

рение нужд своих, он учит далее, и говорит (Флп. 2): «Увещеваю вас всяким утешением, которое вы имеете во Христе, и всяким утешением, которое имеете от любви нашей к вам, и всякой общностью, которую имеете со всеми духовными, праведными христианами, что тем вы всецело обрадуете сердце мое, если друг к другу любовь проявлять и впредь возжелаете, так что один будет служить другому и каждый будет заботиться не о себе и не о своем, но о других и о том, в чем они нуждаются».

Смотри, вот Паулюс ясно установил христианскую жизнь в том, что все дела должны быть праведными и к добру для ближнего, в то время как для себя ему довольно одной своей веры; и в то время как все другие дела и жизнь для него излишни, он служит своему ближнему из свободной любви. Об этом он приводит пример христианину и говорит: «Будьте такими же, как видите во Христе, который хотя и был преисполнен Божественной формы, и для себя самого имелось у него достаточно, и его жизнь, дела и страдания были ему не нужны, чтобы через них стать праведным и блаженным, однако же везде он выражается и ведет себя как слуга, всячески трудится и страдает, не принимая в расчет ничего, кроме наилучшего для нас, так что, хотя он и был достаточно свободен, однако ради нас стал слугою».

27

В XXVII. Так и христианину следует, подобно Христу, предоставить свою голову вере до полного пресыщения, неустанно приумножать ее, что и является его жизнью, праведностью и блаженством, которые дают ему все, что есть у Христа и Бога, как сказано выше. И св. Павел говорит (Гал. 2): «А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия». И если отныне христианин полностью свободен для того, чтобы охотно сделаться слугою, то он помогает ближнему своему, споспешествует и содействует ему, как содействовал ему Бог через Христа, и все это бескорыстно, ничего не ища в этом, кроме Божественной радости, и думая: «Что ж, мой Бог не почтил меня, осудил людей без всякой заслуги, чтобы даром и из чистого милосердия отдать совершенное богатство всей праведности и блаженства через Христа и в Христе только для того, чтобы я к Нему пришел, и ни в чем более не нуждался, но лишь веровал, что это так.

Ах, как я хочу служить такому Отцу, который осыпал меня своими изобильными благами, служить опять свободно, радостно и бескорыстно и делать то, что угождает ему! И по

отношению к ближнему своему я также хочу стать Христом, как и Христос стал для меня, и ничего более не делать, кроме того, в чем, усмотрю я, нуждается он, если это будет полезно и праведно; ведь сам я, верою моею в Христа, имею всего достаточно».

Смотри, вот так вытекает из веры любовь и ликование к Богу, а из любви свободная, вольная, радостная жизнь, дабы даром служить ближнему! Ибо в то время как наш ближний испытывает нужду и нуждается в нашем излишнем, мы претерпеваем нужду в Боге и нуждаемся в Его милости. Поэтому так же даром, как Бог помог нам через Христа, и не иначе, мы должны помогать ближнему трудом своим. Итак, мы видим, сколь высокой должна быть благородная жизнь, чтобы быть христианскою жизнью, которая, к сожалению, не только теперь попрана во всем мире, но и неизвестна более, и еще только будет проповедоваться.

28

В XXVIII. Так мы читаем у Луки (Лк. 2), как дева Мария пришла в церковь через шесть недель, и по закону хотела очистить себя, как и все другие жены, хотя и не была она нечиста или виновна, подобно им, для такого очищения, и не нуждалась в нем. Но она сделала это по свободной любви, дабы не пренебречь другими женами и остаться в сонме их. И св. Павел дозволил обрезаться св. Тимофею не потому, что это было нужно, но чтобы он не дал повода к худым мыслям слабоверующим иудеям; и все же потом он не позволил обрезаться Титу, хотя они и настаивали на том, чтобы он обрезался, ибо это, дескать, нужно к блаженству. И Христос (Мф. 17), когда от его учеников потребовали пошлинный пфенниг, поспорил со св. Петром, свободны ли царские домочадцы от пошлины? Святой Петр утверждал это. Христос же пригласил его на море и сказал: «Чтобы нам не ссориться, иди, брось уду, и первую рыбу, которая попадется, возьми; и открыв у ней рот, найдешь пфенниг; возьми его и отдай им за Меня и за себя». Это чистый пример настоящего учения, ибо Христос называет себя и своих учеников свободными царственными чадами, которые не нуждаются ни в чем и все же охотно подчиняются, служат и отдают пошлину.

Сколь мало нуждался в делах Христос, чтобы послужили они ему к праведности и блаженству, столь же мало нуждается и всякий другой, которому нужно его христианское дело не для блаженства, но лишь для свободного служения воле Божи-

ей и улучшению других. Так дела и должны совершаться всеми священниками, монастырями и богадельнями, дабы каждый исполнял свой устав и порядок только потому, что исполняет его за другого, и утруждает тело свое для того, чтобы другим, которые нуждаются в понуждении своего тела, подать пример делать так же, и не усматривать более, успеют ли они посредством этого стать праведными и блаженными, ибо сие возможно единственно верою. И св. Павел (Рим. 13 и Тит. 3) требовал быть готовым подчиниться мирской власти не потому, что этим можно стать праведным, но чтобы свободно служить для других и Всевышнему и исполнять Его волю из любви и свободы.

Кто обладал бы таким пониманием, тот мог бы с легкостью обратиться к неисчислимым заповедям и законам папы, епископов, монастырей, богаделен, князей и господ, которыми распоряжаются несколько безумных прелатов так, будто это нужно для блаженства, и называют это заповедью Церкви, хотя сие и несправедливо. Ибо вот как говорит свободный христианин: «Я буду поститься, молиться, исполнять это и все, что заповедано, не потому, чтобы я в том нуждался, и не вследствие того, что хотел бы этим стать праведным и блаженным, но я хочу этого для того, чтобы подать пример и сослужить папе, епископу, общине или моему собрату, по воле Господа, и пострадать подобно тому, как Христос сослужил мне в гораздо большем деле, и пострадал, хотя гораздо менее в том нуждался. И хотя тираны поступают неправильно, требуя этого, но все-таки это мне не повредит, потому что я поступаю не против Бога».

29

В XXIX. Из всего этого, вероятно, каждый решит, рассудив между всеми делами и заповедями, являются ли прелаты здравомыслящими людьми или слепыми безумцами. Ведь дела эти не будут праведными оттого, что ими служат другому или страдают по его воле, поскольку она принуждает поступать против Бога, что не может быть добрым христианским делом. Так что, выходит, я мало уделяю внимания существующим христианским богадельням, церквам, монастырям, алтарям, службе, завету, да к тому же посту и молитве, дабы не сделаться тщеславным святошей. Ведь я боюсь, что во всем этом всяк ищет только свое, мня искупить этим свои грехи и стать блаженным; все это происходит по незнанию веры и христианской свободы. Несколько же слепых прелатов загоняют туда

людей и восхваляют таковое деяние, которое украшают отпущением, а вере вовсе и не учат.

Я советую тебе, однако, если ты станешь приютничать, молиться, поститься, то делай это не предполагая, что ты этим сделаешь себе нечто благое, но отдайся этому свободно, чтобы и другие люди могли от этого наслаждаться, и служи этим к их добру; тогда ты будешь правым христианином. На что тебе надобны твои блага и добрые дела, которые тебе излишни, чтобы содержать и блюсти свое тело, когда ты в вере имеешь достаточно, в которой Бог дал тебе все?

Смотри, Божии блага так должны вытекать одно из другого и сообщаться, чтобы каждый воспринял своего ближнего, как самого себя. От Христа текут они к нам, ибо Он принял нас в свою жизнь, как будто Он был тем же, что и мы. И от нас должно перетечь это в тех, кто нуждается. Даже если мне придется отдать и мою веру и праведность для ближнего моего, чтобы привести его к Богу, сокрыть грехи его, принять их на себя и поступать не иначе, как если бы они были моими собственными, как именно и поступил Христос со всеми нами. Смотри, вот природа любви, если любовь настоящая! Поэтому святой апостол дает такое понимание любви (I Кор. 13), что она не ищет своего, но является от ближнего.

Заключение

30

В XXX. Из всего этого следует заключение, что христианин живет не в себе самом, но в Христе и в ближнем своем: в Христе через веру, а в ближнем через любовь; верою поверх себя он направляется к Богу, а от Бога он направляется любовью опять в себя самого и остается всегда в Боге и в Божественной любви. Подобно тому как говорит Христос (Ин. I): «Отныне будете видеть небо отверстым и ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну человеческому».

Смотри, это и есть истинная, духовная, христианская свобода, освобождающая сердце от всех грехов, законов и заповедей, которая превосходит всякую другую свободу, как небо землю, которой, дай нам Бог, правильно понимать и держаться. Аминь.

Краткий катехизис

Первый отдел
О десяти святых заповедях божиих

Первая заповедь

Я Господь Бог твой, да не будет у тебя других богов, кроме Меня.

Что это значит?

Мы должны больше всего бояться Бога, любить Его и уповать на Него.

Вторая заповедь

Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно; ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно.

Что это значит?

Мы должны бояться и любить Бога, чтобы мы именем Его не проклинали, не клялись, не чародействовали, не лгали или обманывали; но чтобы призывали Его во всех нуждах, молились, прославляли и благодарили Его.

Третья заповедь

Помни день субботный, чтобы святить его.

Что это значит?

Мы должны бояться и любить Бога, чтобы мы не пренебрегали проповедью и словом Его; но свято почитали его, охотно слушали и изучали его.

Четвертая заповедь

Почитай отца твоего и матерь твою, да будет тебе благо и долголетен будешь на земле.

Что это значит?

Мы должны бояться и любить Бога, чтобы мы не презирали и не прогневляли родителей и господ своих; но оказывали им почтение, служили и повиновались им, любили и уважали их.

Пятая заповедь

Не убивай.

Что это значит?

Мы должны бояться и любить Бога, чтобы мы не вредили жизни ближнего своего и не причиняли ему никаких страданий; но помогали и поддерживали его во всех его телесных нуждах.

Шестая заповедь

Не прелюбодействуй.

Что это значит?

Мы должны бояться и любить Бога, чтобы мы словом и делом хранили целомудрие и скромность и чтобы каждый любил и почитал своего супруга.

Седьмая заповедь

Не укради.

Что это значит?

Мы должны бояться и любить Бога, чтобы мы не отнимали у ближнего своего денег или имущества его и не присваивали их себе нечестною торговлею или вообще обманом; но помогали бы ближнему в улучшении и сохранении его имущества и средств жизни.

Восьмая заповедь

Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего.

Что это значит?

Мы должны бояться и любить Бога, чтобы мы злонамеренно не лгали на ближнего, не предавали его, не клеветали на него и не распространяли о нем худой молвы; но чтобы мы извиняли его, говорили о нем хорошо и обращали все к лучшему.

Девятая заповедь

Не пожелай дома ближнего твоего.

Что это значит?

Мы должны бояться и любить Бога, чтобы мы не посягали лукаво на наследство или дом ближнего своего и не присваивали их себе под видом права; но помогали бы и содействовали ближнему в сохранении его собственности.

Десятая заповедь

Не пожелай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабы его, ни скота его, ничего, что у ближнего твоего.

Что это значит?

Мы должны бояться и любить Бога, чтобы мы не совращали жены ближнего своего, не отнимали у него слуг и не уводили скота его; но побуждали бы их оставаться и исполнять должное.

Что вообще говорит Бог об этих заповедях?

Он говорит так: Я, Господь Бог твой, Бог сильный, ревнитель, наказывающий за вину отцов детей до третьего и до четвертого рода, ненавидящих Меня, и благотворящий до тысячи родов, любящих Меня и соблюдающих заповеди Мои.

Что это значит?

Бог угрожает наказанием всем нарушающим эти заповеди; и потому мы должны страшиться Его гнева и не преступать его заповедей. Всем же соблюдающим эти заповеди Он обещает милость и всякие блага; а потому мы должны также любить Его, уповать на Него и охотно поступать по Его заповедям.

Второй отдел
Об Апостольском Символе или о трех членах Христианской веры

Первый член
О творении

Верую в Бога Отца, Всемогущего Творца неба и земли.

Что это значит?

Верую, что Бог сотворил меня и все твари; что Он даровал мне тело и душу, глаза, уши и все члены, разум и все чувства и сохраняет их; что Он же дарует мне одежду и обувь, пищу и питие, дом и двор, жену и детей, поле, скот и всякое добро; что Он щедро доставляет мне на каждый день необходимую для тела пищу и все потребное для жизни, ограждает меня от всех опасностей, хранит и оберегает от всякого зла; и делает все это по Своей лишь отеческой, Божественной благости и по милосердию Своему, без всяких, с моей стороны, заслуг и достоинств. За все сие я обязан благодарить и прославлять Его, служить и повиноваться Ему. Это непреложная истина.

Второй член
Об искуплении

Верую во Иисуса Христа, единородного Сына Божия, Господа нашего, зачатого от Духа Святого, рожденного от Марии Девы, страдавшего при Понтии Пилате, распятого, умершего и погребенного, сошедшего в ад, воскресшего на третий день из мертвых, вознесшегося на Небеса и сидящего одесную Бога, всемогущего Отца, откуда Он придет судить живых и мертвых.

Что это значит?

Верую, что Иисус Христос истинный Бог, предвечно рожденный от Отца и истинный человек, рожденный от Девы Марии есть мой Господь, который искупил меня, погибшего и осужденного человека, приобрел меня и избавил от всех грехов, от смерти и от власти дьявола не золотом или серебром,

но Своею святою драгоценною кровью, неповинным страданием и смертью, для того чтобы я принадлежал Ему, жил в Его царстве под Его властью и служил Ему в вечной правде, непорочности и блаженстве, подобно тому как Он, воскресши из мертвых, живет и царствует вовеки. Это непреложная истина.

Третий член
Об освящении

Верую в Духа Святого, в единую святую христианскую Церковь, в общение святых, в отпущение грехов, в воскресение плоти и в жизнь вечную. Аминь.

Что это значит?

Верую, что мне, своим умом или силою, нельзя ни веровать в Иисуса Христа, Господа моего, ни прийти к нему, но что Святой Дух призвал меня чрез Евангелие, просветил меня дарами Своими, освятил и сохранил меня в истинной вере точно так же, как Он призывает всех Христиан на земле, собирает, просвещает, освящает и сохраняет их в Иисусе Христе в единой, истинной вере; и что в Церкви Своей Он ежедневно и милостиво прощает мне и всем верующим все грехи, и в последний день Он воскресит меня и всех мертвых и дарует мне со всеми верующими во Христа вечную жизнь. Это непреложная истина.

Третий отдел
О молитве Господней
или «Отче наш»

Призывание

Отче наш, сущий на небесах.

Что это значит?

Бог хочет этим привлечь нас к Себе, дабы мы веровали, что Он наш истинный Отец, а мы истинные дети Его, и чтобы мы с упованием и с полным дерзновением обращались к Нему с мольбою, как добрые дети обращаются к своему возлюбленному отцу.

Первое прошение

Да святится имя Твое.

Что это значит?

Хотя имя Божие свято само в себе; но мы просим в этой молитве, чтобы оно святилось и в нас.

Как это совершается?

Когда слово Божие преподается в целости и чистоте, и мы, следуя ему, свято живем как дети Божии, в чем да поможет нам возлюбленный Отец Небесный! Напротив, кто учит и живет несогласно со словом Божиим, тот бесчестит у нас имя Божие, от чего да сохранит нас Отец Небесный.

Второе прошение

Да приидет царствие Твое.

Что это значит?

Хотя царствие Божие приходит само собою и без нашей молитвы; но мы просим в этой молитве, чтобы оно пришло и к нам.

Как это совершается?

Когда Отец Небесный дарует нам Духа Своего Святого, дабы мы, благодатию Его, веровали святому слову Его и жили богоугодно, здесь временно и там вечно.

Третье прошение

Да будет воля твоя и на земле, как на небе.

Что это значит?

Хотя благая и милостивая воля Божия исполняется и без нашей молитвы; но мы просим в этой молитве, чтобы она исполнилась и в нас.

Как это совершается?

Когда Бог разрушает и останавливает всякий злой совет и злое произволение, не допускающие нам святить имя Божие или прийти Его Царству, как-то: произволение дьявола, мира и плоти нашей; а нас укрепляет и утверждает до конца в Своем слове и в вере. Это есть милостивая и благая воля Его.

Четвертое прошение

Хлеб наш насущный дай нам на сей день.

Что это значит?

Хотя Бог дает насущный хлеб и без нашей молитвы всем злым людям; но мы просит в этой молитве о том, чтобы Он дал нам сознавать это и принимать насущный хлеб свой с благодарением.

Что означает хлеб насущный?

Всякая необходимая для тела пища и все, что служит к удовлетворению нужд наших, как-то: пища, питье, одежда, обувь, дом, двор, поле, скот, деньги, имущество, благочестивое супружество, благочестивые дети, благочестивая прислуга, богобоязненное и добросовестное начальство, хорошее управление, благоприятная погода, мирная жизнь, здоровье, благонравие, доброе имя, добрые друзья, верные соседи и тому подобное.

Пятое прошение

И прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим.

Что это значит?

Мы просим в этой молитве, чтобы Отец Небесный не взирал на наши грехи и не отверг за них молитвы нашей, ибо мы не достойны и не заслуживаем того, о чем просим; но чтобы Он благоволил даровать нам все по милости Своей, так как мы ежедневно много согрешаем и заслуживаем лишь наказания. Также и мы хотим от всего сердца прощать и охотно благотворить согрешающим против нас.

Шестое прошение

И не введи нас во искушение.

Что это значит?

Бог, без сомнения, не искушает никого; но мы просим в этой молитве, чтобы Он благоволил сохранять и защищать нас, чтобы дьявол, мир и плоть наша не могли прельщать нас и вовлекать в неверие, отчаяние и другие постыдные дела и пороки; но чтобы мы, подвергшись искушению от них, могли наконец восторжествовать и удержать за собою победу.

Седьмое прошение

Но избавь нас от лукавого.

Что это значит?

В этой молитве мы просим вообще, чтобы Отец Небесный избавил нас по душе и телу, по имуществу и чести нашей от всякого зла, и чтобы наконец, когда наступит час, даровал блаженную кончину и принял нас, по благости Своей, из этой юдоли плача к Себе на небо.

Славословие

Ибо Твое есть царство и сила и слава во веки. Аминь.

Что значит Аминь?

Должно несомненно верить, что такие прошения угодны Отцу Небесному и будут услышаны Им; ибо Он сам заповедал нам так молиться и обещал услышать нас. Аминь, Аминь значит: да, да, истинно так и будет.

Четвертый отдел
О таинстве св. Крещения

1

Что есть Крещение?

Крещение есть не только простая вода, но оно есть вода, употребляемая по установлению Божию и соединенная с словом Божиим.

Какое же это слово Божие?

Господь наш Иисус Христос говорит в Евангелии от Матфея, в последней главе: «*Идите по всему миру и научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа*».

2

Какой дар или какую пользу приносит Крещение?

Оно производит отпущение грехов, избавляет от смерти и дьявола и дарует вечное блаженство всем верующим в то, о чем свидетельствуют слово и обетование Божии.

Какое же это слово и обетование Божие?

Господь наш Иисус Христос говорит в Евангелии от Марка, в последней главе: «*Кто уверует и будет крещен, тот спасется; а кто не уверует, осужден будет*».

3

Каким образом вода может производить такое великое действие?

Не вода, конечно, производит это действие, но присущее воде слово Божие и вера, основанная на этом слове Божием, с водою соединенном. Ибо вода без слова Божия есть только вода и не составляет Крещения; в соединении же со словом Божиим она составляет Крещение, т. е. благодатную воду жизни и баню нового рождения в Духе Святом, как говорит св. апостол Павел в послании к Титу, в третьей главе: «*Бог спас нас банею возрождения и обновления Святым Духом, которого излил на нас обильно через Иисуса Христа, Спасителя нашего, чтобы, оправдавшись его благодатью, мы по упованию соделались наследниками жизни вечной. Слово это верно*».

4

Что же означает крещение водою?

Оно означает, что ветхий Адам в нас, чрез ежедневное сокрушение и покаяние, должен быть потоплен и умереть со всеми грехами и злыми похотями и что вместо него должен ежедневно возникать и воскресать в нас новый человек, который бы в правде и чистоте жил вечно пред Богом.

Где сказано об этом?

Св. апостол Павел в послании к Римлянам, в шестой главе, говорит так: «*Мы погреблись со Христом крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни*».

Пятый отдел
О таинстве Св. Причащения

1

Что есть Таинство Причащения?

Это есть истинное тело и истинная кровь Господа нашего Иисуса Христа, под хлебом и вином установленные самим Христом для ядения и пития нам христианам.

Где сказано об этом?

У св. евангелистов Матфея, Марка и Луки и у св. апостола Павла сказано: «*Господь наш Иисус Христос в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб и, возблагодарив, преломил и, раздав ученикам, сказал: приимите, ядите, сие есть тело Мое, которое за вас предается; сие творите в мое воспоминание. Также взял Он и чашу после вечери и, возблагодарив, подал им и сказал: пейте из нея все, сия чаша есть новый завет в Моей крови, которая за вас и за многих изливается во оставление грехов; сие творите, когда только будете пить, в мое воспоминание*».

2

Какая же польза от такого ядения и пития?

На это указывают нам слова: «*за вас предается*» и «*за вас изливается во оставление грехов*», т. е. что сими словами в Таинстве Причащения дается нам оставление грехов, жизнь и блаженство; ибо где оставление грехов, так и жизнь и блаженство.

3

Каким образом телесное ядение и питие могут производить такое великое действие?

Не ядением и питием, без сомнения, производится это действие, но следующими словами: «*за вас предается*» и «*за вас изливается во оставление грехов*». Слова сии, вместе с телесным ядением и питием, составляют главное в Таинстве; и верующий сим словам получает то, о чем они свидетельствуют, т. е. оставление грехов.

4

Кто достойно приступает к сему Таинству?

Пост и телесное приготовление суть, без сомнения, хорошее дело внешнего благочестия; но истинно достоин и вполне способен принять Св. Причащение лишь тот, кто верует словам: «*за вас предается*» и «*за вас изливается во оставление грехов*»; а кто не верует или сомневается в них, тот не способен к принятию Св. Причастия, ибо изречение «*за вас*» требует вполне верующих сердец.

XLVI псалом. Господь наш меч, оплот и щит

1

Господь наш меч, оплот и щит
И крепкая твердыня;
Нас в бедствиях любя, хранит
Его всеблагостыня!
Наш ветхий лютый враг
Тревожит нас, что шаг;
Лукавой злобы он
Оружьем ополчен:
Нет здесь ему подобья.

2

Своей нам силой в трудный час
Не устоять в напасти;
Но ратует в борьбе за нас
Избранник Божьей власти.
И кто ж ведет нас в бой?
Никто, никто иной,
Как Он, Бог Саваоф,
Иисус Христос, наш кров,
За ним победы поле!

3

Будь вражьих сил земля полна,
Их ярость нас не сгубит,
И не поглотит нас она,
Пока Господь нас любит.
Хоть ковы сатаны

На нас обращены,
Но нам не грозен он:
Над ним уж суд свершен,
Свершен единым Словом.

4

Сего же Слова власть его
Вовеки не коснется;
Нет, в силе духа своего
Оно нам остается.
Пусть похищает он
И наших чад, и жен,
И нашу жизнь, и честь,
Ему мзды не обресть.
Ведь с нами Божье Царство!

XLVI. Psalm.

Ein feste Burg ist unser Gott

1

Ein feste Burg ist unser Gott,
Ein gute Wehr und Waffen.
Er hilft uns frei aus aller Not,
Die uns itzt hat betroffen.
Der alt böse Feind
Mit Ernst er's itzt meint,
Gross Macht und viel List
Sein grausam Rüstung ist,
Auf Erd ist nicht seinsgleichen.

2

Mit unser Macht ist nichts getan,
Wir sind gar bald verloren,
Es streit für uns der rechte Mann,
Den Gott hat selbs erkoren.
Fragst du wer der ist?

Er heisst Jesu Christ,
Der Herr Zebaoth,
Und ist kein ander Gott,
Das Feld muss er behalten.

3

Und wenn die Welt voll Teufel wär
Und wollt uns gar verschlingen,
So fürchten wir uns nicht so sehr,
Es soll uns doch gelingen.
Der Fürst dieser Welt,
Wie saur er sich stellt,
Tut er uns doch nicht,
Das macht er ist gericht,
Ein Wörtlein kann ihr fällen.

4

Das Wort sie sollen lassen stahn
Und kein Dank dazu haben,
Er ist bei uns wohl auf dem Plan
Mit seinen Geist und Gaben.
Nehmen sie den Leib,
Gut, Ehr, Kind und Weib,
Lass fahren dahin,
Sie haben's kein Gewinn,
Das Reich muss uns doch bleiben.

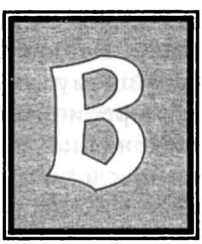
Приложение

Филипп
Меланхтон

Аугсбургское вероисповедание (1530)

Аугсбургское вероисповедание

Предисловие



ысочайший, могущественнейший, непобедимейший император, всемилостивейший государь!

Ваше Императорское Величество милостиво созвали недавно (21 января 1530 г.) в Аугсбурге всеобщий рейхстаг с призывом и безотлагательной просьбой обсудить вопрос о том, как нашим кровным врагам туркам, которые являются также и врагами имени Христова, мощно противостоять посредством продолжительной (военной и финансовой) поддержки, а также вопрос «о возможных действиях в условиях раскола в святой вере и христианской религии». При этом сие «надлежит тщательно рассмотреть, придавая особое внимание тому, чтобы с любовью и благожелательностью были выслушаны, поняты и взвешены взгляды, убеждения и мнения каждого, дабы примирить и соединить их в единой христианской истине. Все неверные толкования и действия, совершаемые прежде обеими сторонами, должны быть прекращены, дабы все мы восприняли и придерживались истинно правильной религии и дабы, коль скоро все мы боремся, осеняемые светом одного Христа, смогли бы жить в единстве, единой общиной и Церковью».

Ибо мы — курфюрст и с ним нижеподписавшиеся князья вместе с нашими союзниками, так же как и другие курфюрсты, князья и имперские сословия были приглашены и оказали себе честь, прибыв сюда в числе первых, что заявляем, не превознося себя.

Согласно этому предписанию и ради его покорного исполнения Ваше Императорское Величество настойчиво и основательно потребовали, чтобы все курфюрсты, князья и имперские сословия, т. е. все, кто получил вызов на заседание рейхстага, изложили бы на немецком и латинском языках свои воззрения, убеждения и мнения относительно заблуждений, разногласий, злоупотреблений и т. д., касающихся вопросов веры, и представили бы их в письменном виде. В ответ на это мы после основательного взвешивания и обсуждения доложили в прошлую среду (22 июня 1530 г.) Вашему Императорскому Величеству, что готовы, в свою очередь, сообразно желанию Вашего Императорского Величества, предоставить наш текст, составленный понемецки и латыни, сегодня, в пятницу (24 июня 1530 г.). Таким образом, мы верноподданнейше передаем Вашему Императорскому Величеству исповедание наших священников и проповедников — тем самым и наше вероисповедание, — о том, как они проповедуют, учат, совершают обряды и наставляют в наших землях, княжествах, графствах, городах и областях, в соответствии с Божественным Священным Писанием.

Кроме того, мы верноподданнейше предлагаем Вашему Императорскому Величеству, нашему всемилостивейшему государю, что если другие курфюрсты, князья и имперские сословия также предъявят Вам ныне двоекратное изложение их мнений и убеждений на латинском и немецком языках в письменном виде, то мы, совокупно с Вашим Величеством и с ними, с радостью обдумаем приемлемые пути совместного [сосуществования]. Мы будем стремиться к взаимопониманию, насколько это возможно и позволительно, дабы имеющиеся между нами пожелания и затруднения, изложенные письменно обеими сторонами, можно было бы обсудить «с любовью и благожелательностью» и свести эти расхождения во мнениях к единой истинной религии, а именно «как всем нам надлежит жить и бороться под единою сенью Христа и исповедовать Его» в соответствии с многократно приводимым предписанием Вашего Императорского Величества и в соответствии с Божественной истиной. Ради этого мы с глубочайшим смирением взываем к всемогущему Богу и просим Его ниспослать на нас Его Божественную милость. Аминь.

Однако может статься, что переговоры, предусмотренные в предписании Вашего Императорского Величества в духе «совместного обсуждения в атмосфере любви и благожелательности», противная сторона господ, друзей и вельмож, курфюрстов, князей и имперских сословий сочтет нежелательными и бесполезными. Тогда мы в свою очередь предпримем все, что

будет служить делу христианского единства в согласии с Богом и совестью. Ваше Императорское Величество и наши вышеуказанные друзья, курфюрсты, князья и имперские сословия, как и каждый, до кого дойдет слух об этом деле и кто возлюбил христианскую религию, смогут убедиться в этом, в благосклонной и дружественной манере познакомившись с нижеизложенным исповеданием, составленным нами и нашими проповедниками.

Ваше Императорское Величество еще раньше — в особенности посредством публично зачитанной на рейхстаге в Шпайере в 1526 г. инструкции, — милостиво дали понять курфюрстам, князьям и имперским сословиям, что Вы, в силу указанных там причин, не намерены принимать решения относительно вопросов нашей святой веры, а будете настаивать перед папой (Климентом VII) на созыве Собора. Далее, на последнем рейхстаге в Шпайере в 1529 г. имперские наместники, король Венгрии и Богемии (эрцгерцог Фердинанд) и другие, совместно с докладывавшими советниками и назначенными комиссарами, согласно письменной инструкции изложили и сообщили курфюрстам, князьям и сословиям, что «на рейхстаге в Регенсбурге в 1527 г. наместники, вельможи и советники имперского правительства, как и послы отсутствовавших курфюрстов, князей и имперских сословий, обдумали Ваше решение о созыве Всеобщего Собора и сочли его полезным. Поскольку между Вашим Императорским Величеством и папой установилось доброе христианское согласие и тем самым у Вас появилась уверенность, что папа не откажет в созыве такого Собора, Ваше Императорское Величество готовы посодействовать тому, чтобы Папа совместно с Вашим Императорским Величеством созвал бы этот Всеобщий Собор как можно скорее и чтобы ради этого было сделано все возможное».

Посему мы вновь всеподданнейше заявляем Вашему Императорскому Величеству о нашей готовности принять участие в таком всеобщем, свободном, христианском Соборе, к которому призывали из веских и смелых побуждений курфюрсты, князья и имперские сословия на всех рейхстагах, которые собирались Вашим Императорским Величеством во время Вашего правления.

В этом чрезвычайно важном деле мы совместно с Вашим Императорским Величеством еще раньше (на рейхстаге в Шпейере в 1529 г.) ссылались в законной форме на этот Собор и апеллировали к нему. Мы и впредь стоим на том и не отступим от этого ни перед лицом настоящих, ни будущих переговоров; разве что спорные вопросы будут в конечном итоге выслуша-

ны, взвешены, улажены и полюбовно приведены к христианскому единодушию в соответствии с посланием Вашего Императорского Величества, т. е. «с любовью и благожелательностью». Об этом мы открыто свидетельствуем здесь и настаиваем на своем *протесте*.

Изложенные здесь статьи являются нашим вероисповеданием, а также вероисповеданием всех наших сторонников.

Часть I
Статьи о вере и учении

Статья 1
О Боге

Прежде всего, согласно решению Никейского собора (325 г.) мы проповедуем и настаиваем на том, что существует единое Божественное Существо, именуемое Богом, и воистину являющееся Богом, состоящее тем не менее из трех ликов, слитых в этом Божественном Существе, каждый из которых равно могущественен и вечен: Бог Отец, Бог Сын, Бог Святой Дух. Все три — суть *единое* Божественное Существо, вечное, неделимое, бесконечное, обладающее безграничной силой, мудростью и благодатью, — единый Создатель и Вседержитель всего видимого и невидимого. Под словом «лик» будет пониматься не часть или свойство чего-либо другого, но нечто самобытное, подобно тому как старейшины Церкви употребляли это понятие в данном случае.

Поэтому мы отвергаем все ереси, которые противоречат этой статье, как то: *манихейскую*, которая допускает существование двух образов Бога: доброго и злого; также *валентинианскую*, *арианскую*, *евномианскую*, *мусульманскую* и все те, которые дают подобное представление о Боге. Мы отвергаем также ересь сторонников епископа Самосатского, старую и новую, в которой они признают существование лишь одного лика, а о двух других, собственно, о Слове и Святом Духе, придерживаются извращенного мнения, будто это не «различные лики», но Слово означает то же самое, что и плотское [произносимое] слово или голос, а Святой Дух есть сотворенное движение в тварях.

Статья 2
О первородном грехе

Далее мы проповедуем, что после грехопадения Адама (Быт. 3) все естественно рождаемые люди зачаты и рождены во грехе, это означает, что все они с материнской утробы полны стремления и расположены ко злу и по природе своей не могут иметь ни истинного страха Божия, ни истинной веры в Бога. Кроме того, мы проповедуем, что этот наследуемый порок, этот первородный грех поистине является грехом и потому все те, которые не возродились к новой жизни посредством крещения и Святого Духа, обречены на вечный гнев Божий.

Этим мы отвергаем *пелагиан* и тех, которые не считают грехом первородный грех, утверждая возможность собственными силами сделать человеческую природу угодной Богу, и которые, таким образом, презирают страдания и заслуги Христовы.

Статья 3
О Сыне Божием

Далее мы проповедуем, что Бог Сын вочеловечился, рожденный от пречистой Девы Марии. Таким образом, две природы, божественная и человеческая, нераздельно соединены в *одном* лице: Христос, воистину Бог и воистину Человек, воистину рожденный, претерпевший страдания, распятый, умерший и погребенный; Его жертва является искуплением не только первородного греха, но и всех последующих, усмирившая гнев Божий; этот Христос, сошедший в ад, на третий день воистину воскрес из мертвых и вознесся на Небо, где Он восседает по правую сторону Бога и царствует вечно над всеми тварями и управляет ими; всех, которые в Него веруют, Он осенит, укрепит и утешит Духом Святым, дарует жизнь и всевозможные блага и милости, защитит и оградит от дьявола и греха; этот Христос Господь предстанет в конце пути перед людьми, дабы судить живущих и умерших — как это сказано в Апостольском Символе Веры.

Статья 4
Об оправдании

Далее мы проповедуем, что отпущение грехов и оправдание перед Богом невозможны посредством наших заслуг, тру-

дов и угодных Богу деяний. Напротив, отпущение грехов мы получим и будем оправданы перед Богом милостью Христовой через веру нашу, т. е. в том случае, если мы веруем в то, что Христос претерпел страдания ради нас и что Его жертвой искупятся наши грехи, что нам даровано будет прощение и жизнь вечная. Эту веру Бог принимает и вменяет в праведность перед Ним, как говорит апостол Павел в 3-й и 4-й главах Послания к Римлянам (см.: Рим. 3, *21* и 4, *5*).

Статья 5
О проповедническом служении

Дабы все мы пришли к этой вере, Бог установил проповедническое служение, даровав Евангелие и Таинства. Через них Бог осеняет нас Духом Святым, который зарождает веру в тех, кто внемлет Евангелию, где и когда Он пожелает. Евангелие учит, что благодать Божию мы обретаем благодаря заслугам Христа, а не нашими собственными заслугами.

Мы отвергаем перекрещенцев и всех остальных, которые утверждают, что мы стяжаем Духа Святого вне воплотившегося Слова Евангелия, а собственным усердием, собственными помыслами и делами.

Статья 6
О новом послушании

Мы проповедуем также, что эта вера должна приносить добрые плоды и добрые дела и что следует совершать много добрых дел, заповеданных Богом, ибо на то воля Его. Но не следует уповать на то, что через них можно заслужить благодать Божию. Ибо прощение грехов и праведность обретаем мы через веру в Христа, как Он сам об этом говорит: «Когда исполните все повеленное вам, говорите: мы рабы ничего не стоящие» (Лк. 17, *10*). Тому же учат нас и Отцы Церкви, как, например, Амвросий: «Так решено у Бога, что тот спасен будет, кто верует в Христа, и что он не посредством дел, но только лишь через веру, вне собственных заслуг, сможет обрести прощение грехов».

Статья 7
О Церкви и ее единстве

Мы проповедуем также, что во все времена есть и будет единая, святая, христианская Церковь. Она является местом собрания всех верующих, которым проповедуют Евангелие в чистом виде и преподают Святые Таинства согласно Евангелию.

Ибо для истинного единения христианской Церкви достаточно, если Евангелие единодушно и с правильным пониманием проповедуется, а Святые Таинства преподаются согласно Слову Божию. Поэтому для подлинного единения христианской Церкви здесь необязательно придерживаться учрежденных людьми одинаковых церковных порядков, как пишет апостол Павел к Ефесянам: «Одно тело и один дух, как вы и призваны к одной надежде вашего звания; один Господь, одна вера, одно крещение» (Еф. 4, *4*).

Статья 8
О действительности Церкви

Христианская Церковь есть по своей сути не что иное, как собрание всех верующих и святых. Но в этой жизни среди благочестивых людей имеется множество ложных христиан, лицемеров, а также откровенных грешников. И все же Святые Таинства действенны даже в том случае, если священники, совершающие их, неблагочестивы. Сам Христос говорит: «На Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи» (Мф. 23, *2*).

Поэтому мы отвергаем *донатистов* и всех остальных, кто проповедует иначе.

Статья 9
О Крещении

Относительно крещения мы учим, что оно необходимо и что через него снисходит благодать Божия. Следует также крестить детей, которые через крещение предаются Богу и становятся богоугодными.

Поэтому мы отвергаем перекрещенцев, которые проповедуют, что крещение во младенчестве неправильно.

Статья 10
О Святом Причастии

О вечёре Господней мы проповедуем, что истинное тело и истинная кровь Христовы *действительно присутствуют в Причастии* под видом хлеба и вина и в нем преподаются и вкушаются.

Посему мы отвергаем противоречащие этому учения.

Статья 11
Об исповеди

Об исповеди мы проповедуем, что в Церкви следует сохранить даваемое каждому в отдельности отпущение грехов и его не следует упразднять. Правда, нет необходимости в том, чтобы указывать во время исповеди все свои дурные поступки и грехи, ибо это совершенно невозможно: «Кто усмотрит погрешности свои?» (Пс. 39, *13*).

Статья 12
О покаянии

О покаянии мы проповедуем, что те, которые согрешили после крещения, обретают прощение всякий раз, когда они каются, и Церковь не должна отказывать им в отпущении грехов. Истинное и праведное покаяние, в собственном смысле этого слова, есть не что иное, как переживание человеком раскаяния и страдания или ужаса от совершенного греха. Но одновременно это и вера в Евангелие, в то, что грех прощен и через Христа нами обретена благодать. В этой вере сердце обретает утешение и покой. После этого следует исправиться и отойти от греха, ибо это и должно стать плодами покаяния; как говорит апостол Иоанн: «Сотворите же достойный плод покаяния» (Мф. 3, *8*).

Этим мы отвергаем тех, кто проповедует, что люди, которые единожды обрели веру, не могут больше грешить.

Этим мы отвергаем также и *новациан*, которые отказывают в отпущении грехов тем, кто по крещении совершил грех. Также мы отвергаем и тех, кто не исповедует, что человек посредством веры обретает прощение грехов, но хотят удовлетворить Бога лишь посредством собственных деяний.

Статья 13
О значении и использовании Таинств

О значении Таинств мы проповедуем, что Таинства установлены не только как обозначения, по которым можно внешне узнать христиан, но что они являют собой знак (Zeichen) и свидетельство распространяющейся на нас воли Божией. Через Таинства должна пробудиться и укрепиться наша вера. А посему они способствуют вере и лишь тогда правильно используются, когда их воспринимают с верою и вера эта посредством их укрепляется.

Статья 14
О службе и посвящении в сан

О церковном управлении мы проповедуем, что никто в Церкви не должен публично наставлять, проповедовать или совершать Таинства, не будучи призванным к этому согласно [церковным] порядкам.

Статья 15
О церковных порядках

О церковных порядках, устанавливаемых людьми, мы учим принимать во внимание те из них, которые можно соблюсти без греха и которые служат поддержанию мира и добропорядка в Церкви, как то: определенные дни отдыха, празднества и им подобные. При этом твердо предполагается, что не следует отягощать совесть верующих утверждением, будто подобные вещи необходимы для спасения. Кроме того, мы учим, что все предписания и традиции, установленные людьми с целью умилостивить Бога и заслужить благодать, противоречат Евангелию и учению о вере в Христа. Поэтому бесполезны и противны Евангелию монастырские обеты и другие предписания относительно постной пищи, постных дней и т. д., при соблюдении которых подразумевается снискать благодать и искупить грехи.

Статья 16
О государственной власти и общественном порядке

О полиции и светском управлении мы учим, что вся правящая светская власть в мире, государственное правовое устройство и законы созданы Богом и являются установленным добропорядком. Христиане могут, не совершая греха, возлагать на себя бремя государственной власти, нести княжескую и судебную службу, согласно императорским и другим действующим законам выносить приговор, карать преступников мечом, вести справедливые войны и принимать в них участие, возбуждать судебные процессы, вести куплю-продажу, приносить в случае необходимости присягу, владеть собственностью, жениться и т. д.

Этим мы осуждаем перекрещенцев, которые отвергают все это как нехристианское.

Также мы осуждаем и тех, кто проповедует, что христианское совершенство состоит в том, чтобы оставить дом и двор, жену и детей и отказаться от всего этого, тогда как подлинное совершенство состоит в истинном страхе Божием и праведной вере в Бога. Ибо Евангелие учит не внешнему и преходящему, но исходящему изнутри вечному бытию и праведности сердца. Оно не отменяет светской власти, государственного устройства и брака, но лишь хочет, чтобы все это признали как истинные порядки Божии, дабы и в этих сферах жизни проявлялась христианская любовь, совершались праведные, добрые дела, каждым в той сфере, к которой он призван. Поэтому христиане обязаны во всем повиноваться правительству, его предписаниям и законам, покуда сие возможно без греха. Если же человек не может следовать предписаниям правительства без греха, то в этом случае *«должно повиноваться больше Богу, нежели человекам»* (Деян. 5, *29*).

Статья 17
О Христовом пришествии в Судный день

Мы проповедуем также, что Господь наш Иисус Христос придет в день Страшного суда, дабы судить и воскрешать всех мертвых, даровать верующим и избранным жизнь вечную и вечную радость, а безбожников и бесов осудить на ад и вечное наказание.

Посему мы отвергаем перекрещенцев, которые учат, что бесы и осужденные не будут обречены на вечные муки и страдания.

Также отвергаются здесь и некоторые жидовствующие учения, которые можно встретить и по сей день, согласно которым перед воскрешением из мертвых истинно святые и благочестивые люди воздвигнут царство земное и сокрушат всех безбожников.

Статья 18
О свободной воле

О свободной воле мы проповедуем, что каждый человек в определенной мере обладает свободной волей: он может внешне вести добропорядочную жизнь и в вопросах, доступных здравому рассудку, свободно принимать решения. Но без благодати, помощи и участия Святого Духа человек не может стать благочестивым, обрести в сердце своем страх Божий или веру в Бога, так же как и вырвать из сердца своего прирожденное стремление ко злу; ибо сие происходит только посредством Духа Святого, явленного в Слове Божием. Ибо так говорит апостол Павел в 1-м послании к Коринфянам: «*Природный человек не принимает ничего, что от Духа Божия...*» (1 Кор. 2, *14*).

Для подтверждения того, что ничего нового мы здесь не проповедуем достаточно ясных слов Блаженного Августина о свободной воле: «Мы исповедуем, что все люди обладают свободной волей. И они все обладают естественным им врожденным рассудком и разумом; но не для того, однако, чтобы тем самым достичь чего-либо в отношении Бога, как, например, обрести сердечную любовь к Богу или страх Божий. Напротив, они обладают свободой только лишь во внешних сторонах этой жизни, в выборе между добром и злом. Под «добром» я понимаю то, что человек может совершить согласно природе, как, например, работать в поле или не работать, есть, пить, пойти к друзьям или не пойти, надевать одежду или снимать ее, строить, вступать в брак, заниматься ремеслом или совершать тому подобные полезные и добрые дела. Однако все это также бывает и держится не без Бога, но проистекает из Него и свершается чрез Него. Напротив же, по собственному выбору человек может творить зло, как, например, поклоняться идолам, совершить убийство и т. д.».

Статья 19
О происхождении греха

О происхождении греха мы проповедуем: хотя Бог Всемогущий и сотворил всю природу и сохраняет ее, противная Богу воля порождает во всех злодеях и богоненавистниках грех. В этом заключена воля дьявола и всех безбожников, которая, как только Бог выпустил ее из своих рук, отворотилась от Него ко злу, как сказал Христос: «Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи» (Ин. 8, *44*).

Статья 20
О вере и добрых делах

Нашим сторонникам несправедливо приписывают, будто они запрещают совершать добрые дела. Их писания о десяти заповедях, а также сочинения на другие темы доказывают их готовность высказаться за добрые дела и праведный христианский образ жизни. Раньше едва ли такое было возможно. Во время проповеди обращали внимание прежде всего на несерьезные и ненужные действия, такие как перебирание четок, почитание святых, монашескую жизнь, паломничества, правила о постах, церковные празднества, братства и т. д. Ныне же и наши противники не считают эти ненужные деяния столь важными, как то было раньше. Кроме того, теперь они научились говорить о вере, о которой они раньше вовсе не проповедовали. Так, они проповедуют ныне, что мы оправданы перед Богом не по делам своим, но прибавляют к этому и веру в Иисуса Христа, утверждая, что вера и дела оправдывают нас перед Богом. Это учение приносит бóльшее утешение, чем то, которое проповедует полагаться на свои дела.

Поскольку учение о вере, которое составляет главную часть христианского бытия, долгое время, в чем следует признаться, не было представлено, но повсюду можно было встретить лишь учение о благих деяниях, наши последователи стали учить следующему: наши дела не могут примирить нас с Богом и снискать для нас благодать, но и то и другое происходит посредством веры, а именно если веруешь, что грехи нам прощаются ради Христа; только Он является посредником на пути примирения с Отцом. Тот, кто рассчитывает собственными делами этого достичь и таким образом снискать благодать Божию, тот презирает Христа и изыскивает собственный путь к Богу, противоречащий Евангелию.

Это учение о вере представлено отчетливо и ясно во многих местах у апостола Павла, особенно в его Послании к Ефесянам: «Ибо благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, но есть Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился» и далее (Еф. 2, *8–9*).

То, что мы не привнесли в понимание этого ничего нового, можно подтвердить словами Блаженного Августина (354–430). Он подробно высказался по этому вопросу и проповедует также, что мы через веру в Христа, а не посредством дел сможем снискать благодать и обрести спасение перед Господом, как он толкует это в своем трактате «О Духе и букве».

Хотя это учение в большинстве случаев и презирается несведущими людьми, однако, оказывается, что для слабой и запуганной совести оно очень утешительно и полезно. Ибо совесть не может через дела обрести покой и мир, но только лишь посредством веры. Через веру приходит осознание того, что через Христа возможно обрести милостивого Бога. Как говорит апостол Павел в Послании к Римлянам *«Оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом»* (Рим. 5, *1*)

О подобном утешении ранее не проповедовали, но устремляли бедную совесть к собственным делам, и люди предпринимали различные дела: одних совесть устремляла в монастыри в надежде обрести благодать монашеской жизнью. Другие сами выдумывали для себя дела, которыми они стремились заслужить себе благодать и искупление грехов. Но потом многие из них поняли, что посредством этого невозможно обрести успокоение. Поэтому стало необходимостью проповедовать это учение о вере в Христа и настойчиво распространять его, дабы люди знали: благодать Божию человек обретает только посредством веры — независимо от собственных заслуг.

Кроме того, здесь речь идет не о такой вере, которая присуща даже бесам и безбожникам, которые тоже считают правдивой весть о страданиях и воскрешении Христа из мертвых. Напротив, здесь говорится об истинной вере, которая основывается на убежденности в том, что мы через Христа обретаем благодать и прощение грехов.

Кто знает, что благодаря Христу он имеет милостивого Бога, тот также знает Бога, призывает Его и не живет более без Бога как язычник. Ибо в это учение об отпущении грехов дьявол и безбожники не веруют. Потому они и против Бога, не могут воззвать к Нему и не могут уповать получить от Него какое-либо благо. О том, как мы здесь это представили, повествует о вере и Священное Писание. Оно понимает под верой не знание, присущее также и дьяволу и безбожным людям;

так, например, апостол проповедует в 11-й главе Послания к Евреям, что вера означает не только знание библейских рассказов, но и полное доверие к Богу и принятие Его обетования. Также и Блаженный Августин напоминает нам о том, что слово «вера» в Священном Писании должно понимать как уверенность в том, что Бог милостив к нам, а не только как знание библейских рассказов, которые известны также и бесам.

Далее мы проповедуем, что добрые дела следует и надлежит совершать, но не в расчете посредством них заслужить благодать, но совершая их ради Бога и Его Славы. Вера всегда охватывает только благодать и искупление грехов; и если через веру осеняет нас Дух Святой, то и сердце наше также становится способно совершать добрые дела. Ибо пока сердце не обрело Дух Святой — оно еще слишком слабо и находится во власти дьявола, который склоняет слабую человеческую природу ко многим грехам. Это мы встречаем у многих философов, которые пытались жить честно и благонравно. Но это им не удалось, и они впали во многие великие и явные грехи. То же самое происходит и с человеком, в котором отсутствует истинная вера и Святой Дух и который пытается утвердиться только лишь посредством собственных человеческих усилий.

Посему наше учение о вере не приходится упрекать в том, что оно запрещает совершать добрые дела, напротив, ему следует воздать хвалу за то, что оно призывает совершать добрые дела и помогает найти пути их осуществления. Ибо без присутствия веры и Христа человеческая природа и человеческие возможности слишком слабы, чтобы совершать добрые дела, призывать Бога, находить терпение в страдании, любить ближнего, исполнять возложенные на него поручения, блюсти послушание, избегать разврата и т. д. Такие воистину добрые и праведные дела не могут происходить без участия Христа, как Он сам говорит об этом в Евангелии от Иоанна: «...без Меня не можете делать ничего» (Ин. 15, *5*).

Статья 21
О почитании святых

Наши сторонники проповедуют необходимость памятования святых, дабы наша вера укреплялась посредством этого, дабы мы видели, что им была ниспослана благодать и оказана помощь по вере их. Кроме того, их добрые дела нам должны служить примером, каждому в своей сфере деятельности. Так, император может с именем Божиим последовать с чистой сове-

стью примеру Давида, когда он ведет войну с турками; ибо и на того и на другого возложено царское служение, требующее от них защищать и охранять своих подданных. Но Священное Писание не дает нам свидетельства того, что надлежит взывать к святым или искать у них помощи. *«Ибо един Бог, един и Посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус»* (1 Тим. 2, *5*.) *Он — единственное спасение, единственный Первосвященник, Престол Благодати и заступник перед Богом* (см.: Рим. 8, *34*). Он один обетовал, что Он услышит нашу молитву. Согласно Писанию, наивысшее служение Богу состоит в сердечном искании и призывании Иисуса Христа во всех бедах и нуждах: «...а если бы кто согрешил, то мы имеем Ходатая перед Отцем, Иисуса Христа, Праведника» (I Ин. 2, *1*).

Заключение I-й части

Эти статьи представляют в основных чертах обобщение того учения, которое проповедуется и преподается в наших церквах как для истинного христианского наставления и утешения совести, так и для совершенствования верующих. И мы не хотим подвергать величайшей опасности также наши собственные души и нашу совесть перед Богом, злоупотребляя Божиим именем и Словом или оставлять в наследство нашим детям и потомкам другое учение, нежели то, которое соответствует чистому Слову Божиему и Христианской Истине. Поскольку же это учение ясно обосновано Священным Писанием и, кроме того, не противоречит единой христианской Церкви, включая также и римскую церковь, насколько это возможно утверждать из сочинений Отцов Церкви, мы полагаем, что наши противники не могут не согласиться с нами по вышеприведенным статьям. Очень недружелюбно, жестоко и противно всякому христианскому единству и любви поступают те, которые пытаются исключать, отвергать или избегать наших проповедников как еретиков. Они не найдут для этого веского основания ни в Законе Божием, ни в Священном Писании. Заблуждения и споры возникают, прежде всего, из-за некоторых обычаев и злоупотреблений. Поскольку же в главных статьях мы ни о чем не умалчивали, и они были достаточно обоснованы, и поскольку наше учение угодно Богу и соответствует христианству, епископам следовало бы, справедливости ради, даже если бы мы мало придерживались традиции, быть снисходительнее

в суждениях. При этом мы откровенно надеемся привести веские доводы и причины, почему мы изменили некоторым традициям и отменили злоупотребления.

Часть II
Спорные статьи об отмененных злоупотреблениях

Таким образом, статьи о вере наших церквей не исповедуют ничего противного Священному Писанию или единой христианской Церкви. Мы отменили, по сути, только некоторые злоупотребления, которые отчасти распространились сами собой, а отчасти насаждались насильно. Поэтому мы считаем необходимым перечислить эти злоупотребления и привести основания, по которым сюда были внесены изменения. Здесь Ваше Императорское Величество пусть убедится в том, что мы не поступали при этом не по-христиански или святотатственно, но допустили подобные изменения согласно Божией заповеди, стоящей выше всяких преданий.

Статья 22
О преподании таинства Причастия в двух видах

Мирянам мы преподаем Причастие в двух видах, ибо таковы ясное поручение и заповедь Христовы: «...пейте из нее все» (Мф. 26, *27*). Здесь Христос ясными словами повелевает, что всем следует испить из чаши.

Дабы никто не смог бы оспорить этих слов либо истолковать их так, будто все это исходит только лишь от проповедников, апостол Павел указывает в 1-м послании к Коринфянам (1 Кор. 11, *24–25*), что вся община в Коринфе вкушала от хлеба и пила из чаши (перв.: употребляла оба вида). Этот обычай долгое время соблюдался в Церкви, согласно истории и писаниям Отцов Церкви. Св. Киприан (ум. 258) во многих местах упоминает, что в те времена мирянам преподносили чашу. Блаженный Иероним (340/50–420) говорит, что священники, которые совершают Таинство [Причастия], преподносят [тем самым] прихожанам Кровь Христову. Даже папа Геласий (492–

496) говорит о необходимости неделимого Таинства. Нигде нельзя найти также церковный закон, который бы определял мирянам получать только хлеб (перв.: один вид [Причастия]). Также никто не знает, когда и кто ввел обычай [совершения Таинства] только под одним видом, хотя кардинал Кузаний (1401–1461) и утверждает, что знает, когда был введен этот обычай. Но ведь очевидно, что этот обычай, который был введен против Божией заповеди и вопреки древним церковным законам, несправедлив. Поэтому было недопустимо отягощать совесть тех, кто хотел воспринять Святое Таинство согласно установлению Христову и принуждать их действовать против предписания Господа нашего Иисуса Христа. И поскольку деление Таинства противоречит установлению Христову, мы опускаем также и общепринятую процессию с Дарами.

Статья 23
О священстве и браке

Люди всех слоев общества во всем мире уже давно сетуют на великое блудодейство и распутную жизнь тех священников, которые не могут держать обет целомудрия. Ситуация вокруг подобных отвратительных пороков все ухудшалась. Чтобы изжить это пагубное явление, прелюбодеяние и иной разврат, некоторые священники из числа наших последователей вступили в брак. Они объяснили это тем, что на этот шаг их принудил и подвиг большой конфликт с собственной совестью. Ибо Священное Писание недвусмысленно свидетельствует о том, что брак утвержден [самим] Господом Богом, дабы избежать разврат. Так говорит апостол Павел: «*Во избежание блуда, каждый имей свою жену...*» (1 Кор. 7, *2*). И Христос, который наверное знал, каковы возможности человека, говорит: «*Не все вмещают слово сие...*» (Мф. 19, *11*), поясняя, что лишь немногие обладают даром жить вне брака (перв.: целомудренно); ибо: «*...и сотворил Бог человека ... мужчину и женщину сотворил их*» (Быт. 1, *27*). В человеческой ли это власти, без особого таланта и милости Божией, собственным решением или [данным] обетом улучшить или изменить то, что создал Всемогущий Бог, вполне ясно показал опыт. Ибо совершенно очевидно, что для многих брак повлек за собой перемену в сторону праведной, добропорядочной и благочестивой жизни; и наоборот, какое страшное беспокойство и ужасные муки совести обрели многие в конце своей жизни, что и многие из вас сами признали это. Таким образом, Слово Божие и

заповеди Божии нельзя изменить каким-либо человеческим обетом или законом, и потому проповедники и другие духовные лица стали вступать в брак.

Из истории и писаний Отцов Церкви также можно доказать, что в христианской Церкви издревле существовал обычай, согласно которому священники и дьяконы имели жен. Так говорит Павел: «Епископ должен быть непорочен, одной жены муж...» (1 Тим. 3, *2*). В Германии лишь 400 лет назад священников стали насильно заставлять отказываться от супружества ради обета целомудрия. Они же так сплотились и так настойчиво выступили против этого, что архиепископ Майнцский, который огласил новый папский эдикт по этому вопросу, чуть не был убит в давке во время волнения всего священства (в 1075 г.). С самого начала этот запрет приводился в исполнение настолько жестоко и неосмотрительно, что папа в то время запрещал священникам не только вступать в брак, но и разрывал брачные узы тех, которые уже долгое время были супругами. Это противоречит не только всем Божественным, естественным и мирским правам, но также и церковным законам, которые были учреждены самим папой и важнейшими церковными Соборами.

И многие уважаемые, богобоязненные, благоразумные люди снова и снова выражали сомнение, что этот насильственно насаждаемый целибат — запрет на вступление в брак, который установлен самим Богом и предоставлен каждому на свое усмотрение, — не приведет ни к чему хорошему, но лишь породит много ужасных пороков и великого зла. Даже один из пап, Пий II (1458–1464), о чем свидетельствует его биография, часто говорил и объявлял от своего имени, что хотя и можно привести некоторые основания, почему духовникам запрещено вступление в брак, однако имеются также и более высокие, крупные и более важные основания, по которым необходимо снова разрешить им вступление в брак. Без сомнения, как человек рассудительный и мудрый, папа Пий II позволял себе подобные высказывания, прежде основательно их обдумав.

Поэтому мы всеподданнейше доверяемся Вашему Императорскому Величеству в надежде на то, что Ваше Величество, как высокочтимый христианский император, милостиво примете во внимание, что теперь, в эти последние времена и дни, о которых говорится в Священном Писании, мир становится все хуже, а люди (в отношении зла) все слабее и податливее.

Поэтому по-христиански в высшей степени необходимо и полезно постараться увидеть это, дабы, если супружество и

далее будет под запретом, не пошел бы в немецких землях еще больший разврат и еще более пагубные пороки. Ибо никто не сможет изменить положение вещей или улучшить его, кроме самого Бога, который установил брак, дабы помочь человеческой слабости и отвратить разврат.

О том же, что следует время от времени смягчать жесткость и ослаблять строгость ради человеческой слабости, ради защиты от зла и во избежание худшего, говорят и древние церковные законы.

Поступать так и в этом случае было бы по-христиански и крайне необходимо. Почему брак священников и духовников должен повредить единой христианской Церкви, к тому же брак настоятелей приходов и других духовных лиц, призванных служить Церкви? Вероятно, в будущем возникнет недостаток в священниках и настоятелях, если этот жестокий запрет на вступление в брак будет существовать и дальше.

Таким образом, тот факт, что священникам и духовным лицам разрешено вступать в брак, основан на Божественном слове и заповеди. Кроме того, как показывает история, существовали священники, вступившие в брак, а обет воздержания повлек за собой многие отвратительные нехристианские поступки, многие прелюбодеяния, ужасный, неслыханный разврат и отвратительные пороки. Некоторые честные каноники, так же как и некоторые члены Римской курии (перв.: куртизаны), сами признают это и сокрушаются о том, как ужасны и могущественны эти пороки среди клира, как вызывают они гнев Божий. Поэтому достойно сожаления, что христианский брак не только запрещался, но и в отдельных местах карался со всей жестокостью, как будто речь шла о великом злодеянии, хотя сам Бог в Священном Писании заповедовал почтение к браку. И согласно императорскому праву, во всех государствах, в которых издревле действуют законы и право, брак также высоко почитается. Только в последнее время стали несправедливо мучить людей из-за их супружества, да к тому же священников, которых следовало бы щадить более, чем остальных. Это противоречит не только Божественному праву, но также и церковным законам. Апостол Павел называет в 1-м послании к Тимофею (см.: 1 Тим. 4, *1–3*) учение, запрещающее брак, бесовским учением. Сам Христос говорит в Евангелии от Иоанна о том, что «...он [дьявол] был человекоубийца от начала ...» (Ин. 8, *44*). Одно соответствует другому: это явно учение дьявола — запрещать брак и одновременно присваивать себе право сохранять это учение с помощью кровопролития.

Как ни один человеческий закон не может отменить или изменить Божию заповедь, так и ни один обет не сможет изменить Божией заповеди. Поэтому и св. Киприан также советует вступать в брак тем женщинам, которые не могут сдержать обета целомудрия. Так, он говорит в одном из своих писем: «Если же они не хотят соблюдать невинность или не в состоянии этого сделать, то лучше вступить в брак, чем своим вожделением уготовить себе геенну огненную. Им следует также быть осмотрительными, дабы не ввести в искушение своих братьев и сестер».

Кроме того, все церковные законы милостивы и снисходительны к тем, кто дал обет воздержания в юности, то же касается священников и монахов, большая часть которых вступила в оное безбрачное сословие по неведению.

Статья 24
О мессе

Последователей нашего вероучения несправедливо упрекают в том, что они якобы отменили служение мессы. Напротив, это очевидно, что мы служим мессу с большим благоговением и серьезностью, нежели наши противники; говорим это без самовосхваления. Кроме того, мы также усердно разъясняем людям, для чего было установлено это Святое Таинство и чему оно должно служить, а именно утешению смущенной совести. Тем самым мы воодушевляем людей к участию в Причастии и мессе. При этом предостерегаем их также от других, ложных учений о Таинстве. Впрочем, в основных чертах порядок приходского служения Божественной мессы не претерпел существенных изменений, за исключением того, что в отдельных местах песнопения поются как на латинском, так и на немецком языках, дабы наставлять и просвещать народ Божий. Ибо все, что совершается в богослужении, должно служить в первую очередь тому, чтобы учить народ знанию о Христе.

Как известно, в прошлом мессой явно злоупотребляли различным образом. Ее превратили в ярмарку, покупая и продавая ее, и во всех церквах ее служили преимущественно ради денег. Это злоупотребление и раньше часто осуждали ученые и набожные люди. Ныне же и наши священники стали проповедовать, что тот, кто недостойно употребляет Таинство, виновен будет против Тела и Крови Господней (ср.: 1 Кор. 11, *27*). Тем самым священники напоминают о той страшной угрозе, кото-

рая, собственно, должна волновать каждого христианина. Поэтому в наших церквах наконец-то исчезли платные мессы и мессы в боковых приделах, которые до этого служили за деньги и ради доходов (стипендий от месс) священников.

Мы отвергли также страшное заблуждение, согласно которому Господь наш Христос — как проповедовалось — искупил Своей смертью лишь первородный грех и в качестве жертвы за остальные грехи установил мессу. Таким образом, мессу превратили в жертвоприношение ради живущих и умерших, чтобы тем самым очиститься от греха и примириться с Богом. Это привело к дискуссии о том, имеет ли месса, которую служат для многих мирян, такое же значение, как и месса, которую служили за одного отдельного человека. Это привело к бесчисленному множеству месс, ибо таким путем хотели добиться от Бога всего, что требовалось. Посему были преданы забвению вера в Христа и подлинное богослужение.

Поэтому и возникла, без всякого сомнения, необходимость поучения людей, дабы все знали, как правильно надлежит совершать Таинство. Во-первых, Священное Писание свидетельствует во многих местах, что нет никакой другой жертвы за первородный грех и за все последующие грехи, кроме одной только Смерти Христовой. Ибо сказано в Послании к Евреям, что: «...Он одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых» (Евр. 10, *14*). Это совершенно неслыханное нововведение в учении Церкви, якобы смерть Христова искупила только первородный грех, а не все другие грехи. Остается надеяться, что скоро все поймут, что это заблуждение было отвергнуто не без оснований.

Во-вторых, Павел учит, что мы обретем благодать Божию через веру, а не через дела. Вопреки этому мессой откровенно злоупотребляют, когда посредством нее предполагают достичь благодати Божией; ведь известно, что мессу используют как средство избавления от грехов и ради стяжания Божией милости и всяческих благ и что священник якобы может достичь этого не только ради себя самого, но также и для всего мира и для других людей как живых, так и мертвых.

В-третьих, Святое Таинство установлено не ради жертвоприношения за грехи, ибо эта жертва уже была принесена, но ради того, чтобы этим пробудить нашу веру и успокоить совесть. Так, благодаря Таинству, люди узнают, что через Христа нам обещана милость и отпущение грехов. Поэтому это Таинство предполагает наличие веры и без веры напрасно совершается.

Таким образом, месса не является жертвой, необходимой для снятия грехов других людей, живых или мертвых, от их грехов, но она должна стать всеобщим празднеством (перв.: Причастием), во время которого священник и остальные принимают Таинство лично для себя. Посему мы придерживаемся следующего порядка: в праздничные и в иные дни, когда есть желающие причаститься, будет отслужена месса, и Таинство будет преподано всем, кто этого желает. Тем самым мы совершаем мессу соответственно ее предназначению, в согласии с тем, как служили ее в церкви раньше. Это можно подтвердить словами апостола Павла (см.: 1 Кор. 11) и ссылками из писаний многих Отцов Церкви. Есть даже описание св. Иоанна Златоуста (354–407), как священник ежедневно стоит перед алтарем и одних призывает к Причастию, а иных отвергает. Древние церковные законы также свидетельствуют о том, что Святую Евхаристию совершал лишь один священник и преподавал ее другим священникам и дьяконам. Ибо так гласит одно из постановлений Никейского собора (325 г.): «Дьяконам следует принимать Таинство после священников от епископа или священника».

Таким образом, мы не ввели здесь никаких новшеств, которые не присутствовали бы в Церкви ранее. Также мы не внесли никаких существенных изменений и в порядок приходского богослужения. Скорее отпали только дополнительные ненужные мессы, которые в порядке злоупотребления совершались наряду с приходским богослужением (перв.: приходской мессой). Посему нельзя, справедливости ради, отвергать такого рода мессу, как еретическую и нехристианскую. Ибо ведь и раньше, даже в больших церковных округах со множеством верующих, также не каждый день служили мессу, даже в те дни, когда собиралось множество народа. Так, например, в одной книге по истории Церкви, относящейся к VI в., сообщается, что в Александрии по средам и пятницам Писание читалось и толковалось без совершения мессы, впрочем, как и все другие богослужения.

Статья 25
Об исповеди

Наши проповедники не отменяли исповедь. Также и у нас считается общепринятым не преподавать Таинство тому, кто предварительно не был опрошен и не получил отпущения грехов (перв.: не был допрошен и не получил дозволения).

При этом людям тщательно истолковывается, насколько утешительно полученное прощение и как высоко следует ценить отпущение грехов. Ибо не голос стоящего перед нами человека или слово его, но Слово самого Бога отпускает грех. Отпущение совершается от Имени Бога и по Его поручению. Мы с большим усердием учим, насколько утешительно и необходимо это поручение и полномочие к прощению грехов для смущенной совести. Бог требует от нас, чтобы мы верили в обещанное отпущение грехов не меньше, как если бы сам Глас Божий раздался с неба. Мы должны с радостью воспринимать утешение, которое дает отпущение грехов, и помнить, что верой этой мы обретаем прощение грехов. Об этих необходимых вещах священники, много учившие об исповеди, не говорили ранее ни слова, напротив, они лишь мучили совесть людей долгим перечислением грехов и путей их искупления (перв.: воздаяния), как то: отпущение, паломничество и тому подобное. Многие наши противники сами признают, что мы более надлежащим образом пишем и проповедуем о правильном христианском покаянии, нежели это делали долгое время. Так, говоря об исповеди, мы проповедуем не принуждать никого к перечислению своих отдельных грехов, ибо сие невозможно, как сказано в Псалтыри: «Кто усмотрит погрешности свои?» (Пс. 39, *13*). А пророк Иеремия говорит: «Лукаво сердце человеческое более всего и крайне испорчено; кто узнает его?» (Иер. 17, *9*). Жалкое человеческое естество так глубоко погрязло в грехах, что оно не в силах всех их охватить и распознать каждый в отдельности; а то, что нам прощаются только те грехи, которые мы в состоянии перечислить, приносит нам мало пользы. Посему нет необходимости принуждать людей перечислять все свои грехи по отдельности. Того же самого придерживались и Отцы Церкви, как, например, св. Иоанн Златоуст: «Я не говорю, что ты должен прилюдно обличать себя или судить перед другими людьми, но внемли глаголу пророка: *"Открой Господу пути твои"*. Посему исповедуйся в молитве твоей Господу Богу, истинному Судье. Покайся в своих грехах не устами, а совестью своею». Отсюда очевидно, что Златоуст не требует подробного перечисления грехов. Так, одно из пояснений к предписанию о покаянии учит, что исповедь не была заповедана Писанием, но была установлена Церковью. И все же наши проповедники усердно учат, что исповедь следует сохранить ради отпущения грехов, которое является в ней самым главным и решающим, а также ради утешения смущенной совести и по другим причинам.

Статья 26
О церковных обычаях

Ранее учили, проповедовали и писали, что предписания относительно еды и тому подобные обычаи, установленные людьми, должны служить получению милости Божией и искуплению грехов. На основе этого постоянно измышлялись новые правила постов, новые церемонии, новые порядки и тому подобное, и за их исполнением следили так усердно и неукоснительно, будто они и являются обязательным богослужением, посредством которого человек обретает благодать Божию, и будто их несоблюдение является тяжким грехом. Это привело к пагубному заблуждению в Церкви.

Во-первых, этим была омрачена благодать Христова и учение о вере, которое нам со всей строгостью представляет Евангелие. Оно решительно настаивает на том, чтобы высоко чтили заслуги Христа и помнили, что вера в Христа стоит превыше всех добрых дел. Поэтому апостол Павел горячо боролся против Моисеева закона и людских преданий, дабы мы поняли, что *мы будем оправданы перед Богом не делами своими, но одной лишь верою в Христа* и что только ради Христа мы и обретаем благодать. Это учение почти полностью угасло, ибо потом уже стали проповедовать, будто милость Божию можно стяжать соблюдением установленного поста, невкушением [мясной] пищи, ношением соответствующей одежды и т. д.

Во-вторых, эти традиции затмили также и заповедь Божию, ибо их вознесли выше самой заповеди Божией. Только они считались проявлением христианской жизни: если кто-то определенным образом совершал богослужение, молился, постился и облачался, то это и называлось духовной христианской жизнью. В то время как другие необходимые добрые дела расценивались как светские и бездуховные, т. е. те, которые действительно должен совершать каждый, в меру своего призвания: *отец* должен работать, чтобы прокормить жену и детей и воспитывать их в страхе Божием; *мать* должна рожать детей и заботиться о них; *князь* и все те, кто наделен властью, должны управлять страной и людьми и т. д. Такие дела, заповеданные от Бога, считались «светскими» и «несовершенными», тогда как соблюдение церковных обычаев торжественно объявлялось единственно святым, «совершенным» делом. Поэтому эти обычаи и создавались без конца и без меры.

В-третьих, такие обычаи обратились в тяжкое бремя совести. Ибо, хотя и было совершенно невозможно соблюдать все эти обычаи, люди тем не менее все равно продолжали считать,

что в этом и состоит необходимое служение Богу. Жерсон (умер в 1429 г.) пишет, что многие из-за этого впадали в отчаяние; некоторые даже покончили с собой, ибо они ничего не слыхали об утешении м*илостию* Христовой. Насколько была смущена совесть людей, видно на примере схоластиков и теологов. Дабы помочь смущенной совести, они попытались обобщить все предание и выработать смягчающие правила. Они так углубились в это дело, что совершенно пренебрегли всем христианским учением, которое проповедует более важные вещи, такие как вера, утешение в тяжелом духовном борении и тому подобное. Уже раньше многие набожные грамотные люди сокрушались по поводу того, что подобные пережитки породили в Церкви много споров и препятствовали многим благочестивым людям прийти к подлинному познанию Христа. Жерсон и другие крайне сетовали по этому поводу. Даже Блаженному Августину не нравилось, что совесть верующих отягощается столь многими обычаями. Поэтому он и указывает на то, что их не следует считать необходимыми.

Таким образом, наши проповедники вовсе не кощунственно отзывались об этих вещах или с пренебрежением к духовным полномочиям, напротив, ввиду настоятельной необходимости выявить упомянутые заблуждения, выросшие из превратного понимания традиции. Ибо Евангелие настаивает на распространении в Церкви *учения о вере*, которое не может быть понято, если считать, что снискание милости Божией возможно посредством добрых дел, избранных по своему разумению.

Посему мы проповедуем, что соблюдением установленных людьми обычаев нельзя заслужить ни благодати, ни милости Божией, ни искупления грехов. Поэтому их нельзя выдавать за обязательное служение Богу. В Писании это обосновывается следующим образом: Христос, оправдывая апостолов, которые не соблюдали принятых обычаев, говорит: «Но тщетно чтут Меня, уча учениям, заповедям человеческим» (Мф. 15, *9*), — которые есть не что иное, как законы людские. Поскольку он называет подобное служение тщетным, отсюда следует, что оно и не нужно. После этого он добавляет: «Не то, что входит в уста оскверняет человека, но то, что выходит из уст, оскверняет человека» (Мф. 15, *11*). О том же говорит и апостол Павел: «Царство Божие не пища и питие...» (Рим. 14, *17*), и: «Итак никто да не осуждает вас за пищу, или питие, или за какой-нибудь праздник, или новомесячие, или субботу» (Кол. 2, *16*). Апостол Петр говорит: «Что же вы ныне искушаете Бога, желая возложить на выи учеников иго, которого не могли понес-

ти ни отцы наши, ни мы? Но мы веруем, что милостью Господа Иисуса Христа спасаемся, как и они» (Деян. 15, *10, 11*). Тем самым апостол Петр воспрещает отягощать совесть все новыми и новыми внешними религиозными упражнениями, восходят ли они к Моисею или к кому-нибудь еще. В 1-м послании к Тимофею (4-я глава) предписания, воспрещающие вкушение определенной пищи, вступление в брак и иное, названы *«дьявольскими учениями»* (1 Тим. 4, *1*). Целиком и полностью противоречит Евангелию насаждение подобных деяний ради снискания отпущения грехов, как и помыслы о том, что без подобных деяний невозможно быть христианином.

Обвинения же наших проповедников в том, что они якобы, подобно Ивиниану (IV в.) запрещают самодисциплину и аскезу (перв.: самобичевание и смирение), можно опровергнуть из их сочинений. Ибо они всегда проповедовали Святое Распятие и то, что долг каждого христианина нести на себе свои страдания и что именно это является подлинной и серьезной, а не выдуманной аскезой.

Далее мы проповедуем, что каждый обязан с помощью телесных трудов, таких как пост и другие усмирения плоти, жить так, чтобы не дать греху овладеть собою. Но этого не следует делать только ради того, чтобы подобными деяниями снискать себе благодать. Эти телесные упражнения следует совершать не только в определенные дни, но и в продолжение всей жизни. Об этом говорит Христос: «Смотрите же за собою, чтобы сердца ваши не отягчались объедением и пьянством...» (Лк. 21, *34*), и: «Сей же род изгоняется только молитвою и постом» (Мф. 17, *21*). Апостол Павел говорит, что он усмиряет и порабощает тело свое (см.: 1 Кор. 9, *27*). Тем самым он поясняет, что самодисциплина не должна служить стяжанию милости Божией, но лишь тому, чтобы содержать плоть свою в смирении, дабы она не препятствовала совершать свое жизненное призвание. Таким образом, нами отвергается не соблюдение поста, а лишь то, что его, во смущение человеческой совести, превратили в принудительное предписание относительно вкушения определенной пищи в строго отведенные дни.

С нашей стороны также многие придерживаются многих религиозных обрядов и обычаев, как то: *порядка совершения мессы*, *определенных песнопений*, *праздников* и т. д., которые служат для поддержания порядка в Церкви. При этом народу разъясняется, что такая внешняя форма богослужения еще не оправдывает перед Богом и что, не отягчая своей совести, можно быть уверенным в том, что его отпущение, если оно не влечет за собой соблазна, не есть грех. Такую свободу во внешних

религиозных распорядках допускали уже древние Отцы Церкви. Так, в Восточной Церкви праздник Пасхи отмечали в другое время, чем в Риме. Когда некоторые пожелали усмотреть в этих разногласиях повод для раскола Церкви, им было указано на то, что нет никакой необходимости действовать одинаково по отношению к таким обычаям. Св. Ириней (II в.) говорит: «Неравенство в соблюдении поста не упраздняет единства веры». Таким же образом один из церковных законов говорит о расхождениях в исполнении людских порядков, т. е. о том, что они не противоречат единству Христианства. В другом месте, где собраны разные церковные обычаи, приведено полезное христианское изречение: «Намерением апостолов было не установление праздников, а наставление в Вере и Любви».

Статья 27
О монастырских обетах

Говоря о монастырских обетах, следует вначале вспомнить, как обстояло с ними дело раньше, что совершалось в монастырях, а также о том, что там ежедневно поступали не только вопреки слову Божиему, но и папским законам. Ибо во времена Блаженного Августина (IV–V вв.) монастырский устав основывался на добровольном согласии. Когда впоследствии подлинное послушание и учение ослабели, были придуманы *монастырские обеты*, дабы с помощью такого насильственного порядка (перв.: выдуманного заточения) восстановить дисциплину.

Более того, наряду с монастырскими обетами изобрели и многие другие вещи, и подобными послушаниями и обязательствами отягощали многих, даже несовершеннолетних.

Точно так же многие по неведению вовлеклись в монастырскую жизнь, и хотя они были не слишком молоды, все же они не достаточно взвесили и осознали, пригодны ли они к монашеству. Своего рода лишенные свободы, все они вынуждены были оставаться в подобных условиях, несмотря на то, что даже папское право могло бы даровать многим из них свободу. В женских монастырях ситуация была еще жестче, нежели в мужских, хотя, казалось бы, женщин следовало щадить как более слабых. Такая строгость и жесткость и в прежние времена также не устраивала многих благочестивых людей, ибо они отчетливо видели, как отроков и отроковиц нередко отправляли в монастыри, чтобы обеспечить их существование. Они хорошо видели, как плохо заканчивались эти

намерения, к каким соблазнам и отягощению совести они вели. Многие люди сетовали на то, что в таком щекотливом вопросе церковные законы совершенно не принимались во внимание. К тому же относительно монастырских обетов существовало мнение, которое, как известно, не нравилось многим благоразумным монахам.

А именно: утверждалось, будто монастырские обеты следует приравнивать к крещению и что будто монастырской жизнью можно снискать отпущение грехов и оправдание перед Богом. К этому даже добавлялось, что монастырской жизнью можно не только заслужить праведность и добродетель, но и исполнить также предписанные Евангелием заповеди и советы. Таким образом, монастырские обеты ценились превыше крещения. Отсюда возникали представления, будто монастырской жизнью можно обрести больше заслуг, нежели в других областях Божественного призвания, как, например, служение священника и проповедника, правителя, князя, государя и т. п. А ведь все они исполняют свой долг согласно Божией Заповеди, Божиему Слову и Повелению, не приписывая себе более высокого духовного достоинства. Ни одно из этих высказываний нельзя опровергнуть, ибо их можно встретить в их собственных книгах.

Кроме того, мало познает Христа тот, кто таким образом вовлечен и посвящен в монастырскую жизнь. Это было бы подругому, если бы монастыри, как раньше, были кафедрами по изучению Священного Писания и другого полезного христианской Церкви знания, благодаря чему из стен монастырей выходили бы многие священники и епископы. Сейчас все выглядит совсем иначе. Раньше шли в монастырь с намерением изучить Писание. А сейчас заявляют, что монастырская жизнь существует для того, чтобы стяжать благодать Божию и праведность пред Богом, и даже, что это — совершенный чин; считается, что монашеское сословие гораздо предпочтительнее из всех других, утвержденных Богом сословий. Все это мы приводим здесь не с намерением опорочить кого-либо, но затем лишь, чтобы по возможности точнее было услышано и понято, как учат и проповедуют наши проповедники.

Во-первых, мы учим, что все, кто желает вступить в брак и кто не способен оставаться холостыми, имеют полное право жениться. Ибо обеты не могут отменить Божественный порядок и заповедь. А Божия заповедь гласит: «Но во избежание блуда, каждый [муж] имей свою жену, и каждая [жена] имей своего мужа» (1 Кор. 7, *2*). Не только Божия заповедь, но также и Божие творение и порядок принуждают и обязывают всех,

кого особый Божий промысел не наделил даром безбрачия, на вступление в брак. Об этом говорит само Слово Божие: «Не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему» (Быт. 2, *18*).

Что же можно на это возразить? Можно сколько угодно восхвалять обеты и обязательства, преувеличивать их ценность, но все же этим нельзя добиться отмены заповеди Божией. Ученые люди говорят, что обеты не имеют силы, если они противоречат папскому праву; насколько же бессильны они, противореча самой Божией заповеди!

Если бы обязательства, обусловленные обетами, были обоснованы так, что их нельзя было бы отменить, то и папы не могли бы, освобождать от них и не допускали бы особых исключений. Ибо ни одному человеку не дозволено нарушать обязательства, проистекающие из Божественного права. Поэтому папы были весьма благосклонны в отношении подобных обязательств, сознавая, что в подобных вещах следует проявлять снисходительность, и нередко освобождали от них, как, например, короля Арагонского (1134–1137) и многих других. Если же освобождение даровалось ради мирских дел, то было бы гораздо справедливее и правильнее даровать это освобождение в случае душевной нужды.

Во-вторых, почему противоположная сторона так сильно настаивает на исполнении обетов, не спрашивая о существовании формальных предпосылок этих обетов? Ведь обет должен быть направлен на достижимые цели, и его принятие должно быть добровольным и без принуждения. А насколько велики силы и способности человеческие, на протяжении всей своей жизни хранить целомудрие, известно всем; поэтому лишь немногие мужчины и женщины дали монастырский обет по собственной воле и обдуманно. Прежде чем люди сами способны рассудить что к чему, их уже уговаривают дать монастырский обет; иногда даже заставляют и принуждают к этому. Поэтому не следует так строго и непреклонно дискутировать об обязательствах, связанных с исполнением обетов, тогда как все признают, что это противоречит природе и сути обета, если его дают не по собственной воле, необдуманно и легковесно.

Некоторые церковные законы и папские эдикты считают недействительными обеты, которые были даны в возрасте моложе 15 лет. Ибо они придерживаются мнения, что в этом возрасте человек обладает еще недостаточным разумением, чтобы распоряжаться всей своей будущей жизнью. Другой церковный закон, учитывая человеческую слабость, предусматривает еще более поздний возраст; а именно он запрещает принесение

монастырского обета в возрасте до 18 лет. Поэтому большинство людей имеет прощение и основание для того, чтобы покинуть монастырь, ибо многие пришли в монастырь, будучи детьми, не достигшими положенного возраста.

В-третьих, даже если имеет место достойное порицания нарушение монастырского обета, из этого не должно еще следовать требования о расторжении брака таких людей. Ибо и Блаженный Августин говорит, что не следует расторгать подобный брак. А ведь Августин пользуется немалым уважением в христианской Церкви, даже если впоследствии стали судить о том по-другому.

И хотя одна только Божия заповедь относительно брака освобождает и отрешает очень многих от монастырского обета, наши приверженцы находят все больше обоснований бесполезности и необязательности монастырских обетов. Ибо всякое служение Богу, которое избирается и вводится людьми без Божией заповеди и повеления, с целью достижения праведности и благодати Божией, — противно Богу и противоречит Святому Евангелию и Божиему повелению. Сам Христос говорит: «Но тщетно чтут Меня, уча учениям и заповедям человеческим» (Мф. 15, *9*). Апостол Павел также учит повсюду, что праведность следует достигать не нашими церковными установлениями и формальным благочестием (перв.: заповедями и богослужениями), выдуманными людьми, что праведность и добродетель пред Богом происходят из веры и доверия — если мы [действительно] верим, что Бог принимает нас в Своей милости ради Сына Своего Единородного Иисуса Христа.

Ведь известно, что монахи учили и проповедовали, что выдуманные духовные упражнения искупают грех и способствуют обретению Божией милости и оправданию. Но ведь это не что иное, как преуменьшение силы и славы милости Христовой и отрицание оправдания верой. Отсюда же следует, что такие укоренившиеся обеты оказались неправедным и ложным служением Богу. Еще и поэтому они бесполезны, ибо безбожный обет, данный вопреки Божией заповеди, не действителен и ни к чему не обязывает. Так и церковные законы наставляют тому, что клятва не должна обязывать к совершению греха.

Апостол Павел говорит Галатам: «Вы, оправдывающие себя законом, остались без Христа, отпали от благодати» (Гал. 5, *4*). Поэтому все те, которые намерены оправдаться обетами, отпали от Христа и лишили себя Божией милости. Ибо они лишают Христа его чести, только ему данной для оправдания, наделяя ею свои обеты и монастырскую жизнь.

Также неотступно монахи учили и проповедовали об оправдании этими своими обетами и монастырским образом жизни и о возможности заслужить ими отпущение грехов. Более того, они утверждали еще более неподобающие и нелепые вещи, заявляя, что свои добрые дела они могут передавать другим. Если бы кто-нибудь захотел опорочить их и придать этому большие размеры, то сколько всего смог бы он тогда собрать, чего сами монахи теперь стыдятся и сожалеют, что такое произошло! Кроме того, они внушали людям, что выдуманные ими самими религиозные ордена суть степени христианского совершенства. А это означает восхваление дел как средства к оправданию. Это немалое зло в христианской Церкви, когда народу предлагают богослужение, установленное самими людьми без Божией заповеди и когда учат, что такое служение делает человека добродетельным и праведным перед Богом. Ибо оправдание верою, которое в первую очередь следует проповедовать в христианской Церкви, омрачается, когда эдаким «служением Ангелов» (ср.: Мк. 12, *25*; Кол. 2, *18*) — показной бедностью, смирением и целомудрием — заставляют людей только удивленно раскрывать глаза.

Более того, в их глазах умаляются также и Божии заповеди и праведное, истинное служение Богу, когда они слышат, что только монахи смогут достичь состояния совершенства. Ибо христианское совершенство состоит в том, чтобы от всего сердца и со всей серьезностью устрашиться Бога, одновременно надеясь всей душой и веруя, а также полагаясь на то, что мы через Христа обретем милостивого, милосердного Бога, что все, в чем мы нуждаемся, мы можем и должны испросить у Бога, и с уверенностью уповать на помощь Его во всех скорбях каждый согласно своему призванию и положению; что одновременно мы должны с усердием совершать добрые дела и следовать нашему призванию. В этом и состоит истинное совершенство и праведное служение Богу, а не в испрашивании милостыни или в ношении черного или серого монашеского капюшона и т. д. Ложное восхваление монастырской жизни породило среди простого люда много пагубных суждений. Когда у людей на слуху бесконечное восхваление безбрачия, они делают вывод, что только с отяжеленной совестью можно жить в браке. Или когда простой человек слышит, что совершенны одни лишь нищие, в нем родится сомнение, что он может одновременно владеть имуществом и вершить свое призвание без греха. А когда народ слышит, что не мстить — это всего лишь совет, то некоторые заключают, что мстить за рамками действующих законов вовсе не является грехом; иные же одно-

временно полагают, что мстить совершенно запрещено христианам, а также государственной власти.

Можно также прочесть много примеров того, как некоторые оставляли своих жен, детей, а также общественную службу и уходили в монастырь. Это они называли: «Отойти от мира» и направиться на поиски жизни, «более угодной Богу», чем жизнь других людей. Все эти люди также не могли знать, что Богу надлежит служить согласно заповедям, установленным Им, а не по установлениям, придуманным людьми. Праведным и совершенным является тот образ жизни, который построен на Божиих заповедях, губительным же тот, который не опирается на заповеди Божии. Людям необходимо было растолковать эти вопросы.

Еще раньше Жерсон порицал заблуждения монахов в вопросе о совершенстве и свидетельствовал, что в его времена возникло новое утверждение, будто монастырская жизнь представляет собой состояние совершенства.

Такое множество безбожных мнений и заблуждений гнездилось, таким образом, на монастырских обетах, которые, как утверждали, якобы оправдывают и делают [человека] праведным пред Богом; они-де и составляют христианское совершенство; и потому будто бы и следует сдерживать как сами обеты, так и соблюдать заповеди Евангелия; однако первые представляют собой излишние дела, которые люди не обязаны совершать перед Богом. И поскольку все это ложно, бесполезно и надуманно, монастырские обеты следует считать ненужными и необязательными для исполнения.

Статья 28
О полномочиях епископов

О полномочиях епископов еще раньше писали многое и по-разному, и некоторые недопустимым образом смешивали при этом полномочия епископов с проявлениями светской власти. Из-за такой неоправданной подмены возникали большие войны, бунты и возмущения, ибо епископы, ссылаясь на якобы данную им Христом власть, не только вводили новые формы богослужения, присваивали себе в определенных случаях право отпущения грехов и отягчали совесть людей насильственным отлучением от Церкви, но даже брали на себя смелость по собственному усмотрению возводить на престол и низводить с него императоров и королей. Эти злоупотребления уже издревле порицались в христианстве образованными и благочестиво-

ми людьми. Поэтому наши проповедники считают себя обязанными ради утешения совести провести различие между духовными полномочиями и светской властью, которая держит меч и осуществляет правление. Они учат также, что обе формы управления (перв.: правления и силы) надлежит чтить и уважать со всей строгостью ради Божией заповеди как два высочайших дара Божиих на земле.

Поэтому у нас учат, что полномочия отпущения грехов (перв.: власть вязать и решать), т. е. полномочия епископов являются, согласно Евангелию, полномочиями и поручениями Божиими: проповедовать Евангелие, отпускать или оставлять грехи, преподавать и употреблять Таинства. Ибо Христос послал апостолов с поручением со словами: «...как послал Меня Отец так и Я посылаю вас. ...примите Духа Святого: кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» (Ин. 20, *21–23*).

Эти полномочия отпускать грехи, т. е. полномочия епископов, исполняются единственно через учение и проповедь Слова Божия и через преподание Таинств многим или отдельно взятым христианам, как это соответствует призванию. Ибо здесь раздаются не земные (перв.: плотские), но вечные блага и ценности, такие как вечная праведность, Святой Дух и Жизнь вечная. Эти блага можно заслужить не иначе, как через служение благовествования и преподанием святых Таинств. Ибо так говорит апостол Павел: «...благовествование Христово есть сила Божия ко спасению всякому верующему...» (Рим. 1, *16*). И поскольку полномочие Церкви и епископов состоит в раздавании вечных благ и совершается только во время проповеди, оно никоим образом не препятствует светской власти и правительству. Ибо светская власть имеет дело с совершенно другими вещами, чем Евангелие. Она оберегает не души людей, но защищает мечом и телесными взысканиями от внешней угрозы их тела и имущество.

Поэтому не следует смешивать эти две власти — духовную и светскую — и подменять одну другой. Духовное полномочие имеет свое собственное назначение — проповедовать Евангелие и преподавать Таинства. Оно не может вторгаться в чужое служение, провозглашать и низлагать королей, отменять или расшатывать светские законы и послушание правителям, она не может также предписывать законы светской власти и давать указания в светских вопросах, ибо сам Христос говорит: «Царствие Мое не от мира сего...» (Ин. 18, *36*). А также: «...кто поставил Меня судить или делить вас?» (Лк. 12, *14*). Апостол Павел говорит: «Наше же жительство — на небе-

сах...» (Фил. 3, *20*); и: «Оружия воинствования нашего не плотские, но сильные Богом на разрушение твердынь: ими низвергаем замыслы и всякое превозношение, восстающее против познания Божия...» (2 Кор. 10, *4–5*).

Так наши сторонники разграничивают сферы ответственности обеих властей и хотят, чтобы они обе почитались как высочайшие дары Бога на земле.

Но когда епископы наделены светским господством и властью, они обладают ими не как епископы, наделенные Божественным правом, но согласно человеческому, императорскому праву. Они получили эту власть от римских императоров и королей для светского правления их владениями, что не имеет ничего общего с евангельским служением.

Согласно Божественному праву епископское служение состоит в том, чтобы проповедовать Евангелие, отпускать грехи, осуждать учения, противоречащие Евангелию, и изгонять из церковной общины безбожников, чья сущность, лишенная Бога, прямо очевидна, осуществляя это не властью, данной людьми, но исключительно Словом Божиим. Здесь члены общины и Церкви обязаны оказывать епископам послушание, согласно Слову Христову: «Слушающий вас, Меня слушает...» (Лк. 10, *16*). Но если епископы учат, устанавливают или привносят что-либо противное Евангелию, тогда для нас вступает в действие Божия Заповедь, повелевающая не оказывать в таком случае епископам никакого послушания. У Матфея сказано: «Берегитесь лжепророков...» (Мф. 7, *15*). И у Павла мы встречаем: «Но если бы даже мы, или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема» (Гал. 1, *8*); и: «Ибо мы не сильны против истины, но сильны за истину»; и: «...по власти, данной мне Господом к созиданию, а не к разорению» (2 Кор. 13, *8, 10*). Именно так гласит и церковное право. Блаженный Августин также пишет в своем письме против Петилиана, что не следует слушаться даже законно избранных епископов, если они заблуждаются, учат или повелевают что-либо, противоречащее Священному Божественному Писанию.

Поскольку же епископы вершат власть и правосудие в других вопросах, как, например, в делах брака и налогов, они делают это в силу человеческого права. Если же наделенные такой ответственностью епископы исполняют эти свои обязанности нерадиво, то князья должны, нравится им это или нет, во имя мира своих подданных, восстановить справедливость в этих вопросах, дабы предотвратить раздор и большие беспорядки в своих землях.

Помимо этого идут дискуссии о том, вправе ли епископы вводить в Церкви новые богослужебные формы и издавать предписания относительно постов, праздников и иерархии духовенства. Те, которые признают эту власть за епископами, ссылаются на слова Христа: «Еще многое имею сказать вам, но вы теперь не можете вместить. Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину...» (Ин. 16, *12, 13*). Они приводят также в качестве примера XV главу из Деяний апостолов, в которой повелевается воздерживаться от удавленины и крови (см.: Деян. 15, *20*). Они также ссылаются на то, что Суббота была превращена в Воскресенье, по их мнению, вопреки Десяти Заповедям. Никакой другой пример не приводится с такой многозначительностью и не цитируется так часто, как это превращение дня Субботы. Они хотят тем самым доказать, как велика власть Церкви, раз она сама освобождает себя от соблюдения Десяти Заповедей и вносит в них изменения.

В этом вопросе наши сторонники также учат, что епископы не обладают властью постановлять и предписывать то, что противоречит Евангелию, как это уже указывалось выше и как учит церковное право. Это явно противоречит заповеди и Слову Божиему — изобретать законы и навязывать их с намерением достичь этим искупления грехов или снискать себе благодать. Ибо сие осквернит честь заслуги Христовой, если мы вознамеримся заслужить милость Божию соблюдением подобных предписаний. Очевидно также, что как раз благодаря этому в христианстве изобретенные людьми правила и послушания перешли все мыслимые пределы, в то время как учение о вере и об оправдании верой было совершенно подавлено. Постоянно вводились все новые и новые праздники и посты, новые церемонии и почитания все новых святых, дабы заслужить себе подобными делами перед Богом милости и всех благ.

Таким же образом и те, которые вводят новые человеческие установления, преступают Божию заповедь, объявляя греховными несоблюдение определенных предписаний относительно пищи, особых дней и тому подобных вещей. Тем самым они отягощают христианство бременем закона, как будто христиане, ради обретения благодати Божией нуждаются в богослужении подобному иудейскому (левитскому), а некоторые даже отстаивают мнение, будто сам Бог наказал апостолам и епископам учреждать подобный порядок богослужения. Можно также предположить, что некоторых епископов ввел в заблуждение пример Моисеева закона. Откуда и последовали бесчисленные предписания, как, например: считать греховным, если кто-то занимается в праздничные дни ручным трудом, даже

если это никого не вводит в соблазн, или пропускает предписанные молитвы по часам, или, что определенные блюда якобы порочат совесть, что соблюдение постов является добрым делом, примиряющим с Богом, что в определенных случаях грех не может быть прощен, если только тот, кто сохранил за собой право прощения, не распорядится для этого, хотя ведь сами церковные законы ничего не говорят о своем праве сохранения на ком-либо вины, но лишь о церковном взыскании.

Откуда же у епископов право и власть навязывать христианству подобные предписания и так опутывать христианскую совесть? Апостол Петр в Деяниях Апостолов запрещает своим ученикам возлагать иго (Деян. 15, *10*). И апостол Павел говорит коринфянам, что им дана власть для того, чтобы строить, а не для того, чтобы расстраивать (2 Кор. 10, *8*). Почему же тогда они умножают грехи столькими правилами и предписаниями?

Существуют ведь ясные высказывания Священного Писания, запрещающие издавать подобные предписания, преследующие цель снискания милости Божией или выставлять их как необходимые для спасения. Апостол Павел говорит: «Никто да не осудит вас за пищу, или питие, или за какой-нибудь праздник, или новомесячие, или субботу: это есть тень будущего, а тело — во Христе (Кол. 2, *16–17*). Или же: «Итак, если вы со Христом умерли для стихий мира, то для чего вы, как живущие в мире, держитесь постановлений: “не прикасайся”, “не вкушай”, “не дотрагивайся”, — что все истлевает от употребления, — по заповедям и учению человеческому? Это имеет только вид мудрости» (Кол. 2, *20–23*). Также в Послании к Титу апостол Павел запрещает внимать еврейским басням и постановлениям людей, отвращающихся от истины (см.: Тит. 1, *14*).

Сам Христос говорит о тех, кто устанавливает такие человеческие заповеди: «Оставьте их, они — слепые вожди слепых...» (Мф. 15, *14*). Он отвергает такое служение Богу и говорит: «...всякое растение, которое не Отец Мой Небесный насадил, искоренится» (там же, *13*).

Если же епископы наделены властью отягощать Церковь бесчисленными предписаниями и обременять совесть, почему же тогда Священное Писание столь часто запрещает издавать человеческие постановления и придерживаться их? Почему оно называет их «бесовским учением»? Неужели Святой Дух напрасно предостерегал обо всем этом?

Такие постановления, которые объявляют необходимыми для примирения с Богом и снискания благодати, противоречат Евангелию. Посему епископы ни в коем случае не должны

принуждать к подобному богослужению. Ибо в христианстве следует придерживаться учения о христианской свободе, которое гласит, что для оправдания необязательно подчиняться закону, как пишет апостол Павел к Галатам: «Итак стойте в *свободе*, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства» (Гал. 5, *1*). Ибо следует придерживаться главной статьи Евангелия, что *мы обретаем благодать Божию не нашими заслугами, но верою в Христа* и, стало быть, обретаем ее не служением, установленным одним из людей.

Как же надлежит тогда понимать воскресный день и тому подобные правила и церемонии в Церкви? На это наши сторонники отвечают: епископы или священники могут устанавливать порядок, чтобы в Церкви все шло своим ходом; но не ради обретения милости Божией и также не ради искупления грехов или подчинения совести. И нельзя также считать соблюдение этих предписаний за необходимое служение Богу или усматривать грех, если они нарушаются без соблазна. Так апостол Павел в 1-м Послании Коринфянам предписывает женщинам покрывать голову во время богослужения, а священникам не говорить во время службы всем одновременно, но в порядке очередности, один за другим (см.: 1 Кор. 11, и след.).

Христианским общинам надлежит, ради любви и мира, следовать таким предписаниям и в подобных случаях быть послушными епископам и священникам и так исполнять эти правила, чтобы никто не смог бы ввести другого в соблазн и чтобы в Церкви не воцарились беспорядок и неразбериха. Но это должно происходить так, чтобы не обременять совесть, полагая, будто эти вещи необходимы для спасения и якобы грешно не следовать им, даже если это никому не вредит. Никто ведь не скажет, что женщина согрешит, если она, не пытаясь ввести кого-либо в соблазн, выйдет из дому с непокрытой головой.

Также обстоит дело и с соблюдением воскресного дня, Пасхи, Троицы и других подобных дней и праздников. Сильно заблуждаются те, которые утверждают, что соблюдение воскресного дня было введено по необходимости вместо Субботы. Ибо Священное Писание отменило Субботу и учит, что с момента Откровения Евангелия, все культовые порядки Ветхого Завета могут быть упразднены. Но, поскольку нужно было установить какой-нибудь день, чтобы люди знали, когда им надлежит собираться вместе, христианская Церковь определила для этого воскресенье; и люди восприняли это изменение с большой радостью, усмотрев в этом пример христианской свободы, чтобы знать, что ни почитание субботы, ни еще какого-либо дня не является обязательным условием для спасения.

Существует много ложных толкований об изменениях закона (в Ветхом Завете), о церемониях в Новом Завете и о перенесении Субботы. Все они произросли из ложного и ошибочного представления, будто в христианстве должно существовать богослужение, соответствующее левитскому, или иудейскому богослужению, и будто сам Христос поручил апостолам и епископам выдумывать новые богослужения, необходимые для спасения. Эти ошибки закрались в христианство, ибо оправдание верой не проповедовалось ясно и чисто. Некоторые отстаивают мнение, что необходимо соблюдать Воскресенье, пусть и не по Божественному, но все же, в известной степени, согласно Божественному праву. Эти люди точно предписывают, что и сколько надлежит делать в праздничные дни. Чем иным являются такие рассуждения, как не силком для совести? Хотя эти правила и стремятся смягчить людские предписания и проявить снисходительность, нельзя все же добиться разумного исполнения или смягчения закона, пока существует и остается мнение, будто они необходимы. *Но такого мнения неизбежно будет придерживаться тот, кто ничего не знает об оправдании верой и христианской свободе.*

Апостолы заповедовали воздерживаться от удавленины и крови (см.: Деян. 15, *20*). Но кто сегодня еще придерживается этого? И все же человек безгрешен, если не совершает этого, ибо сами апостолы не хотели отягощать совесть подобным принуждением, запретив это лишь на какое-то время, дабы не вызвать возмущения. Ибо, рассматривая это предписание, следует помнить об основе христианского учения, которую не в силах сокрушить этот апостольский декрет.

Едва ли хоть один из древних церковных законов соблюдается еще буквально. Многие из отдельных положений постоянно отпадают сами по себе, даже для тех, кто их усердно придерживается. В такой ситуации нельзя что-либо посоветовать совести, либо ей помочь, не облегчив ее указанием на то, что эти порядки можно признать необязательными и что они могут быть опущены без ущерба для совести.

Епископы могли бы легко поддерживать послушание, если бы не настаивали на исполнении подобных предписаний, которые невозможно исполнить, не впадая при этом в грех. А они, вместо этого, запрещают преподание Причастия в обоих видах, отказывают духовникам заключать брак и не принимают никого, кто прежде не поклянется не проповедовать это (наше) учение, которое ведь, безо всякого сомнения, соответствует Евангелию. Наши общины (перв.: церкви) не требуют, чтобы епископы восстанавливали мир и единство ценою соб-

ственной чести и достоинства, хотя в случае необходимости епископам следовало бы сделать и это. Они лишь просят, чтобы епископы отменили некоторые из непомерных тягот, которых ведь и раньше не было в Церкви и которые были введены в противовес к практике всеобщей христианской Церкви. Возможно, первоначально существовали предпосылки для подобных положений, но в наше время они уже не применимы. Да и нельзя отрицать, что многие из них были приняты по неведению. Поэтому епископам следовало бы быть великодушными и смягчить такие предписания, тем более что подобные изменения не наносят вреда единству христианской Церкви. Многие изданные людьми предписания отпадали сами собой на протяжении времени и уже нет нужды в том, чтобы их соблюдать, как показывает даже папское право. Но если невозможно когда-либо добиться от них смягчения или отмены подобного рода людских предписаний, которые невозможно соблюсти, не впадая при этом в грех, то мы должны тогда лишь последовать апостольскому правилу, которое повелевает более быть смиренными пред Богом, нежели пред людьми (см.: Деян. 5, *29*).

Апостол Петр воспрещает епископам управлять так, будто они наделены властью принуждать Церковь к тому, что им угодно (см.: 1 Петр. 5, *3*). Сейчас речь идет не о том, чтобы отнять у епископов их власть, но мы лишь просим и требуем от них не принуждать ко греху совесть. Если же они поведут себя не надлежащим образом и отклонят нашу просьбу, тогда пусть они задумаются над тем, как им потом ответствовать перед Богом за свое упорство, которым они подали повод к церковному расколу и схиме, т. е. к тому, от чего они, собственно, и должны были бы уберечь Церковь.

Заключение

Это и есть важнейшие спорные статьи. Можно было бы привести гораздо больше примеров злоупотреблений и несправедливостей, но чтобы избежать пространности и растянутости, мы перечислили только самые главные, из которых можно легко вывести и другие. Уже раньше раздавались жалобы относительно формы отпущения грехов, паломничества и злоупотреблений отлучением от Церкви. Также велись постоянные споры в среде священников и монахов относительно исповеди, погребения, особых [платных] проповедей и многих других

вещей. Все это мы обошли из осмотрительности и лучших намерений с тем, чтобы можно было распознать важнейшие обстоятельства этого дела. Также не следует ложно обвинять нас в речах, произнесенных якобы из ненависти или приведенных с целью опорочить кого-либо. Мы лишь перечислили моменты, которые сочли необходимым принять к сведению и выставить на всеобщее обозрение, дабы тем самым можно было лучше понять, что мы ничего не ввели нового — ни в учении, ни в церковных порядках (перв.: церемониях), что противоречило бы Священному Писанию или всеобщей христианской Церкви. Ибо ведь всем известно и общепризнанно, что мы с огромным усилием и с Божией помощью — говорим это не желая превозносить себя, — предотвратили проникновение в наши общины (перв.: церкви) каких-либо новых безбожных учений, не дав им распространиться и одержать победу.

Вышеприведенные статьи мы намерены передать рейхстагу после его созыва, дабы изложить наше вероисповедание и учение наших последователей. Если кто-то останется неудовлетворенным [нашим исповеданием], то ему будут предложены дальнейшие разъяснения, основанные на положениях Божественного Священного Писания.

Верноподданнейшие и покорнейшие Вашему Императорскому Величеству

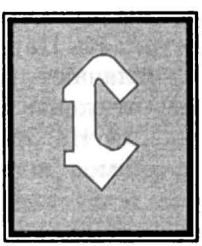
Иоанн, герцог Саксонский, курфюрст
Георг, маркграф Бранденбургский
Эрнест, герцог Люнебургский
Филипп, ландграф Гессенский
Ганс Фридрих, герцог Саксонский
Франц, герцог Люнебургский
Вольф, князь Ангальтский
Бургомистр и городской совет города Нюрнберга
Бургомистр и городской совет города Рейтлингена.

Якоб
Бёме

Теософские послания

(1622—1624)

XXX послание к N.N.
Об умерщвлении Антихриста в нас самих



пасение наше во Иисусе Христе!

1

Истинно почитаемый, достославный господин мой! Желаю Вам чрез Бога во Иисусе Христе познания благодати Его и благословения.

Известившись от г-на доктора Kr., что Вы, государь мой, как христианский наш собрат в Господе, находитесь во внутреннейшем влечении к Иисусу Христу, что Вы вожделеете Оного в сердце Вашем и что умом своим Вы стремитесь к тому, чтобы, насколько возможно, достигнуть в самом себе Божественного созерцания (Beschaulichkeit), я по желанию г-на доктора, не захотел упустить случая побеседовать с Вами посредством сего небольшого послания, и это ради того, дабы в силу христианской любви сделать Вам из моих даров некоторое указание на путь к Божественному созерцанию и ощущению и дабы чрез то представить Вам в братской любви сок малого моего жемчужного дерева в духе и жизни Иисуса Христа; а поскольку ветви, или порасли, единого древа обязаны служить друг другу, я прошу Вас прилежно рассмотретьи, не могу ли я послужить умножению Вашего усердия.

2

А поскольку Вы, государь мой, и сами ощущаете, что в нынешнее время христианством управляет Антихрист, как в Вавилоне, в своей самости и в услаждении своей плоти, и поскольку Вы ведаете, что любезный наш *Иммануил* предостерегал нас от этого, истинно говоря: «...плоть и кровь не могут наследовать Царствия Небесного» (1 Кор. 15, *50*), и поскольку Антихрист ничего иного не ищет и не желает кроме одной временной почести, временного могущества и временной силы для услаждения своей плоти, и поскольку Антихрист оный уже долгое время прикрывается багряницею Христовой, так что его не познали доныне, но признали за святого, мне же, по благодати Всевышнего, он сделался откровенным, восхотел я, государь мой, представить Вам вкратце, и для дальнейшего разумения Вашего, что такое *Христианин* и что есть *Антихрист* в человеке.

3

Христос говорит: «Аще кто не оставит дома, поля, денег, жены, детей, братий и сестер, не отречется самого себя, и не последует Мне, тот не Мой ученик и не Мой служитель» (Лк. 14, *26*). И еще: «...вы должны стать как дети, или вы должны возродиться водою и духом, а без того не можете увидеть Царствия Небесного» (Мф. 18, *3*). Однако ж сии слова означают не то, что я должен уйти в пустыню или лес, бежать от жены и чад своих, оставить свое звание и состояние, — нет! Но это означает, что я должен оставить Антихриста, т. е. мое *мойство*, *твойство* и *ячество*.

4

Кто хочет сам в себе достичь Божественного созерцания и ощущения, тот обязан убить Антихриста в своей душе; он должен выйти из собственной воли своей, отречься от собственности над всякою тварью и учиниться в собственности своего ума наибеднейшею изо всех тварей; т. е. он должен быть таким, чтобы ни в чем не иметь собственности, в каком бы состоянии или звании он ни был.

5

И хотя бы он был царь, то и тогда ум его должен оставить всякую собственность: в состоянии своем, в своей знатности и в своем временном благе он должен почитать себя лишь за

служителя Богу. Этим он обязан служить Богу и своей братии; он должен ведать, что все, что он имеет и чем он стяжает, не принадлежит ему по праву *натуры*, но принадлежит его братии и его членам и что Бог поставил его в наместники и правители над оным для того, чтобы служил он тем своему Господу, и однажды Господь потребует от него отчета о вверенном ему.

6

Он должен собственную свою волю, побуждающую его к стяжанию чего-либо в собственность, предать страданию и смерти, во смерти Иисуса Христа; он должен со смирением и в усердном покаянии и обращении своем просить Бога о том, чтобы Он соблаговолил умертвить сию злую волю к собственности и ко временной похоти в смерти Иисуса Христа и чтобы Он соблаговолил ввести волю души его в истинное Божественное чадство, дабы она сама по себе уже ничего не хотела более и не сожалела, но чтобы ее хотением и ее вожделением была воля Божия, чтобы он умер для своего ячества и воли своей души и чтобы Бог во Христе был его жизнью.

7

Он должен углубить волю свою в высочайшем смирении в Божественное милосердие и в обетовании благодати Божией почерпнуть для себя такую волю, которая бы с самого того часа восхотела уйти от всякой собственности и услаждения мира сего; если же при этом он почитаем в сем мире, то он должен в истинном покаянии углубиться в высочайшее уничижение и признать свое недостоинство пред Богом, в душе же своей он должен схватиться за обетование благодати и пребывать твердым в этом, подобно воину, сражающемуся с врагами своими, хотя бы то стоило его тела или жизни.

8

Когда же сие исполнит, то собственная его воля, т. е. Антихрист, будет поймана и умерщвлена в смерти Христовой, а душа его, подобно новому несмышленому младенцу, потерявшему естественный разум собственный свой, начнет с самого того мгновения стремиться к Богу, как младое чадо к своей матери, возлагая упование свое на свою мать, дабы она ей даровала, что ей благоугодно.

9

Это то, о чем Христос сказал: «...вы должны стать как дети» (Мф. 18, *3*), «...вы должны все оставить и последовать Мне». Ибо Адам удалился от Божественной воли и вошел в собственную волю; собственным своим хотением он ввел в себя змеиный яд и дьявольскую волю — и чрез то как себя, так и товарищей жизни своей, которые до того пребывали в Божественной гармонии (concordanz), в единой воле, а именно в воле Божией, привел в разделение. Свойства натуры извели себя чрез то из подобного согласия; каждое свойство ввело себя в свою самость, т. е. в собственное хотение, а от этого в них произошло наклонение как к добру, так и ко злу: *жар* и *хлад* тотчас устремились на них. И он (т. е. Адам) умер сам в себе для святой жизни богоподобной гармонии, будучи в которой жил он в единой нераздельной стихии и в которой четыре стихии были в нем в равновесии.

10

Это то, о чем Бог рек Адаму: «Не снеси из древа добра и зла, и в оно же аще день снесте от него умрете» (Быт. 2, *17*). Ибо Бог, говоря оное, разумел о смерти Небесному Царствию, т. е. прекрасному ангельскому образу, для которого воистину умер он тотчас, в ложном своем змеином хотении; если он должен быть возрожден во Христовом духе, то сия ложная змеиная воля должна прежде всего умереть во Христовой смерти чрез истинное его *обращение*, ибо из сей смерти восстанет в нас Христос в Своем Духе, т. е. восстанет умерший в Адаме небесный образ; и таким образом внутренний человек будет возрожден в духе Христовом.

11

Сей-то новый дух достигает в самом себе Божественного созерцания; он услышит Слово Божие, обретет Божественный разум и Божественные склонности и сможет сам в себе созерцать великую тайну как в Божественных, так и в естественных таинствах; и хотя правда, что ему еще сопричастна земная плоть со своими склонностями, однако это ему не повредит.

12

В сем новом рождении он подобен золоту в грубом камне, грубость которого не может сокрушить золота, ибо истинная

его воля умерла для земной сладости, и всечасно желает умерщвлять похоть своей плоти, да и воистину непрестанно ее умерщвляет. Ибо возрожденный во Христе человек сокрушает семя жены, т. е. главу змеиной воли во плоти, главу Антихриста.

13

Итак, в силу должности и верности моей, христиански и братски говорю Вам, любезный господин мой, что мы во мнимой нашей религии, в которой непрестанно друг с другом бранятся и порицают друг друга за буквы, находимся еще в Вавилоне и что никогда не было столь худо с религией, как ныне, несмотря на то, что хвалятся, будто вышли из Вавилона и будто имеют истинную религию, которой я оставляю ее почести.

14

Но по тому, что познано мною в Господе моем Боге моим дарованном мне от Бога благородном даром, говорю я, что ныне восприяли багряницу Христову, омоченную в багряной крови Его, и покрыли ею воистину антихристово чадо самостной воли, словом, украсили Антихриста, блудного сына, чуждой ему краской.

15

Пред сим-то блудным сыном ныне лицемерят и прикрывают его Христовым страданием, заслугою и смертью. Его успокаивают тем, что Христос-де за все заплатил, так что ему остается лишь утешиться заслугою Христовой и восприять ее для полного удовлетворения в своей вере: и таким-то образом изображают нам правду, внешне присвоенную.

16

Но сие имеет совсем другую азбуку в истинном смысле. К этому не имеет никакой цены собственное утешение, собственное хотение, бегание или скакание — нет! Страдание и смерть Христова не будут дарованы в собственность скоту Антихриста, но они даруются тем, кто отрекается от всей твари и от собственности над ней, кто предается во всем страданию и смерти Христовой, чья воля умирает со Христом и во Христе, кто погребается с Ним и восстает с Ним с новою волей и

с новым послушанием, кто становится врагом греху, кто уподобляется во Христу, Его страданию, поруганию и гонению; кто приемлет на себя Крест и следует ему под его кровавым знамением. Эти — а не другие, которые лишь внешне рядятся во Христа, в Его сердце, — будут Христовыми членами во внутреннем духовном человеке, они будут храмами Бога, живущего в нас.

17

Никто не может утешаться заслугою Христовой, кроме того единого, кто хочет облечься во Христа в самом себе, и никто не является истинным христианином, прежде чем он не облечется в Него чрез истинное покаяние, чрез обращение к Нему и чрез совершенное предание Ему, так чтобы Христос обручился с душой его.

18

Начало же сего обручения бывает при союзе *Крещения*, ибо при этом младенец присягает и клянется Христу под Его кровавым знамением. И обещанное им при Крещении должно потом быть деятельностью, а ежели кто от обещанного отвратиться, то он должен вновь возвратиться к Нему чрез истинное покаяние. Ради чего и говорю я в начале, что многие, кто носит багряницу Христову, но прикрывают ею Антихриста, пребывают скотами и подлежат адскому огню.

19

Ибо христианин должен быть рожден из Христа, он должен умертвить *адамическую волю*, должен иметь в себе Христа и быть ветвью Его плоти и Его духа; сие, однако ж, разумеется не для душевного скота, но для духовного человека.

20

Скот не стяжает духа Божия, но его стяжает храм Христов, т. е. духовная в нас плоть и кровь Христова. Ибо Христос сказал: «Кто не вкусит от плоти сына человеческого, тот не имеет в себе никакой жизни».

21

Но сему соответствуют истинные уста, которыми можно было бы вкушать оную, которые скоту не даруются, и еще

менее сущности змеиной. Ибо каждый дух исходит от своей матери, от которой он рожден. Сие я предлагаю для размышления каждому разумеющему, сам же хотел этим только показать, чем должен быть христианин.

22

А ежели кто хвалится, что он христианин, пусть он знает, что не скот является христианином, но лишь тот, кто Крещен Духом Святым во смерти Христовой, кто облекся во Христа и живет в Христовой небесной плоти и крови, кто вкусил вечери Христовой и сидел с Ним за трапезою, — словом, христианин тот, кто следует стопам Христа, непрестанно убивает, связует и не дает власти злому скоту во плоти и крови Антихриста, сопричастных и христианину, и кто с терпением избегает искушения, разнообразно предоставляемым ему ради его испытания и очищения.

23

Христианин должен снова учиться азбуке; он должен признать мудрость своего рассудка за буйство, дабы через оное признание Христос получил в нем образ и он сделался бы удобным к Божественной мудрости.

24

Мудрость внешнего мира слепа о Боге и не видит Его; ибо хотя все, что ни есть, живет и движется в Боге, и Он сам есть во всем и чрез все, однако Он не стяжаем никакой вещью, кроме той единственной, которая умерла для собственной своей воли; сию стяжать Он должен и охотно стяжает, ибо вещь сия без Него ничего не хочет, словом, Бог есть в начале и в конце творения.

25

Об этом я мог бы Вам, государь мой, говорить и более, если бы это ныне было угодно, но я уже достаточно толковал об этом во всех своих писаниях и выводил оное из средоточия и разума всякого существа. Здесь же я хотел лишь немного разъяснить и показать Вам, каково есть состояние и существо христианина, дабы испытать, не угодно ли Вам будет, государь мой, поразмыслить об этом и предаться далее сему *процессу*, ибо я надеюсь, что Вы уже в оном находитесь.

26

В сем кратком послании я хотел побеседовать с Вами ради братского нашего утешения и возрадоваться с Вами в уповании и вере на Действующего и Пребывающего в нас, пока мы не освободимся от сей темницы и не возрадуемся уже в совершенном и Божественном братском единении и созерцании.

27

Сделал же я сие по требованию вышеназванного г-на доктора, в силу моей должности. Вас же, государь мой, поручаю кроткой любви Иисуса Христа. *Аминь.*

1622 г.

XLI послание к N.N.
Что такое христианин?

Пусть Источник сердца Иисуса Христа будет нашею прохладою, обновлением и вечною жизнью!

Во Христе любезнейший господин мой и друг,

1

В силу причастия к одной Церкви, подобно ветви единого с Вами древа, которая призвана помочь и заботиться о других ветвях, желаю я Вам при содействии Вашего вожделения отверзтого источнику благодати, который открыл Бог человечеству нашему во Иисусе Христе, желаю я, чтобы источник сей истекал в Вас изобильно и чтобы Божественное солнце ввело чрез него в душу Вашу лучи своей любви и отверзло бы и возбудило через это великую *магнитическую жажду* души Вашей по Христовой плоти и крови, а именно истинные Божественные уста; и желаю Вам также телесного блага.

2

Поскольку я многократно слышал от любезного Вашего друга, господина Д. К., и сам, общаясь с Вами, приметил, что Вы имеете особый глад и усердное желание достигнуть познания Бога Отца в Его жизни, которую открыл Он из высочайшей любви Своей во Иисусе Христе, не хотел я упустить в силу желания господина Д. К. и Вашего собственного — не хотел упустить я, чтобы не побеседовать с Вами чрез сие краткое послание, дабы несколько, государь мой, порадоваться и насладиться с Вами в вышеизреченном источнике жизни Иисуса Христа, ибо ничто меня не может столь порадовать, как известие о том, что наше райское жемчужное древо цветет и приносит плоды в своих сочленах, к вечному утешению нашему.

3

Ради этого я хочу, государь мой, известить Вас по мере слабых даров[аний] моих и малого моего познания о том, *что́ такое христианин*, достойный для восприятия сего великого титла. Христианин, который обратился внутренним своим основанием, своим умом и своею волею к дарованной благодати во Иисусе Христе и который в воле души своей сделался подобен младенцу, стремящемуся ко груди своей матери, жаждущему своей матери, и сосущему ее грудь, и утоляющему от нее.

4

Итак, только тот человек является христианином, чья душа и ум входят опять в первую матерь, от которой произошла человеческая жизнь. А именно *вочеловеченное слово*, которое с истинным млеком спасения открылось в нашем по Боге ослепленном человечестве; кто жаждущею душою своею пьет от сего материнского млека, от которого происходит новое духовное человечество, и чья огненная душа из отчих свойств достигает чрез то обителей любви Божией, в которых отец рождает своего возлюбленного сына; ибо во оных только обитателях обретается храм Духа Святого, живущего в нас, и под этим разумеются духовные уста души, которые вкушают Христову плоть и пьют Его кровь.

5

Ибо тот лишь христианин, в ком находится, пребывает и живет Христос, в ком по внутреннему основанию души и по поблекшему в Адаме небесному существу восстал, жив и учинился Христос; кто во внутреннейшем своем основании облекся в Христову победу, т. е. *вочеловечивание, страдание смерти и в воскресение Христово; против гнева Божия, ада дьявола, смерти и грехов,* т. е. Христос в своей победе вседневно в нем сокрушает змеину главу злой воли и плоти его и умерщвляет греховную похоть его плоти.

6

Словом, только во Христе мы будем приняты в Божественное чадство, а именно мы будем приняты не чрез внешнее, чуждое нам, внешне блистающее особенное восприятие благодати, и не чрез чуждую заслугу, присвоенной извне благодати, но мы будем приняты чрез младенческую, внутри живущую, сочлененную и вещественную благодать, а именно, *когда победитель смерти, т. е. Христос, восстанет в нас из нашей смерти жиз-*

нию своею, своим существом и своею силою и начнет в нас господствовать и действовать, как лоза на своем винограде, о чем повсюду возвещают апостольские писания.

7

Не тот христианин, кто только утешает себя страданием, смертью и удовлетворением Христовым и, приписывая себе сей дар благодати, остается диким и невозрожденным скотом. Таковым «христианином» является каждый злочестивый человек; ибо он охотно бы желал сделаться блаженным чрез дар благодати, и сам дьявол хотел бы этого, т. е. чрез восприятую извне благодать сделаться снова ангелом.

8

Но *обратиться*, сделаться как младенец и быть возрожденным из Божественной благодати воды, любви и Духа Святого он не хочет. Одно лишь имя не делает человека христианином; хотя и приемлет он на себя мантию благодати Христовой, но этим не может он еще достигнуть чадства нового рождения. Поэтому Христос сказал: вы не можете иначе увидеть Царствие Божие.

9

Рожденное от плоти, плоть есть, и не может наследовать Царствия Божия (Ин. 3, *6*). Плотское чувство есть вражда против Бога, но духовные чувства суть жизнь и мир. Лишь тот слышит Божественное Слово, кто рожден из Бога: ибо только дух благодати во Христе слышит Слово Божие.

10

Никто никогда не видал Бога, кроме Сына, находящегося в неизмеримом лоне отчем, сей возвещает нам в нас самих, слово и волю Божии (Ин. 1, *18*), так что мы сами в себе слышим и уразумеваем волю Его и Его благоволение и охотно хотим им последовать, но часто бываем удерживаемы от этого нашей внешней греховною плотью; как говорит святой Павел: «Обитель наша — на небесах» (Флп. 3, *20*).

11

Все святые Божии, а наипаче святой Павел жаловались на то, что они имеют рачительное хотение и служат умом внут-

реннего основания своего Богу, но плоть их подвержена закону греха и похотствует их против духа (Рим. 7, *25*); и хотя правда, что сие хотение вседневно бывает потопляемо и умерщвляемо во смерти Христовой чрез внутреннее основание, однакож сие бывает только у тех, в ком Христос воскрес из мертвых, и в таковых не остается ничего предосудительного, ибо они принадлежат Иисусу Христу. Ибо плотское тело принадлежит земле, но духовное тело принадлежит Богу. Кто его не имеет, тот живой мертвец; он не слышит и не приемлет ничего от духа Божия, по Писанию (1 Кор. 2, *14*).

12

Все это недостаточно понято и изъяснено, если проповедуется только о восприятой извне благодати и прощении грехов. Прощение грехов и восприятие чадства во благодати состоит в страдании кровию и смертию Христовой, т. е. когда небесная кровь Христова нас тингировала* и высочайшею Любовию Божества в имени Иисуса победила гнев Божий — в душе нашей и во внутреннем Божественном основании вечного существа, — вновь преобразив его в божественную кротость и послушание, так что разрушенная размеримость (temperatur) нашего человеческого свойства, послушание и благоволение вошли снова в равенство, или соединение свойств.

13

Ибо тогда гнев Отчий, который был возбужден в жизненных наших свойствах и который поставил себя правителем в душе и теле и по которому мы были мертвы для Царствия Небесного, сделавшиись чадами гнева, преобразился снова в единую любовь и рождение Божие; тогда человеческая, наша собственная воля умерла своему ячеству (Ichheit) и собственному своему хотению во смерти Христовой; а первичная человеческая воля, которую Бог даровал из духа своего Адаму, процвела победою Божественной сладости, в Христовой небесной крови; тогда дьявол и ад, держащие человека в плену, были поруганы; и на это указует сухая ветвь Ааронова, которая за одну ночь прозябла и произвела сладкие плоды (Чис. 17, *8*; Евр. 9, *4*).

---

* *Тингировать* означает привести вещь в ее высочайшую степень и благородство с помощью открывшейся в ней Натуры. — *Прим. переводчика.*

14

Подобно тому как грех пришел от одного и проник от одного на всех, таким образом проникла и сладкая благодать и победа Христова от одного на всех (Рим. 5, *8*), а именно во единой Адамической душе была разрушена смерть и гнев во Христе, и через разрушение смерти была отверзта возможность к благодати; чрез сию-то разрушенную дверь может воля души устремиться в свою первую матерь, из которой она вначале произошла, т. е. в чадство или возрождение, в новую жизнь и новое хотение. Тогда может она достигнуть до сладкия крови Иисуса Христа, которая во Христе в человечестве нашем разрушила врата смерти и преобразила гнев Божий в нашем человечестве в любовь; тогда-то бедная полоненная душа пьет из Божественного источника и прохлаждает огненное свое дыхание, от чего прозябает в ней новый цвет и жажда. Тогда вожделение души становится во Христовой крови небесного рода.

15

Подобно тому как разрушение смерти свершилось в Ипостаси Христовой, в душе нашей и в нашем человечестве; дабы чрез то вечность победила во Христе время, который пришел с неба и был в то же время на небе (Ин. 3, *13*), т. е. победил жизнь и волю времени, дабы время с волею своею обратилось в вечную волю Божества, и подобно тому как все это должно было совершиться в восприятом нашем человечестве, так и вожделение души нашей должно в себе восприять вечную сию волю во Христе, в которой время и вечность состоит в равенстве, и чрез силу этой воли вновь погрузиться в чадство, т. е. во благодать, дабы таковым образом то внутреннее райское основание, которое умерло в Адаме, снова прозябло в послушании воли Христовой чрез его небесную, нами восприятую, человеческую кровь.

16

В нас самих должно открыться то примирение, которое совершилось некогда чрез Христа во Христовой крови и смерти; ибо сие, некогда совершившееся во Христе, должно и во мне совершиться; ибо Христос проливает свою небесную кровь и в мое вожделение веры, в мою бедную душу и тингирует в ней гнев Божий, дабы снова явился первый Адамический образ Божий и сделался зрячим, слышащим, ощущающим, вкушающим и обоняющим.

17

Тогда-то умерший образ в Адаме по существу Небесного мира, т. е. по истинному, райскому существу, не живет более в четырех стихиях: его существо и его жизнь не присутствуют уже в этом мире, но пребывают на небе, которое открыто нам во Христе, т. е. они пребывают в чистой святой стихии, из которой при начале времени произошли четыре стихии. Сей-то внутренний новый духовный человек и вкушает Христову плоть и пьет Его кровь, ибо он живет и находится во Христе, Христос есть его корень, а он — ветвь на корне.

18

Ибо каждый дух от того вкушает, от чего он имеет свое первоначальное состояние; а именно: скотская смертная душа вкушает, ест, питается от духа мира, от звезд и от четырех стихий, принадлежащих царствию сего мира; но истинная вечная душа, вдунутая в человека из Божественного Слова, как и Божественная жизнь, питается от Своей матери, т. е. от святого сущего Слова Божия.

19

Но, поскольку это стало невозможным для души по отлучении ее от Бога, самое слово жизни, как истинная ее матерь, пришло снова к обнаруженной душе в сию юдоль плача, в сию темницу ада и ввело свое небесное существо человеческое, дабы оно было телом для души; оно обложило оным бедную нашу полоненную душу и тинктурою любви разрушило смертные ее уста, дабы она возмогла снова вкушать небесную манну. Вкушение сие также совершилось в Ипостаси Христовой, во время искушения Христа в пустыне; а именно, когда Адам во Христе сорок дней вкушал от райской манны.

20

Поэтому я говорю: ежели кто христианин, то он таковым является не чрез присвоенный извне блеск благодати. Грехи его не будут ему прощены чрез прощение, некогда ему словами изреченное подобно тому как владыки мира сего даруют жизнь убийце внешней милостью. Нет! это не имеет никакой цены пред Богом.

21

Нет иной благодати, чрез которую могли бы мы прийти к чадству, кроме крови и смерти Христовой; единого Христа предпоставил Себе Бог во престол благодати, в собственной любви Своей, которую Он ввел в Него из Еговы в сладчайшем имени *Иисус*. Он есть единственная жертва, которую приемлет Бог и которая может примирить гнев Его.

22

Но ежели сия жертва должна быть ради меня телесною, то она должна во мне совершиться, отец должен породить сына своего в вожделении веры моей, дабы глад моей веры его обложил; и когда жажда веры души моей его обложит в его обетованном слове, то облепаюсь я им в моем внутреннем основании, со всем его процессом страдания, и тогда в то самое мгновение ока происходит во мне из смерти Христовой умерщвление гнева, дьявола, смерти и ада.

23

Ибо я ничего творить не могу: я сам для себя мертв, но Христос сие творит во мне, и когда Он во мне восстанет, то я для себя мертв бываю ради истинного человека. Тогда Он является моею жизнью, и ежели я живу, то я живу для него, а не для себя. Ибо благодать умерщвляет волю мою и поставляет себя в Господа, на место моего ячества, дабы я сделался орудием Божиим, которым бы творил Он, что Ему угодно.

24

Тогда я живу в двух царствах; а именно: внешним смертным человеком живу я в суете времени, в котором живет еще иго греховное; но сие иго приемлет на себя Христос во внутреннее Царство Божественного мира и помогает душе моей носить оное.

25

Ибо иго мира сего есть *бремя* Христово, которое Он должен носить, пока снова не предаст царствия Отцу своему, который Ему даровал оное, ибо сказал Он: *Мне дана всякая власть на небесах и на земле от Отца моего*; для того дано Ему и бремя сие, дабы Он в нас самих понес гнев, ад, смерть и всяческое зло. Как то Исайя сказал: *Он болезни наши понес, и*

скорбь нашу подьял, мы же почли его за того, который от Бога таковым образом сокрушается, наказывается и мучится.

26

Словом: христианин должен быть Крестоносцем, ибо как скоро в нем родится Христос, то восстает в вечной натуре адская буря и гнев Божий; ад в человеке колеблется, и змий попран бывает; от сего происходит великое беспокойство, и восстает гонение и поругание дьявола и поврежденного мира на внешнего греховного человека; тогда внешний греховный человек судим во гневе и осужден проклятию гнева пред строгою Божественной правдой; ибо пока живет в нем *другой* человек, который не подобен внешнему смертному человеку, то и производит Божественная правда во гневе суд свой над греховным его домом, что и все служители гнева Божия совершают.

27

Причем, однако ж, Христос помогает ему нести иго; и человек, пребывая в Христовом процессе, в Его поругании, Его посмеянии, Его страдании и Его смерти, приносится в жертву во гневе правосудию Божию и становится подобен образу Христову.

28

Священное Писание показывает почти во всех местах, что мы оправданы бываем от греха *верою во Христа*, т. е. *не делом заслуги нашей*, но кровию и смертию Христовой; и хотя сие многими проповедуется подобным образом, но малое число, однако ж, из проповедующих сие разумеют.

29

Правда, нам проповедуют о присвоенной благодати; но что есть *вера?* Как она рождается? Что она есть в эссенции и существе своем? И как она приемлет заслугу Христову и благодать? Касательно оного бóльшая часть из учителей этих немы и слепы; из-за чего и остаются они при *исторической* вере (Иак. 2, *17*), которая есть не что иное, как наука, коею грешный и смертный человек сам себя щекотит и потешает; и сам себе льстит таковым воображением и называет себя христианином, причем, однако ж, неудобен он и недостоин сего великого звания и носит лишь *имя* христианина, одевая себя внешне багряницею Христовой; об этих-то и говорит пророк: «*Устами своими при-*

ближаются они ко Мне, но сердца их от Меня далеко» (Ис. 29, *13*; Мк. 5, *6*). А Христос говорит: *«не все те, которые говорят «господи, господи» приидут в Царствие Небесное, но те, которые творят волю Отца Моего на небесах»* (Мф. 7, *21*).

30

Словом, Христос один есть воля отчая; в Нем одном находится восприятие благодати и чадства, и никто не может исполнить отчую волю любви, кроме единого престола благодати, т. е. самого Христа, как об этом говорит Писание: *«Никто не может назвать Бога Господом, не имея Духа Святого в себе»*.

31

Ибо мы не ведаем, как то должно, о чем молить нам Бога? Но Он, т. е. Дух Святый во Христе, просит за нас сам пред Богом неизреченными воздыханиями в нас самих, как то Богу угодно (Рим. 8, *25*). Мы уже не можем и не в состоянии ничего достигнуть собственным хотением и ведением, ибо искомое нами глубоко сокрыто от нас и оно не зависит от ведения, хотения, бегания или стремления нашего, но зависит от *милосердия Божия*.

32

Итак, поскольку нет иного милосердия, как только во едином Христе, ежели хочу я достигнуть милосердия, то я должен достигнуть Христа *во мне самом*. Ежели грехи мои должны быть истреблены во мне, то сие должен учинить во мне Христос своею кровью, своею смертью и своею победою. Ежели должен я веровать, то дух, вожделение и воля Христова должны веровать в моем вожделении и воле, ибо я сам собою веровать не могу.

33

Но он приемлет мою преданную Ему волю, облачает ее в свою волю и вводит ее в Бога чрез свою победу. Тогда представляет Он волю души моей, облеченную в Его волю, пред Богом, и тогда приемлется она в воли любви Его в чадо благодати.

34

Ибо Отец открыл свою любовь во Христе, а Христос открывает любовь сию в преданной Ему моей воли: Христос влечет мою волю в себя, он облекает ее своею кровью и смертью и

тингирует ее высочайшею тингирою Божественной силы. Тогда преображается она в ангельский образ и получает Божественную жизнь.

35

Здесь начинает сия жизнь жаждать о своем теле (corpus). Тело же сие есть поврежденная огненная душа, из которой воля изошла во Христа. Таковым-то образом сия новая жизнь во Христе тингирует душу, и душа в сей воли духа получает истинный Божественный глад и становится вожделеющею благодати Божией. Она начинает обозревать себя в сей Божественной воле духа во Христе: *что она есть?* Как она стала отлична в свойствах своих от Бога? И как она находится плененною во гневе Божием. Она признает, взирая на безобразие свое, свою мерзость пред ангелами Божиими и не находит ничего, чем бы могла прикрыться. Она зрит себя в челюстях смерти и ада, она зрит себя окруженною злыми духами, которые непрестанно в нее вводят свои похоти, дабы ее погубить.

36

И когда при этом погрузится она в сию возрожденную волю духа и углубится в истинное смирение, то приемлет ее дух Христов и вводит ее в сию новую волю духа; и тогда душа существенно ощутит его. Тогда в душе взойдет *Божественное воззрение радости*, т. е. новое око, в котором огненная душа в себя получит *ens* нечто существенное, или вещь и существо Божественного света, от чего зачнет она алкать и жаждать Божественной благодати и впадет в сильное покаяние и раскаяние обо всем том зле, что она делала.

37

В сем-то гладе и в сей-то жажде получает она Христову плоть и кровь. Ибо новая воля духа, которая при начале вошла во благодати Христовой и которую Христос в себя воспринял, становится ныне существенною чрез *магнитическое впечатление души*, или чрез ее глад и ее вожделение.

38

Сия-то существенность есть то, что называется *Софией*. А именно существенная мудрость, или тело Христово. И в сем-то состоит вера в Духе Святом, ибо здесь Христос и душа веруют из единого основания.

39

Ибо истинная вера не состоит лишь во мнении или в предании того повествования, что Христос умер за грехи наши, и в запечатлении этого предания в себе; но истинная вера есть восприятие обетованной Христом благодати; она восприемлет в себя Христа и запечатлевает Его в своей жажде с Его небесною плотью, его кровью и благодатью того, кого Бог предлагает во Христе.

40

Христос насыщает душу существом Софии, т. е. своею плотью и своею кровью, в силу сказанного Им: «*Кто не яст от плоти человеческого сына, тот не имеет жизни в себе, но кто яст оную, тот пребывает в Нем*» (Ин. 6, *53*).

41

Сие есть то, в чем состоит завет Христов и истинная христианская вера; ибо поверхостная вера подобна гнилушке в сырости или тлеющемуся огню, который охотно бы хотел гореть, но для этого не имеет истинного *ens*, но когда его получит, то умножается малая искра огня и из нее исходит приятный свет около себя освещающий; тогда познается, что огонь сей и прекрасный свет были сокрыты в древе, но прежде не были известны.

42

Таким образом должно разуметь относительно и чад Божиих: когда бедная душа запутана в ярости Божественной, то она подобна тлящейся светильне, которая охотно желала бы гореть, но не может этого сделать по причине суеты греховной и гнева Божия. Но когда душа, как искра Божественного огня, получит в себя *ens* Христовой любви, т. е. Христову плоть и кровь, то малая искра сия зачинает быть великим огнем и светом, сияющим и освещающим около себя приятными добродетелями и добрыми делами; тогда-то живет она в великом терпении средь суеты мира сего и прозябает подобно прекрасному цветку из дикой земли.

43

Подобие этому мы видим [на примере] солнца и земли; а именно: если бы солнце не освещало земли, то никакой бы плод

не произрастал на оной; но если солнце осветит землю и проникнет в *ens* земли, то *ens* приемлет в себя солнечную силу, от чего произойдет в существенности *(ente)* земли великая жажда по солнечной силе, и сия жажда впечатлевает в себя солнечную силу; и из сей жажды существенности земли, которая, стремясь в солнечное *ens,* возвышается ввысь, извлекается из земли травка со стеблем своим. А в этом стебле солнечное *ens* и сила восходит вверх его возрастанием, и солнце лучами своего света делает существенным в существенности земли, а именно в стебле и корне; причем, видимо, так же, как в духе мира чрез силу солнца и созвездий из стебля происходит другое тело, а именно корень в земле; и как стебель вводит себя в почку ради произведения из себя прекрасного цветка, а затем плода, так же видно и то, как солнце время от времени приводит в спелость сей плод и делает наконец его совсем телесным.

44

Таким образом должно понимать и относительно человека. Основание души есть Божественная нива, и ежели оная в себя приемлет сияние Божественного солнца, то из нее исходит Божественное растение, которое есть новое возрождение, о котором говорил Христос (Ин. 3, *4, 7*). Сие растение должно быть питаемо свыше и воспитываемо Божественным солнцем, Божественною водою и Божественным созвездием, т. е. Божественною силою, до тех пор, пока она не станет Божественным телом, Божественным и ангельским образом, подобно тому как цветок происходит из стебля.

45

Подобно же тому как цветок, происшедший из стебля, должен выдержать дождь, ветер, непогоду, жар и хлад и дать солнцу привести себя в спелость, так и христианин должен в сем мире терний возрастать и пребывать в возбужденном гневе Божием, в царстве дьявола среди толпы злочестивых людей, подвергаясь нападениям, поруганиям и посмеянием; при этом он должен отвратить свою надежду от всякой твари и обратить все это в Божественную благодать, приводящую его в спелость и порождающую в нем небесный плод.

46

Не каменные здания и не человеческие постановления порождают его, но Божественное солнце в Божественных созвез-

диях силы Слова Божия, во храме Иисуса Христа, делая его лозою на винограде Христовом, приносящею добрые виноградные кисти, которые Божественное солнце приводит в спелость и от которых вкушают божественные чада, как любезные его сочлены; и оттого в нем и вместе с ним процветают. Кисти же сии, или плоды виноградные, суть *доброе учение, добрая жизнь и добрые дела.*

47

Человек должен действовать и приносить *плод*, а без того возрождение в нем еще не открылось и не родилась еще благородная отрасль. Ибо испытание себя, утешение и хвала тем, что ты имеешь веру, тебе не поможет, когда твоя вера не сделалась богоподобным чадом в существе своем и своей воли; когда сие чадо *не приносит плодов.*

48

Все то, о чем ныне спорят и бранятся, за что истребляют людей и разоряют веси, все это есть не что иное, как бесплодная пустая шелуха, и все это принадлежит огненному миру. Нет истинного разума ни в одной спорящей стороне, ибо они спорят только об *имени* воли Божией, но ни одна из них не хочет *исполнять* этой воли; словом, они не помышляют ни о чем другом, кроме собственной чести и услаждения плоти. И ежели бы они были христиане, то не было б между ними спора.

49

Доброе древо приносит для всякого добрые плоды, и хотя при этом оно должно претерпевать, ибо ветер часто обивает его ветви и плоды, солнце их иссушает, а свиньи попирают и пожирают его спелые плоды, однако ж оно непрестанно трудится, производя другим добрые плоды.

50

Так и истинный христианин не может хотеть иного во Христе, кроме одного того, что Христос в нем хочет; и хотя он должен при этом терпеть, что процветающие и возрастающие добрые плоды пожираются и бывают повреждаемы злою плотью и кровью, бурями дьявола и злочестием мира, однако ж он остается неколебим, как древо нового плода в жизни

Христовой; и подобно тому как чрез время процветает вечность, даруя времени жизнь и силу, так процветает, не переставая, и Он через внешнего смертного человека; а подобно тому как день процветает чрез ночь и ночь в день, причем, однако ж, ночь остается в самой себе ночью и днем не может быть познана: *так и Божественный день в нас процветает чрез нашу вечную ночь*, т. е. Божественный гнев, ад, смерть, тоску, и вечное повреждение преобразуется в Божественный день царствия радости, несмотря на то что против этого свирепствует и сражается мрачная ночь с змеиным существом своим и ядом во плоти и крови.

51

Поэтому, любезнейший господин мой и брат во Христе, я утверждаю, что для нас гораздо нужнее то, чтобы стремиться к плодам благородного жемчужного древа и стараться достичь оных, нежели бегать за бесполезным болтаньем, за суетою и людскими мнениями, за которые брат брата презирает, осмеивает, провозглашает *еретиком* и предает дьяволу.

52

Я скажу вам, в силу дарованного мне от Бога послания, что все это есть истинный облик дьявола, которым он доводит нас, бедных людей, до того, что мы за мнения презираем и осмеиваем друг друга и бранимся за корку, а чрез это самое погубляем веру и любовь и не достигаем возрождения.

53

Вся наша религия состоит лишь в младенческом деле, а именно в том, чтобы мы отреклись от собственного ве́дения, хотения, бегания и спора и чтобы мы решительно вступили на путь, ведущий нас вновь в потерянное наше отечество и чтобы мы пеклись, как бы нам возвратиться к матери нашей, которая нас породила из себя в самом начале.

54

Но ежели хотим это исполнить, то мы не должны являться к ней в собственной воле, в нашем великолепии и с презрением к ее чадам, т. е. к нашим сочленам или *сохристианам*, ибо мы есть тот погибший сын, который сделался свинопасом, и мы сами постыдным образом расточили отчее наследие с дьяволом и мирскими свиньями. Мы должны снова внити в

самих себя и рассмотреть с прилежанием как себя самих, так и отчий дом наш. Мы должны взять себе в зерцало закон и Евангелие и рассмотреть, как далеко мы отступили от Божественной правды, истины и братской любви, мы должны с прилежанием испытать, куда склоняется наше сердце.

55

Когда же исполним это, то найдем в себе самих неисчислимое число скотов, поставленных нами на место Бога, которым ныне мы воздает Ему принадлежащую честь. Тогда мы увидим, какие мерзостные скоты открылись в Адаме чрез ложное его услаждение, и тогда познаем, чего ради Бог сказал Адаму: *«Семя жены должно стереть главу жены»*, т. е. главу безобразных сих скотов.

56

Во-первых, мы увидим в нашем похотении гордого *Люцифера*, уклонившегося от Божественного и братского смирения, который презирает членов своего тела, поставляет себя в Бога и Господа над нами и в котором нет Божественной любви, ради любви Бога и братий своих.

57

Во-вторых, мы найдем в наших свойствах *скота*, подобного скупой свинье, которая хочет привлечь все к себе, которая хочет пожрать и стяжать все одна и которая вожделеет большего, чем ей потребно, дабы посредством этого гордый Люцифер мог величаться и показывать, что он есть «Бог» и превыше всякого существа, что он может господствовать и имеет силу и могущество над своими советвиями. Мы увидим, как сей гордый Люцифер отторг себя от древа жизни, от процветания и любви и как восхотел он быть собственным древом, из-за чего и иссох о Боге.

58

В-третьих, мы найдем в свойствах своих ядовитую завистливую *змею*, которая уязвляет вокруг себя, как яд; ибо зависть благосклонна только себе самой, что касается до других людей, то она колет и уязвляет их в сердце; она поносит их словами, хваля одного лишь гордого Люцифера, и ложь называет его «ангелом Божиим».

59

В-четвертых, мы найдем огненного *дракона*, сидящего в наших свойствах в адском огне: сие есть гнев, который представляет собой то самое, что не может получить скупость и зависть, который хочет поражать и отымать насилием; он настолько буен, что от злости терзает жизнь свою и сокрушает ее в огненной своей злости. Он есть сухая ветвь на древе и ни к чему более не годен, кроме огня.

60

В-пятых, мы найдем в своем похотении *несметное число скотов*, которых любит и почитает гордость паче Бога, а скупость влечет к себе в сокровище. Которыми гордость величается, провозглашает их богами и чрез то самое извлекает жизнь братии своей и творит, что они должны чрез насилие ее погублять свою жизнь в страдании и нищете.

61

Человек, рассмотрев себя таким образом в зерцале своей собственности и будучи предостережен от упомянутых злобных скотов, должен вообразить себе и рассмотреть с прилежанием тяжкое падение Адама; причем пусть он вспомнит, что вообще все сии похотения восстали в наших прародителях через дьявольское введение в них оных из безобразного змия.

62

Ибо все свойства похотений наших зародились в Адаме в равенстве, и каждое из них любило другое. Но чрез зависть дьявола, возбудившего ложное желание в Адаме и Еве испытать неравенство: вкусить добро и зло, ощутить жар и хлад, испытать множественность свойств, произошли сии ложные похотения в человеке, как то сии похотения ныне влекут и вожделеют себе подобного, и каждое похотение сего свойства превратилось в человеке *особенною жизненною жаждою*, отторгнутою от равенства, которая в противность любви и равенству, хочет привлечь к себе жизнь и пищу своих советвей, или братьев, сделаться над ними господом и быть собственностью в себе самой.

63

Но все сие противно Божественной воле и Божественному основанию; это есть оскорбление Бога, и противно течению всей

натуры, как то можно видеть, глядя на деревья и на все растения. Они радостно возрастают на земле, и *состоят* друг с другом, и радуются в единой матери; подобно сему взгляни на ветви дерева, как они вливают друг другу свой сок и силу, служа друг другу.

64

Подобно этому и жизнь человеческая введена была из вечного слова в образ человеческий, сотворенный из персти земли в приятное равенство; все свойства ее находились в равновесии, в соразмерности, в единой любви, и все друг друга любили.

65

Но когда дьявол ввел в них свой яд и ложное похотение, то жизненные свойства разделились на множество *похотей*; оттого произошел раздор, болезни, сокрушение и грубость жизни. Тогда чрез ложное похотение и чрез введение ложных свойств поблек образ Божий по небесному существу: *в он же аще день снесте от плода познания добра и зла, смертью умрете*, т. е. умрете для Царствия Божия, что и совершилось.

66

Мы должны рачительно впечатлевать в себя сию истину, что вышесказанное ложное похотение в человеке есть безобразный змий и вражда против Бога и против Царствия Небесного, что в сем похотении мы есмь ничто иное, как сыновья ада и гнева Божия; что в оном мы не можем следовать или стяжать Божественным Царствием и что в таковом похотении Бог *неоткровен*, но [что] в нем открытый гнев Божий и свойства мрачного и земного мира. Что в оном живет только суета мира сего и что мы стоим в нем на краю бездны мрачного мира и гнева Божия, т. е. на краю ада, который каждое мгновение разверзает свои челюсти на сии свойства; что почитает он их за свой плод и за своих чад; и что они по праву натуры принадлежат в наследие ада. Ибо все таковые хотения произошли из него и находятся корнем своим в основании ада и погибели.

67

Это есть причина, чего ради сказал Христос: «*Аще кто не возродится, не может видеть Царствия Божия*» (Ин. 3, 3).

Словом, всяческая ложная воля и каждое похотение предопределены к осуждению, и ежели кто хочет увидеть Бога, то он должен снова обратиться младенцем; он должен возродиться в Духе Святом *водой вечной жизни*, т. е. небесным существом, которое Бог открыл во Христе, дабы первое право человека, умершего в Адаме по существу небесного мира, процвело и вновь оживотворилось во Христе.

68

Словом, все сии скоты уже осуждены, и они должны умереть в нас, и хотя правда, что реченные похотения остаются еще несколько прилепленными к плоти нашей, т. е. во внутреннем нашем основании; внутреннняя жизнь души должна быть вновь тингирована чрез истинную тинктуру во крови Христовой, дабы свойства внутреннего основания жили опять в равенстве; а без того они не могут сами по себе достигнуть Божественности.

69

Когда же человек познает, что нет для него лучшего средства освободиться от похотения злого скота своего, как то, чтобы в самый тот час предприять из всех своих сил твердое намерение и твердую волю сделаться врагом всех дьявольских скотов; ибо они все суть не что иное, как рабы дьявола. Он должен восхотеть и решиться на свое *возвращение* в потерянное свое отечество, в чадство и единение. Он должен почитать себя не иначе как бедным погибшим свинопасом, ибо он поистине является таковым и не лучше оного. Он должен обращением души своей к отцу и воззрением на всю свою мерзость прийти в величайшее смирение, ибо он постыднейшим образом погубил наследие заслуги Христовой, ради чего он и должен войти в *покаяние*.

70

Он должен твердо, изо всех своих сил обратить волю свою на то, чтобы с самого сего часа и с самого сего мгновения ока восхотеть войти в покаяние и возненавидеть злого скота своего. Причем решительно и не откладывая до другого дня, или до другой недели, или до другого года. Нет! *ныне* предай их осуждению смерти в уме своем, возненавидь их, чти их своими врагами и возжелай искренно обратиться к благодати Божией.

71

Когда же сие исполнишь, то уверяю я, что можешь в смирении своем приступить к усердной молитве и просить Бога о Его благодати; и хотя при этом сердце твое говорит непрестанно: «нет!», а дьявол говорит: «подожди, ныне еще неудобно!», а когда наступает завтра, то он опять убеждает назавтра и врекает в плоть твою, чтобы ты прежде поискал того или другого и чтобы ты собрал для себя сокровище, дабы не имел уже более нужды в мире, и приступил бы тогда к этой новой жизни, то ум твой должен быть тверд в своем предприятии и помышлять, что все сии возбуждающиеся в тебе мысли происходят от голодных твоих скотов, ты должен сказать: *«я хочу умертвить их, я хочу их потопить в крови Христовой, в Его любви; нет, ни один из них не должен жить более, ибо я не хочу их иметь! Я нахожусь на пути к древнему моему Отцу, Он прислал в мое страдание Сына своего ко мне, который рек мне: «Приидите ко Мне все обремененные грехами, и труждающиеся об оных, и аз успокою вас»* (Мф. 11, *28*). *Отец мой дает Духа своего Святого просящему Его об оном»* (Лк. 11, *13*).

72

Запечатли это в сердце своем и приди к Отцу своему погибшим сыном, ибо едва Отец увидит, что ум души твоей пребывает твердо устремленным к Нему и что ты усердно желаешь обратиться, но не можешь этого сделать, то придет Он тотчас навстречу к тебе, объемлет твою душу объятиями своего влечения и введет ее в страдание и смерть Христову. Тогда чрез усердное раскаяние и покаяние умрет она для мерзостного своего скота и восстанет в ней из смерти Христовой воля твоя и твое праведное Божественное стремление. Тогда ты станешь *другим* человеком, который ни за что почитать не станет то, что прежде любил и почитал своим сокровищем. Ему будет все равно, имеет ли он сие или нет; словом, во всех своих возможностях он будет себя почитать лишь *служителем* Бога.

73

Человек, ежели только сможет победить горделивого Люцифера с его гордостью, то все другие злые скоты его будут утомлены и ослабеют. Они потеряют власть свою, и хотя правда, что в настоящее время они еще живут в земной плоти, но они уже подобны ослу, который должен носить ношу. Словом,

они подобны злой собаке на цепи, ибо возможность их от них отнята.

74

Где восстанет Христос, там Люцифер должен быть полонен, и хотя это стоит великого труда, но за сим трудом последует такое сокровище, о котором ведают только те, кто присутствовал при браке небесном, в котором благородная София обручает себя с душою. Сие есть то, о чем рек Христос: великая радость бывает на небесах об *одном* кающемся грешнике, нежели о девяносто девяти праведниках; и такая же радость бывает и в человеческом небе при вышеуказанном обручении. Наши сие разумеют.

75

Это то, о чем мне хотелось Вам, любезный мой господин и брат во Христе, христиански напомнить и с добрым намерением перед Вами изобразить в младенческой простоте, из моей малой сокровищницы; однако не с тем намерением, чтобы этим себя прославить, но из сердечного и верного вожделения моего. При этом с таким желанием, чтобы сие сделалось ощутимым в Вашем сердце и чтобы, внешне будучи отлучен от Вас, мог бы, присутствуя и содействуя в Божественных дарах, немного с Вами возрадоваться таким образом, государь мой. Сделал же я это в силу Вашего в том желания, как сие выше сказано.

76

Если же моя добрая воля обретет у Вас место и Бог восхочет открыть врата своих таинств, то я еще имею некоторые другие высокие сокровища в моей сокровищнице, в которых познаны время и вечность и которыми я служить Вам, государь мой, обязан.

Препоручаю Вас и всех любимых Вами кроткой любви Иисуса Христа. *Аминь.*

1623 г.

О Святой Молитве, на все дни недели учрежденной

Бог *есть* дух, и покланяющиеся Ему должны покланяться в духе и в истине. (Ин. 4, *24*).

О том, что человек должен непрестанно себе напоминать звание и состояние, в которое Бог его поставил, и дела свои, начало, середину и конец оных, поручать Богу и творить с Богом. Подобно как сук у дерева силою корня пускает свои ветви и приносит плоды, так и он во всех своих начинаниях должен черпать силу Божественного Источника и за все благодарить Творца.

С присовокуплением

Умилительного размышления о страдании, смерти и воскресении ИИСУСА ХРИСТА; как человек должен непрестанно вводить жажду и желания души своей в Бога, чрез смерть ХРИСТОВУ в Его воскресение, и стремиться к возрождению, дабы поклоняться Ему духом и истиною и дабы Дух ХРИСТОВ в нем и с ним молился и ходатайствовал о нем у Бога.

Написано по просьбе и желанию любезных и добрых друзей для вседневного их упражнения в истинном Христианстве, в потаенной сердечной и в домашней их церкви в 1624 г.

Предисловие к боголюбивому Читателю

Об истинной молитве, что она есть и почто Бог повелевает нам молиться?

1

Любезный Христианский Читатель! Молиться истинно не есть один навык читать молитвы — нет, изречение слов без

сердечного благоговения и Божественных вожделений есть только внешнее дело, внешний набор слов.

2

Уста образуют слова молитвы внешнею только силой созвездий и стихий и представляют форму только воли, в которой никакой действительной силы нет. Ибо Богу ничто не угодно, кроме того, что Он сам творит и производит.

3

Бог сам жалуется в пророках на такое внешнее устное мнение без духа, говоря: «... приближаются ко Мне устами своими, сердце же их далече отстоит от Меня» (Ис. 29, *13*). Да и Христос говорит: «Не всякий, говорящий Мне: Господи, Господи!» войдет в Царствие Небесное, но исполняющий волю Отца Моего, небесного» (Мф. 7, *21*). Он же сказал далее в другом месте: «...без Меня не можете делать ничего» (Ин. 15, *5*). Он один есть живой источник и престол благодати, с которым и чрез которого мы можем в молитве проникать до Бога и в Бога.

4

Ежели мы хотим правильно молиться, то должны, во-первых, рассмотреть себя и хорошенько разобрать: не уклонилось ли сердце наше к какой-нибудь другой твари, и желание того, что мы хотим получить от Бога, правильно ли? Не противно ли оно пользе и любви ближнего? Не ищем ли мы чрез то временных своих выгод, вредя ближнему? Не присвояем ли себе чего, ему принадлежащего? Желания наши основаны ли на всеобщей любви и согласии, или мы в молитве нашей ищем только своей пользы?

5

Во-вторых, должны мы прилежно рассмотреть: не желаем ли мы в молитве нашей чего кроме Божия милосердия? Точно ли то, что во временных вещах приобресть желаем, хотим мы получить единственно из рук Божиих и Его содействием? Или мним стяжать ее нашим искусством, хитростью и остроумием, и таким образом просим у Бога на это только позволения? На себя ли полагаемся, или хотим получить желаемое Божеским действием, дабы потом с радостным сердцем сказать: сие даровал мне Бог по Своему отеческому о мне попечению, а я был

только орудием? Или же хотим сказать: я произвел сие моим искусством и разумом?

6

В-третьих, должны мы размыслить, как мы употребить хотим то, чего просим у Бога; к собственной ли чести и величию, для временного услаждения ли или к Его славе и к пользе ближних, возвращая опять Богу дарованное Богом и почитая себя только работниками и служителями в Его винограднике, от коих Он потребует в дарах своих отчета?

7

В-четвертых, должны рассудить, что мы ничего не имеем собственного в сем мире и сами не свои, а только на малое время пришлые работники и приставники Бога нашего к Его творению и тварям; что все, что мы ни делаем, должны делать не для себя только, но для Бога и ближнего; и что мы во Христе все едино есьмы, которое единое есть Он сам в нас во всех, и мы потому должны иметь сердечную любовь друг к другу, как Бог возлюбил нас во Христе, Спасителе нашем; и что мы сердечно должны желать дары, в нашей молитве Богом нам дарованные, небесные ли то или земные, разделять с братьями нашими и поступать так, как делает древо с сучьями или земля с плодами, которая охотно дает себя всем плодам своим и всех их любит и носит.

8

В-пятых, мы должны помыслить и о том, что мы собственными нашими силами не можем молиться, как и Христос сказал: «*...без Меня не можете делать ничего*» (Ин. 15, *5*). Равно и святой Павел говорит: «*...мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными*» (Рим. 8, *26*).

9

И потому когда мы хотим молиться Богу, како Небесному Отцу нашему, то должны взывать к Нему во имя возлюбленного сына Его ИИСУСА ХРИСТА о просвещении нас Духом Святым, да простит нам грехи наши ради горького Его страдания и смерти и дарует нам то, что для нас полезно и спасительно. Все земное должны мы оставить, и если хотим быть услышаны, то должны приближаться к Богу не едиными устами и

языком, но истинным покаянием и отвращением от неправд наших.

10

Мы должны выйти из всякой гордости, лжи, гнева, зависти, скупости и упрямства, а все наше сердце и душу предать Богу Духу Святому, дабы Он творил в нас покаяние и был силою нашею в молитве, дабы восприял волю и вожделения наши и ввел их в Бога, дабы мы могли умереть наследованной нами ложной суете и вожделениям в смерти Христовой и восстать и возродиться с новою волею, с новым умом и послушанием Богу в духе Христовом; и впредь в такой силе, праведности и чистоте ходить пред Богом яко получившие новое рождение и яко чада Его, искупленные дражайшей кровию возлюбленного сына Его и порожденные Духом Его.

11

Любезный Христианский читатель! Ты должен тщательно размыслить: что есть молитва и для чего Бог повелевает нам молиться? Молитва не есть дело подобное тому, как если бы кто пришел к земному царю или господину, пред которым он провинился, и стал бы просить у него прощения, думая в сердце своем совсем не то. Нет! но молитва есть исход из самого себя, так что человек всего себя со всеми силами своими, со всем тем, что он есть и что имеет, предает Богу; предает Ему в собственность с таковым признанием, что он, как блудный сын, возвращается к отцу в прежнее свое отечество, из которого праотец Адам его вывел, и не имеет уже наследственного права на небесные блага, расточенные им в суете диавольских блудодеяний.

12

Итак, он должен приступить к Богу в крайнем смирении, с великою верою и с истинною надеждою на предлагаемую Богом в Сыне Своем ИИСУСЕ ХРИСТЕ благодать, почитать себя недостойным по праву иметь небесные блага, пасть ниц пред Богом, вечным Отцом своим и просить у Него предложенной им во ИИСУСЕ ХРИСТЕ благодати: да благоволит снова восприять его яко наместника и работника в виноградник Свой и вновь дарует томящейся, алчной и жаждущей душе его небесную пищу и питие, дабы он не вкушал более с диавольскими свинопасами от суеты, неправды и лжи и не погиб бы в

неверии своем без Небесной силы. Он должен в молитве своей сердечными воздыханиями и обращением к благодати отверзть уста алчущей и жаждущей души своей пред милосердием Божиим и предать всего себя Ему.

13

Так поступая, он скоро почувствует в душе своей, что Бог идет во сретение ему и дарует душе его предложенную во ИИСУСЕ ХРИСТЕ благодать. Бедная алчущая душа приемлет тогда в самой себе существо и силу того, чего она от Бога просила и чего желала, а именно плоть и кровь Христа, ее Спасителя, что всем алчущим и кающимся душам по благодати предлагается.

14

Он действительно в самом себе ощутит Отца, идущего навстречу возвратившемуся сыну — бедной обратившейся и кающейся душе — нападающего на выю (на сущность жизни) ее, и с любовию объемлющего и лобызающего ее, и в силе ее глаголющего к ней: «Се сын мой, иже мертв бе и оживе; изгибл бе, и обретеся! Се излюбленная моя душа, которая была мертва и теперь ожила; которая погибала и теперь нашлась: заколите агнца, да воссядет она со мною за трапезу и вкусит уготованную вечерю, истинного брашна сына моего ИИСУСА ХРИСТА, да ядше веселимся». Потом дается душе на руку перстень как драгоценный залог союза с Богом в крови Христовой, и сим залогом и свидетельством она приемлется в чадо Божие.

15

Потому и говорю я Христианскому читателю, что молитва не есть только дело уст, как, например, когда приходишь к какому-нибудь господину и просишь у него временных вещей или отпущения долгов. Бог повелевает нам молиться не только о внешней присвояемой нам благодати, но и о благодати усыновления, которую испрашивает у нас Дух Святый во мзду заслуг Христовых, да Бог утвердит в нас благодать Свою и тем истребит в нас грехи наши, потопит их в крови Христовой, разорит ад, отверзет в нас врата вечной жизни (яко мзду Христову) чрез гнев Божий, сокрушит в нас власть диавола и приведет нас ко Христу, да в духе Христовом и заслуге Его возопием к Отцу всякого милосердия и речем: «Авво, отче!»

16

Святой Павел говорит, что мы не прияли рабского духа, дабы оставаться в страхе, но духа сыновнего, чтобы смело и надежно просить у Отца, который нам и даст просимое (Рим. 8, *15*; Еф. 3, *11*; Гал. 4, *6*).

17

Бог повелевает нам молиться и просить Его для того, чтобы Ему даровать, а нам принять; ибо Христос говорит: «...Отец Мой даст Духа Святого просящим у Него <...> просите и дастся вам; ищите и найде; стучите и отворят вам» (Лк. 11, *9*; *13*).

18

Каждая молитва, где ничего не обретают и не получают, есть хладная, вялая, запутанная препятствиями от временных земных вещей, т. е. душа в ней нечисто приближается к Богу, не совсем хочет предаться Ему, а связывается еще земною любовию, которая держит ее в плену, так что она не может достигнуть селения Божия.

19

Желающий истинно молиться должен отвратиться от всех тварей и предстать чисто с волею своею и умом пред Богом; в нем должна быть такая же решимость, какую имел бедный мытарь и блудный сын. И хотя плотский смысл говорить будет: «Нет! ты не будешь услышан, грехи твои слишком велики!» Или: «Еще не время, подожди немного, сделай прежде то-то и то-то, будет на то еще время!» Или: «Что ты молишься? Ты не можешь с твоим желанием достичь Бога, потому что в тебе нет силы!» Но ты не давай себя обмануть; сила находится во внутреннем основании, в вожделении воли, и действует с Богом. Пребудь только в тишине и держися Господа, и сила наконец проникнет в тебя так, что ты почувствуешь ее в сердце твоем и возблагодаришь Господа.

20

Но хотящий истинно молиться и вожделением своим достигнуть Божией силы и духа должен простить всем врагам своим, включить их в свою молитву и просить Бога, чтобы Он и их обратил и примирил с ним любовию Своей, дабы не оста-

лось в сердце его никакой змеи, могущей удержать его и отнять у сердца силу молитвы, как Христос говорит: «... приходит диавол и уносит слово из сердца их, чтобы они не уверовали и не спаслись» (Лк. 8, *12*). Также: Итак, если ты принесешь дар твой к алтарю и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред алтарем, и пойди, прежде примирись с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой» (Мф. 5, *23–24*). Также в «Отче наш»: «...остави нам долги наши, якоже и мы оставляем должникам нашим»— дабы злой враг не искушал нас ощущаемою злобою, не воспрепятствовал нам в молитве и не привел бы нас чрез то в сомнение о ней.

21

Бог требует чистой и обнаженной души в молитве. Хотя бы она объята еще была суетою, воля ее должна прийти чистою к Богу, дабы Он начал в ней действовать и ежедневно умерщвлять в ней суетность плоти, — словом, воля с вожделением должна так направлена быть к Богу, чтобы могла сказать с Иаковом, когда он целую ночь проборолся с Богом: «...не отпущу Тебя, пока не благословишь меня» (Быт. 32, *26*).

22

И хотя бы сердце сомневалось, устрашалось всяких препятствий, но воля должна пребыть твердою и, воображая сильно в благодать, не отступать от оной. И хотя бы диавол в похоти плотской и устрашал душу, что она отвержена от Бога, но воля ее должна держаться благодати, подобно тому как младенец держится груди матери. Она должна непрестанно сражаться с диаволом и плотскими своими похотениями, пока не победит их и диавола духом Христовым. Тогда она узрит и ощутит в себе великие чудеса и узнает, сколь истинно то слово, что большая радость бывает на небеси о едином обращающемся грешнике, нежели о девяноста девяти праведниках, которые в таком покаянии не имеют нужды.

23

Итак, кто хочет подлинно молиться, тот должен твердо себе вообразить, что он хочет достигнуть Божественной благодати и милости, и тогда непременно получит то, о чем просит. Чего ради и молитва его должна быть так учреждена, чтобы она не шла противу Божеского порядка, но молящийся дей-

ствовал бы вместе с Богом. Подобно ветви на дереве, и он должен желать единственно действовать Божескою силою и волею; а иначе молитва его будет только внешним действием в стихиях, а не внутренним с Богом и в Боге.

24

Молящийся же подлинно — действует внутренне с Богом и внешно производит плоды добрые. Подобно как дерево изводит силу свою из себя и показует ее в плоде, так и Божеская сила сказывается внешно в человеках в добрых делах и добродетелях их. Там нет веры, где дела не свидетельствуют оной. Без сего молитва есть только лицемерие, только внешняя форма и не достигает селения Божия.

25

Я не захотел скрыть от добрых моих друзей и братьев в любви Христовой сего способа, как человек должен приготовляться к молитве. Хотя я знаю, что они сами так же поступают и так же к дарам Духа Святого способны и их получают, но я захотел соутешиться с ними нижеследующими молитвами, уделя им от моих сил и даров благодати; ибо как одна свеча зажигает другую, так один дар Божий возбуждает другого. Да возрадуемся же в одной любви, которая есть Христос во всех нас, и да наслаждуся и я подобным образом от ваших Божественных даров и познаний, и станем вкупе в хвале Божией возрастать, укрепляться и много плодов приносить.

26

Следующие молитвы (которые каждый может предпринять в те часы, когда ему удобнее), учрежденные на все дни, писал я единственно для ободрения вас и возбуждения в вас тех добрых даров, которые уже во всех вас находятся. Я писал не об основании и начале Христианского учения, а только о том, что служило бы поощрением к упражнению в оном; в прочем поручаю всех вас действующей любви ИИСУСА ХРИСТА, а себя вашей братской Христианской благоприязни.

Руководство

К тому, как человек должен приготовляться к правильной молитве в надлежащем порядке

27

Ежели мы хотим прямо молиться, то должны представить себе, что мы предстоим пред лицем Божиим, пред Святою Троицею и пред ликами святых ангелов и что Бог во время нашей молитвы испытует душу нашу, дух и сердце, и глубоко проницает внутрь нашей воли: совершенно ли она обращена к Нему и совсем ли Ему предана?

28

И когда найдет ее таковою, то касается ее силою Духа Своего Святого и разбивает ее, дабы она истинно учинилась алчущею и жаждущею благодати и начала бы действительно выходить из себя и проницать в Божеское милосердие.

29

Ибо своими силами воля наша очень слаба; но когда коснется ее Божественная сила, то она так возбуждается, что становится огненною и сильно вожделеющею, в каковом вожделении действует сам Бог, и тогда человек истинно говорит с Богом, и Бог действительно говорит с душою.

30

Таковое разглагольствие или действие есть не что иное, как вкушение бедною душою Божеского милосердия (чрез смерть Христову снова нам возвращенного) и прохлаждение бальзамом Божественной любви во Христе, чрез что снова становится она сильною к отражению нападений диавольских.

31

Ибо Божественное слышание есть сила благодати, введенная Богом вновь во имени ИИСУСА в человечество, чрез что отверз Он нам дверь к услышанию Его, чрез которую мы можем истинно слышать говорящего в нас Бога, как Он чрез сию благодатную дверь изрекает нам Свое милосердие. Также и душа говорит в самой себе с Богом чрез сию же отверстную дверь, и в таковом разглагольствии бывает от Божиих слов насыщенною и напоенною, просвещенною и обновленною.

32

Ибо она вкушает от дыхания Божия, учинившегося человеком, т. е. от плоти и крови Христовой, подобно тому как трава вкушает силу солнца, от которой тингируется, делается бальзамическою и доброю, растет и цветет. Так бывает и с душою от Божественного солнца, от которого она просвещается и укрепляется.

33

Вот польза и плод истинной молитвы, до каковых, однако же, внешние уста и от Бога отвращенная воля достигнуть не могут; а достигает оного одна обращенная воля, предающаяся совсем Богу.

34

Для этого воля должна отвратиться от всех тварей и от всех земных дел и чистою предстать пред Богом, так чтобы занятие тварями или то, чего она из временных вещей просить у Бога хочет, следовало только за чистою волею, как бы за спиною, сзади, в одной плоти, дабы чистая воля только предлагала Богу о нуждах тела; а самая плоть со своими похотями не участвовала бы в том: иначе плоть введет земные похоти в Божественное действие души.

35

Для этого истинная правильная молитва о чем-либо к Богу включает непременно истинное покаяние и внутрь обращенное смирение. Ибо правильно молиться — получать то, чего душа делает. На что Христос указывает, говоря: «*...Царствие Небесное силою берется, и употребляющие усилия восхищают его*» (Мф. 11, *12*).

36

Потому я хочу приложить здесь краткую форму покаяния, или приуготовления, как человек должен прежде приуготовить себя, когда хочет краткую свою молитву и прошение принести Богу. Ибо он может и при краткой молитве так же быть услышан, как при многоречивой, ежели только сердце его надлежащим образом предстанет пред Богом. К сему не нужны многие слова, а только верующая кающаяся душа, предающая себя со всем усердием в милосердии Божием Божией милости; ибо один

вздох действует у Бога, когда воля предстает чистою пред Ним, свергнув с себя земную оболочку, т. е. ложную похоть. Да будет сие в напоминание и ободрение читателю!

37

К сему не требуется точно предлагаемая здесь форма покаяния; но Дух Святой сотворит Сам форму в сердце читателя, если только воля его действительно и верно обращена будет к Богу.

38

Но в руководство тому, который не знает еще, каким быть должен истинный молельщик, хочу я предложить образец покаяния для научения его — самое же дело покаяния и молитвы в каждой душе поручаю Духу Святому. Он сотворит ей и покаяние и молитву, да приидет токмо она с усердием ко дверям, чрез которые Господь Бог действительно говорит в человеке, то она сама почувствует сие.

Исповедание
пред лицем Божиим

39

Всеглубочайший, великий, неисповедимый, святый Боже, после ужасного падения наших праотцов, по великой Твоей любви и милости, из единой благости и милосердия открывшийся в человечестве нашем, в Сыне Твоем ИИСУСЕ ХРИСТЕ, отверзший для нас, бедных человеков, благодатную дверь к лицу Твоему и истребивший грехи и смерть нашу в крови Его! И ныне, милосердный Бог, Ты призываешь нас к той благодати, чтобы мы, бедные грешники, обратились и пришли к Тебе, а Ты хощешь нас успокоить! (Мф. 9, *28*).

Я, бедный, окаянный грешник, воззванный словом Твоим, прихожу к Тебе и исповедаюсь пред Тобою, что я недостоин предлагаемой нам Тобою милости, ибо я погряз в тине суеты и обременен плотскою похотию и собственною волею; грехи мои оковали меня и до того омрачили, что я не вкушаю и не вижу уже благодати Твоей в себе; не имею даже ни прямой веры, ни упования на Тебя! Я погрузил себя совсем в суету мира и плоти и пленен ими, я осквернил похотию плоти ту чистую ризу, которою Ты облек меня при крещении; я связан

сетями диавола во гневе Твоем, ад изрыгает на меня злобу свою, и совесть грызет меня, суд Твой всегда предстоит очам моим, и узы смерти меня ожидают. Я до того погряз в тине грехов и суеты, что уже не познаю грехов моих и не умею каяться в них; ибо они сокрыли меня от лица Твоего. Но я имею еще в себе, по Твоему влечению, Боже, малую искру оживляющего меня дыхания, которое жаждет благодати Твоей. Я прихожу теперь к Тебе блудным сыном и мытарем во храм, и взываю к милосердию Твоему, и прошу Тебя от слабых моих сил,— прошу чрез горькое страдание и смерть моего Искупителя ИИСУСА ХРИСТА (которого Ты поставил престолом благодати Твоей и для которого Ты присвояешь нам благодать Твою): благоволи восприять меня в Сыне Твоем в чада Твои и наследники! Благоволи возбудить в сердце моем истинное жарчайшее покаяние, раскаяние и соболезнование о содеянных мною грехах, да оставлю путь злочестивых и обращуся к Тебе всем сердцем!

О великий Боже! Укрепи во мне слабую веру мою, разбей сердце мое, да познает и оплачет множество грехов своих. Коснися, Боже, силою Твоею бедной души моей, да познает она себя, да познает, что она отвратилась от Тебя!

О дыхание великого милосердия Божия! Привлеки меня чрез смерть и воскресение моего Спасителя ИИСУСА ХРИСТА к Себе, истреби грехи мои в Его крови и смерти! Оживи бедную мою душу кровию Его и омой ее от грехов ее, да возмогут вожделения ее вознестись к Тебе, святый Боже, и почерпнуть силу из Твоего источника благодати! Возбуди во мне глад и жажду истинного раскаяния и покаяния о содеянных мною грехах, да возненавижу их и буду им враг, и да обращуся к Тебе!

О глубина милосердия! Я, бедный, далек от Тебя и не могу Тебя достигнуть слабыми моими силами: обратись Ты ко мне и прими вожделения мои в Тебя! Возжги их, Господи, да вкушу благодать Твою! Прости мне беззакония и грехи мои, исцели немощь мою, сокруши сердце мое и душу, да познаю себя и смирюсь пред Тобою! Будь началом обращения моего и возведи меня на путь правый, да хожду с Тобою! Дай Духа Твоего Святого в душу мою и дух, и освяти меня благодатию Твоею, как то обещал возлюбленный Сын Твой ИИСУС ХРИСТОС, рекший: «*... Отец Мой даст Духа Своего Святого просящим у Него*» (Лк. 11, *13*). Также: «*... стучите, и отворет вам*» (Мф. 7, *7*; Лк. 11, *9*).

Ныне прихожу я к Тебе, бедный грешник, воззваный Словом Твоим; приемлю обетование Твое в душу мою и сердце, и

не отпущу Тебя, пока не благословишь Ты меня со Иаковом. Хотя многи грехи мои, но Ты — Бог всемогущий и истина вечная. Ты не можешь солгать, обещав в пророке Исаии, что ежели мы обратимся и сотворим покаяние, то грехи наши убелятся как снег и волна (Ис. 1, *18*). Итак, я полагаюсь на Твое обещание и предаюсь совсем Тебе; молю Тебя от глубины сердца: восприими меня в благодать Твою и приведи к чадам Твоим, шествующим по пути живых, да и я шествую с ними и хожду в заповедях Твоих! Даруй мне истинно смиренное и кроткое сердце, всегда боящееся гнева Твоего и не согрешающее уже.

О источник всякой благодати! Что скажу Тебе, или чем успокою волю мою и желания? Я не требую от Тебя утешения для моей земной злой воли, но молю Тебя от всей силы моей, которая еще по благодати Твоей во мне есть: убей мою земную злую волю и не попусти ей долее жить; ибо она хочет только лицемерия и самолюбия и никогда не бывает чиста пред Тобою; говорит добрые слова, как истину, но все это ложь. Даруй мне Твою волю, да ничего без Тебя не желаю; истреби Твоею волею ложную и злую мою волю, и сотвори, да в Твоей силе и с Тобою хочу творить!

О Господи! Чего просить мне у Тебя, в суете моей? Я ничего у Тебя не прошу, кроме одного: погрузи меня в смерть моего Спасителя ИИСУСА ХРИСТА и оживи воскресением Его, да не хожу уже по воле духа моего, но по Его воле; да буду Его храмом и Его обителью, да Он ведет и руководствует меня, и да ничего не желаю и не творю без Него! Соедини меня с Ним, да учинюся плодоносною ветвию на лозе Его и силою Его принесу добрые плоды! Погружусь в обетования Твои, да будет мне по слову и воле Твоей! Амень!

Благодарственная молитва,
когда человек, по таковом покаянии, ощутит в себе Божественную силу

40

О Боже Источник любви и милосердия! Славлю и величаю Тебя во истине Твоей и благодарю в сердце моем, что Ты обратил лице Твое ко мне, и взираешь на меня, недостойного и бедного, оком милосердия Твоего, и ниспосылаешь на меня луч утешения, да уповает душа моя на Тебя.

О преизбыточная любовь ИИСУСА ХРИСТА, разрушившая смерть и превратившая гнев Божий в любовь! Тебе совсем предаюся, Тебя хвалит и прославляет душа моя, в Твоей силе и любви радуется она, видя благодать Твою; дух мой играет в силе Твоей и веселится Твоею истиною. Все дела Твои суть праведны и истинны: Ты господствуешь над грехом и разрушаешь власть смерти; Ты связал силу адскую и показуешь нам путь к животу: несть Бог, якоже Ты, Господи, разрешающий узников смерти, утешающий бедствующих! Ты утоляешь жажду их, даруя им воду жизни вечной; Ты направляешь стопы их на путь правый и пасешь их жезлом Твоим; Ты поишь дождем Твоим безводные сердца и души и даруешь им воду милосердия Твоего! Ты восставляешь их от смерти, да живут Тебе; Ты сохраняешь завет Твой, завещанный нам кровию и смертию Твоею, и прощаешь нам грехи наши; Ты посылаешь нам силу от Тебя к познанию Тебя и даруешь нам пищу вечноя жизни, да насладимся ею и непрестанно Тебя алчем и жаждем! Все сие познает теперь душа моя, и хвалит Тебя, и радуется Твоей великой мощи и славе.

О Источник Божественной сладости! Обними душу мою, и наполни дух мой любовию Твоею, и привяжи меня к Себе, да не отбегну от Тебя! Укрепи слабую мою веру и даруй мне твердую надежду и упование! Очисти сердце мое и душу и даруй целомудрие совести, да стыжуся грехов моих пред лицем Твоим и отвращаюся от их! Умертви во мне все злые похотения, да прилепляюсь к Тебе чистым вожделением и хожу в воле Твоей! Сохрани меня в силе Твоей и в познании Тебя и даруй мне сердце кроткое и смиренное, да люблю и познаю Тебя непрестанно. Помоги мне возлюбить и ближнего, как самого себя, чрез ИИСУСА ХРИСТА, Господа нашего! Аминь.

Молитва

к пламенеющей любви божией о взаимном возлюблении ее

41

О святый Боже, живущий во свете, неприступном ни для кого, кроме единой любви Сына Твоего ИИСУСА ХРИСТА, коего из единой благости послал Ты в наше человечество, в котором Ты нас, бедных человеков, возлюбил прежде основания мира, и по сей любви искупил нас от гнева Твоего и от смерти и ада! Ты и ныне предлагаешь нам любовь сию чрез Сына Твоего

ИИСУСА ХРИСТА во Твоем пламенеющем ею духе, и хочешь нам даровать оную, если мы ее просить у Тебя будем.

Я, бедный, окаянный грешник, признаю себя недостойным Твоих благодеяний. Но понеже Ты отверзаешь нам объятия Твои в восприятом нашем человечестве, призываешь к себе бедных грешников, и пришел во плоти, дабы взыскать погибающих во грехах и бедности, искупить их от грехов и учинить их блаженными, как то слово Твое уверяет, то я прихожу к Тебе, вселюбезнейший Отче, призванный словом Твоим, приемлю слово Твое и истину Твою в сердце мое и душу, яко дар Твой, и молю Тебя: о пламенная любовь, дарованная нам бедным жаждущим душам в завете Христовом! Воспламени и мою бедную душу сею любовию, да получит новую жизнь и волю и искуплена будет от гнева Твоего и от челюстей смерти.

О пламенная любовь Божия, преломившая в нашем человечестве смерть, разрушившая ад и искупившая души наши чрез смерть Христову, снисшедшая огненными языками в пятидесятницу в сердца и на уста апостолов, воспламенявшая всех святых и сотворившая чрез них великие чудеса! Ты, любящая и сохраняющая весь мир и всех тварей! К Тебе прихожу и Тебе предаюся. Источник любви! Откройся во внутренности моей, воспали по мне огонь любви Твоей, да ею возгорится дух мой и познает Тебя!

О всесвятейший! Я проникаю к Тебе заслугою Спасителя моего ИИСУСА ХРИСТА, кровию и смертию Его, и предаюся пламени Твоему, ввожу чрез воскресение и вознесение Его волю мою в Тебя и предаю ее Тебе совершенно: твори с нею что хочешь; искупи только ее от ложной похоти и сокруши мощь оной, да обратится к Тебе единому.

О! Святая сила Божия, носящаяся над небом и землею и всем близкая! Излейся и в меня, да возрождуся в Тебе, да процвету и принесу плоды добрые, яко ветвь на лозе моего Спасителя ИИСУСА ХРИСТА, к вечной хвале и славе Твоей.

О дверь ко святости Божией! Свети во храме Твоем, духе моем, да шествую во свете Твоем, да хвалю Тебя непрестанно, да служу Тебе в преподобии и святости к благоугождению Твоему и да славлю Тебя, единого Бога, Отца и Сына и Святаго Духа, вечно! Аминь.

* * *

Теперь следуют молитвы на всякий день недели, утренняя, полуденная и вечерняя; ибо человек должен непрестанно молиться.

Христос сказал ученикам своим: *«Бдите и молитеся, да не внидете в напасть»*. И святой Петр говорит: *«Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища кого поглотить; противостоите ему твердою верою»* (1 Пет. 5, *8*, *9*).

Понедельник

Краткая молитва
и воздыхание к Богу по пробуждении и прежде, нежели встанешь

42

Живой Боже, сотворивший небо и землю! Очи мои взирают к Тебе и радуются благости Твоей, что Ты столь милостив, что простер руку Твою надо мною в сию темную ночь и сохранил меня чрез святого Твоего ангела от всякого вреда и напасти. К Тебе устремляю мысль мою, живой Источник, и осеняю себя Святым Крестом, на котором Ты смерть умертвил и возвратил нам жизнь смертию Твоею, во имя Бога Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь.

Молитва
и благодарение по восстании с одра

43

Благодарю Тебя, Боже, Небесный Отче, чрез ИИСУСА ХРИСТА, возлюбленного сына Твоего, нашего Господа и Спасителя, за все Твои благодеяния! За Твое милостивое охранение и защиту меня в ночь сию от лести и козней диавольских и от всякого зла. Предаю в руки Твои тело и душу и все, что Ты даровал мне и в чем поставил меня служителем Твоим. Предаю Тебе все мои чувства, мысли и желания: управляй мною в день сей и всегда Духом Твоим Святым, и настави меня на путь правый! Всели слово Твое в сердце мое и наставь меня на истину Твою, да ничего не говорю, не мыслю и не

творю, что не есть праведно и истинно! Соблюди меня от лжи и от всех злых человеков, ходящих во лжи и лести, да не последую им, но да ношу истину Твою в сердце моем и хожу по пути правды! Облеки душу мою и сердце ризою спасения и одеждою правды и чистоты, и омой сердце мое кровию агнца ИИСУСА ХРИСТА! Сотвори, да очи мои узрят путь Твой и да шествую я по оному! Пошли мне святого ангела Твоего, верного наставника и хранителя от наваждений и сетей диавольских, да не похотствую неправды! Даруй мне целомудрое и чистое око, да не возбуждается во мне льстивая похоть! Сохрани меня от гнева и клятвы, да не употребляю во зло имени Твоего, но да хожду во благоугождении пред Тобою силою ИИСУСА ХРИСТА, возлюбленного Твоего Сына, Господа нашего и Спасителя! Аминь.

Молитва,
когда одеваешься и умываешься

44

О вечный Боже! При сей одежде вспоминаю ризу непорочности наших праотцев, когда они в сем земном одеянии не имели нужды; ибо оно от греха прияло свое начало.

О милосердый Боже! Ты возвратил нам прекрасную райскую одежду во Твоем Сыне ИИСУСЕ ХРИСТЕ! Облеки оной душу мою; ибо земное тело недостойно ее, пока не восстанет снова из персти земли и пока Ты не облечешь меня в силу и славу Твою! Я верую сему и надеюсь по слову Твоему. О благий Боже! Подобно как я ныне омываю себя внешнею водою, так омой сердце мое и душу кровию агнца ИИСУСА ХРИСТА, да буду чист пред Тобою и, как невеста Твоя, благоугожду Тебе! Лобзай меня лобзаниями Твоими, яко возлюбленную Твою невесту, с коею Ты обручился и сочетался в вере и любви! О Господи ИИСУСЕ ХРИСТЕ! Облеки меня в одежду непорочности Твоей, в которой Ты, быв в одежде нашей, восприял за меня поругание всех человеков. Ты совлек с Себя нашу земную одежду в страдании и смерти Твоей! Воины совлекли с Тебя оную, и нагого и обнаженного принесли Тебя в жертву вечному Отцу Твоему. Ты приобрел нам чрез ту чистую и святую ризу непорочности, которую имел отец наш Адам прежде своего падения, когда не ведал еще, что он был наг!

О благий Господи ИИСУСЕ ХРИСТЕ! Облеки оною ризою бедную душу мою; ибо Ты пришел в человечество наше, дабы

помочь нам облечь и нас Твоею силою. Облеки ум мой оною, да возможет предстать пред Богом, Отцом Твоим, и поклониться ему.

О Господи ИИСУСЕ ХРИСТЕ! Я не могу без облачения силою Твоею и удовлетворения Твоего предстать пред Бога! Молитва моя не может достигнуть селений Божиих, доколе не облечешь Ты ума и вожделения моего в победу воскресения Твоего; ибо только в оном могу я достигнуть умом моим к пресвятому Твоему Отцу! Сего ради предаю ныне тебе ум мой и волю, облеки оные, Господи ИИСУСЕ, силою Твоею, подобно как я тело мое облекаю земною одеждою! Омой, Господи, всякую скверну ума моего, силою благодати Твоей, как я ныне лицо мое омываю водою, да будет но готово к созерцанию Твоему и да отвращается от всякой неправды, нечистоты, лжи, неистины, гордости, скупости, зависти, гнева и всего того, что противно Богу.

О Боже Душе святый! Дай мне войти и выйти в силе Твоей! Святой ангел Твой, ко мне приставленный, да ведет меня путем ИИСУСА ХРИСТА, Господа нашего! Аминь.

Молитва,
когда приступаешь к делу по званию своему

45

Всемогущий, вечный Боже и благий Отче, Создателю небес и земли, сотворивший все во славу Твою и человека в образе Твоем и поставивший его владыкою и правителем над делами рук Твоих, покорив все под руку его!

Я, бедный грешник, воспоминаю тяжкое падение праотцов наших, низведших на нас и на дела рук наших и на землю проклятие; воспоминаю, как прародители наши вошли в проклятие сие, в котором все мы ныне, среди трудов, забот и нужд наших, влачим жизнь нашу, трудяся с болезнию, единственно, дабы сохранить жизнь свою, пока не обратимся паки в персть, из которой взяты и в которой будем ожидать обещанного нам Тобою воскресения в последний день и преобразования в прекрасный образ райский. Сие теперь вспоминаю, принимаясь за дела звания моего, в которое Ты меня поставил, и прошу Тебя о великом Твоем милосердии, которое и по тяжком падении нашем Ты обратил к нам в благодати ИИСУС ХРИСТОВОЙ. Благослови меня в моем звании и состоянии и

отврати от меня из любви к ИИСУСУ ХРИСТУ проклятие Твое и гнев, да не одолеет меня дух злобы при моем звании и да не введет меня в неправду; да не оскорблю оною ближнего моего, не солгу ему, не сотворю ему неправды ни словом, ни делом; не пожелаю того, чего желать не должен!

Даруй мне, о благой Господи! сердце и ум правые, да произвожу дела звания моего по воле Твоей с доброю совестию, без ложных пожеланий, без гордости, скупости, зависти, гнева, и да буду доволен тем, что Ты даруешь мне по благодати Твоей! Да не ищу в делах рук моих, по званию и состоянию моему, своей только выгоды и своей одной пользы, но да теку на помощь ближнему моему, нищему, страждущему и немощному; — да стремлюсь помочь слабым и скудным умом познанию чудных дел Твоих. Помоги, о благий Боже! да познаю себя; да познаю, что я во звании, в состоянии и в деле моем есмь только служитель Твой; что все, чем я управляю, приходит от руки Твоей, и что я во всем мире не имею ничего собственного, но пришлец и странник есмь на земле сей; — что Ты сам, Боже Отче с Сыном Твоим ИИСУСОМ ХРИСТОМ, в силе Святого Духа, все творишь, производишь и управляешь, и все есть Твое, а не мое.

Даруй мне праведно уразуметь, что все человеки происходят от единого корня и потому суть все сочлены, братья и сестры мои, что я должен всех любить их, как Ты возлюбил нас, о благий Боже, прежде еще основания мира и ныне любишь любовию во ИИСУСЕ ХРИСТЕ, и как Ты всех нас примирил в единственной любви Сына Твоего. Возбуди, о благий Боже! возбуди и во мне сию же единственную любовь и воспали оную в душе и уме моем, да и я с Тобою и в Тебе возлюблю всех сочленов моих любовию Твоею и готов и благопоспешлив буду на служении им: да имя Твое во всех нас святится, да Царствие Твое в нас приидет, да воля Твоя в нас исполняется, и все мы во единой любви вкушаем благословение Твое! Отврати от нас зло и тяжкий долг, как-то: проклятие и гнев Твои — да не вольется в нас диавольская зависть и скупость и да не введет нас в мстительность и злобу; да возможем сердечно любить друг друга, прощая взаимно преступления и слабости наши, как Ты вседневно прощаешь нас по любви Твоей во Иисусе Христе.

О Господи! Отврати от нас все лукавые наваждения сатаны, да не соблазнит он нас и да не введет в нас злых склонностей, чрез которые мы можем внити в льстивую похоть. Избави нас, о благо Боже, от всякого такового зла кровию и смертию Господа нашего ИИСУСА ХРИСТА!

Дай мне бодрственный ум к творенью чудес Твоих и помоги мне ничего не делать и не хотеть без силы Твоей! Препроведи жизнь мою чрез чудные дела Твои и чрез творение Твое в вечное небесное действие, в духовный сокровенный мир! Помоги мне возрасти в познании чудных дел Твоих и в силе Твоей, да откроется в нас новый Иерусалим, в коем Ты, истинный Боже, будешь в нас все во всем, будешь сам все во всем и хотеть и совершать. Даруй мне непрестанно познавать сие, да сделается оно памятником в уме моем, да не согрешу, не отторгну воли моей от Тебя, да не создам ложного образа, похотствующего только единой гордости, скупости и самочестия, да не буду осужден со злыми духами! Сотвори, да буду с Тобою един духом и волей, и с Тобою действовать в силе моего Спасителя ИИСУСА ХРИСТА и Святого Духа! Аминь.

Молитва в полдень

или в час благоговения, когда побудишься вспомнить о твоем состоянии

46

О Боже, вечный Отче! Благодарю и славлю Тебя, что Ты поставил меня в сие состояние,— что даровал мне имение и пропитание (или привел меня к таким благочестивым людям, которым я могу служить Твоими, данными мне, дарами). Благодарю, что Ты даровал мне смысл и разум для познания Тебя, что я не такой мертвый, глупый, неведущий, который бы не познавал Тебя и не благодарил Тебя за Твои благодеяния; но что я живу и действую со светом, и Ты во свете Твоем показуешь мне все чудеса Твои; благодарю Тебя, что Ты сотворил меня по образу Твоему и предал чудеса Твои в руки мои, да познаю их и радуюся делам творения Твоего.

Молю Тебя, вечный Боже: даруй мне разум и премудрость, да не употреблю никакой твари Твоей во зло, а токмо на нужды мои и ко благу ближнего моего и моих присных. Даруй мне, да буду Тебе благодарен за все дары Твои, да не соблазняет меня разум мой внушениями, что это я приобрел и потому один владеть оным хочу, что это сделает меня почтенным, знаменитым, славным, и что мне принадлежит хвала и честь за оное; ибо все сие происходит от диавола и от тяжкого падения Адамова.

О благой Господи Христе! Помоги мне взирать непрестанно на Твою кротость, уничижение и временную нищету, да не возвысится ум мой противу бедных, простых и нищих, да не отторгну души моей от них, да не воздыхают они на меня в страдании своем и да не препятствуют мне на пути к Тебе! Да признает сердце мое непрестанно, что я не лучше их и что всякое имущество мое есть Твое даяние, я же только приставник Твой при оном!

О великий всесвятый Боже! Раскрой внутренность мою, да познаю прямо себя! Отверзи во мне то, что заключилось в Адаме; дай увидеть мне во внутренности ума моего прекрасную утреннюю звезду во святом имени ИИСУСА, который из единой благодати предлагает себя нам, бедным человекам, и который хочет жить и действовать в нас с силою. Сокруши твердые вереи самоуслаждения воли моей, да воссияет по мне воля ИИСУСОВА, и да ощутит ум мой лучи огня любви Его.

Возжги жизнь в огне души моей лучами света Твоего, да возмогу сносити Тебя; излей любовь Твою и кротость в огнь жизни моей, да не опалит и не истребит меня блеск огня Твоего ради нечистоты моей.

О великий святый Боже! Приближаюсь к Тебе умом моим, яко силою Твоею, излиянною в меня по благоволению Твоему, дабы быть мне образом и подобием Твоим; предаю себя Тебе в собственность Твою, твори в уме моем чудеса Твои, якоже хочешь, и соблюди его силою Твоею, яко орудие Твое, да не восхочет ничего творить без Тебя, но да творит и действует все с Тобою! Управляй всеми моими склонностями, да Тобою и с Тобою возобладаю над грехом, смертию, диаволом, ядом и миром!

Вначале в Адаме, отце моем, Ты сотворил меня владыкою над всею тварию и по страшном падении восставил меня во ИИСУСЕ ХРИСТЕ, да я с Ним и в Нем и Он со мною и чрез меня господствует над всеми Его врагами, доколь все они положатся в подножие ног Его и моих. Предаю Тебе, Господи ИИСУСЕ, весь ум мой, душу мою и все, что я есмь; господствуй над всеми моими врагами во мне и вне меня; положи их в подножие ног Твоих и введи ум мой, образ Божий, в Божественную силу, да действует, хочет и совершает всякое добро с Богом, как орудие Духа Святого, да откроется в нем высокое имя Твое, и да войдет он в сообщество святых ангелов Твоих, к коему Ты предопределил его от начала.

О великий Боже! Ум мой есть луч Твоего всемогущества, славы и премудрости, собеседник Божественной Премудрости и святости, служитель величия и единства Божия, познаватель откровения Твоего и образ великого имени Бога, сотво-

ривщего мир и все живущие в нем. Прежде, нежели какая тварь была, в сущности его запечатлены были виды воли Твоей, которые Ты, великий Боже! ввел в тварь Твою и благородный ум поставил правителем ее, восхотев Сам чрез ум править именем Твоим святым и в силе Твоей.

О Боже! Ум мой отвратился от Тебя в Адаме, вошел в самоуслаждение и чрез то сделался мрачным, сухим, колючим, немиролюбивым, алчным, завистливым; учинился адским источником и мерзостию пред Тобою, подобно всем духам злобы, но Ты, великий Боже! обратил его к Себе и возродил всесвятым именем ИИСУСА. Сего ради предаю Тебе ум мой, отрицаюсь от своей собственной воли; предаю его Тебе в собственность, Господи ИИСУСЕ, да не действую более оным я сам, но Ты да действуешь им по Твоему и Твоего предвечного Отца благоизволению, да Бог будет все во всем, истинное триединое существо, Отец, Сын и Святый Дух, на небе и на земле, все во всем действующий и господствующий!

Другая молитва в полдень,
дабы вознестись в истинный внутренний полдень. О воспарении ума

47

О Боже! Приснотекущий и присносияющий свет, дуновением мощи своей проливший свет во внешний мир и с солнцем и луною господствующий во всех делах оного, рождающий чрез сии светила всякую временную жизнь! Всякое дыхание живет от сих светил и хвалит Тебя в силе Твоей; все звезды заемлют свет и сияние свое от Твоих излияний чрез оные; Ты украшаешь землю травой и цветами, радуешь тем все живущее и растущее; показуешь чрез то славу Твою нам, человекам, да познаем силу Твою сокровенную, и да зрим в этом откровение вечного Твоего Слова и действия, да чрез внутреннее проразумеваем духовное царство Твое, и как Ты живешь в оном сокровенно, и исполняешь все творение Твое, и Сам все во всем творишь и производишь.

Небо и земля вещают славу Твою, силу и великую мощь. Стихии суть зерцала Твоей премудрости, в которых дух Твой играет, отражаясь в них пред Тобою. Все твари хвалят Тебя и, радуясь, ликуют в силе Твоей. Над всеми сими поставил Ты, великий Боже, ум мой в познавателя и собеседника Твоей пре-

мудрости, да восхвалю Тебя в оной и содействую совершению чудных дел Твоих! Таково есть благоволение Твое!

О великий Боже во ИИСУСЕ! ХРИСТЕ Где ныне сила моя и слава? Она померкла! Ах, возведи меня в место мое в творении Твоем, да во свете Твоем узрю свет и да познаю чудеса Твои! Воссияй во свете внешнего моего солнца и луны, да по внешнему существу пойму внутреннюю Твою силу!

О пресветлый свет таинственнейший! Пошли мне лучи сокровенной Твоея святости, да во свете моем узрю сияние света Твоего!

О огнь и свет всевнутреннейший! Сжалься над бедностию моею и помоги мне выйти из сего мрачного жилища, в коем заключен дух мой. Даруй мне истинное познание существа Твоего, к чему в начале образовал Ты ум мой, и введи меня во Христе, моем Спасителе, в бывшую мою славу!

Если тело мое в сем времени недостойно того, ибо оно учинилось смердящим трупом, то просвети ум мой, образом Твоим, и дозволь ему во Христе Спасителе жити на небесах, в общении святых ангелов Твоих. Поставь его в полудни чудес Твоих, как он к тому назначен был, и господствуй с ним, Господи ИИСУСЕ ХРИСТЕ, яко с наследником Твоим над всеми вещами! Помоги мне учиниться кротким, да не присвою себе того, что Ты творишь, но взираю на Тебя, славлю Твои склонностями моими, живу непрестанно в гармонии Твоей, и ничего не желаю, не предпринимаю, и не творю без Тебя.

О Господи! Свет всесветлейший! Дозволь уму моему обитать и преддвориях Твоих, да радуется он истекающему от Тебя свету, да не отвращается от Тебя вечно! Введи его в общение со святыми ангелами, к которым Ты предопределил нас.

О святое имя ЭММАНУИЛ! Ум мой Тебе принадлежит, твори с ним якоже хочешь! Аминь.

Молитва

около вечера, к воспоминанию тягости трудов в деле рук наших под проклятием и гневом Божеским. О нисхождении ума

48

О Боже! Сколь бедно, скорбно, томительно, мучительно житие наше на земле! Когда мним бодрствовать и хотим радоваться делом рук наших, вдруг Ты облекаешь нас гневом Тво-

им и поселяешь тоску в сердце: мы бегаем всюду и везде мучимся, хотя никто не гонит нас кроме гнева Твоего и развращения нашего. Мы расточаем дни наши, они проходят в суете, как пустые речи, которые тотчас забываются. Путь наш ползком; мы полагаемся на руки наши, надеемся на дела рук наших, а не на Тебя, и потому Ты оставляешь нас ходить в тоске и муке. Мы не рассуждаем, что Ты, о Боже, все творишь и производишь; ибо никакое дыхание не может дышать без Тебя, и никакое былье не может украшать землю без Тебя. Все сие мы видим и однако ж все зиждем на нашем ничтожестве, на деле рук наших, а не полагаемся прямо на Тебя. Мы собираем и собранным не наслаждаемся; чужой с тщеславием восхищает оное, и страданию нашему нет конца.

Воззри, о Боже, на тяжкий труд и немощь нашу, отврати от нас гнев Твой и клятву Твою, да благословенно устремимся к цели, Тобою поставленной, да достигнем наследия нашего и да возрадуемся в чудесах Твоих! Воззри на скорбь ума нашего и на тоску воли нашей, помяни о заключении нашем в темной персти; освободи нас, Господи, и приведи в отечество. Ибо мы здесь на чужой земле, у чужой матери, которая бьет нас во гневе Твоем и оставляет в тщетном гладе по Твоем сладком брашне. Мы принуждены, с блудным сыном, жрать рожцы суеты; одежда наша обветшала, и мы со стыда и в великом сраме стоим пред святынею Твоею; исполнитель гнева Твоего ведет нас скованными; и когда мы мним достигнуть лица Твоего, Ты скрываешься от нас и оставляешь нас в тоске нашей!

Воля наша творит то, что мы отвращаемся от Тебя в суету и желаем только преходящего, плаваем в оном похотию нашею, как рыба в воде, и говорим душе своей: беды в этом нет никакой, когда, напротив того, стоим на краю адской пропасти и лютая смерть ловит нас ежечасно.

О Господи ИИСУСЕ! Пребуди с нами и в нас! Вразуми нас, что внешняя жизнь, на которую мы столько полагаемся, клонится к вечеру своему, скоро скончается! Научи нас ходить путем правым! Сопутствуй нам на сем странническом пути нашем и введи нас в дом Твой! Когда же наступит ночь наша и смерть прострет лютость свою на плоть нашу и внешнюю жизнь, поглотит ее и раздробит как *прах*, Ты прими нас в силу Твою и дай нам быть сладким хлебом в сущности излиянного слова уст Твоих!

Помоги мне, благой Боже, непрестанно помнить, что внешняя жизнь моя ежечасно склоняется к вечеру и к разрушению своему, что я непрестанно приближаюсь к земной ночи и

что течение плоти моей есть течение ко гробу, в котором источат меня черви.

Ах, Господи! Что столь гнусным здесь мне кажется, тому должен я служить добычею и пищею! Куда денется тогда мое похотение земных вещей, которым я в мире работаю? И если все сие служит мне в позоре, то что же горжуся я временною похотию, не могущею меня от того избавить? Почто мучится оным душа моя, тоскуя о враге своем, влекущем ее в мрачную ночь?

Боже! Вразуми меня, да от тяжкой работы мира сего обращу сердце мое к Тебе! Да не приемлю смерти за жизнь, но живу в непрестанном покаянии! Да воспаряет к Тебе ум мой и действует с Тобою! Да освятится в Адаме сотворенная плоть моя и прейдет из персти в дух!

Освободи меня от грубой покрышки земной плоти, в которую диавол влил яд свой и которая не годится в царствии Твоем (Ин. 6, *63*) Породи мне небесное духовное тело, бессмертное, в коем не могут восставать никакие злые склонности или льстивые похотения, и дай мне ради ИИСУСА ХРИСТА, почить в Тебе до славного явления и откровения славы Твоей! Аминь.

Молитва

в вечеру по окончании дел, когда намереваешься идти спать

49

Благодарю Тебя, Боже, Отче всякой благости, во ИИСУСЕ ХРИСТЕ, возлюбленном сыне Твоем, Господе нашем и Спасителе, за все благодеяния Твои и что Ты милостиво сохранил меня в сей день от всякого зла и вреда. Предаю дело мое в Твое хранение и, воспаряя умом к Тебе, предаю себя совершенно под Твое святое действие. Действуй во мне и в самую ночь сию, и всегда силою благодати Твоей. Сокруши во мне всякое суетное вожделение, когда клятва и ярость с диавольскою похотию, введенною в плоть мою, восхотят действовать и повлекут ум мой к похотению суеты: все сие сокруши, благой Боже, силою Твоею и возжги во мне огнь чистой любви к Тебе, и истреби льстивую похоть нечистоты!

Разрушь все злые влияния звезд и воспаленных стихий и дай мне с миром почить в силе Твоей, да не введен будет ум мой в ложные похотения и склонности.

О великий святый Боже! Я весь погружаюсь во благодать и милосердие Твое: повели быть при мне доброму Твоему ангелу, да отразит ражженные стрелы лукавого, да безопасно усну и почию в силе Твоей, благодатью ИИСУСА ХРИСТА Господа нашего! Аминь.

Молитва,
когда раздеваешься и ложишься спать

50

О милосердый Боже! Совлеки с меня одеяние змииное, в которое облекли меня отец мой Адам и мать моя Ева лжепохотствованием своим; совлеки рубище, в которое бедная душа моя облечена гневом Твоим, в котором являеться срамно пред святыми Твоими ангелами! Обнажи, Господи, душу и ум мой, да наги предстанут пред ликом Твоим! Облеки их силою Твоею и ризою человечества ИИСУС ХРИСТОВА, да ходят пред Тобою со святыми ангелами Твоими!

О благой Господи ИИСУСЕ ХРИСТЕ! Тебе предаю ум и душу мою, совлеки с меня срамную одежду, в которой я с великим стыдом предстаю святыне Твоей.

Облеки меня в победу Твою и представь Отцу Твоему, яко вновь рожденного, которого Ты омыл кровию Твоею, в коем убил Ты злую волю смертию Твоею и коего возродил воскресением Твоим; возжги в сем новом рождении свет Твой, да шествую во свете и буду ветвью на лозе Твоей! Аминь.

Благодарение души, кающейся
за горькое страдание и смерть Иисуса Христа

51

О всеглубочайшая любовь Божия, ИИСУСА ХРИСТА Хвалю и благодарю Тебя за избавление меня от огненной муки, за превращение моего огня страстного в огнь любви и в свет Божественный. Ты ввел силу Твою и могущество в тело и душу мою, Ты отдал мне Себя, и меня Себе присвоил, купив ценою неоцененной Твоей крови. За сие благодарить Тебя буду в вечности, и ныне молюсь, о приснотекущая любовь, во всесвятей-

шем имени ИИСУСА! Введи меня после сей временной жизни в прежнее мое отечество, в рай (в котором отец мой, Адам, жил в своей невинности), и погреби тело мое и душу в Божественный покой. Между тем даруй мне все дни жизни моей жить в покаянии и отречении от земной моей воли, твердо пребывая в оном и принося многие плоды добрые, пока преведен Тобою буду в покой, в мое истинное отечество, в истинную обетованную землю, источающую мед и млеко Божественныя силы. Аминь.

Вторник

О правосудии Божием и заповедях и Законе Божеском; чего Бог от нас требует, и как оное может быть исполнено. Расположено в виде молитв и покаяния. — Зеркало, в которое весьма хорошо смотреться

О первой заповеди

Бог на горе Синайской сказал Израилю: «Я Господь, Бог твой, да не будет у тебя других богов пред лицем Моим» (Исх. 20, *2–3*; Втор. 5, *6–7*). Также: «*...возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всм разумением твоим*» (Мф. 22, *37*).

Молитва

52

О великий святый Боже! Ты сотворил человека из персти земли, в которой прозябал рай, яко сила Твоя святая. Ты даровал ему тело славное, крепкое и прекрасное, неподверженное разрушению, подобно стихиям. Ты вдунул в него от Твоей силы, от силы Твоего Божественного дыхания, внутреннюю духовную и внешнюю стихийную жизнь. Ты даровал ему собствен-

ную волю, дабы он был образом чудес Твоих, могущества и славы, и господствовал бы над всеми тварями в сем мире, как Ты господствуешь над миром.

Ты поставил его правителем над чудными делами Твоими и не положил ему иной заповеди и закона кроме того, чтоб он не входил в собственное похотение и волю, а действовал бы и хотел единственно в Твоей ему дарованной силе; не входил бы в самоуслаждение, в испытание добра и зла, дабы не возбудить чрез то в себе лютости огня и силы тьмы, чтобы они не растлили в нем благородного образа и не превратили его в остроту земную.

Но однакоже праотцы наши, послушавшись льстивого уверения сатаны, отвратились от воли Твоей, вошли в собственную волю, испытали добро и зло в противность запрещению Твоему и впали в похотствование самоуслаждения; возбудились в них чрез то гнев и ярость Твоя, небесный образ разрушился и превратился в земной и скотский.

Для того даровал Ты нам, о святый Боже! заповеди Твои и законы, представя в оных небесный божественный образ совершенного послушания,— представя, что мы были и что стали в падении! Ты требуешь от нас, чтобы мы волею нашею от всех сил и чувств наших прилеплялись к Тебе и действовали бы с Тобою. Ты требуешь от нас благородного залога, души нашей, вдунутой из внутренней силы имени Твоего и воли, и хочешь, чтоб душа, истекшая из силы Твоея, пребывала единственно в имени Твоем и силе Твоей, с Тобою бы действовала и не употребляла никакого другого имени, воли и похотения кроме того, из коего истекла. Ты хочешь, чтоб она стремилась единственно к центру своему, чтобы вводила желания свои единственно в любовь Твою и любовию Твоею с Тобою господствовала бы над всеми делами Твоими; чтобы не присваивала себе никакого собственного господства без любви и содействия Твоего и таким бы образом была орудием Твоим, чрез которое Ты управлял бы в сем мире. Ибо она не должна возлагать упования ни на какую другую мощь и силу, не должна ничего присваивать себе и ничем прельщаться, потому что она есть луч всемогущества и должна над всеми вещами господствовать, как Бог, и не из самоугождения собственной воле, но в Боге и с Богом; тело же свое долженствовала она употреблять орудием себе и как правителя вещей телесных. Ты все даровал ей, Боже, к радости и утешению ее и все покорил ей.

Все сие, великий Боже! Ты представляешь нам в заповедях Твоих, и всего оного требуешь от нас по строгой правде и вечной истине Твоей под страхом, что, кто не сохранит всех

заповедей Твоих и закона, не будет в Твоем порядке, тот будет проклят, отлучен от лица Твоего, не узрит вечной славы Твоей и не войдет в покой Твой.

О великий и святый Боже! Ты есть огнь пожирающий! Как же я, бедный грешник, могу приблизиться к Тебе, исполнен будучи неправды, непослушания, собственных похотений и собственной воли, не имеющей не только любви, неиже склонности к Тебе? Что могу отвечать пред Тобою, когда представишь меня на суд и будешь испытывать сердца и утробы?

О благий Боже! Я ничего не могу, я погряз в тине суеты до центра души моей; гнев Твой горит во мне, и все злые звери живут во мне с похотями их.

Ах, Господи! Похоть моя в душе и теле образовалась по их свойствам, и я есмь пред Тобою червь, а не человек; не могу с сими образованиями прийти пред лице Твое, тем менее пред святое имя Твое, средоточию души моей, из которого она истекла. Стыжуся пред лицем Твоим сей личины моей, ибо нет во мне никакой правды; я сделался Тебе неверным, отторгся от Твоей воли, вошел в собственную мою волю и стою ныне пред лицем Твоим как блудный сын, погубивший прекрасную ризу силы Твоей, питающийся со свиниями диавольскими рожцами суеты. Я недостоин называться образом и подобием Твоим и собственною силою не могу быть Тебе послушен; я вне благодати Твоей и есмь источник гнева и ярости Твоей.

Однако ж радуюсь великому милосердию Твоем, с которым Ты обратился к нам из святого имени, из коего истекла душа моя, отверзши врата вечного Твоего единства и пролив милосердие Твое в душу мою, угасившее в ней гнев Твой и сокрушившее во мне адское чудовище. Сим излиянием Твоей внутренней святости и сладости Ты впечатлел в душу мою святое имя ИИСУСА, восприявшего душу мою и человечество мое, и пребывшего Тебе послушным вместо меня, и исполнившего заповедь Твою и строгий закон с полною любовию и послушанием.

Ныне прихожу к Тебе с благодарением, о святый Боже! и молю тебя: умножи во мне сию дарованную Тобою любовь Твоей излиянной благодати, да буду Тебе послушен и да исполню заповедь Твою и закон послушанием ИИСУСА ХРИСТА и Его любовию! Господь мой ИИСУС насадил меня во имя Твое, из коего изринул меня отец мой Адам. Потому прихожу я ныне к Тебе в Нем и с Ним и утешаюсь тем, что я Им, внутри меня живущею и внутри господствующею благодатию и любовию Его живу в послушании Твоем, что я в Нем могу господствовать над грехом, смертию, диаволом, миром и над всею тва-

рью; и что в Нем я учинился Твоим истинным образом и Твоею собственностию.

О благий Боже! Господствуй ныне во мне чрез сию излиянную любовь Твоей благодати, и твори во мне и со мною якоже хочешь, умертвляя ежедневно во плоти моей злых тварей моих, и сопрягися навеки с душею моею и умом моим, как Ты соединен был со человечеством Христовым; охотно хочу предать земле, до Твоего обновления, злых зверей плоти моей: только преобрази, о благий Боже! преобрази душу мою и ум, и введи их в послушание Твое, да не ищут и не поклоняются другому Богу и иному имени, кроме как святому имени ИИСУСА, исполняющего во мне заповеди Твои! Аминь.

Вторая заповедь

Не произноси имени Господа, Бога Твоего всуе; ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его всуе (Исх. 20, *7*).

53

О благий Боже! Заповедь сия прямо напоминает мне, что Ты излиял имя Твое святое в душу мою и ум; они истекли из имени Твоего, и Ты даровал мне власть именем Твоим господствоать над всем. Оно должно исходить из уст моих в силе Твоей и управлять всем, — словом: я должен устами и словом моим творить как Ты, вечный Боже, все образовал и сотворил словом Твоим. Ты даровал мне в душу мою и ум Слово Твое со святым именем Твоим, дабы и я, яко образ Твой, изрекал подобие чудес Твоих; и что Ты словом Твоим, о великий Боже, творил видимо и телесно, то я образовал бы умственно и духовно в хвалу Твою и в Твоей премудрости: а не долженствовал я творить устами моими чуждых образов, противных Твоему творению и порядку. Я должен был быть Твоим действием, и Словом Твоим, во устах и сердце моем пребывающим, господствовать над всеми вещами, как Писание сказует: «Близко к тебе слово, в устах твоих и в сердце твоем» (Рим. 10, *8*). И: «Царствие Божие внутрь вас есть»(Лк. 17. *21*).

То самое святое Слово, коим Ты сотворил небо и землю, Ты дал нам в уста наши, да от уст наших совершить Себе хвалу. Но когда человек ввел себя в собственную похоть и отвратил волю свою от Тебя, то стал он во гневе Твоем устами своими вводить

земные и адские образы в слово Твое, как-то: проклятие, клятву, лесть, ложь, лживые змеиные образы, волков, медведей, львов, псов, ехидн, змей и всяких ядовитых гадов; и под видом Божественного изображения и истины начал вводить в них имя Божие, употребляя оное даже для чародейства и обмана, и таким образом чуждые сии образы сотворил себе в богов, и стал им поклоняться, и предал имя Твое истуканам.

Все сие заключаешь Ты в сей заповеди и требуешь от нас, чтобы мы, по строгой правде Твоей, святое имя Твое изрекали в святости, во хвалу Тебе, в чистоте сердца и в истине, и без Твоей воли и содействия не творили бы образов словами нашими; но да глаголем, изволяем и творим с Тобою. И всего оного требуешь Ты от нас под страхом вечного осуждения, как заповедь Твоя гласит: «Проклят, кто не исполнит слов закона сего и не будет поступать по ним!» (Втор. 27, *26*).

О великий Боже! Что могу я при сем сказать Тебе? Ах! Сколь часто употребляем мы во зло слово Твое и силу уст наших! Кляня и клянясь именем Твоим и вводя оное в ложное похотствование, мы составляем во устах наших льстивый образ и друг другу передаем оный как истину: внутри же все сие есть льстивая ядовитая змея. Так превращаем мы слово Твое, под благовидною прикрышкою, в образ змеиный и диавольский, клянем оным, и, следовательно, рождаем тем живой образ диавола и ада; употребляем для осмеяния и порицанию, и превращаем его в гадов. Словом: что только мы ни любим в мире, как бы оно ложно ни было, во все то мы вводим устами нашими имя Твое и силу Твою, обращаем оные, призывая в свидетельство имя Твое, и в клятву, и в чародеяние, и в мучение и оскорбление ближних. Мы вносим оное устами нашими в адские образы даже до того, что человеки ради чрева своего, временного услаждения гордости вводят откровенное Слово и волю Твою в чужой образ, которого сами не ведают: только бы помрачить истину, и они бы в таком чуждом образе почитался за богов. Они творят законы и заповеди для своей собственной чести и похоти и укрепляют оные клятвою во имя Твое, а ни один из них не хранит оных в сердце своем.

Ах, Боже! сколько ядовитой злобы, злочестия и любомщения вводим мы во имя Твое, когда в нашем горделивом чувстве друг друга клянем, и клевещем именем Твоим, и износим оное в тиранском могуществе! Словом: мы не иначе поступаем с именем Твоим, как и отпадший светоносец.

Все сие представляешь Ты нам в сей заповеди Твоей, говоря: да не приемлем имени Твоего всуе; употреблять же оное всуе — значит вводить его в лживые изречения и образы.

О великий Боже! Что на сие могу я ответить Тебе? Ты требуешь, чтобы я имя Твое употреблял свято и в хвалу Твою: как же могу я пред лицем Твоим открыть все те диавольские образы, кои мы, бедные человеки, образуем в нашей обители греха! Они суть мерзость и тщета пред Тобою, и за них осуждает меня закон Твой на вечную смерть.

О святый Боже! Не имею я ничего, с чем бы явиться пред Тебой, кроме великого Твоего милосердия; ибо Слово Твое святое, по глубочайшей любви Твоей, сделалось человеком и пришло на помощь к нам, яко к первому Твоему дарованному Слову, дабы обновить нас, и умертвить все сии диавольские образы, и бедную душу и ум избавить от таких змеиных образов.

О сем возблагодарю Тебя в вечности; ныне же молю Тебя, вечноизливающаяся Любовь во всесвятейшем имени ИИСУСА: приди ко мне на помощь, введи Слово Твое, учинившееся человеком, в душу мою и ум, пробуди во мне, да и я в Тебе пребуду! Возбуди во мне огнь Твоей великой любви; возжги ее, Господи, да душа моя и ум узрят сих злых зверей и умертвят их в праведном и истинном покаянии силою Твоею! Да произношу святое имя Твое всегда во хвалу и благодарение Тебе, и да не рождаю из слова Твоего злых зверей, подлежащих суду Твоему!

О живое дыхание Божие! Тебе предаю себя совсем в собственность; твори со мною якоже хочешь! Аминь.

Третья заповедь*

«Помни день субботний, чтобы святить его» и проч. *«Ибо в шесть дней содал Господь небо и землю, и море, и все, что в них; а в день седьмой* почил» (Исх. 20, *8–11*).

О благий Боже! Заповедь сия напоминает мне о моем внутреннем, праведном и божественном покое в Твоей любви и силе; что воля моя должна почить в Тебе от благоугождения соб-

* У нас она четвертая, но Сочиничель назвал ее третьею, потому, как видно, что две первые заповеди, касающиеся до Божества, соединил он в одну (*Примеч. пер.*).

ственной воле, и что Ты, вечный Боже! силою Твоею хотел действовать в моей воле. Ты истинная суббота, в которой все мои силы должны почить, яко в вечном покое, и быть и пребывать в Тебе святы.

Ах! это был бы истинный рай, в который Ты ввел наших праотцев и в котором они должны были святить Твою субботу, т. е. любить прямо живущую внутри их Твою действующую силу, не вводить в нее никакой чуждой похоти, или ложного пожелания, и не осквернять этой святой субботы, внутрь живущей Твоей силы, никакими собственными похотениями, и не вводить в нее змеиного лукавства и лжи; но хотеть, действовать и жить с Тобою так, чтобы Ты один был во мне и действием, и хотением, и исполнением.

О благий Боже! В этой заповеди Ты представляешь мне зерцало, в коем созерцаю Твой порядок и Твою волю. Ты требуешь, чтоб я жил в Твоем порядке и воле, как Ты сотворил меня в Адаме. Но отец мой Адам отвратил от Тебя волю свою и ввел оную в собственную похоть и вожделение, превратил райское действование в Твоем покое в огненное, враждебное, гордое, скупое, зависливое действование; он осквернил Твою субботу своею субботу и ввел в оную змеиное лжедействование и лжепохотение. За что Ты изгнал его из оного покоя и райского действования и проклял его лжедействие, яко действовавшее с диаволом и адом и стремившееся к мятежной суете, почему оно и есть вражда на святую Твою субботу.

Ты представляешь нам в сей заповеди, как Ты в шести свойствах вечной природы, т. е.: 1) вожделенности, 2) подвижности, 3) чувствительности, 4) огне, или жизни, 5) свете, или любви, 6) разумении и познании сил, произвел все вещи и ввел их в покой,— седьмое свойство — существенное Твое единство и премудрость, в которой все дела действующей любви Твоей успокаиваются и в которой Ты любовию Твоею действовать хочешь.

Рай истинный был на земле в стихиях, когда излиянная Твоя любовь имела во всех их верховное правление. Но диавол и человек все испортили. За то Ты проклял, праведный Боже! самовольное действие ложной воли и отнял у нее субботу Твою, так что ныне все вещи находятся в суетном мятеже, бедствии, нужде, борении, преломлении, убийстве, смерти и противоборстве. Все сие передал и мне отец мой Адам, так что и я действую и хожу ныне во гневе твоем, непрестанно нарушаю и оскверняю в себе субботу Твою и употребляю во зло имя Твое, дарованное мне с жизнию моею в действование и изволение мое. Но поскольку человек ослеп к этому познанию, то Ты в заповедях

Твоих представил ему чертеж и образ, к чему ты его сотворил и в каком порядке он должен быть, и требуешь от него, чтобы он этим образом и порядком святил субботу Твою, а в седьмой день успокоивался бы от всех дел своих, показывая тем, что Ты есть та суббота, в которой все существа успокоиваются.

Ты представляешь нам чрез то также и тот вечный покой, в котором все истекшее из вечного и к вечному успокоится в субботу Твою, и угрожаешь проклятием и гневом несохраняющему порядка Твоего и успокаивающемуся в Тебе, в субботе Твоей, хотя и действующему с Тобою.

О вечный Боже! Что я скажу на это пред лицем Твоим? Совесть уличает меня, что мы не святим субботы Твоей, ибо продолжаем безбожно распутствовать и вести жизнь беспорядочную, оскверняя ее похотию плоти, поскольку диавол во гневе Твоем действует в нас во многих и побуждает творить противное субботе Твоей. Богач проводит ее в чревоугодии и тщеславной роскоши, а бедный — в заботах и попечениях или также в похоти плоти. Пусть слово Твое взывает и зовет нас: мы приемлем звук его самую субботу Твою, хотя ни душа ни дух не возбуждаются оным; мы проходим мимо, как глухие, не слыша гласа Твоего. Ты зовешь нас в Твою субботу, но душа отвратилась от Тебя и действует в собственной воле, в диавольском похотении и довольствуется одним именем субботы, не хотя остаться в покое пред Тобою и обратить к Тебе слуха и желаний своих, дабы ты в ней действовал. Диавол ввел в человеческий род свою субботу и так ослепил его, что он не стал более знать Твоей субботы. За то изгнал Ты праотца нашего Адама и праматерь нашу Еву из святой Твоея субботы, ввел в оную человечество в имени ИИСУСОВОМ, да действует Он в нас, а мы в Нем; ибо ИИСУС разрушает диавольскую субботу лжи, неправды и суеты и возвращает рай. И стоит только нам обратиться к Тебе, восприять эту субботу и предать себя совсем действию Твоей благодати, то Ты, вечный Боже во ИИСУСЕ ХРИСТЕ, учредишь в нас новую субботу, сотворишь в нас обитель, и изразившееся в нас Слово Твое, т. е. дух и душу нашу, освятишь и введешь в вечную субботу, в покой единства Твоего.

О вечный Боже! Я предаю Тебе душу и дух мой, обращаю к Тебе все силы мои, волю и чувства: прими меня и введи в Твою новую субботу ИИСУСА ХРИСТА, ибо собственными силами я не могу ее достигнуть, ежели Ты не введешь меня в нее. Но поскольку Ты зовешь меня в Сыне Твоем ИИСУСЕ ХРИСТЕ и хощешь меня упокоить (Мф. 11, *28*), я по гласу Твоему прихожу к вечной вечере вечного союза Твоего во ХРИСТЕ ИИСУСЕ и молю Тебя: освяти в бедной душе моей субботу Сына Твоего

ИИСУСА ХРИСТА; введи душу мою в оный вечный покой и напитай брашном истинной Твоей субботы, которая есть святая плоть и кровь Его, да святит душа моя субботу Твою, и да един ты действуешь и ней яко в подобии твоем.

Разрушь во мне диавольскую субботу и ложное действние; даруй мне сердце покорное, непрестанно алчущее субботы Твоей. Да празднует во мне слово Твое Твою субботу, и душа моя да слышит, что Ты в действии Твоем глаголешь ей! Да послушествует Тебе она, и я да возлагаю все упование мое на Тебя одного.

О вечная любовь, ИИСУСЕ ХРИСТЕ! Сколь велелепна суббота Твоя в душе, обращенной к Тебе так, что Ты проницаешь ее Твоею сладкою любовию, отверзающею ей рай! Дай душе моей вечно пребывать в твоей субботе. Возведи во мне новый Иерусалим, град Божий, в коем святится суббота Твоя! В Твою субботу предаю себя совершенно, избави меня от лукавого! Аминь.

Четвертая заповедь

Чти отца твоего и матерь твою, чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог Твой, дает тебе (Исх. 20, *12*).

О вечный Боже! В плотских родителях наших Ты представляешь нам образ вечного Отца и вечной матери нашей; ибо Ты есть отец наш, от коего прияли мы жизнь нашу, а Слово Твое есть мать наша, породившая нас и воспитавшая по образу Твоего откровения. Душа наша и дух есть подобие твое, Боже Отче, а тело наше — подобие истекшего из Тебя Слова, которое есть вечная мать наша, во чреве которой мы зарождаемся и питаемся. Сию-то матерь нашу должны мы чтить, смиряться пред нею и быть ей послушными; ибо когда мы должны чтить наших плотских родителей, тем паче наших вечных, от коих мы произошли.

О вечный Отче! Мы сделались неслушными Тебе и предались попечениям чужой матери, прияли мир за мать нашу, оставя истинную матерь, силу Слова Твоего, коей учинились неверными; и от сосцев сей чуждой матери сосем ныне яд и смерть. Она носит в теле своем противности, и потому рождает

нас, но и пожигает гневом Твоим; питает нас во все время сей внешней жизни бедствиями, печалями, заботами и нуждами, страданиями и нищетою, и держит нас скованными, дабы мы не увидели первой вечной матери нашей. Душа наша алчет ее, но гнев Твой так пленил нас, что мы послушествуем чуждую нам матерь.

О Боже! Доколь забудешь нас в бедности нашей? Восприими нас чад Твоих, возроди нас для вечной матери нашей, и даруй нам волю покорную, да не отвратимся более от Тебя. Даруй нам сердце покорное и плотским нашим родителям, да любим и чтим их по учрежлению Твоему, ибо ты чрез них производишь нас в мир сей; помоги нам быть послушными заповедям Твоим. О благий Боже! Ты даровал нам по благодати новую мать, всесвятейшее Твое Слово, Ты послал его в наше человечество, да возродит нас в вечной силе Твоей в чад и наследников Твоих, и пролей нам святе млеко любви Твоей. Привлеки нас к оному, отверзи наши уста истинной веры, да жаждем и алчем непрестанно оного, и да обновимся силою его! Ветхое тело от земной матери не имеет цены пред Тобою и не может стяжать Царствия Твоего; ибо рожденные от плоти и крови и от похоти мужеской не войдут в Божественное чадство Твое, а одни от Бога рожденные. Сего ради молю Тебя, вечный Отче, возроди меня от новой матери Твоею благодатию и милосердием, возроди меня во ИИСУСЕ ХРИСТЕ и дай в нем расти и укрепляться и возрасти в живой и святый плод Царствия Твоего: да и я со всеми Твоими святыми ангелами пребуду вечно послушен Тебе и вечно радуюся в Тебе! Аминь.

Примечание: Автор не кончил сей молитвенной книжки; ибо в сем же году (1624) 18 ноября кончил жизнь свою, оставя суетный мир с сими последними словами: «Се отхожу в рай!»

Готфрид
Вильгельм
Лейбниц

Защита бога

(1710)

Защита Бога

основанная на рассмотрении Его справедливости в ее согласии с другими Его свойствами и всеми Его действиями

1

ащита Бога в апологетических целях имеет значение не только для божественной славы, но и для нашей пользы, побуждая нас почитать величие Бога, т. е. Его могущество и Его мудрость, любить Его благость и проистекающие из нее справедливость и святость и подражать им по мере наших сил. Трактат, посвященный этой защите, состоит из двух частей: первую можно рассматривать как предварительную, вторую — как главную. В первой трактуется в отдельности о *величии* Божием и о *благости* Божией, во второй о том, что относится и к первому и ко второй в их соединении, как например о *промысле*, распространяющемся на все творения, и об *управлении* разумными существами, особенно в деле благочестия и спасения.

2

Строгие богословы придавали большее значение Божественному величию, нежели Божественной благости, более свободные — поступали обратно; богословы истинно ортодоксальные в равной мере принимают во внимание и то и другое совершенство. Можно назвать *антропоморфизмом* ошибку тех, которые умаляют величие Бога, и *деспотизмом* — ошибку тех, которые отвергают Его благость.

3

Величие Божие надлежит заботливо защищать против социниан и некоторых полусоциниан, из которых в наибольшие заблуждения впал Конрад Ворстиус. Величие Божие можно свести к двум главным пунктам: всемогуществу и всеведению.

4

Всемогущество заключает в себе, с одной стороны, независимость Бога от каких бы то ни было вещей, с другой — зависимость всех вещей от Него.

5

Независимость Бога проявляется в бытии и в деятельности: в *бытии* — в том, что Он необходим и вечен и, как говорят обыкновенно, существует Сам по Себе; отсюда следует также, что Он безграничен.

6

В *деятельности* Он независим естественно и нравственно: естественно — в том, что Он вполне свободен, и определяется к действию только Самим Собою, нравственно — в том, что Он никому не подчинен (ἀνυπεύθυνος), т. е. что над Ним нет высшего.

7

Зависимость вещей от Бога распространяется, с одной стороны — на все возможные вещи, т. е. на все, что не заключает в себе противоречия, и с другой — на все вещи действительные.

8

Самая *возможность* вещей, если они не существуют в действительности, имеет основание своей реальности в Божественном существовании; ибо если бы Бога не существовало, ничто не было бы возможным, и возможное существует от вечности в идеях Божественного разума.

9

Вещи *действительные* зависят от Бога и по отношению к существованию, и по отношению к деятельности; и они зависят не только от Его разума, но и от Его воли. По отношению к *существованию* зависимость их заключается в том, что все вещи

сотворены свободно Богом и даже Им сохраняются, и не без основания учат, что Божественное сохранение есть непрерывное творение, подобно лучу, который непрерывно проистекает от солнца; хотя впрочем творения отнюдь не происходят из Божественной сущности и не суть ее необходимые порождения.

10

По отношению к *деятельности* зависимость вещей от Бога состоит в том, что Он содействует их действиям, поскольку в этих действиях есть некоторая степень совершенства, которое всегда должно проистекать от Бога.

11

Но *содействие* Бога (даже обычное, или не чудесное) в одно и то же время непосредственно и специально. *Непосредственно* оно — в том отношении, что действие зависит от Бога не потому только, что причина этого действия происходит от Него, но еще и потому, что Бог не в меньшей мере и степени содействует произведению самого действия, нежели произведению причины.

12

Его содействие *специально* в том отношении, что оно имеет своим предметом не только существование вещи и действия, но также вид существования и его качества, поскольку в них содержится некоторая степень совершенства, — что всегда проистекает от Бога, Отца советов и подателя всякого блага.

13

Перейдем теперь от могущества Бога к Его мудрости, которая вследствие своей безграничности называется *всеведением*. Мудрость эта, так же как всемогущество, всесовершенна и потому заключает в себе все идеи и все истины, т. е. все, как несочетанное, так и сочетанное, что может быть предметом разума, и она обнимает одинаково предметы возможные и предметы действительные.

14

Знание предметов *возможных* называется *знанием чистого ума*; оно касается как вещей, так и их соединений; и те, и другие бывают или необходимыми или случайными.

15

Из предметов *возможных случайные* могут быть рассматриваемы и в отдельности и как соединенные в бесконечное число возможных мироздания, из которых каждое в совершенстве познано Богом, хотя только одно из них получает существование; ибо незачем представлять себе несколько действительных миров, если один обнимает для нас *всю* совокупность творений во всяком месте и во все времена. В этом смысле и употребляется здесь слово *мир*.

16

Знание вещей *действительных*, или мира осуществленного и всех вещей прошедших, настоящих и будущих, которые он в себе содержит, называется *знанием созерцательным*; оно отличается от познания чистым умом того же мира, рассматриваемого как возможный, только тем, что здесь присоединяется сознание Богом того Своего веления, которым Он решил дать этому миру существование. И нет необходимости в другом основании для Божественного *предведения*.

17

Знание, обыкновенно называемое *средним*, обнимается знанием чистого ума, понимаемым в том смысле, как мы это объяснили выше. Если бы однако кто-нибудь пожелал определить знание, занимающее средину между знанием чистого ума и знанием созерцательным, то можно понимать простое знание и знание среднее иначе, нежели их понимают обыкновенно, а именно — таким образом, что среднее знание будет касаться не только вещей будущих условных, но и вообще всех вещей возможных случайных. Таким образом знание чистого ума, в более тесном смысле, будет касаться истин возможных и необходимых; знание среднее — истин возможных и случайных; а знание созерцательное — истин случайных и действительных. Среднее знание будет иметь то общее с двумя другими видами знания, что оно будет обнимать истины возможные — вместе с первым и истины случайные — вместе с последним.

18

Вот все, что касается величия Божия. Обратимся теперь к Его *благости*. Как мудрость или знание истины, есть совершенство разума, так благость или стремление к добру есть со-

вершенство воли. Предмет всякой воли есть благо, по крайней мере видимое; но Божественная воля имеет своим предметом только то, что в одно и то же время благо́ и истинно.

19

Поэтому мы рассмотрим волю и предмет ее, т. е. добро и зло, или то, что определяет к хотению и к нехотению. Мы рассмотрим также природу и виды воли.

20

Существенным признаком *природы* воли является свобода, которая состоит в том, что волевая деятельность является произвольною и обдуманною и таким образом исключает необходимость, не допускающую обсуждения.

21

Эта исключаемая необходимость есть *необходимость метафизическая*, противоположное которой невозможно или заключает в себе противоречие; но это не есть *необходимость нравственная*, противоположность которой есть неподобающее (нецелесообразное). Ибо хотя Бог не может ошибаться в выборе и следовательно всегда выбирает наиболее подобающее, однако это отнюдь не противоречит Его свободе, а только делает ее более совершенною. И это противоречило бы ей только в том случае, если бы существовал лишь один возможный предмет воли или если бы существовал лишь один вид возможного бытия вещей; в этом случае не было бы более выбора и нельзя было бы говорить о мудрости или благости действующего.

22

Поэтому ошибаются или, по крайней мере, дурно выражаются те, которые говорят, что возможны только те вещи, которые становятся действительными или которые Бог избирает. Такова была ошибка стоика Диодора у Цицерона, а между христианами Абеляра, Виклифа и Гоббса. Но я буду говорить подробнее о свободе ниже, когда мне придется защищать человеческую свободу.

23

Вот то, что нужно сказать о природе воли. Затем следуют *разделения воли*, из которых в настоящее время для нас важ-

ны два: с одной стороны — разделение ее на волю предшествующую и последующую, и с другой — на волю производящую и попускающую.

24

Согласно с *первым* разделением, воля бывает предшествующая, или предварительная, и последующая, или окончательная; или — что то же самое — склоняющая и постановляющая; первая неполная, вторая — полная или абсолютная. Правда, некоторые богословы обыкновенно объясняют это разделение иным, на первый взгляд, способом, а именно: Божественная воля предшествующая (например, изволение спасти всех) предшествует рассмотрению того, как поступят твари, между тем как воля последующая (как например, изволение осудить некоторых) следует за ним. Но первая предшествует и другим изволениям Божиим, а вторая следует за ними, так как самое соображение о том, как поступят твари, не только наперед предполагается известными изволениями Бога, но и предполагает в Нем некоторые изволения, без которых невозможно предположить образа действия тварей. Поэтому Фома Аквинский, Скот и другие понимают это разделение так же, как мы, т. е. в том смысле, что воля предшествующая имеет целью какое-либо благо в Нем самом и в отдельности, соразмерно со степенью каждого, так что эта воля есть только нечто относительное; воля же последующая имеет в виду совокупность вещей и содержит окончательное определение, так что она есть воля абсолютная и постановляющая, и когда дело касается Божественной воли, то она всегда достигает полного действия. Впрочем, если кто-либо не согласится с нашим объяснением, то мы не будем спорить с ним о словах; предшествующую и последующую можно заменить предварительной и окончательною.

25

Воля предшествующая есть вполне строгая и чистая воля и ее не должно смешивать ни с пожеланием (когда кто-нибудь желал бы, если б был в состоянии, и желал бы быть в состоянии), которое не может принадлежать Богу, ни с условной волей, о которой мы теперь не говорим. Но предшествующая воля в Боге стремится производить всякое благо и отстранять всякое зло как таковые, и притом соразмерно той степени, в какой то и другое хорошо или дурно. Насколько серьезна эта воля, Бог указал сам, утверждая с такой настоятельностью, что Он не хочет смерти грешника, хочет спасения всех, ненавидит грех.

26

Воля последующая возникает из стечения всех предшествующих воль таким образом, что, когда все они не могут осуществиться совместно, из них вытекает наибольшее действие, какое только может быть произведено мудростью и могуществом. Эта воля называется также обыкновенно *решением* (или *определением*).

27

Отсюда ясно, что даже воли предшествующие не остаются бесплодными, но имеют свою действенность; хотя это действие не всегда бывает полным, а ограничено в силу стечения других предшествующих воль. Но воля постановляющая, являющаяся результатом всех воль склоняющих, всегда достигает полного действия, раз у волящего нет недостатка в мощи, а такого недостатка, конечно, не может быть у Бога. И только к воле постановляющей относится положение: кто может и хочет, тот действует; ибо, так как в мощи содержится уже и знание необходимое для того, чтобы действовать, то ничего уже, по предположению, не может недоставать действию ни изнутри, ни извне. И Бог ничего не утрачивает ни из Своего блаженства, ни из Своего совершенства оттого, что не каждое Его изволение достигает полного действия: так как Он желает благ только сообразно со степенью благости, которая заключается в каждом из них, то воля Его более всего удовлетворяется, когда она достигает наилучшего действия.

28

По *второму* разделению воля бывает: *производящая*, касающаяся собственных действий, и *попускающая*, касающаяся чужих действий. Ибо иногда дозволительно допускать такие вещи (т. е. не препятствовать таким вещам), которые делать не дозволительно; таковы, например, грехи, о которых мы скажем ниже. И собственный предмет воли попускающей не есть то, что попускается, но самое попущение.

29

Рассмотрев волю, мы переходим теперь к основанию воли или к *добру* и *злу*. Как первое, так и второе бывает троякое: метафизическое, физическое и нравственное.

30

Добро и зло *метафизическое* состоит вообще в совершенстве или несовершенстве вещей — даже неразумных. Христос сказал, что Отец Небесный заботится о полевых лилиях и о птицах, а в книге Ионы Господь взирает даже на неразумных тварей.

31

Под добром или злом *физическим* разумеются специально благополучия и бедствия разумных существ. Сюда относится *зло наказания*.

32

Под добром и злом *нравственным* разумеются их действия добродетельные и порочные; сюда относится *зло вины*. В этом смысле зло физическое проистекает обыкновенно от зла нравственного, но это происходит не всегда в одних и тех же субъектах. Хотя последнее может показаться неправильностью, однако оно исправляется с лихвой тем добром, которое отсюда происходит, так что невинные и не пожелали бы не претерпевать страдания (см. ниже § 55).

33

Волею предшествующею Бог хочет всего, что благó само по себе, — даже и самого малого, т. е. Он хочет как совершенства вещей вообще, так счастия и добродетели всех разумных существ в частности, и всякого блага сообразно степени, в какой оно есть благо (как мы уже объяснили это выше).

34

Хотя зло не может быть содержанием предшествующей воли Бога, разве лишь постольку, поскольку эта воля стремится к его устранению, однако оно иногда бывает косвенно предметом Его воли последующей, потому что иногда при устранении зла не может быть достигнуто большее благо; в этом случае такое устранение не осуществляется, и, останавливаясь в пределах воли предшествующей, не проникает в волю последующую. Поэтому Фома Аквинский вслед за Августином с полным основанием говорит, что Бог допускает произойти некоторому злу, чтобы не воспрепятствовать многому доброму.

35

Зло метафизическое и физическое (т. е. несовершенство в вещах вообще и зло наказания у существ разумных) становится иногда добром вспомогательным, являясь средством для добра более значительного.

36

Но зло нравственное или зло вины никогда не употребляется как средство, ибо, по слову апостола, никогда не подобает делать зла, имея в виду добро; однако иногда оно бывает, как говорят, необходимым условием, conditio sine qua non, т. е. нераздельно сосуществующим и сопутствующим, без чего невозможно достигнуть должного добра; к должному же добру относится и должное устранение зла. Зло допускается не по началу абсолютной необходимости, но по началу целесообразности (подобающего). Ибо необходимо должно существовать основание, почему Бог скорее допускает зло, чем не допускает, но основание Божественной воли можно найти только в благе.

37

Кроме того, зло вины никогда не бывает для Бога предметом воли производящей, а только иногда — предметом воли попускающей, потому что сам Он никогда не совершает зла, но самое большее — иногда его попускает.

38

Общее правило, одинаково относящееся к Богу и к людям и касающееся допущения греха, состоит в том, что никогда не должно допускать чужого греха, кроме тех случаев, когда, препятствуя ему, придется совершить самому дурное деяние. Одним словом, допускать зло *можно* только тогда, когда это *должно*, — как мы это точнее объясним ниже (§ 66).

39

Вот почему между предметами Божественной воли *наилучшее* является как последняя (окончательная) цель, *благо* как цель вообще, хотя бы даже подчиненная, а как средство являются вещи *безразличные* и часто даже — *зло наказания*; но *зло вины* никогда не является таким средством, кроме тех случаев, когда оно оказывается неизбежным условием вещи,

обязательной по другим причинам, — в том смысле, в каком Христос сказал, что надобно соблазнам в мир прийти.

40

Мы изложили наши соображения о величии и благости Божиих в отдельности, — соображения, которые имеют в этом трактате значение предварительных. Теперь мы перейдем к тому, что относится к тому и другому в их совокупности. Здесь *общие действия* величия и благости обнимают все то, что происходит не из одной благости, но и из величия, т. е. из мудрости и могущества; ибо благодаря величию благость производит свое действие. Предмет же благости составляют или твари вообще или твари разумные в частности. В первом случае благость в соединении с величием составляет *промысл* в творении и управлении вселенной, а во втором — составляет *справедливость* в управлении собственно существами, одаренными разумом.

41

Так как Божественная благость, проявляющаяся в творениях вообще, направляется мудростью, то отсюда следует, что *Божественный промысл* проявляется во всем строении вселенной; и надо сказать, что между бесконечным числом возможных рядов вещей Бог избрал наилучший, и следовательно, таковым является именно тот ряд, который существует в действительности. В самом деле, все гармонично во вселенной, и существо, одаренное высшим разумом, постановляет лишь рассмотрев все, и значит Его постановления относятся к *совокупности* всего. По отношению к частям, взятым в отдельности, воля может быть предварительною, по отношению же ко всему в совокупности она должна быть рассматриваема как воля постановляющая.

42

Таким образом, строго говоря, нет необходимости предполагать различные Божественные определения; но можно сказать, что было только одно определение, повелевшее, чтобы осуществился именно этот ряд вещей, — после того, как все составные элементы этого ряда были рассмотрены и сравнены с вещами, входящими в состав других рядов.

43

Поэтому также определение Божие неизменно, ибо все доводы, которые могли бы служить возражением против него, были

уже рассмотрены Богом; но отсюда не возникает никакой другой необходимости, кроме необходимости *следования*, которая называется *гипотетической*, т. е. происходящей из предполагаемого предвидения и предустановления; но здесь отнюдь не заключается *абсолютной* необходимости или необходимости *последующего*, потому что был возможен и в отдельных частях, и в целом другой порядок вещей, и потому что Бог, выбирая известный ряд случайных вещей, не изменил их случайности.

44

Из этой *достоверности* вещей нисколько не вытекает того, чтобы наши молитвы и наши усилия были бесполезны для достижения того, чего мы желаем. Ибо в представлении Бога о действительном ряде вещей, как о возможном (т. е. в Его представлении об этом ряде, прежде чем последний был определен к существованию), находились уже и молитвы, и все другие причины тех действий, которые произошли бы в этом ряде, если бы он был избран; и значит они в должной мере уже повлияли на выбор данного ряда, а следовательно, — и обнимаемых им событий. И то, что теперь побуждает Бога действовать и допускать, то самое уже тогда побудило Его определить, что Он будет делать и допускать.

45

Сверх того мы уже показали выше, что вещи определены Божественным предведением и промыслом не абсолютно (т. е. безразлично, будем ли мы действовать или не будем), но сообразно их причинам и отношениям. Поэтому если бы кто-либо стал утверждать, что молитвы, стремление и труд бесполезны, то впал бы в софизм, который древние называли ignava ratio (см. ниже §§ 106, 107).

46

Но благодаря бесконечной мудрости Всемогущего в ее соединении с Его неизмеримой благостью, не могло быть создано ничего лучшего (если принять в соображение все), — чем то, что было создано Богом; и следовательно все вещи находятся между собою в совершенной гармонии и дышат полнейшим согласием — причины формальные или души с причинами материальными или телами, — причины действующие или естественные с причинами конечными или нравственными, — царство благодати с царством природы.

47

И потому всякий раз, как какая-либо вещь среди творения Бога кажется нам достойною порицания, мы должны заключить, что она недостаточно нами познана, и что мудрец, который постиг бы ее, решил бы, что невозможно даже и желать чего-либо лучшего.

48

Кроме того отсюда следует, что нет ничего более блаженного, как служить столь благому Господину, и поэтому надлежит любить Бога больше всего и всецело на Него полагаться.

49

Главным же основанием для выбора наилучшего ряда вещей, т. е. нашего настоящего ряда, был Христос, *Богочеловек*, который однако, в качестве Твари, превыше всего вознесенной, должен был заключаться в этом наилучшем ряде, как часть или, лучше, глава сотворенной вселенной, — Он, которому дана всякая власть на небе и на земле, от имени которого благословятся все народы земные, — Он, благодаря которому всякая тварь освобождается от истления во свободу славы чад Божиих.

50

Мы говорили до сих пор о промысле вообще. Теперь мы переходим к благости, которая, касаясь специально разумных тварей, в соединении с мудростью составляет *справедливость* (justitia), высшая степень которой есть *святость*. Вот почему справедливость, понимаемая в таком широком смысле, заключает в себе не только *строгое право* (jus strictum), но и *правду* (aequitas), и следовательно *милосердие*, достойное похвалы.

51

В справедливости, взятой вообще, можно различать справедливость, взятую в более специальном смысле, и святость. *Справедливость в более специальном смысле* касается физического добра и зла в других тварях, и именно разумных, *святость* касается добра и зла нравственного.

52

Добро и зло физическое происходит как в этой жизни, так и в будущей. В *этой* жизни многие жалуются, что человечес-

кая природа подвержена столь великому множеству зол, — нисколько не думая о том, что большая часть их происходит по вине самих людей и что на самом деле мы оказываемся недостаточно признательными Богу за Его благодеяния к нам и больше обращаем внимания на зло, испытываемое нами, нежели на добро.

53

Другие находят особенно дурным то, что добро и зло физическое распределено несоразмерно добру и злу нравственному, т. е. что часто добрые бывают несчастны и злые бывают счастливы.

54

На эти жалобы надлежит предложить два ответа: во-первых, ответ данный апостолом, — что печали этого века недостойны сравнения с будущей славой, которая будет проявлена в нас, и во-вторых, ответ, внушаемый Самим Христом в Его чудном сравнении, — что если пшеничное зерно, упавшее в землю, не умрет, оно не принесет своего плода.

55

Вот почему печали эти не только щедро вознаградятся, но даже послужат к увеличению блаженства, и подобное зло не только полезно, но и необходимо (см. § 32).

56

Но есть более серьезное затруднение, которое касается *будущей жизни*, а именно: — говорят, будто и в ней зло значительно преобладает над добром, так как мало избранных. Поэтому Ориген совершенно отрицал вечное осуждение; некоторые древние, в числе которых находился Пруденций, думали, что лишь очень немногие осуждены навеки; другие полагали, что все христиане будут в конце концов спасены, и бл. Иероним, по-видимому, иногда склонялся к этому мнению.

57

Но незачем прибегать к этим парадоксам, которые следует отвергнуть. Истинный ответ заключается в том, что нельзя измерять все величие Царства Небесного по нашей способности познания; ибо слава блаженных может быть столь велика вследствие созерцания Бога, что страдания всех осужденных

не будут в состоянии сравняться с их блаженством; Св. Писание признает бесчисленное множество *блаженных* ангелов; и сама природа, при свете новых открытий, раскрывает нам великое *разнообразие тварей*; вследствие этого нам еще легче, нежели бл. Августину и другим древним учителям, защищать преобладание добра над злом.

58

В самом деле, наша земля ведь только спутник одного из солнц, а солнц столько же, сколько неподвижных звезд; вполне вероятно, что за неподвижными звездами существует очень обширное пространство. Поэтому ничто не препятствует тому, чтобы эти солнца или, по крайней мере, пространство, находящееся за этими солнцами, были обитаемы блаженными созданиями. И затем — могут существовать или образоваться блаженные планеты, наподобие рая. «В доме Отца нашего обителей много», — сказал Христос о небе блаженных, которое некоторые богословы называют *Эмпиреем* и которое они помещают за звездами и солнцами, хотя и невозможно утверждать ничего определенного о местопребывании блаженных; впрочем, можно думать с достаточным вероятием, что даже в этом *видимом мире* есть много обителей для разумных существ, одна блаженнее другой.

59

Поэтому единственной опорой аргумента, основанного на многочисленности осужденных, является наше невежество, и аргумент этот уничтожается уже одним тем ответом, который мы привели выше, а именно — что если бы мы хорошо видели все, то нам стало бы очевидно, что нельзя ничего и желать лучше того, что создано Богом. Впрочем, если страдания осужденных постоянны, то это происходит вследствие постоянной их злобы; исходя из этого, один выдающийся богослов, И. Фехтиус (J. Fechtius), в своей прекрасной книге о состоянии осужденных, с успехом опровергает тех, которые не соглашаются с мнением, что грехи заслуживают наказания в будущей жизни, как будто бы справедливость, *необходимо присущая Богу*, могла когда-нибудь прекратиться.

60

Наконец, есть весьма важные возражения, касающиеся *святости* Бога или Его совершенства, в отношении нравствен-

ного добра и зла тварей: совершенство это заставляет Его любить добродетель и ненавидеть порок даже в других, и отдаляет Его насколько возможно от всякой скверны греха и всякого соприкосновения с ним; а между тем преступления всюду царят в царстве Всемогущего Бога. Но каково бы ни было затруднение, которое здесь заключается, его легко удалить с помощью Божественного Света, так что люди благочестивые и любящие Бога могут быть в надлежащей степени удовлетворены в этом отношении.

61

В самом деле, говорят, будто Бог слишком содействует греху, человек же недостаточно ему содействует: будто Бог слишком *содействует нравственному злу* и физически и нравственно как своею производящею волей, так и волей, попускающей грех.

62

Замечают, что нравственное содействие со стороны Бога будет существовать даже в том случае, если Бог, ни в чем не споспешествуя греху Своим действием, допускал бы его или не препятствовал ему, хотя и мог бы.

63

Но Бог, говорят они, в действительности содействует греху и нравственно и физически в одно и то же время; ибо Он не только не препятствует грешникам, но даже иногда и помогает, давая им силы и *поводы* для греха. Отсюда слова Св. Писания, что Бог ожесточает и возбуждает злых.

64

Из этого некоторые решаются делать заключение, что Бог соучастник и даже виновник греха, или — и в той и в другой форме, или — в одной из двух, и таким образом они отвергают святость, справедливость и благость Бога.

65

Другие более стремятся поколебать всеведение и всемогущество — одним словом, величие Бога, который будто бы или не знает зла и вовсе не заботится о нем, или не может противостоять потоку зол. Таков был взгляд эпикурейцев и манихеев; почти такого же взгляда, но только в более смяг-

ченной форме, держатся социниане, которые, без сомнения совершенно справедливо, опасаются осквернить Божественную святость, но вполне несправедливо жертвуют другими совершенствами Бога.

66

Чтобы дать прежде всего ответ касательно *нравственного содействия попускающей воли Божией*, мы возвратимся к тому, о чем начали говорить выше, а именно, что попущение греха *позволительно* или нравственно допустимо, если оно *обязательно* или нравственно необходимо, т. е. тогда, когда нельзя помешать греху другого, не совершая самому греха, т. е. не нарушая того, *в чем мы связаны обязательствами перед другими или перед самими собою*. Так, например, солдат, стоящий на посту — особенно в минуту опасности, не должен покидать его, чтобы помешать дуэли двух своих друзей, которые именно в это время приготовляются к ней (см. выше, § 36). Когда мы говорим, что Бог *должен* что-нибудь, мы понимаем это не в человеческом смысле, но в смысле достойном Божества (θεοπρεπῶς), т. е. что Бог, действуя иначе, нанес бы ущерб Своим совершенствам.

67

Кроме того, если бы Бог не избрал наилучшего мира (в котором однако грех случается), Он допустил бы нечто худшее, чем все грехи тварей, ибо Он нанес бы ущерб Своему Собственному совершенству и тем самым — совершенству других: Божественное совершенство не может не избрать наиболее совершенного, так как менее благое заключает в себе некоторое зло. И Бог — а вместе с Ним и все вещи — был бы устранен, если бы Он мог или не обладать достаточным могуществом, или заблуждаться разумом, или погрешить волею.

68

Физическое содействие греху заставило некоторых обвинять Бога в том, что Он — причина и виновник зла; в этом случае зло вины явилось бы предметом и производящей воли Бога; здесь главным образом и сосредоточиваются нападки эпикурейцев и манихеев. Но и тут Бог, просветляющий дух, Сам является Своим заступником для души благочестивой и любящей истину. Поэтому мы объясним, каким образом Бог содействует греху в *материальном* отношении, т. е. в том, что

и в самом зле еще является добром, но не содействует ему в *формальном* отношении.

69

Ответ здесь заключается в том, что в тварях и в их действиях, дурных или хороших, всякое совершенство и чисто положительная реальность зависят непременно от Бога, но их действительное несовершенство состоит в *лишении* и происходит от исконной ограниченности тварей; эту ограниченность они имеют по самой сущности своей даже в состоянии чистой возможности, т. е. в области вечных истин или в идеях, которые представляются Божественному разуму; ибо то, что не имело бы ограниченности, было бы не тварью, а Богом. Тварь называется ограниченной, потому что есть границы или пределы ее величию, ее могуществу, ее знанию и всем другим ее совершенствам. Таким образом, основание зла необходимо, тогда как происхождение зла случайно; т. е. необходимо, чтобы зло было возможно, и случайно то, что зло действительно. Но благодаря гармонии вещей случайное переходит от возможности к *действительности*, вследствие своей *уместности в наилучшем порядке*, часть которого оно составляет.

70

Так как эти соображения об *отрицательной* природе зла, в которых мы идем по стопам Августина, Фомы, Любина и других древних и новых писателей, многим кажутся тщетными или, по крайней мере, весьма темными, то мы попробуем пояснить их примером, взятым из самой природы и настолько ясным, что не может быть ничего более основательного, — а именно, мы возьмем для сравнения нечто чувственное и материальное, что Кеплер, знаменитый исследователь природы, назвал *естественной инерцией тел*.

71

Так — чтобы взять пример наиболее понятный — когда река своим течением движет суда, то она сообщает им некоторую скорость, которая ограничена их собственною инерцией, так что суда, равные в прочих отношениях, но тяжелее нагруженные, движутся медленнее. Таким образом скорость происходит от реки, замедление — от груза; положительное — от силы двигателя; отрицательное — от инерции движущегося.

72

Точно таким же образом можно сказать, что Бог сообщает тварям совершенство, которое однако ограничивается их способностью восприятия, так что добро происходит от Божественной мощи, а зло — от слабости твари.

73

Таким образом разум, по недостатку внимания, часто будет ошибаться, и воля, по недостатку бодрости, ослабляться всякий раз, когда вследствие косности дух будет прилепляться к тварям, тогда как он должен был бы иметь в виду только Бога или высшее благо.

74

До сих пор мы отвечали тем, кто полагает, будто Бог слишком содействует злу. Теперь мы постараемся дать удовлетворительный ответ тем, которые говорят, что человек *недостаточно содействует* злу или что он недостаточно виновен, совершая грех, — так что обвинение снова падает на Бога. Наши противники пытаются доказать это, ссылаясь и на слабость человеческой природы, и на недостаток Божественной благодати, помощь которой для нашей природы необходима. Мы рассмотрим в человеческой природе, с одной стороны, ее испорченность, с другой — те черты образа Божия, которые в ней сохранились от состояния невинности.

75

Обращаясь к *испорченности* человеческой, мы рассмотрим ее происхождение и ее состояние. *Происхождение* ее обусловливается, с одной стороны, грехопадением прародителей, а с другой — распространением осквернения. Рассмотрим причину и природу *падения*.

76

Причины падения (т. е. того, почему человек пал, с ведома Бога, при Его допущении и содействии) не следует искать в известного рода деспотическом могуществе Бога, как будто бы справедливость и святость не были Его атрибутами, — что, конечно, было бы верно, если бы Он совершенно не принимал во внимание ни права, ни справедливости.

77

Точно также не следует искать причины падения как бы в безразличии Бога по отношению к добру и злу, к справедливости и несправедливости, как будто бы Он по произволу установил все это; откуда следовало бы, что Он мог бы установить все, что угодно с тем же правом и с тем же основанием, т. е. без всякого права и основания; кроме того, это совершенно лишило бы смысла всякую похвалу Его справедливости и мудрости, так как Он не имел бы тогда в своих действиях никакого выбора или никакого основания для выбора.

78

Нельзя также искать причины падения в известной воле — в сущности совсем не святой и совсем не любвеобильной, которую хотят приписать Богу; а именно, говорят, будто имея в виду лишь славу Своего величия, Он без всякой благости и по какому-то жестокому милосердию создал несчастных для того, чтобы иметь предмет для своего же милосердия и что по извращенной справедливости Он хотел существования грешников, для того чтобы иметь возможность их наказывать: все это — действия тиранические и совершенно чуждые истинной славе и истинному совершенству, красота которого состоит не только в величии, но и в благости.

79

Но истинный корень падения заключается в исконном несовершенстве и слабости тварей, в силу которой грех должен был входить в наилучший возможный порядок вещей, о котором шла речь выше. Отсюда следует, что падение по справедливости было допущено, несмотря на совершенство и мудрость Божию, и даже не могло не быть допущено без нарушения последних.

80

Природу греха не следует (вместе с Бэйлем) понимать в том смысле, будто Бог в наказание за грех Адама осудил его вместе с его потомством на дальнейшие грехи, и для того, чтобы исполнить свое решение, внушил ему склонность к греху, тогда как, напротив, эта склонность произошла, как бы по естественной связи, в силу самого первого греха, подобно тому, как пьянство есть источник многих других пороков.

81

Далее следует сказать о *распространении осквернения*, возникшего из грехопадения прародителей и переходящего на души их потомков. Это, как кажется, всего удобнее объяснить, предполагая, что души потомства были заражены уже в Адаме. Для того, чтобы лучше это понять, надо заметить, что из наблюдений и доводов новейших исследователей вытекает, что образование животных и растений происходит не из беспорядочной массы, но из тела уже до некоторой степени предобразованного, скрытого в семени и уже одушевленного. Отсюда следует, что в силу изначального Божественного благословения в первом типе каждого рода от века существовали известные органические зародыши живых существ (а для животных — форма животных, хотя и в несовершенном виде), и даже некоторым образом самые души; все это должно было развиться со временем. Но семенные души и организмы, предназначенные для образования человеческих тел, существовали совместно с другими, не имевшими такого назначения, семенными микроорганизмами, в состоянии чувственной природы до того момента, когда последнее зачатие отделило их от других, при чем органическое тело получило расположение к человеческой форме, а его душа была возвышена на степень разумности Божественным действием (обычным или чрезвычайным — решать не берусь).

82

Отсюда видно, что мы не утверждаем предсуществования разума; можно, однако, думать, что в изначально существовавших зародышах были уже Божественно предустановлены и предопределены, с тем, чтобы обнаружиться когда-либо, не только человеческий организм, но и самый разум, в состоянии, так сказать, лишь обозначаемом, предшествующем проявлению в действии. В то же самое время испорченность, сообщенная падением Адама душам, хотя еще не в человеческом состоянии, получила потом, когда они достигли степени разума, силу прирожденной склонности к злу. Впрочем, из новейших открытий видно, что животное и душа происходят только от отца, а что мать доставляет в зачатии лишь известного рода оболочку (как полагают, в форме яичка) и пищу, необходимую для совершенствования нового органического тела.

83

Таким образом устраняются прежде всего возражения философские, касающиеся происхождения форм и душ, нематериальности души и, следовательно, ее неделимости, вследствие которой душа не может рождаться от души.

84

Далее, устраняются возражения богословского характера, касающиеся испорченности душ; так что нельзя сказать, что чистая разумная душа, предсуществующая ли или вновь созданная, заключена Богом в испорченную оболочку (массу), дабы самой потерпеть повреждение.

85

Таким образом будет существовать *переход* (в несколько более удобоприемлемом виде, нежели тот, какой допускали Августин и другие выдающиеся люди) — но не от души к душе (что противоречит природе вещей и было, согласно Пруденцию, отвергнуто древними), а от одушевленного существа к одушевленному существу.

86

Вот то, что касается причины нашей испорченности; скажем теперь о ее *природе* и свойстве. Она состоит в грехе первородном и производном. Сила *первородного греха* столь велика, что она делает людей слабыми в делах естественных и — до возрождения — делает их мертвыми в делах духовных, направляя разум к чувственному и волю к плотскому, так что по природе мы — дети гнева.

87

Однако не следует соглашаться с Бэйлем и другими нашими противниками, которые отвергают благость Божию или, по крайней мере, затемняют ее своими возражениями, — будто те, которые умирают в одном первородном грехе, без греха действительного, не воспользовавшись еще в достаточной степени своим разумом, — как, напр., дети, которые умирают ранее крещения, а также те, кто умирает вне церкви, — необходимо осуждены на вечные муки: лучше препоручить их милости Творца.

88

В этом отношении я весьма одобряю умеренность Иоанна Гульсемана, Иоанна Адама Осиандера и некоторых других знаменитых богословов Аугсбургского исповедания, которые склонялись именно к этому мнению.

89

В самом деле, искры образа Божия, о которых мы сейчас скажем, не погасают совершенно; силою предупреждающей благодати Божией они могут быть вновь вожжены для духовной жизни, но однако таким образом, что лишь одна благодать производит это обращение.

90

Кроме того, и первородный грех не сделал всю испорченную массу рода человеческого совершенно чуждой всемирному благоволению Божию. Ибо, хотя мир лежит во зле, Бог тем не менее так возлюбил его, что предал Сына Своего Единородного ради людей.

91

Грех производный бывает двоякий: действительный (актуальный) и привычный; в них состоит проявление испорченности, т. е. она имеет разнообразные степени и видоизменения и различным образом проявляется в действии.

92

Грех *действительный* состоит, с одной стороны, в действиях исключительно внутренних, с другой, — в действиях, слагающихся из внутренних и внешних актов; он бывает или грехом содеяния или грехом упущения, и то предосудительным, когда мы грешим по слабости нашей природы, то злобным, когда мы грешим по развращенности нашей души.

93

Грех *привычный* имеет своим источником дурные действия, которые или часто повторяются или, по крайней мере, сильны благодаря численности или силе впечатлений. Таким образом привычная злоба прибавляет известную степень развращения к прирожденной испорченности.

94

Тем не менее, хотя рабство греху распространяется на всякого человека невозродившегося [в духе], однако не следует заходить слишком далеко и утверждать, что у людей невозродившихся никакое действие не может быть поистине добродетельно или даже невинно и всегда формально осквернено грехом.

95

Ибо люди невозродившиеся могут в гражданских делах действовать иногда из любви к добродетели и общественному благу, под влиянием здравого разума и даже с внутренним помышлением о Боге, причем к их действиям не примешивается никакое дурное побуждение тщеславия, себялюбия или плотской привязанности.

96

Все-таки действия их всегда проистекают из зараженного источника и всегда к ним примешивается нечто дурное, хотя бы иногда только вследствие привычки.

97

Впрочем, как бы ни были велики эта испорченность и эта развращенность человеческие, они не извиняют человека и не снимают с него вины, как будто бы он действовал недостаточно произвольно и свободно: человек сохраняет еще известные *следы подобия Божия*, которые позволяют Богу наказывать грешников, без ущерба для Его справедливости.

98

Следы подобия Божия состоят как в прирожденном свете разума, так и в свободе, естественно соединенной с волей. Для того, чтобы действия наши были добродетельны или порочны, необходимо то и другое, а именно: чтобы мы знали и хотели того, что мы делаем; и чтобы, прилагая к этому действию достаточную заботу, мы могли воздержаться от греха, который совершаем.

99

Прирожденный свет состоит как в несочетанных идеях, так и в происходящих из них, путем их сочетания, знаниях. Вот почему Бог и вечный Закон Божий начертаны в наших

сердцах, хотя они часто и затемняются от людской небрежности или чувственных страстей.

100

Существование этого света доказывается (вопреки утверждениям некоторых современных писателей) с одной стороны, из Св. Писания, которое свидетельствует, что закон Бога написан в наших сердцах; с другой, — из разума, ибо необходимые истины могут быть доказаны лишь из начал, прирожденных духу, а не из индукции наших чувств. Ибо из индукции отдельных примеров нельзя прийти к заключению о всеобщей необходимости.

101

Что касается *свободы*, то она остается невредимою среди какой бы то ни было человеческой испорченности; так что человек никогда не совершает греха, который он совершает по необходимости, — как бы ни было несомненно то, что он согрешит.

102

Свобода изъята столько же от необходимости, как и от принуждения. Ни будущее осуществление истин, ни предведение и предустановление Божие, ни предрасположение вещей не устанавливают *необходимости*.

103

Ее не устанавливает *будущее осуществление* истин; ибо хотя истинность будущих случайных вещей и определена, однако отнюдь нельзя смешивать с необходимостью объективную достоверность или неуклонную определенность истины, в них заключенной.

104

И *предведение* или *предустановление Божие*, хотя само по себе и непогрешимо, однако отнюдь не налагает необходимости. Ибо в идеальном ряде возможностей Бог видит вещи, какими они будут, и между ними — человека, по свободной воле совершающего грех; и решая привести к существованию этот ряд, Бог не изменил природы вещей и не сделал необходимым того, что случайно.

105

Наконец, *предрасположение вещей* или причинный ряд также нисколько не нарушает свободы. Ибо хотя никогда не происходит ничего такого, чему нельзя было бы указать основания, и хотя никогда не бывает равновесия, которое проистекало бы из безразличия (так как не может случиться, чтобы все в свободной субстанции и вне ее было совершенно одинаково по отношению к двум противоположностям), а наоборот, в действующей причине и в вещах совместно действующих всегда существуют известные предрасположения, которые иногда называются *предопределениями*, — однако нужно сказать, что эти определения — только склоняющие, а не принуждающие, так что всегда остается некоторое безразличие или случайность. Мы никогда не испытываем столь сильной страсти или желания, чтобы действие необходимо вытекало из них; ибо раз человек владеет разумом, то как бы он ни был возбужден гневом, жаждой или чем-либо подобным, он всегда будет в состоянии найти какое-нибудь основание остановить это влечение, и для этого бывает иногда достаточно одной мысли о том, что он может воспользоваться своей свободой и проявить свою власть над страстями.

106

Таким образом предустановление или предрасположение в силу причинной связи не только не влечет за собою необходимости, о которой мы только что говорили, противоположной случайности, свободе или нравственности, но, напротив, именно тем-то и отличается магометанское воззрение на судьбу от христианского, как абсурд от разумного, что турки не исследуют причин, между тем как христиане и все люди разумные выводят действие из причины.

107

Турки, как говорят (я не решаюсь верить, чтобы они все так бессмысленно смотрели на этот вопрос), думают, что тщетно избегать чумы и других бедствий, потому что вещи будущие и определенные должны произойти, будем мы делать что-нибудь или не будем; но это ложно, так как разум говорит нам, что если человек наверное умрет от чумы, то уж, конечно, он не избежит и причин чумы. Ибо, как справедливо говорит немецкая поговорка, смерть хочет иметь причину. Тоже самое можно сказать и о всех других событиях (см. выше, § 45).

108

И *принуждения* не существует в действиях добровольных; ибо хотя представления о внешних вещах сильно действуют на нашу душу, однако наше действие всегда бывает добровольно и произвольно, так что основание его всегда заключается в действующем. Это объясняется лучше, нежели объяснялось до сих пор, гармонией между телом и душою, изначально предустановленной Богом.

109

Рассмотрев слабость человеческой природы, мы скажем теперь о помощи *Божественной благодати*, недостаток которой выставляют на вид наши противники, чтобы таким образом перенести вину с человека на Бога. Можно различать два вида благодати: во-первых, благодать достаточную для всякого, кто имеет волю, и, во-вторых, благодать, которая доставляет нам желание.

110

Надо сказать, что в *благодати достаточной* никогда не бывает отказываемо человеку, имеющему добрую волю. Кто делает все, что может, для того никогда не будет недостатка в необходимой благодати, как говорит старое изречение; и Бог никогда не оставляет того, кто Его не оставляет, как замечает сам Августин вслед за более древними учителями. Эта достаточная благодать бывает или *обычною*, получаемою через Божие Слово и таинства, или *чрезвычайною*, которую предоставим Богу, как, например, та, какую Он проявил по отношению к апостолу Павлу.

111

Ибо хотя многие народы никогда не были просвещены спасительным учением Христа, и хотя невероятно, что проповедь Его осталась бы бесследною для тех, кто не слышал ее, — так как Христос Сам утверждал противное даже о Содоме, — однако, отсюда еще не вытекает необходимость, чтобы человек или мог спастись без Христа или чтобы он был осужден, хотя бы сделал все, что для него естественным образом возможно. Ибо не все пути Божии известны нам, и мы не знаем, не дарует ли Он хотя бы умирающим каких-либо милостей чрезвычайными средствами. Ибо следует считать несомненным, как показывает пример Корнилия, что если ока-

зываются люди, хорошо воспользовавшиеся дарованным им светом, то тот свет, в котором они нуждаются и которого они еще не получили, будет им также дарован, хотя бы лишь в момент смерти.

112

В самом деле, как богословы Аугсбургского исповедания признают известного рода веру в крещеных детях христиан, хотя она и ни в чем не проявляется, точно так же ничто не мешает тому, чтобы те, о которых мы только что сказали, получали чрезвычайным образом, хотя бы они не были христианами, тот необходимый свет, которого они были лишены в течение всей своей жизни.

113

Поэтому тех, которые не принадлежат к Церкви и которым отказано только во внешней проповеди, надлежит поручить милости и справедливости Творца; хотя мы и не знаем, кому именно и какими средствами Он оказывает помощь.

114

Но так как по-видимому несомненно, что Бог не всем дарует *самую благодать желания*, в особенности ту, которая увенчивается благополучным концом, то противники истины обвиняют Бога в *человеконенавистничестве* или, по крайней мере, в лицеприятии — будто Он причиняет людям зло, не спасает всех, когда может, или, по крайней мере, не избирает тех, которые этого заслуживают.

115

И, конечно, если бы Бог создал большую часть людей только для того, чтобы стяжать Себе славу справедливости из их вечной злобы и мучений, то невозможно было бы восхвалять Его ни за благость, ни за мудрость, ни даже за настоящую справедливость.

116

И напрасно возражают, будто мы для Бога ничто и значим для Него так же мало, как для нас червяк. Такое оправдание, отнюдь не смягчая Его жестокости, только усиливало бы ее, представляя Бога лишенным всякого человеколюбия, — если

Он заботится о людях столько же, сколько мы о червяках, о которых мы и не можем, и не хотим заботиться. Напротив, нет ничего, что ускользало бы от Его провидения по своей ничтожности или что смущало бы Его своим величием. Он питает птичек, Он любит людей; Он заботится о пропитании первых и предуготовляет счастие вторых, насколько это от Него зависит.

117

Если же идти еще далее и утверждать, что могущество Божие настолько независимо от всяких правил, и управление Его так свободно от них, что Он имеет право осудить даже невинного, то в чем же тогда состоит правосудие Божие и в чем такой Повелитель вселенной, на которого с полным правом можно было бы смотреть как на человеконенавистника и тирана, отличается от Злого Начала, имеющего власть над вещами?

118

Очевидно, такого Бога нужно было бы бояться за Его могущество, а не любить за благость. Несомненно, что не любовь, а ненависть возбуждают такие тиранические действия, как бы ни было велико могущество тирана, — и даже чем больше Его могущество, тем сильнее бывает ненависть, хотя страх и подавляет ее проявления.

119

И люди, которые чтили бы такого Повелителя, по Его примеру отвращались бы от милосердия к суровости и жестокости. Вот почему некоторые, опираясь на абсолютность права Божия, несправедливо приписывали Ему такие действия, что принуждены были признаться, что если бы так поступал человек, то он делал бы в высшей степени дурно; точно так же другие неосторожно высказывали, будто то, что дурно в других, вовсе не есть зло в Боге, ибо Он не связан никаким законом.

120

Разум, благочестие, сам Бог — повелевают нам совершенно иначе думать о Боге. Вследствие Своей высшей мудрости и величайшей благости Он соблюдает со всей строгостью законы справедливости, правды и добродетели; заботится о всех существах, в особенности о разумных тварях, которых Он создал по образу Своему; производит столько счастья и добродетели,

сколько *может вместить наилучший образец мира*, и допускает только те из пороков и зол, которые необходимо было допустить в наилучшем ряде вещей.

121

Хотя мы, по-видимому, и ничто перед бесконечным Богом, но преимущество Его бесконечной мудрости состоит в возможности совершеннейшим образом заботиться о вещах, которые бесконечно меньше Него, и хотя они не имеют к Нему никакого отношения, которое было бы доступно выражению, тем не менее между собою они находятся в известной соразмерности и должны сохранять порядок, установленный между ними Богом.

122

И геометры некоторым образом подражают Богу, когда они, при помощи *недавно открытого анализа бесконечно малых* сравнивают между собою величины бесконечно малые и недоступные выражению и выводят более важные и полезные, нежели можно было думать, заключения даже для самих величин, допускающих выражение.

123

Итак, отвергая человеконенавистничество столь отвратительное, мы с основанием будем защищать высшее *человеколюбие* Бога, Который имел *серьезное* желание, чтобы все достигли познания истины, чтобы все обратились от пороков к добродетели, чтобы все были спасены, — и Который изъявил эту волю, многократно оказывая помощь Своею благодатью. И если то, чего Он желал, не всегда осуществлялось, то это надо приписать лишь упорству и злобе людей.

124

Но, скажут, высшее могущество Бога могло бы восторжествовать над этою злобой. Я согласен с этим, но никакое право не обязывало Его сделать это и кроме того, разум не требовал этого.

125

На это возразят: та столь великая благость, которую мы по справедливости приписываем Богу, должна была бы идти

далее того, что она обязана делать, а Бог, обладающий *высшей* благостью, обязан совершать наилучшие вещи, по крайней мере, по самой благости своей природы.

126

Здесь мы должны вместе с ап. Павлом прибегнуть к сокровищам высочайшей премудрости, которая не могла позволить Богу нарушать порядок и природу вещей без всякого закона и меры, расстраивая всеобщую гармонию и выбирая ряд вещей, отличный от наилучшего ряда. В последнем же заключалось то условие, чтобы все были предоставлены своей свободе, а следовательно, некоторые своей злобе, — заключение, которое мы можем вывести из того, что в действительности так и случилось (см. § 142).

127

Однако, всеобщее человеколюбие Бога или Его воля спасти всех людей видна в Его помощи *достаточной* и даже весьма часто *преизбыточествующей*, которую Он даровал всем, даже отверженным, хотя Его благодать не во всех торжествует.

128

Кроме того, я не вижу необходимости, чтобы благодать, достигающая своего полного действия, всегда достигала его благодаря самой своей природе, т. е. была бы сама по себе действенною; ибо может случиться, что вследствие сопротивления или иных обстоятельств *одна и та же мера* благодати не производит в одном того же действия, как в другом. И я не вижу возможности доказать от разума или из откровения, что *побеждающая* благодать всегда была так велика, чтобы восторжествовать над каким угодно сопротивлением и при каком бы то ни было неблагоприятном стечении обстоятельств. Мудрому не свойственно тратить силы сверх надобности.

129

Я не отрицаю, впрочем, что иногда Бог победоносно преодолевает при помощи этой благодати самые большие препятствия и самое упорное сопротивление; поэтому не следует никогда отчаиваться в ком бы то ни было, хотя отсюда и не следует выводить никакого правила.

130

Те, которые приписывают только избранным благодать, веру, оправдание и возрождение, делают гораздо более серьезную ошибку; неужели можно поверить, вопреки опыту, что все другие люди — только временные актеры и не получат духовной помощи ни от Крещения, ни от Причастия, ни от Таинств, ни от Слова; можно ли поверить, чтобы избранный или раз навсегда действительно оправданный не мог более впасть сам собою в преступление или в грех; или, как другие предпочитают выражаться, что среди всяких преступлений избранный не теряет благодати возрождения? Те же самые люди обыкновенно требуют от верного самого полного убеждения в конечной вере и или отрицают, что она обязательна для отверженных, или полагают, что им (т. е. отверженным) повелено верить в ложное.

131

Но взятое в более строгом смысле, это вполне произвольное и не имеющее никакого основания учение, которое совершенно чуждо учениям древней Церкви и самому Августину, может влиять на поведение людей и возбуждать в злом безрассудно-дерзкую уверенность в своем будущем спасении, а с другой стороны — даже человеку благочестивому внушать сомнение и беспокойство относительно дарования ему благодати; вместе с тем оно может угрожать беспечностью в первом и отчаянием во втором. Поэтому я считаю наиболее важным после *деспотизма* опровергнуть этого рода *партикуляризм*.

132

Но, к счастью, большинство людей смягчает суровость такого серьезного и странного парадокса, и те защитники этого шаткого учения, которые еще остаются, замыкаются в теорию и отнюдь не применяют своих вредных выводов на практике; ибо те из них, у которых благочестивая душа, работают для своего спасения с сыновним почтительным страхом и с доверием, полным любви, достойной лучшего учения.

133

Мы можем быть уверены относительно веры, благодати и оправдания в настоящем, поскольку мы имеем сознание того, что в нас теперь происходит. Что же касается нашего постоянства в будущем, то мы будем иметь благую надежду, соединен-

ную с заботою; ибо ап. Павел предупреждает того, кто стоит, чтобы он остерегался, как бы не упасть. Но мы никоим образом не должны вследствие уверенности в своем избрании ослабевать в благочестивом рвении и рассчитывать на будущее раскаяние.

134

Мы достаточно сказали против человеконенавистничества, которое приписывают Богу. Теперь покажем, что несправедливо упрекать Его в *лицеприятии*, как будто бы Его избрание могло быть сделано без разумной причины. Основание избрания есть Христос. Но если иные менее приобщаются ко Христу, то виной этому является их конечная злоба, которую Бог предвидел, отвергая их.

135

Но здесь спрашивается еще, почему Бог дает различным лицам различную помощь — или внутреннюю, или по крайней мере внешнюю, так что в одних эта помощь побеждает их злобу, в других же злоба торжествует над Божественной помощью. В ответ на этот вопрос высказывались различные мнения. Одни полагали, что Бог более помогал менее злым, или, по крайней мере, тем, которые должны были оказать наименее сопротивления; другие полагали, что равная помощь оказывалась более действительною в таких именно людях; третьи, напротив, не допускают, чтобы перед лицом Бога один человек мог каким-либо образом быть отличен перед другим вследствие преимущества лучшей или худшей природы.

136

Несомненно конечно, что качества предмета являются для мудрого одним из оснований выбора. Однако абсолютное превосходство предмета не является еще непременным основанием для такого выбора, ибо часто более принимается во внимание соответствие предмета с намеченной целью при известном положении вещей.

137

Так для постройки или для убранства не всегда выбирают самый красивый или самый дорогой камень, а выбирают тот, который всего лучше заполняет надлежащее место.

138

Всего безопаснее думать, что все люди, так как они умерли духовно, дурны в равной степени, но не одинаковым образом. Они различаются в своих развратных склонностях и таким образом оказывается, что предпочтение получают люди, встречающие, в силу сцепления вещей, обстоятельства более благоприятные, среди которых они находят менее случаев (по крайней мере, окончательным образом) выказать свою злобу и более случаев снискать благодать.

139

Вот почему наши богословы также признали по опыту, что если даже внутренняя благодать и одинакова для всех людей, однако есть заметная разница по крайней мере во внешних средствах к спасению; и по отношению к тому, как складываются действующие на нас внешние обстоятельства, они прибегают к *глубине* мудрости ап. Павла; ибо случайность рождения, воспитания, общества, рода жизни или событий часто развращают или исправляют людей.

140

Отсюда следует, что кроме Христа и заранее предусмотренного окончательного постоянства в состоянии спасения, — постоянства, посредством которого мы тесно соединяемся с Ним, нам неизвестно никакого иного основания для избрания или для дара веры, и не следует устанавливать никакого правила, применение которого могло бы стать нам известным и которое позволяло бы нам или льстить себе самим или оскорблять других.

141

Ибо иногда Бог побеждает необыкновенную злобу и самое упорное сопротивление для того, чтобы никто не отчаивался в Его милосердии (как мы читаем об этом у ап. Павла); иногда же человек, долго пребывавший праведным, падает посреди своего жизненного пути, дабы никто не имел излишней самоуверенности; но всего чаще те, кто сопротивляется с наименьшей злобой и кто отличается наибольшим рвением к истине и к добру, пожинают плоды Божественной благодати — дабы никто не думал, будто поведение человека не имеет значения для его спасения (см. § 112).

142

Но непроницаемая глубина заключена в сокровищах Божественной мудрости или в сокровенном Боге или — что то же самое — в мировой гармонии вещей, которая заставила Его счесть действительный порядок вселенной, заключающий в себе события, которым мы удивляемся, и решения, пред которыми мы преклоняемся, за наилучший и предпочесть его всем другим (см. § 126).

143

Зрелище материального мира раскрывает нам все более и более свою красоту в здешней жизни после того, как *системы микрокосма и макрокосма* стали раскрываться при помощи современных открытий.

144

Но наиболее превосходная часть вещей — Град Божий, есть зрелище, блеск которого мы будем некогда допущены созерцать вблизи, просвещенные светом Божественной славы. Ибо теперь мы можем приблизиться к нему лишь очами веры, т. е. твердою уверенностью в Божественном совершенстве; и чем более мы постигаем, что в творении проявляется не только мудрость и могущество, но и благость Вышнего Разума, тем более мы воспламеняемся любовью к Богу и тем более возгораемся стремлением подражать каким-либо образом Божественной благости и справедливости.

Георг
Вильгельм
Фридрих
Гегель

Христианство и Реформация

Из лекций
по философии
истории (I–VII)
и истории
философии (VIII)

(1821—1831)

I

Рим в императорский период

этот период римляне соприкасаются с тем народом, которому предназначено после них стать всемирно-историческим народом, и мы должны рассмотреть этот период с двух существенных сторон — *светской и духовной*. В светской стороне, в свою очередь, следует обратить внимание на два главных момента: во-первых, на *властителя*, а затем на определения, в силу которых индивидуумы как таковые, становятся *личностями*, — на мир правовых отношений.

Прежде всего, что касается *империи*, следует заметить, что римское господство было настолько лишено интересов, что великий переход к империи почти ничего не изменил в конституции. Только народные собрания уже не соответствовали положению дел и исчезли. Император был princeps senatus[1], цензором, консулом, трибуном: он соединил в своем лице все эти должности, номинально еще продолжавшие существовать, и военная власть, которая здесь была важнее всего, сосредоточивалась исключительно в его руках. Конституция оказалась совершенно несубстанциальной формой, ставшей совершенно безжизненной, а следовательно и лишенной силы и власти; простым средством поддерживать ее как таковую являлись легионы, которые император постоянно держал недалеко от Рима.

---

[1] Первый в списке сенаторов.

Правда, государственные дела обсуждались в Сенате, император являлся лишь как член Сената наряду с другими членами, но Сенат должен был повиноваться, и тот, кто противоречил, наказывался смертью, а его имущество конфисковывалось. Поэтому те лица, которые уже предвидели свою верную смерть, сами себя убивали, чтобы по крайней мере сохранить имущество для семьи. Всего более ненавистен был римлянам Тиберий, а именно за свое искусство притворяться: он очень хорошо умел пользоваться низостью Сената, чтобы губить тех сенаторов, которых он боялся. Опорой власти императора являлись, как уже было упомянуто, армия и окружающая его преторианская лейб-гвардия. Но вскоре легионы, и в особенности преторианцы, сознали свою важность и осмеливались сажать на трон кого им угодно. Сначала они еще проявляли некоторую почтительность к семье Цезаря Августа, но впоследствии легионы выбирали своих полководцев, и притом таких, которые снискивали их расположение и симпатию отчасти храбростью и умом, отчасти же поддержками и послаблениями в отношении дисциплины.

Императоры держали себя, пользуясь своею властью, совершенно наивно и не окружали себя по-восточному блеском и пышностью. Мы находим у них черты, свидетельствующие об изумительной простоте. Например, Август пишет Горацию письмо, в котором упрекает его за то, что он еще не посвятил ему ни одной оды, и спрашивает его, не думает ли он, что это могло бы уронить его в глазах будущих поколений. Сенат несколько раз желал снова добиться влияния, назначая императоров; но они или вовсе не могли держаться, или держались, лишь склонив преторианцев на свою сторону подарками. Кроме того, назначение сенаторов и формирование Сената были всецело предоставлены произволу императора. Политические учреждения были соединены в лице императора, уже не существовало никакой нравственной связи, воля императора стояла выше всего, пред ним все были равны. Вольноотпущенники, окружавшие императора, часто оказывались могущественнейшими людьми в государстве: ведь произвол не признает никаких различий. В личности императора партикулярная субъективность стала реальностью, свободной от всяких ограничений. Дух всецело вышел за пределы самого себя, так как конечность бытия и хотения сделалась чем-то неограниченным. Лишь один предел существует и для этого произвола, а именно — предел всего человеческого, смерть; и даже смерть обратилась в театральное представление. Так, Нерон умер такою смертью, которая может быть примером для благороднейшего героя как

для человека, в высшей степени безропотно переносящего постигшее его несчастье. В своей полной необузданности партикулярная субъективность не имеет никакого внутреннего содержания, ничего не видит ни перед собой, ни за собою: для нее нет ни раскаяния, ни надежды, ни страха, ни мысли, потому что все это содержит в себе постоянные определения и цели; но здесь всякое определение совершенно случайно. Она есть желание, наслаждение, страсть, причуда, одним словом, ничем не ограниченный произвол. Он не сдерживается волею других лиц, так как отношение воли одного лица к воле остальных скорее оказывается отношением неограниченного господства и порабощения. Насколько известно людям, на известной им земле нет такой воли, которая была бы подвластна воле императора. Но под властью этого одного лица все оказывается в *порядке*, потому что в том виде, как оно *существует*, оно есть порядок, и господство состоит именно в том, что все гармонирует с волей одного. Конкретные характеристики императоров не представляют большого интереса, потому что важен именно неконкретный элемент. В Риме были императоры, отличавшиеся благородством характера и природных склонностей, и очень образованные. Тит, Траян, Антонины известны именно как такие характеры, чрезвычайно строгие к самим себе; но и они не произвели никакого изменения в государстве; при них никогда не было речи о том, чтобы дать римскому народу организацию свободной общественной жизни; они были лишь как бы счастливой случайностью, которая проходит бесследно и оставляет все в том же состоянии, в каком оно есть. Ведь здесь индивидуумы стоят на такой точке зрения, держась которой они так сказать не действуют, потому что нет таких предметов, которые оказывали бы им сопротивление; стоит им только пожелать чего-нибудь хорошего или дурного, и желаемое ими осуществляется. Преемником достославных императоров Веспасиана и Тита был грубейший и отвратительнейший тиран Домициан; однако, по словам римских историков, римский мир отдохнул при нем. Итак, вышеупомянутые отдельные светлые пункты ничего не изменили; все государство изнемогало от обременительных налогов и грабежей; Италия обращалась в безлюдную пустыню; плодороднейшие земли не обрабатывались: это состояние тяготело над римским миром, как рок.

Второй момент, на который мы должны обратить внимание, это определение индивидуумов как *личностей*. Индивидуумы были совершенно равны (рабство составляло лишь небольшое различие) и не имели никаких политических прав.

Уже после Союзнической войны жители всей Италии были уравнены в правах с римскими гражданами, и при Каракалле было уничтожено всякое различие между подданными всего римского государства. Частное право развило и завершило это равенство. Прежде всего, право собственности было стеснено многими различиями, которые теперь уничтожились. Мы видели, что римляне исходили из принципа абстрактного внутреннего мира, который теперь реализуется, как личность в частном праве. Частное право состоит именно в том, что личность получает значение как таковая, в реальности, придаваемой ею себе, в собственности. Живой государственный организм и одушевлявший его римский образ мыслей низведены теперь к раздробленности мертвого частного права. Подобно тому как при гниении физического тела каждая точка его начинает жить своею отдельною жизнью, но это лишь жалкая жизнь червей, так и здесь государственный организм распался на атомы частных лиц. Такова стала римская жизнь: с одной стороны, судьба и абстрактная всеобщность владычества, с другой стороны, индивидуальная абстракция, личность, которая содержит в себе определение, что индивидуум представляет собой нечто не благодаря своей жизненности, не благодаря полной содержания индивидуальности, а как абстрактный индивидуум.

Отдельные личности гордятся тем, что они получают абсолютное значение как частные лица. Потому что «Я» получает бесконечные полномочия, но их содержанием и содержанием этого «Я» оказывается лишь внешняя вещь. И развитие частного права, которое установило этот возвышенный принцип, было связано с разложением политической жизни. Император только царствовал, но не правил, потому что не существовало правовой и нравственной среды, между властителем и подданными не было связи, установленной конституцией и организацией государства и вносящей порядок в правомерные для себя существующие в общинах и провинциях жизненные сферы, функционирующие в общих интересах и оказывающие влияние на общее государственное управление. Правда, в городах существуют курии, но они не имеют никакого значения или ими пользуются лишь как средством для притеснения и систематического ограбления отдельных лиц. Итак, не существовало сознательного отношения людей к отечеству, к нравственному единству, но им оставалось только покориться судьбе и дойти до полного индифферентизма, который они и проявляли или в свободе мышления, или в непосредственном чувственном наслаждении. Таким образом, человек или удалялся от

жизни, или всецело предавался чувственной жизни. Он находил свое назначение или в старании добыть себе средства, добиваясь благосклонности цезаря, или путем насилия, пронырливости и хитрости, или он искал утешения в философии, которая одна еще могла дать нечто постоянное и в-себе- и для-себя-сущее, потому что хотя системы того времени — стоицизм, эпикуреизм и скептицизм были противоположны друг другу, но им была свойственна одна и та же тенденция, а именно — сделать дух в себе безразличным ко всему, представляющемуся в действительности. Поэтому вышеупомянутые философские системы были весьма распространены среди образованных людей: они делали человека непоколебимым в себе самом благодаря мышлению, благодаря деятельности, порождающей всеобщее. Но это внутреннее примирение, достигаемое благодаря философии, само оказывалось лишь абстрактным, выражалось в чистом принципе личности, потому что мышление, которое, как чистое мышление, делало предметом своих исследований само себя и примирялось с самим собой, было совершенно беспредметно, и непоколебимость, свойственная скептицизму, делала целью воли именно бесцельность. Эта философия признавала лишь отрицательность всякого содержания и являлась выражением отчаяния для мира, в котором уже не оказывалось ничего прочного. Она не могла доставить удовлетворения живому духу, который стремился к более высокому примирению.

II

Христианство

Уже было упомянуто, что Цезарь открыл новый мир с его реальной стороны, со стороны его духовного и внутреннего существования, и новый мир открылся при Августе. В начале существования империи, принципом которой являлись, как мы выяснили, доведенная до бесконечности конечность и партикулярная субъективность, благодаря тому же принципу субъективности родилось спасение мира; при этом оно родилось как *этот* единственный человек, в абстрактной субъективности, но так, что, наоборот, конечность есть только форма его явления, а сущность и содержание его составляют бесконечность, абсолютное для-себя-бытие. В римском мире, в его вышеохарактеризованном состоянии, в его беспомощности

и страдании от того, что он покинут богом, совершился разрыв с действительностью: в нем обнаруживалось страстное желание найти удовлетворение, которое может быть найдено лишь в глубине духа, и этим была подготовлена почва для более возвышенного духовного мира. Римский мир являлся судьбой, подавлявшей богов и жизнерадостность в служении им, и мощью, очистившей человеческий дух от всякой обособленности. Поэтому все его состояние и его страдания являются муками родов другого, более возвышенного духа, который открывается в *христианской религии*. Этот более возвышенный дух содержит в себе примирение и освобождение духа, так как в человеке обретает сознание духа и его всеобщности и бесконечности. Абсолютный объект, истина, есть дух, и так как сам человек есть дух, то он присутствует в этом объекте и таким образом обретает в своем абсолютном предмете сущность и *свою* сущность. Но для того чтобы предметность сущности была снята и чтобы дух был при себе самом, — естественность духа, в которой человек оказывается отдельным и эмпирическим, должна быть отрицаема, для того чтобы чужеродное было уничтожено и свершилось примирение духа.

Бог познается как дух лишь таким образом, что он признается триединым. Этот новый принцип есть ось, вокруг которой вращается всемирная история. История идет *до этого пункта* и направляется *отсюда* далее. «*Когда исполнилось время, Бог послал Своего Сына*», — сказано в Библии. Это означает не что иное, как то, что самосознание возвысилось до таких моментов, которые принадлежат понятию духа, и до потребности понимать эти моменты как абсолютные. Теперь следует это выяснить точнее. Мы сказали, что для греческого духа законом было: «Человек, познай себя!». Греческий дух был сознанием духа, но ограниченного духа, существенным ингредиентом которого был природный элемент. Конечно, дух господствовал над ним, но самое единство господствующего и подчиненного еще само имело природный характер: дух являлся как определенный дух, во множестве индивидуальностей народных духов и богов и изображался искусством, в котором чувственное возвышалось лишь до прекрасной формы и фигуры, а не до чистого мышления. Отсутствовавший у греков момент внутреннего мира мы нашли у римлян, но так как он был формальным и неопределенным в себе, он черпал свое содержание из страсти и произвола, и даже нечестивейшие поступки могли соединяться здесь с трепетом, внушаемым божественностью. (Показание Гиспалы о вакханалиях у Ливия XXXIX, 13). Затем этот элемент внутреннего мира далее реализовался

как личность индивидуумов, и эта реализация была адекватна принципу и столь же абстрактна и формальна, как этот принцип. Как это «Я», я бесконечен для меня, и это мое наличное бытие есть мое достояние и признание меня как личности. Этот внутренний мир не идет дальше; всякое дальнейшее содержание в нем исчезло. Благодаря этому индивидуумы полагаются как атомы, но в то же время они подчинены суровой власти одного лица, которая, как monas monadum, есть власть над частными лицами. Следовательно, это частное правило оказывается и небытием, непризнанием личности, и это состояние права есть совершенное бесправие. Это противоречие есть несчастье римского мира. Субъект по принципу своей личности имеет право только на владение, и личность, возвышающаяся над всеми личностями (die Person der Personen) — на владение всеми, так что единичное право в то же время снимается и оказывается бесправием. Но страдание от этого противоречия есть дисциплина (Zucht) мира. Слово Zucht происходит от ziehen (привлекать к чему-нибудь); и где-то на заднем плане имеется какое-нибудь постоянное единство, к которому следует привлекать и к которому следует подготовлять воспитанием, для того чтобы сделаться адекватным цели. Это — отказ, отучение от привычки как средство, ведущее к абсолютной основе. Вышеупомянутое противоречие римского мира есть отношение, выражающееся в такой дисциплине: это — дисциплина образования, благодаря которой личность в то же время обнаруживает свою ничтожность. Но прежде всего это лишь *нам* представляется дисциплиной, а для подвергаемых ей она является слепой судьбой, которой они с тупым страданием покоряются; еще нет более возвышенного определения, заключающегося в том, что сам внутренний мир должен дойти до страдания и страстного желания, что при этом не только должен быть привлекаем человек, но что это привлечение его должно быть его самоуглублением. То, что было лишь нашей рефлексией, должно представиться самому субъекту его собственной рефлексией, так чтобы он сам признал себя в себе несчастным и ничтожным. Это внешнее несчастье должно, как уже сказано, стать страданием человека в самом себе: он должен почувствовать себя отрицанием самого себя, он должен понять, что его несчастье есть несчастье его природы, что он в самом себе является разделившимся и разъединившимся. Этого определения дисциплины в самом себе, страдания от своей собственной ничтожности, собственного несчастья от страстного желания избавиться от этого душевного состояния следует искать за пределами собственно римского мира; им обусловливаются всемир-

но-историческое значение и важность *еврейского народа*, потому что благодаря ему дух возвысился до абсолютного самосознания, так как из своего инобытия (Anderssein), которое является его разладом с самим собою и его страданием, он отражается в самом себе. Самое чистое и прекрасное выражение вышеуказанного назначения еврейского народа мы находим в псалмах давидовых и у пророков, где содержание составляют влечение души к Богу, ее глубочайшая скорбь о своих недостатках, стремление к справедливости и благочестию. Мифическим выражением этого духа является излагаемая в начале еврейских книг история *грехопадения*. По преданию, человек, созданный по образу и подобию Божию, перестал чувствовать себя вполне удовлетворенным, вкусив от древа познания добра и зла. Здесь грех состоит лишь в познании: оно оказывается греховным и благодаря ему человек лишился своего естественного счастья. В этом выражается глубокая истина: зло заключается в сознании, потому что звери не злы и не добры; это применимо и к остающемуся естественным человеку. Лишь сознание вызывает разграничение между «Я» в его бесконечной свободе как проявляющейся в произволе, и чистым содержанием воли, добром. Познание как отрицание естественного единства есть грехопадение, которое есть не случайная, а вечная история духа. Ведь состояние невинности, это райское состояние, есть животное состояние. Рай есть парк, в котором могут оставаться только звери, а не люди. Ведь животное отождествляется с Богом, но лишь в себе. Лишь человек есть дух, т. е. для самого себя. Но это для-себя-бытие, это сознание есть в то же время отделение от всеобщего Божественного Духа. Если я в моей абстрактной свободе действую против добра, то именно это и есть точка зрения, свойственная злу. Поэтому грехопадение есть вечный миф человека, именно благодаря ему он становится человеком. Однако в том, чтобы оставаться на этой точке зрения, заключается зло, и это ощущение скорби о себе и страстного желания мы находим у Давида, когда он поет: «Сердце чистое сотвори во мне, Боже, и дух правый обнови внутри меня». Это ощущение испытывалось, как мы видели, уже при грехопадении, в котором, однако, выражается не примирение, а то, что несчастье будет продолжаться. Но в то же время в нем предсказывается примирение, а именно в словах: «Змей будет поражен в голову», но еще глубже в том, что когда Бог увидел, что Адам вкусил от вышеупомянутого дерева, он сказал: «Вот, Адам стал, как один из нас, зная добро и зло». Бог подтверждает слова змея. Итак, в себе и для себя истинно, что человек постигает самого Бога духом благо-

даря познанию всеобщего и единичного. Но сперва это говорит Бог, а не человек, который, наоборот, остается в разладе с самим собою. Человек еще не достиг примирения, доставляющего удовлетворение; абсолютное окончательное удовлетворение найдено еще не для всего существа человека, а лишь для Бога. Человек еще не может избавиться от чувства скорби о себе. Сперва человек находит ограниченное удовлетворение в семействе и в обладании землею Ханаанскою. В Боге он не находит удовлетворения. Правда, в храме приносятся жертвы Богу, проступки перед Ним искупляются внешними жертвами и внутренним раскаянием. Но это внешнее удовлетворение в семье и обладании землей отнято у еврейского народа в дисциплине, установленной римским государством. Уже сирийские цари притесняли его, но лишь римляне отрицали его индивидуальность. Сионский храм разрушен, народ, служивший Богу, рассеян. Итак, здесь отнято всякое удовлетворение, и народ вынужден вернуться к точке зрения, выраженной в первоначальном мифе, — к точке зрения скорби человеческой природы в ней самой. Здесь всеобщей судьбе римского мира противостоит сознание зла и стремление к Господу. Требуется лишь расширить эту основную идею, придав ей объективный всеобщий смысл, и принять ее за конкретную сущность человека, за выполнение его естественного назначения. Прежде евреи считали этим конкретным содержанием землю Ханаанскую и самих себя — народом божиим. Но теперь это содержание утрачено, благодаря чему возникает ощущение несчастья и исчезает надежда на Бога, с Которым вышеупомянутая реальность была по существу дела связана. Итак, несчастье является здесь не тупою покорностью судьбе, а бесконечной энергией страстного желания. Стоицизм учил лишь, что отрицательное не существует и не существует боли; но еврейское чувство, наоборот, придерживается реальности и требует примирения в ней, потому что оно основано на восточном единстве природы, т. е. реальности, субъективности и субстанции единого. Благодаря утрате чисто внешней реальности дух вынужден углубиться в себя; таким образом сторона реальности очищается и возвышается до всеобщего благодаря отношению к единому. Восточная противоположность между светом и тьмою переносится здесь в дух, причем тьмою оказывается грех. Теперь для отрицаемой реальности не остается ничего, кроме самой субъективности, человеческой воли в себе как всеобщей, и лишь благодаря этому становится возможным примирение. Грех есть познание добра и зла в их разделенности, но ведь познание исцеляет старый недуг и является источником бесконечного

примирения. Дело в том, что познавать — значит уничтожать внешнее, чуждое сознанию, и таким образом познание есть возвращение субъективности к себе. Будучи теперь выражено в реальном самосознании мира, оно есть *достигаемое миром примирение*. Благодаря беспокойству, вызываемому бесконечным страданием, при котором обе стороны противоположности относятся друг к другу, обнаруживается единство Бога и принимаемой за отрицательную реальности, т. е. отделенной от Него субъективности. Бесконечная потеря возмещается лишь его бесконечностью, и благодаря этому получается бесконечное приобретение. Тождество субъекта и Бога является в мире, *когда исполнилось время*; сознание этого тождества есть познание Бога в Его истине. Содержание истины есть сам *Дух*, живое движение в самом себе. Природа Бога, то, что Он есть чистый Дух, открывается людям в *христианской религии*. Но что такое есть Дух? Он есть единое, равное самому себе, бесконечное, чистое тождество, которое, во-вторых, отделяет себя от себя, как другое для самого себя, как для-себя-бытие и в-себе-бытие в противоположность всеобщему. Но это отделение преодолевается благодаря тому, что атомистическая субъективность как простое отношение к себе сама оказывается всеобщим, тождественным с собою началом. Если мы говорим, что Дух есть абсолютная рефлексия в самом себе благодаря Его абсолютному различению, любовь как чувство, знание как дух, то Он рассматривается как *триединый*: Отец и Сын, и это различие в Его единстве как Дух. Теперь еще следует заметить, что в этой истине выражается отношение человека к самой этой истине. Ведь Дух противополагает Себе Себя как Свое другое, и Он есть возвращение из этого различия к Самому Себе. Другое, рассматриваемое в чистой идее, есть Сын Бога, но это другое в своем обособлении есть мир, природа и конечный дух; итак, конечный дух сам полагается как момент Бога. Итак, человек сам содержится в понятии Бога, и то, что он содержится в этом понятии, может быть выражено таким образом, что единство человека и Бога полагается в христианской религии. Этого единства не следует понимать поверхностно, а именно так, что Бог оказывается лишь человеком, и человек также оказывается Богом, но человек оказывается Богом лишь постольку, поскольку он преодолевает естественность и конечность своего духа и возвышается до Бога. А именно человек, который причастен истине и который знает, что сам он есть момент Божественной идеи, в то же время отказывается от своей естественности, потому что естественное есть несвободный и недуховный элемент. В этой идее Бога заключается и *примирение*, являющее-

ся утешением в страдании и несчастии человечества. Ведь само несчастье теперь уже признается необходимым для достижения посредством него единства человека с Богом. Это в-себе-сущее единство существует прежде всего лишь для мыслящего, умозрительного сознания; но оно должно существовать и для чувственного, представляющего сознания, оно должно стать предметом для мира, оно должно *явиться*, а именно в чувственной форме духа, которая есть человеческая форма. *Христос явился*: человек, который есть Бог, и Бог, который есть человек; благодаря этому в мире настали мир и примирение. Здесь следует вспомнить о греческом антропоморфизме, о котором было сказано, что он не шел достаточно далеко. Ведь греческая естественная жизнерадостность еще не дошла до субъективной свободы самого «Я», до этого внутреннего мира, до определения духа как *этого*. Далее, для явления христианского Бога существенно, что оно *единственно* в своем роде; оно может совершиться лишь однажды, потому что Бог есть субъект, и как являющаяся субъективность исключительно один индивидуум. Ламы всегда вновь избираются, потому что на Востоке бога знают лишь как субстанцию, для которой поэтому бесконечная форма в этом множестве отдельных проявлений оказывается лишь внешней. Но субъективности как бесконечному отношению к себе форма присуща, и как являющаяся она оказывается лишь единственной, исключающей всякую другую. Но затем чувственное наличное бытие, в котором является дух, оказывается лишь преходящим моментом. Христос умер; лишь как умерший Он вознесся на небо и восседает одесную Бога, и лишь таким образом Он есть Дух. Он Сам говорит: *когда же Я уже не буду с вами, Дух научит вас всякой истине*. Впервые в троицын день апостолы исполнились Святого Духа. Для апостолов Христос при жизни был не тем, чем Он сделался для них впоследствии как Дух общины, в которой Он впервые стал для нее истинно духовным сознанием. Столь же неправильно выражается это отношение и тогда, когда мы вспоминаем о Христе только как о существовавшей исторической личности. Тогда задают вопросы: как Он родился, кто были Его отец и мать, каковы были Его домашнее воспитание, Его чудеса и т. д., т. е. что такое представляет Он собою с не-духовной точки зрения? Точно так же, рассматривая лишь со стороны дарований, характера и моральности, Его ставят наравне с Сократом и с другими лицами, хотя и считают Его мораль более возвышенной. Но превосходный характер, мораль и т. д. — все это не составляет последней потребности духа, которая состоит в том, чтобы человек представлял

себе умозрительное понятие духа. Если утверждают, что Христос был лишь превосходным, даже безгрешным индивидуумом и только им, то представление умозрительной идеи, абсолютной истины отвергается. Между тем, дело именно в этой идее, и из нее следует исходить. Делайте в своей экзегетике, критике, истории из Христа все, что хотите, доказывайте, как хотите, что учения церкви продиктованы на соборах теми или иными интересами или страстями епископов или что они вытекают из того или иного источника, — все такого рода обстоятельства безразличны; вопрос заключается только в том, что такое идея или истина в себе и для себя.

Далее, божественность Христа подтверждается свидетельством собственного духа, а не чудес, потому что лишь дух познает Дух. Чудеса могут быть путем к познанию. Чудо означает, что прерывается естественный ход вещей; но то, что называют естественным ходом, весьма относительно, например действие магнита можно было бы назвать чудом. И чудо Божественной миссии ничего не доказывает; ведь и Сократ выражал новое самосознание духа против обычного хода представлений. Главный вопрос заключается не в Божественной миссии, а в раскрытии и в содержании этой миссии. Сам Христос порицает фарисеев, которые требуют от Него чудес, и говорит о лжепророках, которые будут творить чудеса.

Далее мы должны еще рассмотреть формирование христианского представления в церкви. Выведение этого формирования из понятия христианства завело бы слишком далеко, и здесь следует указать лишь общие моменты. Первым моментом является *основание* христианской религии, в котором принцип его выражается с бесконечной энергией, но сперва абстрактно. Мы находим это в Евангелиях, где основною темою является бесконечность Духа, Его возвышение в духовный мир как единственно истинное с пренебрежением ко всем мирским связям. Христос выступает среди еврейского народа с бесконечной откровенностью. «*Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят*», — говорит Он в Своей Нагорной проповеди, и это изречение в высшей степени просто и эластично по отношению ко всем внешним предписаниям, которые могут быть навязываемы человеческому духу. Чистое сердце есть та почва, на которой Бог является человеку: тот, кто проникается этим изречением, гарантирован от всяких чуждых ему уз и суеверий. Затем следуют другие изречения: «*Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими*»; «*Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное*» и «*Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный*». Здесь

мы имеем совершенно определенное требование Христа. Главное значение придается бесконечному возвышению духа до простой чистоты, которое полагается в основу всего. Форма примирения еще не указана, но указана цель как абсолютная заповедь. Что же касается отношения этой точки зрения Духа к мирскому существованию, то и здесь проповедуется эта чистота как субстанциальная основа: «*Ищите же прежде, Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам*» и «*нынешние страдания не так важны, как то величие*». Здесь Христос говорит, что не следует бояться и избегать внешних страданий как таковых, потому, что они ничто по сравнению с тем величием. Затем это учение, именно потому, что оно кажется абстрактным, выражается в *полемической* форме: «Если правое око твое соблазняет тебя, вырви его и брось от себя; если правая рука соблазняет тебя, отсеки ее и брось от себя; ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну». То, что могло бы запятнать чистоту душевную, должно быть уничтожено. Относительно собственности и наживы также сказано: «Не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи и тело — одежды? Взгляните на птиц небесных; они не сеют, не жнут, не собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их?» Таким образом, работа для пропитания отвергается. «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах и приходи и следуй за Мною». Если бы это так непосредственно выполнялось, то должен был бы совершиться переворот: бедные сделались бы богатыми. Ведь учение Христа так возвышенно, что все обязанности и нравственные связи становятся безразличными по сравнению с ним. Юноше, который еще хочет похоронить своего отца, он говорит: «Иди за Мною и предоставь мертвым погребать своих мертвецов». «Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня». И дальше: «Кто матерь Моя и кто братья Мои?» И, указав рукою Своею на учеников Своих, сказал: «Вот матерь Моя и братья Мои. Ибо кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и матерь». И даже сказано: «*Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч. Ибо Я пришел разделить человека с отцом его и дочь с матерью, и невестку с свекровью ее*». Здесь выражается отрешение от всего того, что существует в действительности, даже от нравственных связей. Можно сказать, что нигде не произносилось столь революционных речей, как в Евангели-

ях, потому что все прежде общепризнанное принимается за безразличное, не заслуживающее уважения.

Затем этот принцип развивался, и вся дальнейшая история есть история его развития. Реально это выразилось прежде всего в том, что последователи Христа образуют общество, общину. Уже было отмечено, что Дух мог сойти на последователей Христа лишь после Его смерти, что лишь тогда они могли понять истинную идею Бога, а именно то, что во Христе спасен и искуплен человек; ибо в Нем познается понятие вечной истины, заключающейся в том, что сущность человека есть дух и что человек достигает истины, лишь отчуждаясь от своей конечности и предаваясь чистому самосознанию. Христос как человек, в Котором проявилось единство Бога и человека, сам проявил в Своей смерти, вообще в Своей истории, вечную историю Духа — историю, которую всякий человек должен сам пережить, чтобы быть как дух или чтобы стать сыном Бога, гражданином Его Царства. Последователи Христа, объединяющиеся в этом смысле и задающиеся целью жить духовною жизнью, образуют общину, которая есть Царство Божие. «Где двое или трое собраны во имя Мое (т. е. согласно определению того, что Я представляю Собою), — говорит Христос, — там Я посреди их». Община есть действительная, настоящая жизнь в духе Христа.

Христианская религия вовсе не должна сводиться к одним изречениям Самого Христа: у апостолов впервые выражается установленная, развитая истина. Это содержание развилось в христианской *общине*. Община прежде всего находилась, во-первых, в связи с римским миром, а затем в связи с истиной, развитие которой было ее целью. Мы рассмотрим эти различные отношения в отдельности.

Община существовала в римском мире, и в нем должно было совершиться распространение христианской религии. Прежде всего община должна была воздерживаться от участия во всякой государственной деятельности, составлять особое, отдельное общество и не реагировать на постановления государства, на те взгляды, выразителем которых являлось государство, и на меры, проводимые государством. Но так как община не принимала участия в государственной жизни и не признавала императора своим неограниченным верховным владыкой, она подвергалась преследованиям и возбуждала ненависть к себе. Тогда эта бесконечная внутренняя свобода проявилась в замечательной непоколебимости, с которой муки и страдания терпеливо переносились ради высшей истины. Это внешнее распространение и внутренняя сила христианства были

вызваны не столько чудесами апостолов, сколько содержанием, истинностью самого учения. Сам Христос говорит: «Многие скажут Мне в тот день: Господи! Господи! Не от Твоего ли имени мы пророчествовали? И не Твоим ли именем бесов изгоняли? И не Твоим ли именем многие чудеса творили?» И тогда объявлю им: «Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие!»

Что же касается другого отношения, а именно отношения к истине, то особенно важно заметить, что *догмат*, теоретическая сторона, был выработан еще в римском мире, между тем как развитие государства согласно этому принципу совершалось гораздо позднее. Отцы церкви и соборы установили догмат, но важным моментом для этого установления было предшествовавшее развитие философии. Выясним точнее, как относилась философия этого времени к религии. Уже было упомянуто, что римский внутренний мир и субъективность, которые лишь абстрактно проявлялись как бездушная личность в высокомерии своего «Я», были очищены философией стоицизма и скептицизма и приняли форму всеобщности. Благодаря этому совершился переход в сферу мысли, и Бог был познан как единый, бесконечный в мысли. Всеобщее является здесь лишь несущественным предикатом, выражающим, что субъект не есть в себе, но что для этого он нуждается в конкретном частном содержании. Но единое и всеобщее как широкая фантазия вообще свойственны Востоку, так как Востоку свойственны беспредельные воззрения, идущие далее всего ограниченного. Будучи представляемо в сфере самой мысли, восточное единое есть незримый и нечувственный Бог израильского народа, который, однако, в то же время для представления является субъектом. С тех пор этот принцип стал всемирно-историческим. В римском мире объединение Востока и Запада сперва совершилось внешним образом благодаря завоеванию; теперь произошло и внутреннее объединение, так как восточный дух распространился на Западе. Культы Изиды и Митры были распространены во всем римском мире; дух, поглощенный внешностью и конечными целями, стремился к бесконечному. Но Запад требовал более глубокой, чисто внутренней всеобщности, такого бесконечного, которому в то же время была бы присуща определенность. Опять-таки в Египте, а именно в Александрии, в центре сношений между Востоком и Западом, очередная проблема была поставлена мысли, и теперь решением был дух. Там произошло сближение двух вышеупомянутых принципов в области науки, и они были научно применены. Особенно замечательно, что такие ученые евреи

как Филон соединяют абстрактные формы конкретного, заимствованные ими у Платона и Аристотеля, со своим представлением о бесконечном и познают бога согласно более конкретному понятию духа с определением логоса. Таким образом, глубокие мыслители в Александрии постигли и единство философии Платона и философии Аристотеля, и их умозрительная мысль дошла до абстрактных идей, которые составляют и основное содержание христианской религии. Философия уже приняла у язычников такое направление, что те идеи, которые признавались истинными, формулировались как требования, предъявляемые к языческой религии. Платон совершенно отвергал мифологию и был вместе со своими последователями обвинен в атеизме. Наоборот, александрийцы старались обнаружить в греческих божественных образах умозрительную истину, и затем император Юлиан Отступник опять обратил внимание на эту сторону вопроса, утверждая, что языческие культы тесно связаны с разумностью. Язычники были, так сказать, вынуждены признавать и своих богов не только чувственными представлениями, и таким образом они делали попытки одухотворять их. И не подлежит сомнению, что в греческой религии содержится разум, потому что субстанция духа есть разум, и его продукт должен быть разумным; различие состоит лишь в том, содержится ли разум в религии явно или лишь неясно и как основа. Если греки одухотворяли таким образом своих чувственных богов, то христиане, со своей стороны, искали более глубокого смысла и в историческом элементе своей религии. Точно так же Филон находил в моисеевых книгах более глубокий смысл и идеализировал внешнюю форму повествования, и христиане делали то же самое, — с одной стороны, с полемическими целями, а с другой стороны — еще более из интереса к существу дела. Однако нельзя утверждать, что догматы чужды христианству и не касаются его, так как они проникли в него при посредстве философии. Совершенно безразлично, откуда что-либо произошло; вопрос лишь в том, истинно ли оно в себе и для себя? Многие думают, что достаточно сказать, что какое-либо учение представляется неоплатоническим, чтобы исключить его из христианства. Ведь дело не сводится только к тому, что какое-либо христианское учение выражено буквально так в Библии, на что только и обращают внимание новейшие ученые-экзегеты. Сами они говорят, что буква мертвит, дух животворен, и, однако, они извращают смысл этого изречения, принимая рассудок за дух. Эти учения были признаны и установлены церковью, духом общины, и даже в символе веры сказано: «Верую во единую

святую церковь»; и Сам Христос сказал: «Дух научит вас всякой истине». Наконец на Никейском соборе (в 325 г. после Р. Х.) был сформулирован определенный символ веры, которого мы еще теперь придерживаемся: хотя этот символ веры и не выражен в умозрительной форме, но глубокое умозрение теснейшим образом связано с самим явлением Христа. Уже у Иоанна (вначале было Слово и Слово было у Бога и Слово было Бог) мы видим начало глубокого понимания: глубочайшая мысль связана с образом Христа, с историческим и внешним, и величие христианской религии состоит именно в том, что при всей этой глубине она легко может быть усвоена сознанием с внешней стороны и в то же время побуждает к более глубокому проникновению. Таким образом, она соответствует всякой ступени образования и в то же время удовлетворяет высшим требованиям.

Если мы, таким образом, говорили об отношении общины, с одной стороны, к римскому миру, а с другой стороны, к истине, содержащейся в догмате, то теперь мы переходим уже к третьей форме, которая является как учением, так и внешним миром, а именно к *церкви*. Община есть царство Христа, в котором действует присутствующий в Нем Дух Христа, потому что это царство действительно существует и в настоящем, а не только в будущем. Итак, этому духовному присутствию свойственно и духовное существование не только наряду с язычеством, но и наряду с мирским существованием вообще. Ведь *церковь* как это внешнее наличное бытие есть не только религия в противоположность другой религии, но в то же время и мирское наличное бытие наряду с мирским наличным бытием. В религиозной жизни господствует Христос, а в мирской жизни — произвол самих индивидуумов. Итак, это царство божие должно быть организовано. Прежде всего, все индивидуумы знают, что они исполнились духа; вся община признает истину и высказывает ее; но наряду с этою общностью обнаруживается необходимость в руководителях и наставниках, отличающихся от массы, организованной в общину. Руководителями выбирают таких лиц, которые отличаются дарованиями, характером и деятельным благочестием, святостью жизни, ученостью и образованием вообще. Руководители, знающие смысл всеобщей субстанциальной жизни, исследующие эту жизнь, устанавливающие то, что есть истина, и дающие возможность приобщаться к истине, отличаются от общины, как знающие и управляющие от управляемых. Дух присущ этой организации знающих руководителей, как таковой; в общине дух содержится лишь как в себе бытие. Так как в организации руково-

дителей дух содержится как для себя сущий и себя сознающий, то она является авторитетом как в духовных, так и в светских делах, авторитетом для установления истины и для отношения субъекта к истине, заключающегося именно в том, чтобы поведение индивидуума соответствовало требованиям истины. Благодаря этому различию в царстве божием возникает духовное царство. Оно по существу необходимо, но то, что для духовного существует власть авторитета, основывается именно на том, что человеческая субъективность как таковая еще не развилась. Хотя сердце и отказалось от злой воли, но воля как человеческая еще не прониклась божественностью, и человеческая воля освобождена лишь абстрактно, не в своей конкретной действительности; ведь вся дальнейшая история есть лишь осуществление этой конкретной свободы. До сих пор конечная свобода лишь снимается для достижения бесконечной, и свет бесконечной свободы еще не воссиял в мирском. Субъективная свобода еще не признается как таковая: разумение еще не самостоятельно, но существует лишь в духе чужого авторитета. Таким образом, это *духовное* царство определилось далее как *церковное*, как отношение субстанции духа к человеческой свободе. К этой внутренней организации присоединяется еще то, что община получает и более определенную внешнюю форму и собственное мирское достояние. Как достояние духовного мира оно находится под особым покровительством, и непосредственным результатом этого является то, что церковь не должна платить никаких государственных налогов и что духовные лица не подлежат светской юрисдикции. В связи с этим находится то, что церковь сама управляет своим имуществом и принадлежащими к ней лицами. Таким образом, в церкви проявляется контраст, заключающийся в том, что на стороне мирского оказываются лишь частные лица и власть императора, а на другой стороне оказывается полная демократия общины, которая избирает себе своих руководителей. Однако эта демократия вскоре переходит в аристократию благодаря посвящению в священники, но дальнейшее развитие церкви относится не к рассматриваемому здесь, а к последующему периоду.

Итак, благодаря христианской религии абсолютная идея Бога была осознана в своей истинности; в этой идее и человек в соответствии со своей истинной природой, данной в определенной интуиции Сына, находит самого себя. Человек, рассматриваемый как конечный для себя, есть в то же время и образ божий и источник бесконечности в нем самом; он есть самоцель, имеет в самом себе бесконечную ценность и назна-

чен для вечности. Итак, его родина находится в сверхчувственном мире, в бесконечной внутренней жизни, которую он обретает лишь благодаря разрыву с естественным наличным бытием и хотением и благодаря своим стараниям преодолеть его в себе. Таково религиозное сознание. Но для того, чтобы войти в сферу религиозной жизни и участвовать в религиозном движении, человеческая природа должна быть способна к этому. Эта способность есть δύναμις (возможность) для вышеуказанного ἐνέργεια (осуществления). Итак, теперь мы должны рассмотреть еще определения, вытекающие для человека из того, что он есть самосознание вообще, поскольку его духовная природа является исходным пунктом и предпосылкой. Сами эти определения еще не имеют конкретного характера, но являются лишь первыми *абстрактными принципами*, которые установлены христианской религией для *светского государства*. Во-первых, рабство невозможно при христианстве, потому что теперь человек созерцается в Боге как человек по своей всеобщей природе; всякое отдельное лицо является объектом Божественной благодати и Божественной конечной цели; Бог хочет, чтобы все люди спаслись. Итак, без всякого партикуляризма человек в себе и для себя и притом уже как человек имеет бесконечную ценность, и именно эта бесконечная ценность упраздняет всякий партикуляризм, обусловливаемый рождением и отечеством. Другим, вторым принципом является внутренний мир человека по отношению к случайному. Человечеству принадлежит эта сфера чистой духовности в себе и для себя, и из нее должно исходить все остальное. Та сфера, которой должен быть присущ и в которой должен присутствовать Божественный Дух, есть духовный внутренний мир, и в этой сфере решается все случайное. Отсюда вытекает, что христианский мир уже не стоит на той же точке зрения, которая выражается в рассмотренном выше определении формы нравственности у греков, потому что эта нравственность является чуждой рефлексии привычкой, а христианский принцип есть самостоятельный внутренний мир, та почва, на которой зреет истинное. Отныне невозможна нравственность, чуждая рефлексии, противоречащая принципу субъективной свободы. Греческая свобода была свободой счастья и гения; она еще обусловливалась *рабами и оракулами*; теперь же принцип абсолютной свободы выражается в Боге. Человек находится уже не в отношении зависимости, а в отношении, выражающемся в любви, в сознании, что он причастен Божественному существу. В отношении частных целей теперь человеку свойственно самоопределение, и он знает себя как имеющего вообще

власть над всем конечным. Все частное отступает на задний план по сравнению с духовной сферой внутреннего мира, который снимается лишь по сравнению с Божественным Духом. Благодаря этому исчезает всякое суеверное отношение к оракулам и полету птиц: человек признан имеющим бесконечную власть принимать решения.

Теперь эти два вышеуказанные принципа присущи в себе бытию духа. Назначение внутренней сферы состоит в том, чтобы, с одной стороны, гражданина, живущего религиозной жизнью, подготовлять к тому, чтобы он был достоин Духа Божия, с другой стороны, эта сфера является исходным пунктом для мирских отношений и задачей для христианской истории. Благочестие обращенного в христианство не должно оставаться в глубине его души, но должно осуществляться в действительном настоящем мире, который должен руководиться предписаниями абсолютного духа. В благочестии души еще не заключается подчинения субъективной воли, в ее отношениях к внешнему миру, этому благочестию, но мы видим, что в действительности еще бушуют все страсти, тем более что эта действительность считается бесправной, ничтожной, когда на нее смотрят с высоты умопостигаемого мира. Итак, задача заключается в том, чтобы идея духа была внесена и в духовный, непосредственно существующий мир. Относительно этого следует сделать еще одно общее замечание. С давних пор желали установить противоположность между *разумом* и религией, равно как между *религией и миром*, но при более точном исследовании она оказывается лишь различием. Разум вообще есть сущность духа как Божественного, так и человеческого. Различие между религией и миром состоит лишь в том, что религия, как таковая, есть разум в душе и сердце, что она есть храм представляемой истины и свободы в Боге; человеческой свободы в знании и желании действительности, самое содержание которой может быть названо Божественным. Таким образом, свобода в государстве поддерживается и подтверждается религией, так как нравственное право в государстве есть лишь осуществление того, что составляет основной принцип религии. Задача истории состоит лишь в том, чтобы религия являлась человеческим разумом, чтобы религиозный принцип, присущий сердцу человека, осуществлялся и как мирская свобода. Таким образом, уничтожается разлад между внутренним миром сердца и наличным бытием. Однако к осуществлению этого призван другой народ или призваны другие народы, а именно германские. В самом древнем Риме христианство не может найти настоящей почвы для себя и сформировать государство.

III
Византийская империя

Благодаря Константину Великому христианская религия стала господствующей в Римской империи; за ним следует ряд христианских императоров, прерываемый лишь Юлианом, который, однако, мог сделать лишь немногое для пришедшей в упадок старой религии. Римское государство обнимало собой всю цивилизованную землю от западного океана до Тигра, от Внутренней Африки до Дуная (Паннония, Дакия). Вскоре в этом огромном государстве христианская религия стала общераспространенной. Рим уже давно не был постоянной столицей императоров: некоторые императоры до Константина жили в Милане или в других городах, и Константин основал вторую столицу в древней Византии, которая стала называться Константинополем. Здесь население уже с самого начала состояло из христиан, и Константин прилагал всевозможные усилия к для тому, чтобы его новая столица сравнялась со старой столицей по своему великолепию. Государство еще сохраняло свою целостность до тех пор, пока Феодосий Великий не узаконил еще прежде иногда производившегося разделения царства и не разделил государства между своими двумя сыновьями. В царствование Феодосия можно отметить последние отблески того величия, которым прежде славился римский мир. При нем были закрыты языческие храмы, уничтожены жертвоприношения и церемонии и языческая религия была воспрещена; но она малопомалу исчезла и сама собой. Языческие ораторы того времени не могут в достаточной степени выразить свое недоумение и изумление по поводу огромного контраста между прошлым и настоящим. «Наши храмы стали гробницами. Священные места, которые прежде были украшены священными статуями богов, теперь покрыты священными костями (реликвиями мучеников); люди, которые были казнены позорною смертью за свои преступления, тела которых покрыты рубцами и головы которых просолены, стали предметом поклонения». Все презренное возвеличивается и все, что прежде почиталось, повержено в прах. Последние язычники выражают этот резкий контраст с глубокой грустью.

Римское государство было разделено между двумя сыновьями Феодосия. Старший, Аркадий, получил восточную им-

перию: древнюю Грецию с Фракией, Малую Азию, Сирию, Египет; младший, Гонорий, западную: Италию, Африку, Испанию, Галлию, Британию. Немедленно после смерти Феодосия начались смуты, и чужеземные народы вторглись в римские провинции. Уже при императоре Валенте вестготы, теснимые гуннами, потребовали, чтобы им было разрешено поселиться к югу от Дуная. Это было разрешено им с условием, чтобы за это они обязались защищать пограничные провинции империи. Но с ними дурно обращались, и они восстали: Валент был разбит и убит в сражении. Следующие императоры льстили князьям этих готов. Аларих, смелый князь готов, двинулся на Италию. Стилихон, полководец и министр Гонория, отразил его в 403 г. после Р. Х. в битве при Полленции. Он же отразил затем и Радагайса, вождя аланов, свевов и других племен. Тогда Аларих двинулся на Галлию и Испанию, а затем, когда Стилихон был свергнут, он вернулся в Италию. В 410 г. Рим был взят им приступом и разграблен. Затем приблизился Аттила с грозными полчищами гуннов, — одно из тех чисто восточных явлений, которые, подобно внезапно разлившемуся потоку, все сокрушают на своем пути, но очень скоро истощаются, так что можно видеть их следы (но не их самих) в остающихся после них развалинах. Аттила вторгся в Галлию, где в 451 г. ему было оказано сильное сопротивление войсками, которыми предводительствовал Аэций, при Шалоне на Марне. Сражение осталось нерешенным. Впоследствии Аттила напал на Италию и умер в 453 г. Но вскоре после этого Рим был взят вандалами под предводительством Гензериха и разграблен. В конце концов сан западных римских императоров обратился в фарс, и наконец Одоакр, вождь герулов, упразднил их пустой титул.

Восточная римская империя просуществовала еще долго, а в западной образовалось новое христианское население из поселившихся в ней варварских орд. Сначала христианская религия держала себя вдали от государства, и ее развитие касалось догматов и внутренней организации, дисциплины и т. д. Но теперь она стала господствующей, она стала политической силой, политическим мотивом. Теперь мы видим христианскую религию в двух формах: с одной стороны — варварские народы, которым еще предстояло усвоить начатки цивилизации, первоначальные элементы правового порядка, государственного устройства, с другой стороны — цивилизованные народы, усвоившие греческую науку и утонченную восточную культуру. Гражданское законодательство достигло у них того совершенства, до которого его довели великие

римские юристы, так что собрание законов, изданное по приказанию императора Юстиниана, и теперь еще вызывает восхищение мира. Здесь христианская религия присоединяется к уже сложившейся культуре, исходным пунктом для развития которой было не оно; там, наоборот, процесс усвоения культуры начинается с самого начала и исходным пунктом является христианство.

Таким образом, эти государства представляют в высшей степени замечательный контраст, являющийся для нас великим примером, доказывающим необходимость того, чтобы народ создал свою культуру на основе христианской религии. История высокообразованной Восточной римской империи, где, как следовало бы думать, дух христианства мог бы быть понят в своей истинности и чистоте, представляет нам тысячелетний ряд беспрестанных преступлений, слабостей, низостей и проявлений бесхарактерности, ужаснейшую и поэтому всего менее интересную картину. При этом обнаруживается, как христианская религия может быть абстрактною и в качестве таковой слабою именно потому, что она так чиста и духовна в себе. Она может быть и совершенно обособленной от мира, как например в монашестве, которое возникло в Египте. Обыкновенно представляют себе и говорят, когда идет речь о власти религии как таковой, над сердцами людей, что если бы христианская любовь стала всеобщею, то частная и политическая жизнь были бы совершенными и быт стал бы вполне справедливым и нравственным. Таковым может быть благое желание, но оно не соответствует истине; ведь религия есть нечто внутреннее, являющееся исключительно делом совести; этому внутреннему миру противостоят все страсти и влечения и, для того чтобы сердце, воля, ум прониклись истиной, их необходимо воспитать, справедливость должна стать обычаем, привычкой, действительная деятельность должна возвыситься до разумных действий, государство должно иметь разумную организацию, и лишь эта организация делает волю индивидуумов в самом деле справедливой. При свете, сияющем во мраке, конечно видны краски, но он не дает одухотворенной картины. Византийское государство является великим примером того, как христианская религия может оставаться абстрактною у просвещенного народа, если вся организация государства и законов не перестроена по ее принципу. В Византии христианство попало в руки подонков и необузданной черни. С одной стороны — грубая дикость, с другой стороны — придворная низость оправдывают себя религией и оскверняют ее, обращая ее в нечто позорное. По отношению к религии преобладали

следующие интересы: во-первых, определение церковного учения и затем замещение церковных должностей. Определение церковного учения предоставлялось соборам и духовным руководителям общин, но принципом христианской религии является свобода, субъективное разумение, поэтому распри волновали и толпу, возникали ожесточенные междоусобия, и повсюду из-за христианских догматов происходили убийства, пожары и грабежи. Известно, например, следующее уклонение от догмата τρισάγιον. Слова гласят: «Свят, свят, свят Господь Бог Саваоф». Одна партия добавляла к этому в честь Христа, «Который был распят за нас», другая партия не признавала этого добавления, и началась кровавая борьба. В споре о том, ὁμοούσις или ὁμοιούσ ιος Христос, т. е. следует ли признавать тождество сущности или подобие сущности Христа с Богом, одна буква «й» стоила жизни многим тысячам людей. Особенно знамениты распри из-за икон, во время которых часто оказывалось, что император становился на сторону икон, а патриарх высказывался против них, или наоборот. Из-за этого проливались потоки крови. Григорий Назианский говорит: «Этот город (Константинополь) полон ремесленников и рабов и все они глубокомысленные богословы, произносящие проповеди в своих мастерских и на улицах. Если вы хотите разменять у кого-нибудь серебряную монету, он поучает вас, чем отличается Отец от Сына; если вы спрашиваете о цене большого круглого хлеба, вам отвечают, что Сын ниже Отца; а если вы спросите, готов ли хлеб, то вам отвечают, что Сын сотворен из ничего». Таким образом, идея Духа, содержащаяся в догмате, обращалась в нечто совершенно бессмысленное. Замещение константинопольского, антиохийского и александрийского патриарших престолов, взаимное соперничество этих патриархов и их честолюбие также вызывали многие междоусобия. Ко всем этим религиозным распрям присоединялся еще интерес к гладиаторам и к их борьбе, к партиям голубых и зеленых, который также вызывал ожесточеннейшую борьбу, свидетельствовавшую об ужаснейшем унижении, так как она доказывала, что исчезло всякое стремление к важному и более высокому и что помешательство, вызываемое религиозными страстями, не исключает увлечений нехудожественными и жестокими зрелищами.

Наконец основные догматы христианства были постепенно установлены соборами. Христиане Византийской империи продолжали коснеть в суеверии, слепо подчиняясь патриарху и духовенству. Вышеупомянутое почитание икон вызвало ожесточенную борьбу. Храбрый император Лев Исаврянин пресле-

довал иконы с особенно большим ожесточением, и в 754 г. поклонение иконам было признано собором изобретением дьявола. Тем не менее в 787 г. императрица Ирина вновь ввела его согласно постановлению Никейского собора, и в 842 г. императрица Феодора окончательно установила его, подвергнув иконоборцев суровым наказаниям. Патриарх-иконоборец получил 200 палочных ударов, епископы дрожали от страха, монахи ликовали, и в память об этом торжестве православия был установлен ежегодный церковный праздник. Наоборот, Запад еще в 794 г. отверг поклонение иконам на поместном соборе во Франкфурте, и хотя иконы были сохранены, было выражено самое резкое порицание суеверию греков. Лишь в позднейший период средних веков поклонение иконам стало общераспространенным благодаря его спокойному и медленному развитию.

Таким образом, Византийская империя страдала от внутренних раздоров, вызываемых всевозможными страстями, а извне вторгались варвары, которым императоры могли оказывать лишь слабое сопротивление. Государству всегда угрожала опасность, и в общем оно представляет отвратительную картину слабости, причем жалкие и даже нелепые страсти не допускали появления великих мыслей, дел и личностей. Восстания полководцев, свержение императоров полководцами или интригами придворных, умерщвление императоров их собственными супругами или сыновьями путем отравления или иными способами, бесстыдство женщин, предававшихся всевозможным порокам, — таковы те сцены, которые изображает нам здесь история, пока наконец дряхлое здание Восточной римской империи не было разрушено энергичными турками в средине XV века (1453 г.).

Германский мир

Германский дух есть дух нового мира, цель которого заключается в осуществлении абсолютной истины как бесконечного самоопределения свободы, той свободы, содержанием которой является сама ее абсолютная форма. Назначение германских народов состоит в том, чтобы быть носителями христианского принципа. Принцип духовной свободы, принцип примирения был заложен в простодушных, еще не просвещенных душах германских народов, и на них была возложена задача не только принимать понятие истинной свободы за рели-

гиозную субстанцию при служении мировому духу, но и свободно творить в мире, исходя из субъективного самосознания.

Переходя к разделению германского мира на периоды, мы должны тотчас же указать на то, что это деление не может основываться, как при рассмотрении истории греков и римлян, на двояком внешнем отношении к предшествовавшему ему и к следующему за ним всемирно-историческому народу. История показывает, что ход развития у этих народов был совершенно иным. Греки и римляне достигли внутренней зрелости, когда они устремились в другие страны. Наоборот, германцы начали с того, что они разлились, как поток, наводнили мир и покорили одряхлевшие и сгнившие внутри государства цивилизованных народов. Лишь тогда началось их развитие, вызванное соприкосновением с чужой культурой, чужими религией, государственным строем и законодательством. Они сформировались благодаря усвоению и преодолению чужого, и их история является скорее процессом углубления в себя и отнесения к самим себе. Правда, и западный мир устремлялся в иные страны в крестовых походах, при открытии и завоевании Америки, но там он не соприкасался с предшествовавшим ему всемирно-историческим народом, там он не вытеснял принципа, до тех пор господствовавшего в мире. Здесь отношение к внешнему миру лишь сопутствует историческому процессу, не вызывает существенных изменений в положении вещей, а, наоборот, носит на себе отпечаток, придаваемый ему внутренней эволюцией. Итак, отношение к внешнему миру оказывается здесь совершенно иным, чем у греков и римлян. Ведь христианский мир есть мир завершения, принцип осуществлен, и поэтому исполнились времена: идея уже не может найти в христианстве ничего неудовлетворенного. Хотя церковь, с одной стороны, подготовляет индивидуумов к вечности как к будущему, поскольку отдельные субъекты, как таковые, все еще не отрешились от партикуляризма, но в церкви присутствует и Дух Божий, она прощает грешника и является нынешним царством небесным. Таким образом, для христианского мира уже нет ничего абсолютно внешнего, но для него существует лишь нечто относительно внешнее, причем оно в себе уже преодолено, и по отношению к нему дело идет лишь о том, чтобы обнаружить, что оно преодолено. Отсюда вытекает, что для нового мира деление на эпохи уже не может быть основано на отношении к чему-то внешнему. Итак, следует найти иной принцип деления.

Германский мир усвоил как готовые римскую культуру и религию. Правда существовала немецкая и северная религия; но она не пустила сколько-нибудь глубоких корней в духе;

поэтому Тацит называет германцев: Securi adversus Deos[1]. Благодаря соборам и отцам церкви, которые обладали всею образованностью греческого и римского мира, в особенности же знали его философию, христианская религия, которую они приняли, стала законченной догматической системой, подобно тому как церковь стала вполне сложившейся иерархией. Народному языку германцев церковь также противопоставляла вполне разработанный язык, а именно латинский. В искусстве и в философии обнаруживается такая же чужеродность. То, что сохранилось в сочинениях Боэция и еще в некоторых других источниках из александрийской и формально-аристотелевской философии, стало для Запада на многие века неизменным достоянием. В форме светской власти обнаруживается та же связь: готские и другие вожди стали называться римскими патрициями, и впоследствии была восстановлена Римская империя. Таким образом, с внешней стороны германский мир представляется лишь продолжением римского. Но в нем жил совершенно *новый дух*, благодаря которому должен был возродиться мир, а именно свободный, самостоятельный, абсолютное своенравие субъективности. Этому глубокому чувству противостоит содержание как абсолютное инобытие. Из этих принципов вытекают различие и противоположность *церкви* и *государства*. С одной стороны, формируется церковь как наличное бытие абсолютной истины, потому что она есть сознание этой истины и в то же время деятельность, клонящаяся к тому, чтобы субъект стал соответствующим ее требованиям. С другой стороны, проявляется светское сознание с его целями, осуществляемыми в сфере конечного, — *государство*, исходящее из чувства, верности, субъективности вообще. Европейская история есть обнаружение развития каждого из этих принципов для себя, в церкви и государстве, затем их противоположности, не только взаимной, но и заключающейся в каждом из них, так как каждый из них сам оказывается целостностью, и наконец примирения этой противоположности.

Итак, следует рассмотреть *три периода* этого мира.

Первый период начинается с появления германских народов в римском государстве, с первоначального развития этих народов, которые, приняв христианство, овладели Западом. При дикости и простодушии этих народов их появление не представляет большого интереса. Затем христианский мир выступает как христианство, как единая масса, в которой духовное

[1] Равнодушными к богам.

и светское являются лишь различными сторонами. Эта эпоха продолжается до Карла Великого.

Во втором периоде результатом развития этих двух сторон является последовательная самостоятельность и противоположность — церкви для себя как *теократии* и государства для себя как *феодальной монархии*. Карл Великий поддержал папство в борьбе против лангобардов и римской знати; таким образом, был заключен союз между духовною и светскою властью, и после того как состоялось примирение, на земле должно было наступить царство небесное. Но именно в это время вместо духовного небесного царства христианский принцип представляется превратившимся из внутреннего в нечто внешнее и совершенно извращенным. Христианская свобода обратилась в свою собственную противоположность как в религиозном, так и в светском отношении, превратившись, с одной стороны, в суровое порабощение, с другой стороны — в высшей степени безнравственную распущенность и грубость всех страстей. В этот период следует обратить особое внимание на два явления: во-первых, на образование государств, в которых обнаруживается субординация, так что все становится постоянным партикулярным правом, без сознания всеобщности. Эта субординация проявляется в феодальной системе. Во-вторых, обнаруживается противоположность *церкви* и *государства*. Эта противоположность существует лишь потому, что церковь, которая должна была соблюдать святость, сама унижается до полной светскости, и светскость является тем более презренною, что все страсти оправдываются религией.

Второй период кончается, и *третий* начинается в царствование Карла V, в первой половине XVI века. Тогда в мирянах пробуждается сознание, что и они вправе судить о нравственности, справедливости, честности и деятельности человека. Пробуждается сознание своих прав благодаря восстановлению христианской свободы. Христианский принцип подвергся ужасной дисциплине формирования, и благодаря Реформации впервые признаются его истинность и действительность. Этот третий период германского мира продолжается от Реформации до нашего времени. Здесь принцип свободного духа стал знаменем мира, и из этого принципа развиваются общие основные положения разума. Формальное мышление (рассудок) уже было развито, но мышление получило свое истинное содержание лишь благодаря Реформации, благодаря вновь пробудившемуся конкретному сознанию свободного Духа. Лишь с тех пор мысль начала развиваться: устанавливались выводимые из нее основные

положения, согласно которым следовало преобразовать государственный строй. Отныне государственная жизнь должна стать сознательной, соответствовать требованиям разума. Обычай, традиция уже не признаются, различные права должны узаконять себя как основанные на разумных принципах. Таким образом, впервые осуществляется свобода Духа.

Мы можем различать эти периоды как Царства Отца, Сына и Духа. Царство Отца есть субстанциальная, лишь подвергающаяся изменениям дифференцировавшаяся масса; это Царство сходно с господством Сатурна, который поглощает своих детей. Царство Сына есть проявление Бога лишь по отношению к мирскому существованию, озаряющее его как нечто чуждое ему. Царство Духа есть примирение.

Эти эпохи можно сравнить и с предшествовавшими всемирными царствами, а именно, поскольку германский мир есть царство целостности, мы находим в нем определенное *повторение прежних эпох*. Эпоху Карла Великого можно сравнить с персидским царством: это период субстанциального единства, причем это единство основано на внутреннем, душевном мире, и в духовных и мирных делах оно еще отличается простодушием.

Греческому миру и его лишь идеальному единству соответствует эпоха до Карла V, когда реального единства уже не существует, потому что всякий партикуляризм упрочился, выражаясь в привилегиях и особых правах. Как во внутренней жизни государства различные сословия с их особыми правами изолированы, так и между отдельными государствами существуют только внешние взаимные отношения. Начинается *дипломатическая политика*, которая в интересах европейского равновесия объединяет государства друг с другом и друг против друга. Это та эпоха, когда мир становится ясным самому себе (открытие Америки). Тогда и сознание проясняется в сверхчувственном мире, и этот мир выясняется: субстанциальная реальная религия доходит до чувственной ясности в элементе чувственного (христианское искусство в эпоху папы Льва) и выясняет себя себе также и в элементе глубочайшей истины. Эту эпоху можно сравнить с эпохой Перикла. Начинается углубление духа в себе (Сократ—Лютер); но Перикла не оказывается в этой эпохе. Карл V имеет возможность действовать, располагая огромными внешними средствами, и его власть кажется абсолютной, но ему недостает духа, одушевлявшего Перикла, а поэтому у него не оказывается и абсолютных средств для свободного господства. Это та эпоха, когда дух выясняет себя себе в реальном разграничении; те-

перь в германском мире обнаруживаются различия, и они оказываются существенными.

Третью эпоху можно сравнить с римским миром. В ней также существует единство всеобщего, но не как единство абстрактного всемирного владычества, а как гегемония самосознательной мысли. Теперь признается рациональная цель, и привилегии и проявления партикуляризма заменяются единством по отношению к всеобщей цели государства. Народы желают права в себе и для себя; не только отдельные трактаты имеют силу, но в то же время принципы составляют содержание дипломатики. Религия также не может устоять без мысли, и она отчасти приближается к понятию, отчасти же, будучи принуждаема самою мыслью, она становится интенсивной верой или, под влиянием отчаяния, вызванного мыслью, она, совершенно чуждаясь мысли, становится суеверием.

IV

Магометанство

В то время как, с одной стороны, европейский мир принимает новую форму, народы поселяются в нем, чтобы создать всесторонне развитый мир свободной действительности; они начинают свою деятельность с того, что определяют все отношения как партикулярные и со смутным несвободным чувством обращают в множество случайных зависимостей то, что по природе своей должно быть всеобщим и имеет значение правила, устанавливают сложную связь между тем, что должно определяться простым принципом и законом; одним словом, в то время как на Западе начинают господствовать случайность, сложные отношения и партикуляризм, — в мире должно было обнаружиться противоположное стремление к интегрированию целого, и это произошло в совершившейся на Востоке революции. Эта революция уничтожила всякий партикуляризм и всякую зависимость, а также просветила и вполне очистила душу, она сделала лишь абстрактно Единого абсолютным предметом и чистое субъективное сознание, знание лишь этого Единого — единственною целью действительности, она сделала то, что не находится ни в каких отношениях ни с чем, — отношением существования.

Мы уже рассмотрели выше природу восточного принципа и выяснили, что то, что он ставит выше всего, оказывается лишь

отрицательным и что утвердительное начало означает погружение в естественность и в реальное рабство духа. Только у евреев мы заметили, что принцип простого единства возвысился до мысли, потому что только у них почитался Единый, сущий для мысли. Это единство сохранилось в очищении, благодаря которому дух становится абстрактным, но оно было освобождено от партикуляризма, свойственного культу Иеговы. Иегова был лишь Богом этого единичного народа, Богом Авраама, Исаака и Иакова; этот Бог заключил союз лишь с евреями, Он открылся лишь этому народу. Партикуляризм, проявившийся в этом отношении, устранен в магометанстве. В этой духовной всеобщности, в этой чистоте без пределов и без определения, у субъекта нет иных целей кроме осуществления этой всеобщности и чистоты. Для Аллаха уже не существует положительной ограниченной цели еврейского Бога. Поклонение Единому есть единственная конечная цель магометанства, и содержанием деятельности для субъективности являются лишь это поклонение и намерение покорить Единому мирское. Хотя этому Единому свойственно определение духа, но так как субъективность поглощается в предмете, из этого Единого исчезают все конкретные определения, и ни само оно не становится для себя духовно свободным, ни самый предмет его не оказывается конкретным. Однако магометанство не является ни индийским, ни монашеским погружением в абсолютное, но в нем субъективность оказывается жизненною и бесконечною, — деятельностью, которая, проявляясь в мирском, лишь отрицает его и клонится лишь к тому, чтобы существовало чистое поклонение Единому. Предмет поклонения магометан чисто интеллектуален, Аллаха нельзя ни изображать, ни представлять; Магомет есть пророк, но человек, и он не выше человеческих слабостей. В основных чертах магометанства выражается то, что в действительности ничто не может стать неизменным, но что в мире все деятельно, полно жизни и уходит в бесконечную даль, так что поклонение Единому остается единственною связью, которая должна все соединять. В этом просторе, в этой мощи исчезают все границы, всякое национальное и кастовое различие; ни одно племя, никакие политические права, обусловленные происхождением и владением, не имеют ценности, но человек имеет ценность лишь как верующий. Поклоняться Единому, веровать в него, поститься, отказаться от плотского чувства обособления, раздавать милостыню, т. е. отказываться от частного владения, — таковы простые предписания; но высшая заслуга заключается в том, чтобы умереть за веру, и тот, кто гибнет в битве за веру, наверное попадет в рай.

Магометанская религия возникла у арабов; здесь дух совершенно прост, и здесь распространена склонность к бесформенному, потому что в этих пустынях нет ничего такого, что могло бы быть формируемо. Магометане ведут свое летосчисление от бегства Магомета из Мекки в 622 году. Еще при жизни Магомета под его руководством, а затем, в особенности после его смерти, под предводительством его преемников арабы завоевали обширные территории. Сначала они напали на Сирию и завоевали главный город Дамаск в 634 году; затем они перешли через Евфрат и Тигр и напали на Персию, которая вскоре была завоевана ими; на Западе они завоевали Египет, северную Африку, Испанию и вторглись в южную Францию, где они дошли до Луары и были побеждены Карлом Мартеллом при Туре в 732 г. Так распространилось господство арабов на Западе, на Востоке же они, как было упомянуто, покорили Персию, Самарканд и юго-западную часть Малой Азии. Эти завоевания, равно как и распространение религии, совершаются с необыкновенной быстротою. Тот, кто обращался в ислам, получал совершенно такие же права, как и все мусульмане. Тех, которые отказывались, на первых порах убивали; однако впоследствии арабы стали относиться к побежденным мягче, так что, если последние не хотели принять ислам, они только должны были ежегодно платить подушную подать. Города, которые тотчас же сдавались, должны были уступать победителю одну десятую долю всего имущества; те города, которые приходилось брать приступом, — одну пятую.

У магометан господствовала абстракция: их целью было торжество абстрактного культа, и они стремились к этому с величайшим воодушевлением. Это воодушевление являлось *фанатизмом*, т. е. воодушевлением, вызванным абстрактным, абстрактною мыслью, которая относится отрицательно к существующему. Фанатизм существен лишь в том отношении, что он опустошает, разрушает конкретное; но магометанский фанатизм был в то же время способен на все возвышенное, и эта возвышенность свободна от всяких мелочных интересов и соединена со всеми добродетелями, свойственными великодушию и мужеству. Здесь принципом было la religion et la terreur[1], подобно тому как у Робеспьера la liberte et la terreur[2]. Однако действительная жизнь конкретна и в ней ставятся частные цели: *благодаря завоеванию возникают господство и богатство, пра-*

[1] Религия и террор.
[2] Свобода и террор.

ва царствующей фамилии, связь индивидуумов. Но все это лишь случайно и построено на песке: сегодня оно есть, а завтра его нет; магометанин при всей его страстности равнодушен к этому, и в жизни его происходят резкие перемены судьбы. При своем распространении магометанство основало множество государств и династий. В этом бесконечном море все движется дальше; нет ничего устойчивого, то, что приобретает определенные очертания, остается прозрачным и так же расплывается. Династиям у арабов была чужда прочная органическая связь, поэтому государства лишь вырождались, индивидуумы лишь исчезали в них. Но там, где благородная душа фиксируется, как волна в морской зыби, она выступает с такою свободою, что не существует ничего более благородного, великодушного, мужественного, безропотного. То особенное и определенное, которое охватывает индивидуум, всецело им овладевает. В то время как у европейцев существует множество отношений и они представляют собой комплекс сложных отношений, в магометанстве индивидуум оказывается лишь этим индивидуумом и притом в превосходной степени, — жестоким, коварным, храбрым, великодушным в высшей степени. Там, где есть чувство любви, она оказывается глубочайшею любовью и ни перед чем не останавливается. Властитель, который любит раба, возвеличивает предмет своей любви тем, что окружает его пышностью, дает ему власть, осыпает его почестями и забывает скипетр и корону; но и наоборот, он затем столь же бесцеремонно приносит его в жертву. Это ни перед чем не останавливающееся глубокое чувство обнаруживается и в пламенной поэзии арабов и сарацинов. Это пламенное воображение проявляется в полной свободе фантазии от всего, так что она совершенно отождествляется с жизнью изображаемого предмета и с его чувствами и в ней исчезает всякий эгоизм.

Никогда *энтузиазм* как таковой не совершал столь великих подвигов. Индивидуумы могут восхищаться возвышенным во многих формах; и у энтузиазма народа, внушаемого ему стремлением к независимости, еще оказывается определенная цель; но абстрактное и в силу этого всеобъемлющее, ничем не сдерживаемое и нигде не находящее себе предела, ни в чем не нуждающееся воодушевление свойственно магометанскому Востоку.

Столь же быстро, как совершились завоевания арабов, достигли у них высшего расцвета искусства и науки. Сначала эти завоеватели разрушали все, что имело отношение к искусству и к науке: по преданию, Омар уничтожил великолепную александрийскую библиотеку. Или, сказал он, в этих книгах содержится то же, что в Коране, или их содержание оказыва-

ется иным; и в том и в другом случае они излишни. Но вскоре после этого арабы начали заботиться о процветании искусств и наук и повсюду распространять их. Высшего процветания государство достигло при калифах Аль-Мансуре и Гарун-аль-Рашиде. Во всех частях государства возникли большие города, в которых процветали торговля и промышленность, строились пышные дворцы и открывались школы, ученые государства собирались при дворе калифа, и двор блистал не только внешним великолепием драгоценнейших камней, утвари и чертогов, но главным образом расцветом поэзии и всех наук. Сначала калифы еще сохраняли всю ту простоту и прямоту, которые были свойственны арабам пустыни (особенно славился в этом отношении калиф Абубекр), и не признавали никаких различий, обусловливаемых общественным положением и образованием. Всякий сарацин и самая простая женщина обращались к калифу как к равному им. Бесцеремонная наивность не нуждается в образованности; всякий благодаря свободе своего духа относится к властителю как к равному себе.

Великое государство калифов существовало недолго, потому что на почве всеобщности ничто не прочно. Великое арабское государство распалось почти одновременно с франкским; троны были низвергнуты рабами и вторгшимися народами, сельджуками и монголами, и были основаны новые государства; на престол были возведены новые династии. Наконец османам удалось упрочить свою власть, а именно благодаря тому, что они создали себе прочную опору в янычарах. После того как фанатизм остыл, в душах не осталось никакого нравственного принципа В борьбе с сарацинами европейская храбрость идеализировалась и возвысилась до прекрасного, благородного рыцарства; наука и знания, в особенности философия, перешли от арабов на Запад; благородная поэзия и свободная фантазия воспламенились у германцев на Востоке, и Гете обратился к Востоку и дал в своем «Диване» ни с чем не сравнимый по своей задушевности и обворожительности фантазии ряд жемчужин. Но сам Восток, после того как энтузиазм мало помалу прошел, погряз в пороках: стали господствовать ужаснейшие страсти, и так как уже в первоначальной формулировке магометанского учения идет речь о чувственном наслаждении и оно возвещается как награда в раю, оно и заняло место фанатизма. Оттесненный в настоящее время в Азию и Африку и терпимый лишь в одном уголке Европы вследствие соперничества христианских держав, ислам уже давно сошел со всемирно-исторической арены и вновь возвратился к восточному покою и неподвижности.

Средние века

Если первый период германского мира с блеском кончается образованием могущественного государства, то во втором периоде начинается реакция, вытекающая из противоречия, заключающегося в бесконечной лжи, противоречия, которое господствует в *средние века* и составляет сущность средневековой жизни и средневекового духа. Эта реакция является *прежде всего* реакцией отдельных наций против всеобщего господства франкского государства: она находит свое выражение в разделении обширного государства. *Вторая реакция* есть реакция индивидуумов против законной и государственной власти, против субординации, воинской повинности, организации судопроизводства. Она вызвала обособление индивидуумов и благодаря этому их беззащитность. Вследствие этой реакции исчезло общее начало (Allgemeines) государственной власти: индивидуумы искали защиты у сильных, и последние стали притеснителями. Таким образом, мало-помалу установилась всеобщая зависимость, из которой затем развилась феодальная система. *Третья реакция* есть реакция церкви как реакция духовенства против существующей действительности. Светская дикость была подавлена и обуздана церковью, но благодаря этому сама церковь стала светской и отказалась от той точки зрения, на которой она должна была стоять, и с этого момента начинается проникновение в нее мирского принципа. Все эти отношения и реакции составляют историю средних веков, и кульминационным пунктом этого периода являются *крестовые походы*, потому что с ними начинается всеобщая неустойчивость, благодаря которой, однако, государства впервые достигают внутренней и внешней самостоятельности.

V

Крестовые походы

Церковь одержала победу в [вышеупомянутой] борьбе и благодаря этому она так же упрочила свое господство в Германии, как она сделала это в других государствах более мирным способом. Она подчинила себе все житейские отношения, науку и искусство, и она представила собой постоянную

выставку духовных богатств. Но тем не менее в этом изобилии и в этой законченности обнаруживаются недостаток и потребность, ощущаемые христианским миром и побуждающие его устремиться за свои пределы. Чтобы выяснить, в чем заключался этот недостаток, нужно снова рассмотреть природу самой христианской религии, а именно *ту* ее сторону, благодаря которой она укрепляется в *наличном* самосознании.

Объективное учение христианства уже было с такой точностью установлено соборами, что как средневековой, так всякой иной философии осталось лишь выразить это учение в мыслях в такой форме, чтобы оно удовлетворяло и мышление. Но в самом этом учении оказывается такая сторона, что божественная природа признается не чем-то каким-либо образом потусторонним, но составляющим единство с человеческой природой *в настоящем*. Но в то же время это настоящее должно оказываться лишь присутствием духовного: Христос вознесся как этот человек, его временное наличное духовное бытие является прошедшим, т. е. лишь представляемым. Так как это божественное присутствие на земле должно быть по существу духовным, то оно не может выявляться таким способом, как далай-лама. Хотя папа занимает высокое положение как глава христианства и как наместник Христа, он все-таки называет себя лишь рабом рабов. Но каким же образом церковь имела в себе Христа как *этого*? Главной формой *этого* является, как уже было упомянуто, церковное таинство причастия как литургия; в ней содержатся жизнь, страдания и смерть действительного Христа как вечная и ежедневно приносимая жертва. Христос является как этот в чувственной наличности как святые дары, освященные священником; против этого ничего нельзя сказать: именно церковь, дух Христа, выступает как непосредственная достоверность. Но суть дела заключается в том, что то, как Бог проявляется, закрепляется как *это*, что святые дары, эта вещь, должны почитаться как Бог. Церковь могла бы удовлетвориться этим чувственным присутствием Бога; но раз признается, что Бог присутствует во внешней форме, то в то же время это внешнее становится бесконечно многообразным, потому что потребность в этом присутствии бесконечна. Итак, в церкви окажется множество событий, окажется, что Христос здесь и там является таким-то лицам, а еще более — его Божественная Мать, которая как стоящая ближе к человеку сама в свою очередь является посредницей между посредником и человеком (чудотворные образа Богородицы являются в своем роде святыми дарами, так как они даруют милостивое и благотворное присутствие Бога). Итак,

обнаружения Небесного окажутся повсюду в явлениях высшей благодати, в кровавых знаках ран Христовых и т. д., и Божественное будет выражаться в отдельных проявлениях в виде *чудес*. Итак, *в эти времена церковь является миром чудес*, и для набожной, благочестивой общины естественное наличное бытие перестает быть окончательно достоверным; наоборот, абсолютная достоверность свидетельствует против него, и Божественное не представляется ей в общем как закон и природа духа, но проявляется в отдельных формах, и в этом обнаруживается искажение разумного наличного бытия.

В этой законченности церкви *для нас* может оказываться недостаток; но чего может недоставать в этом ей? Что заставляет *ее*, которая находит это полное удовлетворение и пользуется всем этим, желать чего-то иного в ней самой, не отрекаясь от самой себя? Чудотворные иконы, чудесные места и чудесные времена оказываются лишь отдельными пунктами и временными явлениями, а не чем-то высшим, абсолютным. Святые дары, высшее, имеются в бесчисленном множестве церквей; Христос, конечно, пресуществляясь, присутствует в них в единичной форме, но сама эта форма оказывается лишь общим, а не этим окончательным присутствием, приуроченным к определенному месту в *пространстве*. Это присутствие минуло во времени, но как пространственное и конкретное в пространстве, на этом месте, в этой деревне и т. д., оно есть сохранившееся здешнее. Именно этого здешнего и недостает христианству, его оно еще должно приобрести. Правда, множество пилигримов могло наслаждаться им; но доступ к нему в руках неверных, и недостойно христианства, чтобы священные места и гроб Господень не принадлежали церкви. Этим чувством был проникнут весь христианский мир: поэтому он предпринимал *крестовые походы* и стремился при этом к достижению не той или иной, а единственной цели — к завоеванию *Святой Земли*.

Западный мир опять двинулся против восточного. Как в походе греков против Трои, так и здесь против Востока выступили сплошь самостоятельные династы и рыцари, но они не объединились под предводительством действительно существовавшей индивидуальной личности, как греки под предводительством Агамемнона или Александра, а, наоборот, христианство стремилось к тому, чтобы добыть определенно *это* (das Dieses) — действительно высшую индивидуальность. Эта цель побуждала западный мир устремляться на Восток, и о ней шло дело в крестовых походах.

Крестовые походы начались тотчас же непосредственно на самом Западе; многие тысячи евреев были убиты и ограблены, —

и после этого ужасного начала христианское войско двинулось. Монах Петр Пустынник из Амьена шел впереди огромной толпы сброда. Толпа прошла в величайшем беспорядке через Венгрию, повсюду разбойничая и грабя, но сама толпа затем очень поредела, и лишь немногие добрались до Константинополя. Ведь не могло быть речи о разумных основаниях; толпа верила, что Бог непосредственно будет вести и охранять ее. О том, что энтузиазм довел народы почти до безумия, лучше всего свидетельствует то обстоятельство, что впоследствии толпы детей бежали от своих родителей и отправились в Марсель, чтобы оттуда на кораблях поехать в Святую Землю. Немногие прибыли туда, а остальные были проданы купцами в рабство сарацинам.

Наконец с большим трудом и с огромными потерями более дисциплинированные войска достигли своей цели: они овладели всеми знаменитыми святыми местами: Вифлеемом, Гефсиманией, Голгофой и даже *гробом Господним*. Во всем движении, во всех поступках христиан обнаруживался этот вообще проявлявшийся чудовищный контраст, выражавшийся в том, что от крайней разнузданности и насилий христианское войско вновь переходило к величайшему сокрушению и смирению. Еще обагренные кровью убитого населения Иерусалима, христиане пали ниц у гроба Спасителя и обратились к нему с горячей мольбой.

Таким образом, христиане овладели высшим благом. Было основано *Иерусалимское королевство*, и в нем целиком введена ленная система, которая, конечно, оказалась при борьбе с сарацинами наихудшим государственным строем, который можно было придумать. Другая армия крестоносцев завоевала в 1204 г. Константинополь и основала там *Латинскую империю*. Теперь христианство удовлетворило свою религиозную потребность, теперь оно могло в самом деле беспрепятственно идти по стопам Спасителя. Корабли, сплошь нагруженные землей, привозили эту землю из Земли Обетованной в Европу. От Самого Христа нельзя было иметь никаких реликвий, потому что Он воскрес: саван Христа, крест Христа, наконец гроб Христа стали высшими реликвиями. Но в гробе в самом деле заключался подлинный поворотный пункт, в гробе исчезает всякая суетность чувственного. У Святого гроба исчезает всякая суетность мнения: там вообще ощущается серьезное чувство. Поворот совершается в отрицательности *этого*, чувственного, и оправдываются слова: ты не допустишь, чтобы твой святой сгнил. В этом гробе христианству не дано было найти окончательно своей истины. У этого гроба христианские народы еще раз получили тот ответ, который услышали апостолы, когда

они искали тело Христа: «*Что вы ищете живого между мертвыми? Его здесь нет: Он воскрес*». Вам следует искать принцип вашей религии не в чувственном, не в гробе у мертвецов, а в живом духе, в вас самих. Мы видели, что необъятная идея соединения конечного и бесконечного обращается в бессмыслицу, заключающуюся в том, что бесконечного как *этого* искали в совершенно изолированной внешней вещи. *Христианство нашло пустой гроб, а не связь мирского и вечного, и поэтому потеряло Святую Землю.* Ему пришлось практически разочароваться, и тот результат, который оно принесло с собой, был отрицателен: этот результат заключался в том, что именно для *Этого*, Которого искали, естественным наличным бытием оказывается лишь субъективное сознание, а не внешняя вещь, что это как устанавливающее связь мирского есть духовное для-себя-бытие личности. Таким образом, мир приходит к сознанию, что человек должен искать этого духовного начала, которое по своей природе Божественно, *в самом себе*; благодаря этому субъективность абсолютно оправдывается и содержит в самой себе определение отношения к Божественному. Но таков был абсолютный результат крестовых походов, и с тех пор начинается эпоха доверия к собственным силам, самодеятельности. У гроба Господня Запад навсегда *простился* с Востоком и понял свой принцип субъективной бесконечной свободы. С тех пор христианство никогда не выступало опять как единое целое.

Крестовыми походами иного рода, скорее являвшимися завоевательными войнами, в которых, однако, заключался и момент религиозного назначения, была в Испании борьба против сарацин на самом полуострове. Христиане были оттеснены арабами в один угол, но они усилились благодаря тому, что сарацины вели множество войн в Испании и в Африке и среди них возникли междоусобия. Испанцы в союзе с франкскими рыцарями часто предпринимали походы против сарацин, и при этом столкновении христиан с рыцарством Востока, отличавшимся своей свободою и полною независимостью души, христиане усвоили эту свободу. Прекраснейший образ средневекового рыцарства мы находим в Испании, и ее героем является *Сид*. Несколько крестовых походов, которые могут только возбуждать отвращение, было предпринято и против южной Франции. Там развилась прекрасная культура: благодаря трубадурам процветала свобода нравов вроде той, которая существовала при Гогенштауфенах в Германии, но с тем различием, что в первой оказывалось нечто напыщенное, а вторая была искреннее. Но как в северной Италии, так и в южной Франции рас-

пространились мечтательные представления о чистоте; поэтому папы стали проповедовать крестовый поход против этой страны. Святой Доминик отправился туда с многочисленными войсками, которые беспощадно грабили и убивали виновных и невинных и совершенно опустошили эту цветущую страну.

Благодаря крестовым походам церковь вполне упрочила свой авторитет: она исказила религию и Божественный Дух, извратила принцип христианской свободы, обратив его в орудие несправедливого и безнравственного порабощения душ, и не уничтожила и не вытеснила этим беззаконного произвола и насилия, а, наоборот, отдала их в руки глав церкви. В крестовых походах папа стоял во главе светской власти: как император, так и другие государи занимали лишь подчиненное положение и должны были предоставить говорить и действовать папе как лицу, очевидно стоявшему во главе предприятия. Мы уже видели, как благородные Гогенштауфены с рыцарскими, благородными и просвещенными намерениями выступают против этой силы, которой дух уже не мог оказать сопротивления, и как они наконец были побеждены церковью, которая, обладая в достаточной степени гибкостью, преодолевала всякое сопротивление и слышать не хотела о каком-либо примирении. Упадок церкви не должен был быть вызван явным насилием, но крушение угрожало ей изнутри, от духа, и снизу. То, что высокая цель удовлетворения не была достигнута наслаждением чувственным, должно было по существу дела ослабить папский престиж. Папы не достигли и своей цели упрочить свою власть в Святой Земле. Усердие к святому делу ослабело у государей; с бесконечной грустью папы обращались к ним с настойчивыми увещаниями, так часто их сердце разрывалось от поражения христиан; но их сетования были тщетны, и они ничего не достигли. Дух, не находивший удовлетворения в вышеупомянутом страстном стремлении к высшему налично существующему чувственному, углубился в себя. Произошел первый и глубокий разрыв. С тех пор дух, не удовлетворяясь ужасным и неразумным существованием, или углубляется в себя и старается найти удовлетворение в самом себе, или ставит себе в действительности всеобщие и правомерные цели, которые именно благодаря этому оказываются целями свободы. Теперь следует упомянуть о вызванных этим стремлениях: они явились для духа подготовкой к более высокому, чистому и правильному пониманию цели его свободы.

Сюда относятся прежде всего монашеские и рыцарские ордена, которые должны были представлять собой осуществление того, что церковь определенно провозглашала: должно

было серьезно осуществиться это отречение от владения, богатства, наслаждений, свободной воли, которое церковь признавала высшим идеалом. Монастыри или другие учреждения, которые должны были соблюдать этот обет отречения, совершенно погрязли во зле светскости. Но теперь дух старался в пределах принципа отрицательности чисто в себе осуществить тот идеал, который прежде выдвигала церковь. Ближайшим поводом к этому явились многочисленные ереси в южной Франции и в Италии, в которых проявлялось мечтательное направление, и все более и более распространявшееся неверие, которое, однако, церковь с достаточным основанием не считала настолько опасным, как эти ереси. Против этих явлений выступают новые *монашеские ордена*, главным образом францисканцы, нищенствующие монахи. Основатель этого ордена Франциск Ассизский, проникнутый необычайным энтузиазмом и доходивший до крайнего экстаза, провел свою жизнь в постоянном стремлении к высшей чистоте. То же стремление он внушил и своему ордену; поэтому чрезвычайная набожность, отречение от всяких наслаждений в противоположность все более и более распространявшейся в церкви светскости, постоянное покаяние, крайняя бедность (францисканцы жили ежедневным подаянием) составляли его отличительную особенность. Почти одновременно наряду с ним возник доминиканский орден, основанный святым Домиником; его главным занятием была проповедь. Нищенствующие монахи в невероятных количествах распространялись по всему христианскому миру; они являлись, с одной стороны, постоянной апостольской армией папы; с другой стороны, они же резко восставали против его светскости. Францисканцы оказывали сильную поддержку Людовику Баварскому в его борьбе против папских притязаний; им приписывалось и утверждение, что Вселенский церковный собор стоит выше папы; но впоследствии и они погрязли в апатии и невежестве. Подобное же стремление к чистоте духа обнаруживалось и в духовных *рыцарских орденах*. Уже было упомянуто о своеобразном рыцарском духе, который развился в Испании благодаря борьбе с сарацинами; тот же самый дух распространился благодаря крестовым походам по всей Европе. Дикая отвага грабителей, удовлетворенная и усиленная владением, ограниченная взаимными притязаниями, прояснилась благодаря религии и затем воспламенилась благодаря созерцанию бесконечного благородства восточной храбрости. Ведь и христианство содержит в себе момент бесконечной абстракции и свободы в себе, и поэтому восточно-рыцарский дух нашел отзвук в западных сердцах, и благодаря этому раз-

вилась более благородная добродетель. Были основаны подобно монашеским орденам духовные рыцарские ордена. Для их членов было обязательно такое же монашеское самоотвержение, отказ от всего мирского. Но в то же время они брали на себя защиту пилигримов: итак, их долгом прежде всего являлась рыцарская храбрость; наконец они были обязаны заботиться о бедных и ухаживать за больными. Рыцарские ордена разделялись на следующие: на орден *иоаннитов*, на орден *тамплиеров* и на *тевтонский* орден. Эти ассоциации существенно отличались от эгоистического принципа феодализма. С почти самоубийственной храбростью рыцари жертвовали собой для общего блага. Таким образом, эти ордена выходят из рамок существующего строя и образуют сеть братских союзов по всей Европе. Но и эти рыцари опустились до обыденных интересов, и впоследствии их ордена стали главным образом учреждениями, заботившимися о призрении дворянства вообще. Орден тамплиеров даже обвиняли в том, что он придумал для себя особую религию и под влиянием восточного духа отрицал Христа в своем вероучении.

Далее возникло стремление к развитию *науки*. Началось развитие мышления, абстрактно всеобщего. Уже вышеупомянутые братские союзы, учреждавшиеся для достижения общей цели, которой должны были подчиняться члены, указывают на то, что стали придавать значение всеобщему и что во всеобщем постепенно пробудилось чувство его силы. *Мышление сперва применялось к теологии, которая с тех пор стала философией под именем схоластической теологии.* Ведь общим предметом философии и теологии является *божественное*, и если теология церкви есть установленный догмат, то теперь возникло движение, задавшееся целью *оправдать это содержание для мысли*. Знаменитый схоластик Ансельм говорит: «Если дошли до верования, то является небрежностью не убеждаться и мышлением в содержании верования». Но, таким образом, мышление не было свободно, потому что содержание оказывалось *данным*: стремление философии заключалось в том, чтобы доказать это содержание. Но мышление приводило к множеству определений, которые не были непосредственно развиты в догмате, и поскольку церковь ничего не установила относительно них, было разрешено спорить о них. Хотя философия называлась ancilla fidei[1], потому что она была подчинена неизменному содержанию веры, но и противопо-

[1] Служанка веры.

ложность между мышлением и верою непременно должна была обнаружиться. Подобно тому как Европа вообще была ареной рыцарских состязаний, боев и турниров, она стала теперь и ареною турниров мысли. *Невероятно, до какой степени развились абстрактные формы мышления и как велико было умение индивидуумов оперировать с ними.* Всего более занимались этой умственной гимнастикой напоказ и для развлечения (потому что спорили не о самих догматических учениях, а только о формах) во Франции, и там она наиболее усовершенствовалась. Тогда Франция вообще начала считаться центром христианства: оттуда были предприняты первые крестовые походы, и в них выступали французские войска; туда бежали папы от боровшихся с ними немецких императоров и неаполитанских и сицилийских *норманнских* князей, и там они в продолжение некоторого времени постоянно жили. В этот период, последовавший за крестовыми походами, мы уже видим и начатки искусства, живописи; в продолжение этого периода уже развилась оригинальная поэзия. Так как дух не мог найти удовлетворения, он создавал себе фантазией более прекрасные творения и находил в них больше спокойствия и свободы, чем оказывалось в действительности.

Искусство и наука как элементы разложения средневекового миросозерцания

Небо духа проясняется для человечества. С успокоением мира при установлении государственного порядка, которое мы рассмотрели, был связан еще и дальнейший, более конкретный духовный порыв к более благородной гуманности. Прекратилось стремление к гробу, к безжизненности духа и к потустороннему. Принцип этого, побуждавший мир к крестовым походам, наоборот, развился в мирском для себя: дух проявил этот принцип во внешнем мире и занялся этою внешнею деятельностью. Но церковь осталась при этом принципе и удержала его в себе; однако и в ней он не остался как нечто внешнее в его непосредственности, но преобразился благодаря *искусству*. Искусство одухотворяет, одушевляет это внешнее, просто чувственное, при посредстве формы, которая выражает душу, чувство, дух, так что благоговение вызывается не просто чувственным Этим и набожность проявляется не

просто по отношению к вещи, а по отношению к более высокому в ней, к одухотворенной форме, которая привносится *духом*. Получается нечто совершенно иное, если дух имеет пред собой просто вещь, как например святые дары, как таковые, или какой-нибудь камень, дерево, плохое изображение, или если он имеет пред собою выразительную картину, прекрасное произведение скульптуры, в которых душа действует на душу и дух на дух. Там дух оказывается вне себя, будучи связан чем-то совершенно чуждым ему, чувственным, недуховным. А здесь чувственное есть нечто прекрасное, и духовная форма есть одухотворяющий его и истинный в себе элемент. Но, с одной стороны, это истинное, в том виде, как оно является, дано лишь в образе чего-то чувственного, а не в своей, соответствующей самому ему форме, а, с другой стороны, если религия должна быть зависимостью от чего-то по существу внешнего, от вещи, то этого рода религия не находит удовлетворения в отношении к прекрасному, но для такой религии столь же *целесообразными* или, скорее, более целесообразными оказываются совсем плохие, безобразные, вульгарные изображения. Ведь говорят, что настоящие художественные произведения, например Мадонна Рафаэля, не так почитаются, не получают такого множества приношений, как, наоборот, плохие иконы, которым преимущественно поклоняются и которые вызывают большее благоговение и привлекают щедрые дары; наоборот, набожные люди проходят мимо первых, так как они чувствуют, что они вызывали бы внутреннее возбуждение и заинтересовали бы; но такие увлечения неуместны там, где дело идет лишь о чувстве бескорыстного подчинения, зависимости и подавленности. Таким образом, искусство уже разошлось с принципом церкви. Но так как оно дает лишь чувственные изображения, то сперва оно считается чем-то простодушным. Поэтому церковь еще признавала его, но затем она стала чужда тому свободному духу, который вызвал развитие искусства, когда он возвысился до мысли и до науки.

Ведь развитию искусства способствовало и его возвышало, во-вторых, *изучение древности* (название humaniora чрезвычайно характерно, потому что в этих античных произведениях почитаются человеческое и человеческая образованность); благодаря ему западный мир ознакомился с истинным, вечным результатом человеческой деятельности. Внешним поводом к этому возрождению науки явилась гибель Византийской империи. Многие греки бежали на Запад и распространили там греческую литературу: они привезли с собою не только знание греческого языка, но и самые произведения греческой литера-

туры. Очень немногие из них сохранились в монастырях и лишь немногие знали греческий язык. Иначе обстояло дело с римской литературой, относительно которой еще господствовали старые традиции: Виргилий считался великим волшебником (у Данте он является проводником в аду и в чистилище). Благодаря влиянию греков вновь пробудился интерес к древнегреческой литературе; западный мир стал способен наслаждаться ею и признавать ее достоинства; появились совершенно другие образы, иная добродетель, чем те, которые он знал до сих пор; он получил совершенно иной масштаб для суждения о том, что следует почитать, хвалить и чему следует подражать. Греки устанавливали в своих произведениях совершенно иные предписания морали, чем те, которые признавал западный мир; вместо схоластического формализма появилось совершенно иное содержание: Платон стал известен на Западе, и в нем открылся новый человеческий мир. Главным средством, способствовавшим распространению новых представлений, явилось только что изобретенное *книгопечатание*, которое подобно пороху соответствует характеру нового времени и удовлетворяет потребность в идеальном взаимном общении. Поскольку в изучении древних проявлялась любовь к человеческим подвигам и добродетелям, церковь еще не видела в нем ничего дурного, и она не замечала, что в этих чужих произведениях выражался совершенно чуждый ей принцип.

Третьим важным явлением, о котором следует упомянуть, было это *стремление* духа в неизвестные страны, это страстное желание человека узнать *свою землю*.

Рыцарский дух португальских и испанских героев-мореплавателей нашел новый путь в Ост-Индию и открыл Америку. Но этот прогресс еще не выходил за пределы церкви. Особенно Колумб имел в виду религиозную цель: сокровища богатых индийских стран, которые еще предстояло открыть, следовало, по его мнению, употребить на новый крестовый поход, и язычников, живших в этих странах, следовало обратить в христианство. Человек узнал, что земля кругла, что, следовательно, она является для него чем-то замкнутым, и мореплавание воспользовалось вновь открытым техническим средством, а именно магнитной стрелкой, благодаря которой оно перестало быть лишь прибрежным судоходством; техническое усовершенствование появляется, когда обнаруживается потребность в нем.

Эти три факта: так называемое возрождение наук, расцвет изящных искусств и открытие Америки и пути в Ост-Индию можно сравнить с *утреннею зарею*, которая после долгих бурь

впервые опять предвещает прекрасный день. Этот день был днем торжества всеобщности, который наконец наступает после продолжительной, богатой последствиями и ужасной ночи средних веков. Этот день ознаменован развитием науки, искусства и стремления к открытиям, т. е. самым благородным и высоким из того, что дух, ставший свободным благодаря христианству и обновленный церковью, выражает как свое вечное и истинное содержание.

Новое время

Теперь мы переходим к третьему периоду германского мира, т. е. к тому периоду, когда дух сознает себя свободным, так как он стремится к истинному, вечному, в себе и для себя всеобщему.

Этот третий период, в свою очередь, можно разделить на три части. Сперва мы должны рассмотреть *Реформацию*, как таковую, все преображающее *солнце*, взошедшее после вышеупомянутой утренней зари в конце средних веков, затем развитие отношений после Реформации и наконец новейшие времена, начиная с конца XVIII века.

VI
Реформация

Реформация явилась результатом *испорченности церкви*. Испорченность церкви не случайна, она не является лишь *злоупотреблением* силою и властью. Злоупотребление есть слово, которое обычно употребляется для обозначения испорченности: предполагается, что основа хороша, что сама сущность дела безукоризненна, но страсти, субъективные интересы, вообще случайная воля людей пользовались этим хорошим делом как средством для себя и что ничего больше не требуется, как только удалить эти случайности. При таком представлении предполагают, что дело обстоит благополучно, и зло принимается лишь за нечто внешнее по отношению к нему. Однако если

делом злоупотребляют случайным образом, то это происходит лишь в частностях, но совершенно иным оказывается всеобщее великое зло в столь великом и всеобщем деле как церковь. Испорченность церкви развилась из нее самой; ее принцип заключается именно в том, что *это* (das Dieses) как нечто чувственное оказывается в ней, что внешнее, как таковое, оказывается внутри ее самой (преображение его искусством недостаточно). Более высокий, мировой дух уже исключил из нее духовный элемент; она непричастна ему и не интересуется им; таким образом, она удерживает при себе *это*, — это чувственная, непосредственная субъективность, которая не преображена ею в духовную субъективность. *С этих пор она отстает от мирового духа*; он уже опередил ее, так как он дошел до признания чувственного чувственным, внешнего внешним, до проявления себя в конечном в конечных формах и до того, что именно в этой деятельности он оказывается при-себе-самом как действительная правомерная субъективность.

Такое определение, которое с самого начала содержится в церкви, необходимо ведет ее к испорченности, когда оно уже не встречает сопротивления, когда оно упрочилось. Тогда элементы становятся свободными и выполняют свое назначение. Итак, этот внешний характер в самой церкви становится злом и испорченностью и развивается как отрицательное начало в ней самой. Формами, в которых обнаруживается эта испорченность, являются ее различные отношения, в которые поэтому вносится этот момент.

В этой набожности вообще содержится суеверие, привязанность к чувственному, к обыденной вещи. Эта привязанность имеет различные формы: рабское подчинение *авторитету*, потому что дух как находящийся в нем самом вне себя несвободен, удерживается вне себя; нелепейшая и в высшей степени ребяческая *вера в чудеса*, так как предполагается, что божественное существует в совершенно единичных и конечных формах для совершенно конечных и особенных целей; затем властолюбие, невоздержность, полная испорченность, проявляющаяся в грубости и пошлости, лицемерии, обмане, — все это обнаруживается в ней, потому что чувственный элемент вообще не сдерживается и не формируется в ней рассудком; он стал свободен, причем эта свобода проявляется лишь в грубых, диких формах. С другой стороны, *добродетель* церкви как относящаяся отрицательно к чувственности, лишь абстрактно отрицательна; она не способна быть нравственной в ней, а поэтому выражается лишь в бегстве, в отречении от мира, и оказывается в действительности безжизненной.

Эти контрасты в церкви — грубый порок и жадность, и готовая на всякие жертвы возвышенность души — еще усиливаются благодаря той энергии, которую человек чувствует в себе, в своей *субъективной силе*, противопоставляемой внешним предметам, в природе, в которой он сознает себя свободным, и таким образом он приобретает теперь для себя абсолютное право. Церковь, которая должна спасать души от испорченности, обращает это самое спасение во внешнее средство и теперь унижается до того, что осуществляет его внешним образом. *Отпущение грехов*, высшее удовлетворение, которого ищет душа, чтобы быть уверенной в своем единстве с Богом, наиболее глубокое, наиболее внутреннее, предлагается человеку в высшей степени поверхностно и легкомысленно, — а именно просто *продается за деньги*, и в то же время это совершается для внешних целей — для невоздержности. Правда, целью является и построение собора св. Петра, величественнейшего создания христианского мира в центре престольного города религии. Но подобно тому как величайшее произведение искусства, Афина и ее храм в афинском Акрополе, воздвигается на деньги союзников Афин и лишает Афины их союзников и их могущества, так и построение этого собора св. Петра и «Страшный суд» Микельанджело в папской капелле становятся страшным судом над этой величественной постройкой и ее низвержением.

Старинное и выдержавшее все испытания *глубокое чувство немецкого народа* должно произвести это низвержение по требованию простого, прямого сердца. В то время как все другие устремляются в Ост-Индию, Америку, чтобы приобретать богатства, сосредоточить в своих руках мирские владения, опоясывающие землю, в которых не должно заходить солнце, простой монах, наоборот, находит *это* (das Dieses) — то, чего христианство прежде искало в земном, каменном гробе, — в более глубоком гробе абсолютной идеальности всего чувственного и внешнего, в духе, и обнаруживает его в сердце, — в том сердце, которое, будучи бесконечно оскорблено тем, что наиболее внешнее предлагается для удовлетворения потребности в наиболее внутреннем, познает извращение абсолютного отношения истины во всех отдельных чертах, преследует и уничтожает его. Простое учение Лютера заключается в том, что *Это*, бесконечная субъективность, т. е. истинная духовность, Христос, никоим образом не присутствует и не оказывается действительным как нечто внешнее, но как духовное начало Он вообще обретается лишь в примирении с Богом, *в вере* и в *приобщении*. Эти два слова выражают все.

Это не есть ни сознание, относящееся к чувственной вещи как к Богу, ни сознание, предметом которого является что-либо такое, что только представляется, но не существует и не имеется в наличии, но сознание, относящееся к чему-то действительному, которое не есть чувственное. Это устранение внешнего элемента реконструирует все учения и реформирует всякое суеверие, до которого последовательно дошла церковь. Она относится главным образом к учению *о делах*, потому что дела суть то, что совершается каким-либо образом не в области веры, не в собственном духе, а наружно, по требованию авторитета и т. д. Но *вера* не есть лишь уверенность в только конечных вещах, — уверенность, свойственная лишь конечному субъекту, как например вера в то, что такое-то и такое-то лицо существует и сказало то-то и то-то, или что израильтяне прошли по Чермному морю, как посуху, что трубные звуки пред стенами Иерихона оказали такое же сильное действие, как наши пушки; потому что, если бы обо всем этом ничего не повествовалось, то вследствие этого наше познание о Боге не было бы менее полно, — вообще она не есть вера в отсутствующее, совершившееся и минувшее, но субъективная уверенность в вечном, во в-себе и для-себя-сущей истине, в истине Бога. Лютеранская церковь говорит, что лишь Святой Дух внушает эту уверенность, т. е. такую уверенность, которая не составляет частной особенности индивидуума, а присуща ему. Поэтому лютеранское учение оказывается вполне католическим, но без всего того, что вытекает из вышеупомянутого отношения к внешнему элементу, поскольку католическая церковь отстаивает этот внешний элемент. Поэтому Лютер никак не мог пойти на какие-либо уступки в учении о таинстве евхаристии, в котором все сосредоточивается. Он не мог согласиться и с реформатскою церковью, что Христос является только воспоминанием, представлением, но он, наоборот, соглашался с католической церковью, что Христос присутствует, но в вере, в духе. Дух Христа в самом деле наполняет человеческое сердце; итак, Христа не следует принимать лишь за историческую личность, но человек имеет к нему *непосредственное отношение в духе*.

Так как теперь человек знает, что он полон божественного духа, то благодаря этому исчезают все отношения к чему-либо внешнему: теперь уже нет никакого различия между священниками и мирянами; не один класс исключительно обладает как содержанием истины, так и всеми духовными и земными богатствами церкви, но сердце, чувствительная духовность человека, может и должно овладеть истиной, и эта

субъективность есть субъективность *всех людей*. Каждый должен в самом себе выполнять дело примирения. Субъективный дух должен воспринять в себя дух истины и проникнуться им. Благодаря этому достигаются абсолютная искренность души, которая свойственна самой религии, и свобода в церкви. Теперь субъективность усваивает себе объективное содержание, т. е. учение церкви. В лютеранской церкви субъективность и уверенность индивидуума столь же необходимы, как и объективность истины. Для лютеран истина не есть готовый предмет, но сам субъект должен сделаться истинным, отказываясь от своего частного содержания ради субстанциальной истины и усваивая себе эту истину. Таким образом, субъективный дух в самом деле становится свободным, отрицает свой партикуляризм и сознает самого себя в своей истинности. Таким образом, христианская свобода стала действительностью. Если субъективность вкладывают только в чувство без этого содержания, то удовлетворяются естественной волей.

Благодаря этому развертывается последнее знамя, вокруг которого собираются народы, знамя *свободного духа*, который есть при-себе самом, а именно в истине, и только в ней он есть при-себе самом. Это и есть то знамя, под которым мы служим и которое мы несем. Начавшаяся с тех пор эпоха, продолжающаяся и теперь, не имела и не имеет иной задачи, кроме осуществления этого принципа в мире, причем примирение в себе и истина становятся и объективными, по форме. Образованию вообще свойственна форма: образование есть обнаружение формы всеобщего, и это есть мышление вообще. Теперь право, собственность, нравственность, правление, конституция и т. д. должны быть определяемы вообще для того, чтобы они соответствовали понятию свободной воли и были разумны. Лишь таким образом Дух истины может проявляться в субъективной воле, в особой деятельности воли; так как интенсивность субъективного свободного духа решается принять форму всеобщности, объективный Дух может проявляться. В этом смысле следует понимать, что государство основано на религии. Государства и законы суть не что иное, как проявления религии в отношениях, существующих в действительности.

Таково существенное содержание Реформации: человек сам себя предназначает к тому, чтобы быть свободным.

Сначала Реформация коснулась лишь отдельных сторон испорченности католической церкви. Лютер желал действовать вместе со всем католическим миром и требовал церков-

ных соборов. Во всех странах нашлись лица, поддерживавшие его утверждения. Если протестантов и Лютера упрекали в преувеличении или даже в клевете в их описании испорченности церкви, то следует лишь прислушаться к тому, что говорят сами католики, в особенности в официальных актах церковных соборов об этом предмете. Однако возбужденный Лютером спор, который сперва касался лишь ограниченных пунктов, вскоре затронул и догматы, коснулся не индивидуумов, а ряда связанных между собой учреждений, монастырской жизни, светской власти епископов и т. д.; он касался не только отдельных высказываний папы и соборов, но и того, каким образом вообще принимались такие решения, наконец *авторитета церкви*. Сам Лютер отвергал этот авторитет и поставил на его место *Библию* и свидетельство человеческого духа. То, что теперь сама Библия стала основою христианской церкви, в высшей степени важно: теперь каждый должен сам учиться по ней; каждый должен иметь возможность, руководясь ею, определять свою совесть. Это огромная принципиальная перемена: вся традиция и вся церковная система становятся проблематическими, и принцип авторитета церкви отвергается. Сделанный Лютером перевод Библии имел неоценимое значение для немецкого народа. Благодаря ему он получил такую народную книгу, какой нет ни у одной нации в католическом мире; у них, конечно, имеется бесчисленное множество молитвенников, но нет никакой основной книги для поучения народа. Тем не менее в новейшие времена возник спор о том, целесообразно ли давать Библию в руки народу; но те немногие неудобства, которые сопряжены с этим, значительно перевешиваются огромными преимуществами: религиозное чувство вполне способно выделять те несущественные рассказы, которые могли бы представляться предосудительными для сердца и ума, и, придерживаясь субстанциального, оно преодолевает их. Наконец даже если бы те книги, которые должны были бы быть народными книгами, не были столь поверхностны, то все же народная книга непременно должна признаваться *единственною*. Но это не легко, потому что, если даже составляется хорошая в иных отношениях книга, то все-таки всякий священник находит в ней недостатки и составляет лучшую. Во Франции сильно чувствовалась потребность в народной книге, за ее составление назначались большие премии, но по вышеуказанной причине ни одной такой книги не появилось. Кроме того, для того чтобы существовала народная книга, нужно прежде всего, чтобы народ умел читать, а грамотность мало распространена в католических странах.

Благодаря отрицанию авторитета церкви разделение стало необходимым. *Тридентский собор* установил правила католической церкви, и после этого собора уже не могло быть речи об объединении. Еще Лейбниц вел с епископом Боссюэтом переговоры о соединении церквей, но Тридентский собор остается непреодолимым препятствием. *Церкви* стали враждебными друг другу *партиями*, потому что по отношению к светскому устройству обнаружилось резкое различие. В некатолических странах монастыри и епископства были уничтожены и за ними не признавалось права собственности; преподавание было организовано иначе, посты и праздники были отменены. Была произведена и светская реформа, коснувшаяся внешнего состояния, ибо и против светской власти происходили восстания во многих местах. Анабаптисты изгнали в Мюнстере епископа и захватили власть в свои руки, крестьяне восстали массами, чтобы освободиться от тяготевшего над ними гнета. Однако мир еще не созрел тогда для политического переворота как следствия церковной Реформации. Реформация оказала существенное влияние и на католическую церковь: она крепче натянула повода и отменила позорнейшие для нее, наиболее вопиющие злоупотребления. Теперь она отвергла многое из того, что не вытекало из ее принципа и что она до тех пор спокойно допускала; церковь остановилась: до сих пор — и не дальше; она порвала связь с зарождавшейся наукой, с философией и гуманистической литературой, и вскоре ей представился случай проявить свою антипатию к научности. Знаменитый Коперник открыл, что земля и планеты движутся вокруг солнца, но церковь высказалась против этого открытия. Галилей, который в одном диалоге изложил аргументы в пользу нового открытия Коперника и против него (но, конечно, так, что он высказался за него), должен был на коленях просить прощения за это преступление. Греческая литература не была положена в основу образования; воспитание было передано иезуитам. Таким образом, дух католического мира в общем падает.

Теперь следует ответить на основной вопрос: почему Реформация при своем распространении ограничилась только *некоторыми нациями* и почему она не охватила всего католического мира? Реформация началась в Германии и была принята лишь чисто германскими народами, так как кроме Германии она упрочилась также в Скандинавии и в Англии. Но романские и славянские нации не приняли ее. Даже не вся южная Германия приняла Реформацию, и вообще там существовало смешанное состояние. В Швабии, Франконии и в

прирейнских странах существовало множество монастырей и епископств; кроме того, там было много вольных имперских городов, и от них зависело принять или отвергнуть Реформацию, так как уже было упомянуто, что реформа являлась в то же время переменой, затрагивавшей политическую жизнь. Далее и авторитет имеет гораздо более важное значение, чем некоторые склонны думать. Существуют известные предпосылки, допускаемые в силу авторитета, и таким образом часто только авторитет решал вопрос, принять реформу или отвергнуть ее. В Австрии, Баварии и Богемии Реформация уже достигла больших успехов, но хотя говорят, что если истина проникла в души, ее уже нельзя искоренить, она все-таки была здесь снова подавлена силою оружия, хитростью или благодаря тому, что принявших Реформацию лиц удалось уговорить отказаться от нее. *Славянские нации* занимались *земледелием*. Но благодаря этому занятию возникает такое отношение, при котором существуют господа и холопы. В земледелии главную роль играет деятельность природы; человеческая деловитость и субъективная активность в общем менее применяются при этом труде. Поэтому у славян медленнее и труднее развилось основное чувство субъективной самостоятельности, сознание всеобщего, то, что мы прежде называли государственностью, и они не могли стать причастными к зарождавшейся свободе. Но и романские *нации*, Италия, Испания, Португалия, а отчасти и Франция, не приняли Реформации. Конечно, большое значение имело внешнее насилие, но нельзя ссылаться только на него, потому что, если дух нации требует чего-нибудь, то его не одолеет никакое насилие; об этих нациях нельзя также сказать, что они были недостаточно образованны; наоборот, они, может быть, превосходили немцев в этом отношении. Скорее в характере этих наций была такая основная особенность, в силу которой они не приняли Реформации. Но в чем же заключается эта особенность их характера, оказавшаяся препятствием для свободы духа? Чистая искренность германской нации явилась подходящей почвой для освобождения духа; наоборот, у романских наций в глубине души, в сознании духа продолжало существовать *раздвоение*; они возникли благодаря смешению римской и германской крови, и в них все еще сохраняется эта разнородность. Немец не может отрицать, что французы, итальянцы, испанцы отличаются большею определенностью характера, что они вполне сознательно и в высшей степени внимательно преследуют определенную цель (хотя последнею может быть и навязчивое представление), в высшей степени

обдуманно осуществляют какой-нибудь план и проявляют величайшую решительность, стремясь к достижению определенных целей. Французы называют немцев entiers, цельными, т. е. упорными; им не свойственна и сумасбродная оригинальность англичан. У англичанина чувство свободы проявляется в частностях: он не заботится о рассудительности, наоборот, он чувствует себя тем более свободным, чем более то, что он делает или может делать, противоречит рассудку, т. е. общим определениям. Но затем у романских народов тотчас же обнаруживается это разделение, фиксирование абстрактного, и вследствие этого у них не оказывается той цельности духа, чувствования, которую мы называем душой, — им чуждо это размышление о самом духе в себе, и в том, что касается внутреннего, они выходят за пределы себя. Глубина внутреннего мира не охватывается их чувством, так как они преданы определенным интересам, в которых нет бесконечности духа. Внутренний мир чужд им. Они как бы оставляют его в стороне и рады, что его можно передать в другое место. Такое другое место, в которое они его передают, есть именно церковь. Конечно, и им самим приходится иметь дело с этим внутренним миром, но так как это не есть их собственное дело, они отделываются от него, выполняя внешние действия. Eh bien, говорит Наполеон, мы будем опять присутствовать на мессе, и мои усачи скажут: таков пароль! Основной чертой этих наций является отделение религиозного интереса от светского, т. е. характерного чувства собственного достоинства; и это раздвоение коренится в глубине души, утратившей вышеупомянутую цельность, вышеупомянутое глубочайшее единство. Католическая религия не вмешивается по существу в светские дела, а равнодушно остается на одной стороне, другая же сторона существует отдельно от нее и для себя.

Поэтому образованные французы чувствуют антипатию к протестантизму, так как он кажется им чем-то педантичным, унылым, мелочно-моральным, потому что дух и мышление сами должны были бы иметь дело с религией; наоборот, месса и другие обряды избавляют от необходимости думать в то время, когда они совершаются, но глазам представляется внушительное, чувственное зрелище, так что, присутствуя при нем, можно даже совершенно невнимательно болтать и все-таки выполнить то, что требуется.

Мы уже говорили об *отношении новой церкви к мирским делам*, и теперь следует еще лишь точнее выяснить это отношение. Развитие духа и духовный прогресс после Реформации состоят в том, что, подобно тому как Дух теперь сознает свою

свободу благодаря примирению, происходящему между человеком и Богом, сознает достоверность объективного процесса как Самого Божественного существа, — Он теперь вмешивается и в этот объективный процесс и осуществляет его в дальнейшем развитии мирского. Благодаря достигнутому примирению пробудилось сознание того, что мирское способно содержать в себе истину; наоборот, прежде мирское считалось лишь злом, неспособным к добру, которое оставалось чем-то потусторонним. Теперь пробуждается сознание того, что нравственное и справедливое в государстве божественны, что в них осуществляется заповедь Бога и что по содержанию нет ничего более высокого и священного. Отсюда вытекает, что безбрачие уже не ставится выше *брака*. Лютер женился, чтобы показать, что он уважает брак, не боясь клевет, которые посыпались на него по этому поводу. Он был обязан сделать это, а также есть мясо в пятницу, чтобы показать, что это дозволено и законно вопреки мнимому престижу аскетизма. Благодаря семье человек вступает в общение, во взаимное отношение зависимости в обществе, и этот союз оказывается нравственным; наоборот, монахи, удалившиеся от нравственного общества, составляли как бы постоянную армию папы, подобно тому как янычары составляли основу турецкого могущества. С браком священников исчезает и внешнее различие между мирянами и духовенством. Бездельничание также перестало считаться чем-то святым; начали считать более достойным, чтобы зависимый человек сам делал себя независимым благодаря своей *деятельности*, благоразумию и прилежанию. Честнее, чтобы тот, у кого есть деньги, покупал, хотя бы и для удовлетворения излишних потребностей, вместо того чтобы дарить эти деньги лентям и нищим, потому что он дает эти деньги такому же числу людей, и по крайней мере выполняется условие, чтобы они деятельно работали. С этих пор промышленность, ремесло стали нравственными, и исчезли те препятствия, которые создавала для них церковь. А именно церковь признавала грехом давать деньги в заем за проценты; однако необходимость этого вызывала совершенно обратный результат. Ломбардцы (отсюда французское выражение lombard для ссудной кассы), и в особенности Медичи, ссужали деньги государям во всей Европе. Третий момент святости в католической церкви, слепое *повиновение*, также был устранен. Теперь повиновение законам государства было возведено в принцип, как разум, проявляющийся в желаниях и действиях. При этом повиновении человек свободен, так как особенное подчиняется всеобщему. У самого человека есть совесть, и поэтому он должен свободно

повиноваться. Благодаря этому становятся возможными развитие и осуществление разума и свободы, и разумными теперь оказываются и божественные заповеди. Религиозная совесть уже не противоречит разумному; разумное может спокойно развиваться в своей сфере, не будучи вынуждено прибегать к насилию против противоположного. А в католической церкви абсолютно правомерным признается противоположное. Хотя государи все еще могут быть плохи, но религиозная совесть уже не оправдывает этого и не побуждает их к этому. Наоборот, в католической церкви вполне возможно, что совесть противопоставляется законам государства. Священники часто поддерживали и устраивали цареубийства, заговоры против государства и т. п.

Это примирение государства и церкви наступило для себя *непосредственно*. Еще не происходит преобразования государства, системы прав, потому что то, что в себе справедливо, сперва должно быть найдено мышлением. Законы свободы еще должны развиться в систему того, что в себе и для себя справедливо. Дух еще не сразу после Реформации выступает в этой законченности, потому что она сперва ограничивается непосредственными изменениями, например уничтожением монастырей, епископств и т. д. Примирение бога с миром сначала выражалось в абстрактной форме, но еще не в системе нравственного мира.

Примирение должно прежде всего происходить в *субъекте*, как таковом, в его сознательном чувстве; субъект должен увериться, что Дух вселился в него, что, как выражается церковь, в нем надорвалось сердце и проявилась Божественная благодать. По природе человек не таков, каким он должен быть; лишь благодаря процессу преобразования он доходит до истины. Общее и умозрительное выражается именно в том, что человеческое сердце не таково, каким оно должно быть. Затем требовалось, чтобы субъект сознавал, каков он в себе, т. е. догматика требовала, чтобы человек знал, что он зол. Но индивидуум зол лишь тогда, когда естественное в чувственном влечении, воля неправедного осуществляется необузданно, невоспитанно, насильственно; и, однако, требуют, чтобы он знал, что он зол и что в него вселился добрый Дух; итак, он должен непосредственно иметь в себе и переживать то, что есть в себе, умозрительно. Так как теперь примирение приняло эту абстрактную форму, человеку приходится испытывать мучение, заключающееся в том, что он вынужден заставлять себя сознавать свою греховность и признавать себя злым. Наивнейшие души и невиннейшие натуры мечтательно следили за сокро-

веннейшими движениями своего сердца, чтобы тщательно наблюдать их. С этой обязанностью была связана и противоположная обязанность, а именно — человек должен также знать, что в него вселился добрый Дух, что в нем проявилась Божественная благодать. Не принято во внимание большое различие: знать, что есть в себе, и знать, что оказывается существующим. Наступила мучительная неизвестность, вселился ли в человека добрый Дух, и весь процесс преобразования должен был признаваться происходящим в самом субъекте. Мы еще находим отголосок этой муки во многих духовных песнях того времени: псалмы Давида, носящие сходный характер, были введены тогда и как церковные песни. Протестантизм усвоил эту склонность к придирчивому размышлению о субъективном душевном состоянии, придавал значение занятию им и долго носил характер внутреннего мучительства и убожества; в настоящее время это побудило многих перейти в католицизм, чтобы получить вместо этой внутренней неуверенности формальную широкую уверенность, внушаемую тем величественным целым, которое представляет собой церковь. В католическую церковь также проникло развитое размышление о поступках. Иезуиты также мечтательно размышляли о первоначальных мотивах хотения (velleitas), но в их распоряжении была казуистика, дозволявшая для всего находить хорошее основание и таким образом устранять зло.

В связи с этим находится еще одно изумительное явление, общее католическому и протестантскому миру. Человек углубился во внутреннее, абстрактное и духовное стало считаться отличным от мирского. Зародившееся сознание субъективности человека, того, что его желания исходят изнутри, вызвало веру в *зло* как чудовищную силу, проявляющуюся в мирском. Эта вера представляет параллель отпущению грехов: как можно было за деньги купить вечное блаженство, так верили, что можно посредством договора с дьяволом купить мирские богатства и могущество для удовлетворения своих желаний и страстей. Таким образом, возник знаменитый рассказ о *Фаусте*, который, разочаровавшись в теоретической науке, ринулся в мир и отказом от блаженства купил себе весь его (мира) блеск. За это, по словам поэта, Фауст наслаждался мирским блеском; но те бедные женщины, которых называли ведьмами, получали, как утверждали, лишь удовлетворение, доставляемое мелкою местью соседке, когда они задерживали выделение молока у коровы или вызывали болезнь у ребенка. Однако в борьбе с ними не вычисляли, какой именно вред принесли порча молока или заболевание ребенка, но в них абст-

рактно преследовали силу зла. Таким образом, благодаря вере в эту отдельную, особую силу, проявляющуюся в мирском, в дьяволе и в его коварстве как в католических, так и в протестантских странах возбуждалось бесчисленное множество *процессов ведьм*. Нельзя было доказать вины обвиняемых, и их только *подозревали*; итак, это ожесточение против зла основывалось только на непосредственном знании. Конечно, часто приходилось предъявлять доказательства, но в основе процессов лежало именно верование, что личности обладают могуществом зла. Это была как бы ужасная чума, охватившая народы преимущественно в XVI веке. Главной причиной была подозрительность. Столь же ужасным является этот принцип подозрения в Римской империи и в эпоху террора при Робеспьере, когда наказывали за убеждения, как таковые. У католиков как инквизицией вообще, так и процессами ведьм заведовали доминиканцы. Патер *Спе*, благородный иезуит (он же был автором сборника превосходных стихотворений под заглавием «Trutznachtigall»), написал против них книгу, по которой можно составить себе понятие обо всех ужасных приемах, применявшихся на этих уголовных процессах. Пытка, которая могла применяться только один раз, продолжалась до тех пор, пока обвиняемый не сознавался. Если обвиняемое лицо от слабости теряло сознание при пытке, то говорили, что дьявол усыпляет это лицо; если оно страдало конвульсиями, то говорили, что дьявол смеется из него; если оно стойко держалось, то говорили, что дьявол дает ему силу. Эти преследования распространились, как эпидемическая болезнь, в Италии, Франции, Испании и Германии. Серьезный протест таких просвещенных людей, как Спе и другие, уже достиг больших результатов. *Томазий*, профессор в Галле, также с величайшим успехом боролся против этого весьма распространенного суеверия. Все это явление в-себе и для-себя чрезвычайно странно, если мы заметим, как недавно мы избавились от этого ужасного варварства (еще в 1780 г. в Гларусе, в Швейцарии, одна ведьма была публично сожжена). У католиков преследование было направлено как против еретиков, так и против ведьм; те и другие причислялись к одной категории: неверие еретиков столь же безусловно считалось злом.

После этой абстрактной формы внутреннего мира мы должны теперь рассмотреть *светскую* сторону, формирование государств и раскрытие всеобщего, развитие сознания всеобщих законов свободы. Это второй и существенный момент.

VII

Влияние Реформации на формирование государств

Что касается формирования государств, то мы видим, что прежде всего укрепилась *монархия* и монарх был облечен государственною властью. Мы уже видели, как начала усиливаться королевская власть и возникало единство государств. При этом продолжала существовать вся масса частных обязательств и прав, которые перешли из средних веков. Эта форма частных прав, которую приняли моменты государственной власти, чрезвычайно важна. Первым из них является то положительное начало, что исключительно одна семья существует как царствующая династия, что установлено преемство королевской власти по праву наследования, а именно по праву первородства. Это является незыблемым центром государства. Так как Германия была избирательной монархией, она не стала единым государством, и по той же причине Польша исчезла из ряда самостоятельных государств. *В государстве должна существовать воля, принимающая окончательное решение*; но если принимать окончательное решение должен индивидуум, то он должен назначаться непосредственно естественным образом, а не по выбору, разумению и т. п. Даже у свободных греков оракул был внешней силой, определявшей их решения в важнейших делах; здесь же рождение является оракулом, чем-то независящим от всякого произвола. Но вследствие того, что самое высокое положение в монархии принадлежит одной семье, господство кажется ее частной собственностью. Но как частная собственность оно допускало бы разделение; однако делимость противоречит понятию государства, так что, следовательно, права монарха и его семьи должны быть точнее определены. Удельные имущества принадлежат не одному главе, а семье как фидеикомиссы, и они гарантируются *сословиями*, потому что последние должны охранять единство. Таким образом, собственность государей, означавшая частную собственность и частное владение имениями и удельными имуществами и обладание судебной властью и т. д., превращается в государственную собственность и в государственное дело.

Столь же важен переход в ведение государства всех функций, обязанностей и прав власти, которые по своему понятию принадлежат государству и обратились в частную собственность

и в частные обязательства. Права династов и баронов были уничтожены, причем они должны были удовлетвориться государственными должностями. Это превращение прав вассалов в государственные обязанности совершилось различным образом в различных государствах. Например, во *Франции* знатные бароны, которые были губернаторами провинций, которые могли по праву претендовать на такие места и подобно турецким пашам держали на средства, доставляемые этими провинциями, войска, которые они во всякое время могли выдвигать против короля, были низведены до положения помещиков, придворного дворянства, и на эти места стали назначать как на должности; или из дворянства назначались офицеры, генералы армии, а именно государственной армии. В этом отношении очень важно возникновение *постоянных армий*, потому что они дают монархии независимую силу, и они столь же нужны для укрепления центра против восстаний подвластных индивидуумов, как и для защиты государства от внешних врагов. Конечно, подати еще не имели общего характера, но состояли в бесчисленном множестве налогов, повинностей, пошлин и, кроме того, из субсидий и взносов сословий, которым зато было предоставлено право обложения, как это делается еще в настоящее время в Венгрии. В *Испании* рыцарский дух выражался в чрезвычайно изящных и благородных формах. Этот рыцарский дух, это рыцарское величие, выродившееся в бездеятельную честь, достаточно известны под именем *испанского величия* (grandezza). Гранды были лишены права держать для себя собственные войска и были устранены от командования армиями; не имея власти, они удовлетворялись как частные лица пустыми почестями. Но средством, благодаря которому усилилась королевская власть в Испании, была *инквизиция*. Последняя была учреждена для того, чтобы преследовать скрывавшихся евреев, мавров и еретиков, но вскоре получила политический характер, так как она стала преследовать врагов государства. Таким образом, инквизиция способствовала усилению деспотической власти королей: ей были подчинены даже епископы и архиепископы, и она могла судить их. В таких случаях частая конфискация имуществ, одно из обыкновеннейших наказаний, обогащала государственную казну. К тому же инквизиция судила по подозрению и, обладая таким образом ужасной властью над духовенством, на самом деле имела опору в национальной гордости. Дело в том, что каждый испанец желал происходить от христианских предков, и эта гордость конечно соответствовала намерениям и стремлениям инквизиции. Отдельные провинции испанской монархии,

например Арагония, еще имели много особых прав и привилегий, но испанские короли, начиная с Филиппа II, полностью отняли эти права.

Мы зашли бы далеко, если бы стали излагать здесь процесс подавления аристократии в отдельных государствах. Как уже было сказано, важнее всего было то, что частные права династов были ограничены и их верховные права должны были обратиться в обязанности по отношению к государству. В этом были заинтересованы как король, так и народ. Могущественные бароны казались центром, отстаивавшим свободу, но в сущности они защищали только свои привилегии и против короля и против граждан. Английские бароны принудили короля подписать Великую хартию (Magna Charta), однако граждане ничего не выиграли благодаря ей, а наоборот, остались в своем прежнем состоянии. Польская вольность также была не что иное, как свобода баронов против монарха, причем нация была доведена до унизительного абсолютного порабощения. Когда речь идет о свободе, всегда следует выяснять, не говорят ли собственно о частных интересах. Ведь хотя у дворянства была отнята его верховная власть, однако народ еще был угнетаем или благодаря крепостной зависимости, барщине и юрисдикции и частью вовсе не имел имущественных прав, частью был обременен сервитутами и не имел права свободно продавать свое имущество. Как государственная власть, так и сами подданные были в высшей степени заинтересованы в освобождении от этого, в том, чтобы они как граждане и в самом деле стали свободными индивидуумами и чтобы то, что требовалось от них в общих интересах, соответствовало справедливости, а не зависело от случайностей. Владеющая аристократия как владеющая враждебна как государственной власти так и индивидуумам. Но аристократия должна выполнять свое назначение, быть опорою трона, действуя для государства и в общих интересах, и в то же время быть опорою свободы граждан. Преимущество связующей среды заключается именно в том, что она принимает на себя выяснение и осуществление разумного в себе и всеобщего; и это выяснение, и эта забота о всеобщем должны заменять положительное личное право. Теперь положительная среда подчинилась главе государства; но при этом еще не было осуществлено освобождение крепостных. Оно осуществилось лишь впоследствии, когда появилась мысль о том, что справедливо в себе и для себя. Затем короли, опираясь на народы, одолели касту, отстаивавшую несправедливость; но там, где они опирались на баронов или где последние отстояли свою свободу против королей, сохранились положительные права или бесправие.

Теперь по существу дела складывается и *система государств* и устанавливаются взаимные *отношения* между государствами. Они ведут множество войн друг с другом; короли, усилившие свою власть в государстве, теперь обращают внимание на внешнюю политику, заявляя всевозможные притязания. Войны теперь ведутся в сущности всегда для завоевания. Таким объектом завоеваний стала преимущественно Италия, которой пришлось стать добычей французов, испанцев, а впоследствии и австрийцев. Абсолютное обособление и раздробление вообще всегда являлись основной чертой жителей Италии как в древности, так и в новейшее время. Индивидуальное было насильственно обуздано под властью римлян; но когда эта связь была уничтожена, первоначальный характер стал резко проявлять себя. Впоследствии итальянцы, как бы находя в этом единство, после преодоления чудовищнейшего эгоизма, выродившегося до того, что он вызывал всякие преступления, стали наслаждаться изящными искусствами; таким образом, результатом просвещения, смягчения эгоизма явилась лишь красота, а не разумность, не высшее единство мысли. Поэтому даже в поэзии и в пении итальянская натура выражается иначе, чем наша. Итальянцы по природе импровизаторы, вполне отдающиеся искусству и радостному наслаждению. При таких природных склонностях к искусству государство должно быть чем-то случайным. Но и те войны, которые вела *Германия*, не были особенно славны для нее: она лишилась Бургундии, Лотарингии, Эльзаса и других областей. Благодаря этим войнам между державами возникли общие интересы, и общею целью было сохранение особенного, сохранение самостоятельности отдельных государств или *политическое равновесие*. В этом выражался весьма реальный мотив, а именно стремление защитить отдельные государства от завоевания. Теперь союз государств как средство защитить отдельные государства от насилий со стороны слишком могущественных государств, стремление достигнуть равновесия заменили прежнюю общую цель христианства, центром которого был бы папа. К этой новой цели должно было присоединиться то дипломатическое отношение, при котором отдаленнейшие члены системы государств выражали сочувствие всему тому, что делалось с какой-либо одной державой. Дипломатическая политика была доведена в Италии до высшей степени утонченности и оттуда перенесена в Европу. Казалось, что некоторые государи один за другим колебали европейское равновесие. Уже тогда, когда начала формироваться система государств, *Карл V* стремился к всемирной монархии, так как он одновременно был немец-

ким императором и испанским королем: Нидерланды и Италия принадлежали ему, и к нему стекались все богатства Америки. Однако с той огромной силой, которая, как случайно приобретенное частное владение, была собрана благодаря удачнейшим благоразумным комбинациям, между прочим, благодаря бракам, но в которой не существовало *внутренней истинной связи*, он ничего не мог сделать против Франции и даже против немецких князей, и, наоборот, Мориц Саксонский заставил его заключить мир. Он всю свою жизнь усмирял волнения, возникавшие во всех частях его государства, и вел войны с внешними врагами. Такое же чрезмерное могущество угрожало Европе со стороны *Людовика XIV*. Благодаря подавлению знати в его государстве, которое завершили Ришелье и затем Мазарини, он стал неограниченным властелином; кроме того, Франция сознавала свое духовное превосходство, обусловленное тем, что она опередила остальную Европу своею культурностью. Претензии Людовика основывались не столько на его могуществе подобно притязаниям Карла V, как на культурности его народа, которая тогда вообще усваивалась вместе с французским языком и вызывала восхищение. Итак, эти претензии, конечно, имели более возвышенное оправдание, чем притязания Карла V. Но подобно тому как уже огромные военные силы Филиппа II были разбиты благодаря сопротивлению голландцев, так и честолюбивые планы Людовика потерпели крушение благодаря энергии того же героического народа. Затем Карл XII также являлся столь необычайною фигурою, угрожавшею опасностью; но все его честолюбие имело более фантастический характер и его менее поддерживала внутренняя сила. Во время всех этих бурь нации отстояли свою индивидуальность и самостоятельность.

Общим интересом европейских государств во внешней политике являлась борьба *против турок*, против этой страшной силы, грозившей наводнить Европу с Востока. Тогда они еще были совершенно здоровой, полной сил нацией, могущество которой было основано на завоевании, которая поэтому вела постоянно войну и заключала лишь перемирия. Завоеванные земли были, как у франков, разделяемы между воинами, получавшими их в личное, а не в наследственное владение; когда впоследствии установилась наследственность, могущество нации было сломлено. Цвет силы османов, *янычары*, внушали ужас европейцам. Они набирались из красивых и сильных христианских мальчиков, главным образом путем ежегодно производившихся среди греческих подданных рекрутских наборов, строго воспитывались в исламе и с юношеских лет при-

учались владеть оружием; без родителей, без братьев и сестер, без жен, они, как монахи, были совершенно независимым и грозным отрядом. Все европейские державы на Востоке, Австрия, Венгрия, Венеция и Польша должны были бороться против турок. Битва при Лепанто спасла Италию и, может быть, всю Европу от наводнения варварами.

Но особенно важным последствием Реформации оказалась борьба *протестантской церкви* за политическое существование. Протестантская церковь, и в том виде, как она непосредственно выступала, слишком вмешивалась в светские дела, так что она не могла не вызвать светских осложнений и политических конфликтов из-за политического владения. Подданные католических государей становятся протестантами, имеют и предъявляют притязания на церковные имущества, изменяют характер владения и уклоняются от таких актов культа, которые приносят доход (jura stolae). Кроме того, католическое правительство обязано быть для церкви brachium seculare[1]; например, инквизиция никогда не казнила ни одного человека, а только объявляла его еретиком, являясь как бы судом присяжных, а затем его наказывали по гражданским законам. Далее возникало множество поводов для столкновений и трений при процессиях и на праздниках, при ношении дароносицы на улице, благодаря уходу из монастырей и т. п.; или в таких случаях, когда, например, кельнский архиепископ пожелал обратить свое архиепископство в светское княжество для себя и для своей семьи. Духовники уверяли католических государей, что делом их совести является — вырвать прежние церковные имущества из рук еретиков. Однако в Германии обстоятельства еще сложились благоприятно для протестантизма, поскольку прежние отдельные имперские лены обратились в княжества. Но в таких странах, как Австрия, протестанты или не находили поддержки у государей, или последние были враждебны им, а во Франции они должны были выговорить для себя крепости для обеспечения неприкосновенности своего вероисповедания. Существование протестантов не могло быть обеспечено без войн, потому что дело шло не о совести, как таковой, а о владениях, присвоенных государями и частными лицами с нарушением прав церкви, которая требовала возвращения их себе. Наступило такое положение, при котором существовало абсолютное недоверие, потому что в основе его лежало недоверие религиозной совести. Протестантские

[1] Мирской дланью.

князья и города заключили слабый союз и еще слабее защищались. После их поражения курфюрст Мориц Саксонский совершенно неожиданным рискованным ударом добился такого мира, который сам по себе являлся двусмысленным и при котором продолжала существовать глубокая ненависть. Понадобилась решительная борьба. Это произошло во время *Тридцатилетней войны*, в которой сперва Дания, а затем Швеция отстаивали дело свободы. Первая была вскоре вынуждена уйти с поля битвы, а последняя под предводительством славного северного героя Густава Адольфа сыграла тем более блестящую роль, что она сама даже без помощи протестантских имперских чинов Германии начала войну с огромными силами католиков. Тогда все европейские державы за немногими исключениями, как бы возвращаясь к тому источнику, из которого они вышли, ринулись в Германию, где предстояла борьба за право на искренность, ставшую религиозной, и за право на внутреннюю раздельность. Борьба кончается без приобретения новых идей, новых принципов, утомлением всех, полным опустошением, истощившим все силы; все были предоставлены самим себе, партии продолжали существовать, опираясь на внешнюю силу. Исход борьбы имел лишь *политический* характер.

В *Англии* протестантская церковь также должна была упрочиться посредством войны: борьба была направлена против королей, потому что последние втайне были приверженцами католической религии, так как они находили в ней подтверждение принципа абсолютного произвола. Против отстаивания абсолютной полноты власти, обладая которой короли обязаны отдавать отчет лишь Богу (т. е. духовнику), восстал фанатизированный народ, и в противоположность внешнему католицизму он достиг в пуританизме крайнего напряжения внутреннего чувства, которое, находя свое выражение в объективном мире, кажется частью фанатически приподнятым, частью смешным. Эти фанатики подобно мюнстерским фанатикам желали непосредственно править государством, следуя внушениям страха Божия, а столь же фанатизированные солдаты должны были, молясь, бороться на поле битвы за свое дело. Но сила оказывается в руках военачальника, а поэтому он захватывает и правительственную власть; ведь в государстве *нужно* управлять; и Кромвель знал, что такое значит управление. Итак, он сделался властителем и разогнал вышеупомянутый молившийся парламент. Но с его смертью исчезло его право, и старая династия снова овладела властью. Следует заметить, что государям превозносят католическую религию как средство *обеспечения*

безопасности правительства, что особенно очевидно в том случае, когда в союзе с правительством действует инквизиция, так как последняя является оружием правительства. Но это обеспечение заключается в холопском религиозном повиновении и существует лишь тогда. когда государственный строй и все государственное право еще основаны на положительном владении; но если государственное устройство и законы должны основываться на истинно вечном праве, то безопасность обеспечивается лишь протестантской религией, в принципе которой находит выражение и субъективная свобода разумности. Против католического принципа особенно боролись еще голландцы, находившиеся под властью испанцев. Бельгия еще была предана католической религии и осталась под властью испанцев; наоборот, северная часть, Голландия, геройски отстояла свою независимость от своих угнетателей. Промышленный класс, гильдии и стрелковые общества организовали милицию и геройским мужеством одолели знаменитую тогда испанскую пехоту. Как швейцарские крестьяне выдержали напор рыцарства, так здесь промышленные города выдержали нападения дисциплинированных войск. В то же время голландские приморские города вооружили флоты и отняли у испанцев часть колоний, из которых к ним стекались всевозможные богатства. Как Голландия добилась своей самостоятельности благодаря протестантскому принципу, так *Польша* лишилась ее, когда она пожелала подавить этот принцип, представителями которого были диссиденты.

Благодаря *Вестфальскому* миру протестантская церковь была признана самостоятельною, к ужасному позору и унижению для католической церкви. Этот мир нередко считался палладиумом Германии, так как он установил политический строй Германии. Однако этот строй на самом деле был утверждением частных прав тех стран, на которые распалась Германия. При этом вовсе не думали о цели государства и не имели никакого представления о ней. Нужно прочитать «Hippolytus a lapide» (книгу, написанную перед заключением мира и оказавшую большое влияние на отношения в империи), чтобы выяснить себе, что такое была та немецкая свобода, представление о которой господствовало в умах. В этом мире была выражена цель полного партикуляризма и частноправовое определение всех отношений; это — *узаконенная анархия*, какой еще не видел мир, т. е. постановление, что империя должна быть единым целым, одним государством, и что при этом все отношения все-таки определяются частным правом, так что интерес частей действовать для себя против интересов целого или не делать того, чего тре-

бует интерес целого, и даже того, что установлено законом, ненарушимо санкционируется и гарантируется. Тотчас же после этого постановления выяснилось, что такое представляла собой *Германская империя* как государство по отношению к другим государствам: она вела позорные войны против турок, от которых полякам пришлось освобождать Вену. Еще позорнее было отношение Германской империи к Франции, которая в мирное время просто захватила вольные города, оплот Германии, и цветущие провинции и без труда удержала их.

Этот государственный строй, содействовавший гибели Германии как империи, был преимущественно делом *Ришелье*, благодаря помощи которого, несмотря на то, что он был римским кардиналом, в Германии была спасена свобода религии. Ришелье для блага того государства, которым он управлял, делал как раз противоположное тому, что он осуществлял у врагов этого государства; их он обрек на политическое бессилие, отстояв у них политическую самостоятельность частей, а в своем государстве он подавлял самостоятельность протестантской партии, и вследствие этого он испытал судьбу многих великих государственных деятелей, а именно — его проклинали его сограждане, между тем как враги считали то дело, посредством которого он обессилил их, священнейшею целью своих желаний, своего права и своей свободы.

Итак, результатом борьбы было достигнутое силою и с тех пор политически установленное существование религиозных партий, сорганизовавшихся одна возле другой в виде политических государств и в соответствии с положительными или частноправовыми отношениями.

Но впоследствии протестантская церковь расширила и вполне упрочила свою политическую гарантию благодаря тому, что одно из принадлежащих ей государств возвысилось настолько, что стало самостоятельной европейской державой. Это государство должно было возникнуть вместе с протестантизмом: это — *Пруссия*, которая, выступив в конце XVII века, нашла в лице Фридриха Великого такое лицо, которое, если и не основало, то усилило и упрочило ее, и в Семилетней войне она выдержала борьбу за это усиление и упрочение. Фридрих II доказал самостоятельность своей державы тем, что он сопротивлялся силам почти всей Европы, союзу ее главных держав. Он выступил как герой протестантизма не только лично, как Густав Адольф, но как король государства. Хотя Семилетняя война сама по себе не была религиозною, но в своем конечном результате она все же оказалась религиозною войною с точки зрения как солдат, так и держав. Папа освятил шпагу фельд-

маршала Дауна, и главною целью союзных держав было сокрушить прусское государство как опору протестантской церкви. Но Фридрих Великий не только сделал Пруссию как протестантскую державу одною из великих держав Европы, но он был и королем-философом — совершенно своеобразное и единственное явление нового времени. Английские короли были изворотливыми теологами, борясь за принцип абсолютизма; наоборот, Фридрих истолковал протестантский принцип со светской стороны, и, питая, антипатию к религиозным спорам, он не принимал решения в пользу того или иного религиозного мнения; он обладал сознанием всеобщности, в которой выражаются самое глубокое в духе и себя сознающая сила мышления.

VIII
Начало новой философии

Якоб Бёме

От английского лордканцлера, вождя внешнего, чувственного философствования, мы перейдем к philosophus teutonicus (тевтонскому философу), как его обычно называют, к родившемуся в Лужицах немецкому сапожнику, которого нам не приходится стыдиться. В самом деле, лишь благодаря ему в Германии впервые появилась философия, носящая своеобразный характер. Он представляет собою другую, совершенно противоположную крайность по сравнению с Бэконом, и его так и называли theosophns teutonicus (немецкий богомудр), да уже раньше мистицизм называли philosophia tentonica[1]. Этот Якоб Бёме долгое время был забыт и пользовался дурной славой как пиэтистический фантаст, а эпоха просвещения, в особенности, свела его читателей к очень ограниченному числу. Еще Лейбниц его весьма почитал; однако лишь в новейшее время его глубокомыслие снова получило признание, и стали вновь почитать его имя. Нет сомнения, что он не заслуживает того презрения, с которым к нему относились просветители; но, с другой стороны, он также и не заслуживает того высокого почитания, предметом которого он, по мнению некоторых наших современников, должен служить. Квалифицировать его как мечтательного фантаста — значит ничего не сказать, ибо, если угодно, можно квалифицировать так каждого философа, даже Эпикура и Бэкона, ибо даже последние признавали, что человек имеет свою истину в чем-то другом, кроме только еды, питья и забот рассудочной повседневной жизни, состоявших в печении хлеба, питье одежды, торговле и всяких других служилых и

[1] Jacob Böhme's Leben und Schriften (nach seinen Werken, Hamburg, 1715, 4). Nr. I, § 18. S. 11–12; Nr. V, § 2. S. 54 und das Titelblatt; Nr. 1, § 57. S. 27–28.

сословных делах. Что же касается того высокого почетного положения, которое начали отводить теперь Бёме, то он этому обязан преимущественно характерной для него форме интуиции (Anschaung) и чувства, ибо интуиция и внутреннее чувство, молитва, страстное стремление и образность мысли, аллегории и т. п. почитаются отчасти существенной формой философии. В действительности, однако, философия имеет свою истину лишь в понятии, в мысли; лишь в них может быть выражено абсолютное и лишь в них оно также и таково, каково оно в себе. Рассматриваемый с этой стороны, Бёме — полнейший варвар; это, однако, человек, который при грубом способе изложения обладает конкретным, глубоким сердцем. Но так как у него нет метода и порядка в изложении своих мыслей, то очень трудно дать представление о его философии.

Якоб Бёме, родившийся в 1575 г. в старом Зейденберге у Герлица в Верхних Лужицах от бедных родителей, в молодости, будучи деревенским парнем, пас скот. Он был воспитан в лютеранской вере и всегда оставался лютеранином. Жизнеописание, приложенное к его произведениям, написано по его рассказам лично его знавшим духовным лицом. В нем мы находим пространный рассказ о том, как он достиг более глубокого познания, благодаря нескольким полученным им внушениям свыше (Regungen). Уже пастухом, когда он, как он сам рассказывает, стерег стадо, он имел такие чудесные видения. Первое видение он получил в кустах, в которых он узрел пещеру и чан с деньгами. Этот испугавший его блеск пробудил Бёме из меланхолической, душевной оцепенелости, но после этого он уже больше не находил той пещеры. Впоследствии его отдали в учение к сапожнику. Главным образом, его пробудило изречение (Лк., 11, 13): «Отец Небесный даст Духа Святого просящим у Него», так что он, стремясь познать истину, оставаясь, однако, духовным простецом, горячо и непрестанно молился, искал и стучался, пока ему, находившемуся тогда во время странствий у мастера, не было дано вступить благодаря вхождению Отца в Сына, согласно Духу, в святую субботу и блистательный день душевного покоя, и таким образом было исполнено его моление. После этого он (по его собственному признанию) был окружен Божественным светом и в течение семи дней пребывал в величайшей божественной созерцательности и царстве радости»[2]. Мастер, у которого он служил, выгнал его за

[2] Jacob Böhme's Leben und Schriften. Nr. I, § 2–4. S. 3–4; § 6–7. S. 5; § 10–11. S 7–8; § 28–29. S. 17–18.

это, сказав, что не может держать у себя «таких домашних пророков». Впоследствии он жил в Герлице. В 1594 г. он сделался мастером и женился. Позднее «в 1600 г. на 25-м году своей жизни» ему появился «во второй раз» свет во втором видении такого рода. Он именно рассказывает, что увидел блестяще вычищенный оловянный сосуд в комнате и «благодаря виду милого, веселого блеска» этого металла он (дойдя до созерцательного состояния и исторжения своего астрального духа) был введен в «средоточие сокровенной природы» и в свет божественного существа. Он вышел за ворота, пошел в поле, чтобы выбить из своей головы эту фантазию, и «тем не менее, он чем дальше, тем больше и яснее ощущал в себе такой полученный взор, что он посредством напечатленных сигнатур, т. е. посредством фигур, линий и цветов, мог как бы заглянуть в сердце и в глубочайшую природу всех тварей. (И в самом деле в его книге «De signatura rerum» эта впечатленная в него основа достаточно объяснена и содержится.) Благодаря этому он, осыпанный великой радостью, возблагодарил Бога и спокойно возвратился к своим домашним делам». Позднее он написал несколько произведений. В Герлице он занимался своим ремеслом, не покинул его до конца своей жизни и умер в 1624 г., оставаясь сапожным мастером.

Его произведений искали больше всего голландцы и поэтому большинство изданий их сделано в Амстердаме, но затем перепечатано в Гамбурге. Первым его произведением является «Аврора или утренняя заря в восхождении»; за ним следовали многочисленные другие произведения, из которых самыми замечательными являются одно под названием «О трех началах» и другое под названием «О троякой жизни человека». Библию Бёме постоянно читал; какие книги он читал помимо этого, мы не знаем, но значительное количество цитат в его произведениях показывает, что он много читал, преимущественно мистические, теософические и алхимические произведения и отчасти также Теофраста Парацельса Бомбаста из Гогенгейма, философа такого же калибра, как Бёме, но большего путаника и не обладавшего душевной глубиной последнего. Бёме подвергался несколько раз преследованиям духовенства; он, однако, в Германии обратил на себя меньше внимания, чем в Голландии и в Англии, где его произведения многократно издавались[3]. Читая их, мы испытываем странное чувство, и нужно

[3] Jacob Böhme's Leben und Schriften. Nr. VI, § 3–8. S. 81–87; Nr. 1, § 12–17. S. 8–11.

быть хорошо знакомым с его идеями, чтобы отыскать истину в этом в высшей степени запутанном способе изложения.

Содержание философского учения Якоба Бёме носит подлинно немецкий характер, ибо, что его выделяет и делает замечательным — это уже упомянутое выше протестантское начало, требующее, чтобы мы вкладывали умопостигаемый мир (Intellectualwelt) в собственную душу и созерцали, знали и чувствовали в своем самосознании все то, что до протестантизма признавалось потусторонним. Таким образом, общая идея Бёме оказывается, с одной стороны, глубокой и основательной, но, с другой стороны, при всей его потребности в том, чтобы развертывание его божественных интуиций (Anschaungen) вселенной отличалось определенностью, четкими различениями, при всех его упорных усилиях достичь такой определенности, он все же не дошел до ясности и порядка. В его делениях нет систематической связи, в них господствует величайшая путаница, и мы находим эту путаницу даже в той его таблице[4], в которой мы встречаем известные три номера:

I.
Что такое Бог вне природы и тварей.

II.
Отличенность: Mysterium. Первое начало.
Бог в любви. Бог во гневе.

III.
Бог в гневе и любви.

Здесь нет определенного отделения друг от друга моментов, мы здесь ощущаем только борение Бёме, его стремление к такому разделению. Он дает то те, то другие различия, и как он их и дает обрывисто, так они потом снова перепутываются.

Способ его изложения должен поэтому быть назван варварским. Это доказывают выражения, употребляемые им в его произведениях; так, напр., он говорит о божественном салитере, о ртути и т. д. Точно так же как жизнь, движение абсолютной сущности Бёме помещает в душу, так он и все понятия созерцал в некоей действительности, или, иными словами, он применяет действительность в качестве понятия, т. е. натяну-

[4] «Theosophische Sendbriefe», 47 Brief (Werke. Hamburg. 1715, 4). S. 3879.

то пользуется для изложения своих идей предметами природы и чувственными свойствами вместо определений понятий. Вот пример. Сера и т. п. означает у него не тот предмет, который мы называем так, а сущность этого предмета или, иначе говоря, понятие обладает у него этой *формой действительности*. Бёме глубоко заинтересован идеей и усиливается выразить ее; спекулятивная истина, которую он хочет изложить, нуждается для того, чтобы постичь себя, в мысли и форме мысли. Лишь в мысли может быть выражено это единство, в центре которого витает ум Бёме, но как раз формы мысли ему недостает. Применяемые им формы уже больше не являются по своему существу понятийными определениями. Это, с одной стороны, чувственные, химические определения, как, например, шероховатость, сладость, кислый, ярый; затем чувствования, как, например, гнев, любовь; далее, тинктура, эссенция, мука и т. д. Но эти чувственные формы не получают у него свойственного им чувственного значения, а он их употребляет для того, чтобы получить возможность облечь свои мысли в слова. Но сразу ясно, что такое изложение должно представляться читателю в высшей степени натянутым, так как лишь мысль способна быть единой. Нам поэтому кажется странным, когда мы читаем у Бёме о горечи Бога, об испуге молнии. Нужно сначала знать, что хочет сказать Бёме; тогда, разумеется, мы заметим его мысль в этих словах. Другой же чертой Бёме является то, что он применяет в качестве формы идеи христианскую форму и, в особенности, форму триединства, которая ближе всего его уму. Он сплетает вместе способ изъяснения, заимствованный из области чувственного, и способ изъяснения, заимствованный из представляющей религии, чувственные образы и представления. Как это ни дико и варварски, с одной стороны, и как ни трудно долго читать Бёме и следить за его мыслями, ибо у читателя начинает голова идти кругом от качеств, духов, ангелов, мы все же должны, с другой стороны, признать за ним то достоинство, что здесь все налично, что он во всем, что говорит, исходит из своей действительности, из своей души. Эта неотесанная, немецко-глубокая душа, мыслящая самое сокровенное, самое внутреннее, проявляет на самом деле необычайную силу, удивительную способность применять действительность как понятие и видеть вокруг себя и в себе совершающееся на Небе. Бёме поступает подобно Гансу Саксу, который на свой манер также изображает для подобных ему обывателей Господа Бога, Христа и Святой Дух, ангелов и патриархов и берет их не как принадлежавшие прошлым временам исторические лица.

Для веры Дух истинен, но в этой истине недостает момента собственной достоверности самого себя. Что предметом христианской религии является истина, Дух, это мы уже видели выше. Она дана вере как непосредственная истина, но вера обладает ею бессознательно, не зная ее как свое самосознание, а так как в самосознании существенным является мышление, понятие — то, что называется у Бруно единством противоположностей, то вере недостает главным образом этого единства. Ее моменты выпадают друг из друга как особенные образы, и больше всего выпадают друг из друга высшие моменты: добро и зло или Бог и дьявол. Бог существует и существует также и дьявол. Оба существуют сами по себе. Но, если Бог есть абсолютное существо, то спрашивается, какое это абсолютное существо, которое не имеет в Себе всякой действительности и в особенности зла? Бёме поэтому устремлен, с одной стороны, к тому, чтобы вести душу человека к божественной жизни, породить эту жизнь в самой же душе, созерцать борьбу, спор в ней же самой и сделать эту борьбу делом самой же души, ее же стремлением, а затем, с другой стороны, к тому, чтобы, созерцая это содержание, понять, каким образом зло содержится в добре. Это — вопрос, который ставят в наше время. Но так как Бёме не обладает понятием и оказывается столь отсталым в культуре мысли (Gedankenbildung), то это его стремление выступает как страшное, болезненное борение его души и сознания с языком, и содержанием этой борьбы является глубочайшая идея о Боге, стремящаяся слить воедино, связать друг с другом абсолютнейшие противоположности, но противоположности не для мыслительного разума. Таким образом, если угодно кратко формулировать нами изложенное, то мы должны сказать, что так как Бог для Бёме есть все, то он силится постигнуть отрицательное, зло, дьявола в Боге и из Бога, стремится постигнуть Бога как абсолютное, и эта борьба составляет как характерную черту всех его писаний, так и муку его духа. Перед нами необычайно дикое и примитивное напряжение внутреннего переживания, делающего усилия собрать вместе то, что по своему образу и своей форме отстоит столь далеко друг от друга. В своем сильном духе Бёме сводит вместе эти две противоположности и тем самым ломает все те непосредственные значения действительности, которыми они обе обладают. Но хотя он так постигает внутри своей души это движение, это колыхание духа в нем самом, все же определение моментов больше лишь приближается к форме самосознания, к безобразному, к понятию. На заднем фоне, правда, находится спекулятивнейшая из спекулятивных мыслей, но она не достига-

ет адекватного ей воплощения. Мы встречаем у Бёме популярные, грубые способы представления, полнейшую откровенность выражений, представляющуюся нам вульгарной. В особенности он много занимается дьяволом и часто заговаривает с ним: «Поди сюда, — говорит он, — ты, черняк, чего хочешь? Я тебе пропишу рецепт»[5]. Подобно тому как Просперо в «Буре» Шекспира угрожает Ариелю, что он расколет суковатый дуб и запрет его в нем на 1000 лет, так и великий дух Бёме заперт в жестком сучковатом дубе чувственности, в жестком сучковатом сплетении представлений, и он не может достигнуть свободного воплощения идеи.

Я сначала изложу вкратце основные идеи Бёме, затем укажу несколько отдельных форм, в пределах которых он мечется, ибо он не остается в рамках одной формы, так как его не может удовлетворить ни чувственная, ни религиозная форма. Если отсюда и получается, что он часто повторяется, то все же формы, в которые он облекает свои главные представления, всегда очень многообразны, и, таким образом, мы себе задали бы напрасный труд, если бы захотели дать последовательное развитие его представлений, в особенности, поскольку они входят дальше в подробности. Мы поэтому не должны ожидать найти у Бёме ни систематического изложения, ни подлинного перехода к частным вопросам. Об его мыслях большей частью нельзя многого сказать, не принимая способа его выражений и не цитируя отдельных мест, ибо иначе их нельзя и выразить. Основная идея Якоба Бёме состоит в стремлении сохранить все в абсолютном единстве, ибо он хочет показать абсолютное Божественное единство и соединение в Боге всех противоположностей. Можно сказать, что главной и даже единственной мыслью, проходящей красной нитью через все его произведения, является в общем постижение во всем и всяческом священной троичности, познание всех вещей как ее раскрытие и воплощение, так что она представляет собою то всеобщее начало, в котором и через которое все существует, и притом она является этим началом таким образом, что все вещи обладают внутри себя лишь этим божественным триединством, обладают им не как единством представления, а как реальным триединством абсолютной идеи. Все, что есть, есть, согласно Бёме, лишь эта троичность; эта троичность есть все[6]. Вселенная представляет

[5] «Trostschrift von vier Complexionen». § 43–64. S. 1602–1607.

[6] «Von Christi Testament der heiligen Taufe». Buch II. Cap. I, § 4–5. S. 2653–2654.

собою, следовательно, для него единую Божественную жизнь и откровение Божие во всех вещах, так что в частности из единой сущности Бога, совокупности всех сил и качеств, вечно рождается Сын, светящийся в этих силах, а внутреннее единство этого света с субстанцией сил есть Дух. Изложение у Бёме то смутно, то более ясно. Дальнейшей его задачей является экспликация этого триединства, и здесь в особенности появляются те различные формы, которые он применяет для обозначения различия, встречающегося в этом триединстве.

В «Утренней заре», «корне или матери философии, астрологии и теологии», он дает деление, в котором ставит рядом эти науки, причем, однако, в этом делении отсутствует четкая определенность, так что он часто немотивированно переходит от одной к другой. «1. Посредством философии рассматривается Божественная сила, что такое Бог и каковы в сущности Бога природа, звезды и стихии, и откуда всякая вещь имеет свое происхождение, каково устройство неба и земли, каковы также ангелы, люди и дьявол, каковы к тому же небо и ад и все, что тварно, а также, что такое качества в природе; рассматривается все это по правильному основанию в познании духа во влечении и движении Бога. 2. Посредством астрологии рассматриваются силы природы, звезд и стихий, каким образом из них произошли все твари, каким образом посредством них порождены в человеке и животных зло и добро. 3. Посредством теологии рассматривается Царство Христово, каков характер этого Царства, как Оно противоположно царствию ада и также как Оно борется в природе с царством ада»[7].

1. *Первым* является *Бог Отец*; это первое вместе с тем различено внутри себя и есть единство этих двух царств. «Бог есть все, — говорит Бёме, — Он есть тьма и свет, любовь и гнев, огонь и свет, но Он называется Единым Богом только по свету Его любви. Существует вечная противоположность между тьмой и светом, одно не охватывает другого, одно не есть другое, и все же есть лишь одно единое существо, но различенное мукой (Qual), оно различено также и волей. И все же оно не есть отделимое существо, лишь одно начало отделяет их, то, что одно в другом существует как ничто, и все же существует, но не явленное по тому свойству, по которому оно в нем существует»[8]. Словом

[7] *Бёме Я.* Утренняя заря в восхождении. / Пер. Алексея Петровского. § 84–85, 88. С. 18.

[8] «Von wahrer Gelassenheit» (Об истинном спокойствии духа). § 9–10. S. 1073.

«Qual» Бёме выражает то, что называется абсолютной, а именно, самосознательно чувствуемой отрицательностью, соотносящим себя с собою отрицательным, представляющим собою поэтому абсолютное утверждение. Вокруг этого пункта вращаются все усилия Бёме, принцип понятия полностью живет в нем, но он не может его выразить в форме понятия. А именно, все дело в том, что, согласно Бёме, следует мыслить отрицательное как простое, тогда как оно вместе с тем есть, согласно ему, нечто противоположное. Таким образом, «Qual» (мука) есть эта внутренняя расколотость, и, однако, вместе с тем и простое. Из слова «Qual» Бёме производит также и «quellen» (проистекать, источать). Это — хорошая игра слов, ибо мука, эта отрицательность, идет дальше, переходит в живость, деятельность: он точно так же находит связь между этим словом и «Qualität» (качество), которое он превращает в «Qualität»[9]. Абсолютное тожество различий у него вполне налицо.

а) Таким образом Бёме представляет себе Бога не как пустое единство, а как само себя делящее единство абсолютно противоположного; но, разумеется, мы не должны ожидать найти у него совершенно определенное различение. — Первое, единое, Отец, обладает вместе с тем характером природного бытия. Так, например, он говорит, что Бог есть простая *сущность*, — способ представления, который мы встречаем также и у Прокла. Эту простую сущность Бёме называет *сокровенным*; он поэтому и определяет ее как «temperamentum» (умеренность), как то самое единство различного, в котором все *умеряется*. Мы видим также, что он называет великий *салиттер* — последний является то божественным салиттером, то салиттером природы — также и *сальниттером*. Когда читаешь, как он болтает, как о чем-то знакомом, об этом великом салиттере, то сразу не понять, что это означает, но это на самом деле лишь сапожническое коверканье слова sal nitri, селитры (которая на австрийском наречии еще и теперь называется сальнитером), т. е., следовательно, и под этим словом он все еще разумеет *нейтральное* и поистине всеобщее существо. Это — Божественное *великолепие*; в Боге существует пышная природа: деревья, растения и т. д. «В Божественном великолепии мы должны преимущественно рассматривать две вещи: салиттер или Божественные силы

[9] «Von den drei Principien göttliches Wesens» (О трех началах божественной сущности). § 42. S. 470.

он рождает для себя все плоды — и меркурий или звук[10]. Этот великий салиттер есть неоткровенная сущность; он подобно неоплатоновскому единству не знает о самом себе и точно так же никем не познается.

b) Эта первая субстанция содержит в себе все силы или качества, как еще не отделенные друг от друга. Таким образом, этот салиттер выступает у Бёме как *тело Бога*, объемлющее собою все качества. Качество представляет собою у Бёме одно из основных понятий и первое определение; с качеств он и начинает в «Утренней заре в восхождении». Он затем приводит в связь с качеством (Qualität) также и *в течение* (Inqualieren) и говорит там: «Качество есть подвижность, течение или побуждение всякой вещи». Эти же качества он и хочет затем определить, но его изложение очень неясно: (качество есть подвижность, или движение всякой вещи) каков, например, зной, который жжет, поедает и приводит в движение все, что в него попадает и что не одного с ним свойства. И он же в свой черед освещает и согревает все, что холодно, влажно и темно, и делает мягкое твердым. Но он содержит в себе еще два *вида*, а именно, *свет* и *яростность* (отрицательность). «Свет, сердце зноя есть приятное, радостное зрелище, сила жизни, — часть или источник небесного царства радости. Ибо он делает в сем мире все живым и подвижным; всякая плоть, равно как и деревья, листья и трава, растет в сем мире силою света и в нем имеет свою жизнь, как в добре. Но зной содержит в себе в свой черед и яростность, так что жжет, поедает и истребляет. Эта яростность течет, движется и воздвигается в свете и делает свет подвижным; и они борются и сражаются между собою в своем двойном источнике. Свет пребывает в Боге и без зноя, но в природе он не пребывает так. Ибо в природе все качества суть одно в другом по тому образу и роду, как Бог есть все. «Бог» (Отец) «есть сердце». — В другом месте («Vom dreifachen Leben des Menschen») «О троякой жизни человека» (гл. 4, § 68, стр. 881) у него Сын оказывается «*сердцем Бога*»; а еще в другом месте («Утренняя заря», гл. 2, §13, стр. 29) он называет сердцем Дух — «или родник природы; из него все проистекает. Итак, зной господствует во всех силах природы и согревает все и есть источник во всем.

---

[10] «Von der Gnadenwahl» (О благодатном избрании). Кар. 1, § 3–10. S. 2048–2410; Кар. 2, § 9. S. 2418; § 19–20. S. 2420; «Schlüssel der Vornemsten Puncte und Wörter» (Ключ к важнейшим пунктам и словам). § 2. S. 3668; § 145–146. S. 3697; *Бёме Я.* Утренняя заря. § 9–21. С. 49–51; § 47. С. 126–127 и т. д.

Свет же в зное дает всем качествам силу, так что все становится приятным и исполненным блаженства». Бёме насчитывает целый ряд качеств: холодное, знойное, *горькое, сладкое*, яростное, терпкое, жесткое, *шероховатое*, *мягкое;* качества, *звук* и т. д. «Горькое качество также находится в Боге, но не таким образом, как в человеке желчь, а представляет собою некую вечно длящуюся силу, важный, торжествующий источник радости. Из этих качеств созданы все твари и поэтому происходят из них и живут в них, как в своей матери»[11].

«Силы *звезд* суть *природа*. Все вещи в сем мире проистекли из звезд. Это тебе докажу, если ты не чурбан и есть в тебе немного разума. Если рассмотреть все течение или всю окружность звезд, то скоро можно увидеть, что она есть мать всех вещей или природа, откуда все вещи возникли и где они состоят и живут, и чем все движется; и все вещи созданы из ее сил и пребывают в ней вечно». Так, например, мы говорим, что Бог есть реальность всех реальностей. Бёме продолжает: «Но здесь ты должен в духе возвысить свое разумение и рассмотреть, каким образом вся природа со всеми силами, которые в природе, а также ширь, глубь и высь, небо и земля, и все, что в них, и что над небом, каким образом все это есть тело Божие, а силы звезд суть *проводящие жилы* в природном теле Божием в сем мире. Ты не должен думать, что в теле звезд содержится вся торжествующая святая троица, Бог Отец, Сын и Святой Дух. Однако, не надо понимать и так, будто Его *совсем нет* в теле звезд и в сем мире. — Здесь возникает ныне вопрос: откуда же небо имеет или черпает такую силу, что создает в природе такую подвижность? Здесь должно тебе устремить взор выше и вне природы, в светло-святую, торжествующую, Божественную силу, в неизменную святую троицу, которое есть торжествующее, текущее, подвижное существо и содержит в себе все силы подобно как природа. Ибо это есть вечная матерь природы, от которой возникли небо, земля, звезды, стихии, ангелы, диаволы, люди, звери и все, и в которой пребывает все. Когда, именуют небо и землю, звезды и стихии, и все, что над всеми небесами, то тем самым именуют всецело Бога, Который в вышесказанном существе силою Своею, от Него исходящей, так сделал себя тварным»[12].

с) Ближе Бёме определяет Бога Отца следующим образом: «Когда рассматриваем всю природу в целом и ее свойство, то

---

[11] *Бёме Я.* Утренняя заря. Гл. 1, § 3–7, 9–24. С. 23–27; Гл. 2, § 38–40. С. 34–35; § 1. С. 28.

[12] Там же. Гл. 2, § 8, 14–18, 31–33. С. 29–34.

видим Отца; когда же созерцаем небо и звезды, то видим Его вечную силу и премудрость. И как велико множество звезд на небе — неисчислимых, столь же велико множество и многоразличие сил и премудрости Бога Отца. Каждая звезда обладает иным качеством». Но «ты не думай, будто каждая сила, какая есть в Отце, помещается в особом месте или особой части в нем, как звезды на небе. Нет! но Дух указывает, что все силы в Отце», как в резервуаре, «находятся одна в другой, как единая сила». Это целое представляет собою всеобщую силу вообще, которая существует как Бог Отец, ту силу, в которой объединены различия; но тварно она существует как целокупность звезд, и, следовательно, как разлучение в различные качества. «Ты не должен думать, будто Бог стоит и движется в небе и над небом как некая сила и качество, не имеющее в себе ни разума ни знания, каково солнце; оно обегает круг свой и отряхивает с себя зной и свет, приносит ли то пользу земле и тварям или вред. Нет, Отец не таков: он всемогущий, всепремудрый, всезнающий, всевидящий, всеслышащий, всеобоняющий, всевкушающий Бог, в себе самом кроткий, приветный, любовный, милосердный и радостный; больше, Он — сама радость»[13].

Называя *Бога* Отца целокупностью сил, Бёме снова их различает, как семь первых источных духов[14]. Но здесь мы видим у него путаницу, — не находим определенного различия, которое объяснило бы, почему именно существует семь источных духов. Такого рода твердых различений мы у него не встретим. Эти семь качеств суть также семь *планет*, трудящиеся в великом Божием салиттере: семь планет знаменуют семь Божиих духов или князей ангельских. Но они — в Отце как единое единство, и это единство есть истечение и брожение внутри себя. «В Боге все духи ликуют как единый дух, и один дух непрестанно укрощает и любит другого, и нет ничего, кроме одной только радости и веселия. Один дух не стоит возле другого, подобно звездам на небе, а все семь суть один в другом, как один дух. Каждый из семи духов Божиих чреват всеми семью духами», таким образом, каждый из них есть сам целокупность в Боге, «один рождает другого в себе и через себя; это — внезапное воспламенение молнии жизни всех качеств»[15].

---

[13] Там же. Гл. 3, § 2, 8–11; § 36–38.

[14] Там же. Гл. 4, § 5–6. С. 48; Гл. 8, § 15; Гл. 11, § 46. С. 78–126.

[15] Там же. Гл. 3, § 18. С. 40; Гл. 10, § 54. С. 115; § 39–40. С. 112; Гл. 11, § 7–12. С. 119–120.

2. Точно так же, как первое начало представляет собою у Бёме истечение и произрастание всех сил и качеств, так второе начало есть восхождение. Это второе начало есть одно из основных понятий, выступающее у Бёме под очень многими видами и формами, выступает как слово, как отделитель, откровение и вообще ячество, источник всякого отделения, воли и внутри-себя-бытия, которое находится в силах природных вещей, так что, однако, в них вместе с тем восходит свет, приводящий их обратно к покою.

а) Бог как простая, абсолютная сущность, не есть абсолютно Бог; в нем ничего нельзя познать. То, что мы познаем, есть нечто другое, — но именно это другое содержится в самом Боге как созерцание и познание Бога. О втором Боге Бёме поэтому говорит, что в этом «темпераменте» должно было совершиться *отделение*: «Никакая вещь не может открыться самой себе без злоключения, противодействия. Ибо, если она ничего не имеет, что противодействует ей, она навсегда выходит за свои пределы и не возвращается снова в себя. А если она не входит снова в себя как в то, из чего она первоначально изошла, то она ничего не знает о своем Urstand (изначальном стоянии)». Выражение Urstand он употребляет для обозначения субстанции, и жаль, что мы не можем употреблять это и некоторые другие меткие выражения. «Без злоключения жизнь не имела бы ни чувствительности ни хотения, не имела бы ни разума ни науки. Если бы сокровенный Бог, который есть единое существо и воля, не извел себя своей волей из себя, из вечной науки в умеренности, если бы Он не ввел себя в отделенность воли и если бы Он не ввел эту отделенность во включенность» (в тождество), «в природную и тварную жизнь, и если бы эта отделенность не находилась в жизни в борьбе, — то каким образом открылась бы ему воля Бога, который только един? Каким образом может быть в одной единой воле познание самого себя?»[16]. Как видим, Бёме бесконечно выше пустой абстракции, каковую представляет собою «высшее существо» и т. д.

Бёме продолжает: «Началом всех существ является *Слово* как выдыхание Божие, и Бог был извечно вечным единым, и также остается таковым во веки. Слово есть вечное начало и остается таковым вечно, ибо Оно есть откровение вечного единого, благодаря которому и через которое Божественная сила

[16] «Von göttlicher Beschaulichkeit» (О божественном созерцании). § 8–10. S. 1739.

приводится в науку чего-то. Под *Словом* разумеем мы откровенную волю Божию, а под словом Бог разумеем мы сокровенного Бога, из Которого слово вечно возникает. Слово есть истечение божественного единого, и, однако, оно есть Сам Бог как Его откровение». Λόγος более определенно, чем слово, и то обстоятельство, что греческое выражение означает одновременно и разум и речь, есть прекрасная двусмысленность. Ибо речь есть чистое существование духа, нечто такое, что после того, как оно было услышано, возвратилось в себя. «Исключенное есть *мудрость*, начало и причина всех сил, цветов, добродетелей и свойств»[17].

Это — Сын, о Котором Бёме говорит: «Сын же есть» от Отца и «в Отце, есть сердце Отца или свет, и Отец непрерывно рождает Его от века во веки». Согласно этому «Сын» есть хотя и «другое лицо, чем Отец, но не другой Бог», а тот же самый, «что и Отец», отблеском которого Он является[18]. «Сын есть «пульсирующее сердце в Отце. Все силы, какие в Отце, суть достояние Отца, а Сын есть сердце или ядро всех сил во всем Отце. Он причина кипящих радостей во всех силах, во всем Отце. От Сына выходит вечная небесная радость и бьет ключом во всех силах Отца, подобно как солнце есть сердце звезд. Оно знаменует Сына, а окружность звезд знаменует многоразличные силы отца; оно освещает небо, звезды и глубину над землей и действует во всех вещах, какие только есть в сем мире; оно дает свет всем звездам и умеряет их силу. Сын Божий от вечности непрерывно рожден, а не создан, из всех сил Отца Своего, как солнце от звезд, и Он есть сердце или сияние из всех сил Небесного Отца Своего. Он светит во все силы Отца и Его сила есть подвижная бьющая ключом радость во всех силах Отца, и Он светит во Всем Отце, подобно как солнце во всем мире. Ибо, когда бы Сын не светил больше в Отце, то был бы Отец темною долиною, ибо сила Отца не восходила бы от вечности, и Божественное существо не могло бы пребывать»[19]. Эта живость сына является одним из основных пунктов; об этом же появлении и проявлении Бёме и дает чрезвычайно важные определения. «Из такого откровения сил, в котором созерцает себя воля вечного единого, проистекает смысл и наука des Ichts, так как вечная воля созер-

[17] Там же. Гл. 3, § 1–3. С. 1755–1756.

[18] *Бёме Я.* Утренняя заря. Гл. 3, § 33–35. С. 44 (ср.: *Bixner.* Handbuch dei Gesch. d. Phil. Bd. II, Anhang. § 7. S. 106).

[19] Там же. Гл. 3, § 15, 18–22. С. 39–41.

цает себя в Ichts». Ichts есть игра слов, намек на Nichts (ничто), так как оно и есть отрицательное, но вместе с тем оно есть противоположность Nichts, так как в нем заключено «я» («das Ich») самосознания. Сын, нечто, есть, таким образом, «я», сознание, самосознание; Бог, следовательно, есть не только абстрактное, нейтральное, но также и собирание себя, сжатие в точку самостоятельного (Fürsichsey) бытия. Другое Бога есть согласно этому образ и подобие Бога. «Этот образ и подобие есть mysterium magnum (великая тайна) как творец всех существ и тварей, ибо Он есть *отделитель*» (целого) «в истечении воли, которое делает отдельным волю вечного единого, создает отделенность в воле, из которой возникают (urständen) силы и свойства». Этот отделитель «назначен начальником природы, через которого вечная воля правит, созидает, формирует и образует». *Отделитель* есть деятельное, проводящее внутри себя различие, и Бёме называет это Ichts также и Люцифером, первородным сыном Божиим, тварно первородным ангелом, который был одним из семи духов. Но этот Люцифер отпал от Бога и его место занял Христос[20]. Такова связь *диавола* с Богом: он, именно, есть инобытие, а затем для-себя-бытие или для одного бытие, так что другое есть для одного (für Eines), и оно есть происхождение зла из Бога и в Боге. Таким образом, здесь мысль Якоба Бёме достигает величайшей своей глубины. Это отпадение Люцифера он изображает так, что Ichts, т.е. самознание, ячество (это слово встречается у него) есть имагинирование себя в себя, воображение себя в себя (для-себя-бытие), огонь, все в себя вовлекающий и все сжигающий. Это — отрицательное в *отделителе*, мука или, иными словами, это гнев Божий. Этот гнев Божий есть *ад* и диавол, который через самого себя воображает себя в себя. Это очень смело и спекулятивно. Так Бёме стремится обнаружить в самом Боге источник гнева Божия. Волю Ichts он называет также и *самостностью*; это — переход Ichts в ничто, процесс воображения себя в себя. Он говорит: «Небо и ад так далеки друг от друга, как день и ночь, как Ichts и Nichts». Бёме здесь в самом деле проник во всю глубину Божественного существа. Зло, материя, или, как его ни называли, есть «я» = «я», для-себя-бытие, подлинная отрицатель-

[20] «Von göttlicher Beschaulichkeit». § 4–5. S. 1756; § 12. S. 1758; *Бёме Я.* Утренняя заря. Гл. 12, § 99–107. С. 149–150; Гл. 13, § 92–104, 31–52. С. 166–168, 157–160; Гл. 14, § 36. С. 178. «Von den drei Principien göttliches Wesens». S. 15; § 5. S. 543–544.

ность. Раньше зло признавалась тем non ens, которое само положительно, тьмой, но истинной отрицательностью является «я». Оно не есть *нечто плохое*, потому что его называют злом; единственно лишь в духе существует зло, потому что оно в нем постигается так, как оно есть в себе. «Где Божия воля волит в вещи, там открывает себя Бог; в таком откровении пребывают также и ангелы. И где Бог не волит в вещи волей этой вещи, там Бог ей "(самой)" не открывается, а» (он) «пребывает "(там)" лишь в самом себе, без содействия этой вещи», тогда «в вещи есть своеволие и пребывает диавол и все, что вне Бога»[21].

Более определенную форму этого восхождения Бёме по своей манере излагает в образной форме. Этот «отделитель выводит из себя свойства, из которых возникает бесконечная множественность и через которые вечное одно делает себя чувствительным» (так что оно существует для других), «не по единству, а по истечению единства». Как раз внутри-себя-бытие и множественность абсолютно противоположны через понятие, которого нет у Бёме; для-себя-бытие есть, с одной стороны, для-другого-бытие, а другой стороной этого для-себя-бытия служит взятие обратно. Бёме мечется в кажущихся противоречиях, не умея настоящим образом выбраться из них. «Но истечение уводит себя так далеко, пока оно не доходит до величайшей *остроты* — до огненности», (до темного огня, лишенного света, до тьмы, замкнутого, самостности[22]). Но так как этот огонь в этой огненности поднимается и заостряется, то «в этом извергающем огонь вечное одно становится величественным и *светом*», и этот внезапно появляющийся свет есть та форма, которой кончается другое начало. Это — возвращение к единому. «Через него» (через огонь) «вечная сила становится жадной и действующей, и» (огонь) «есть то первостояние» (сущность) «чувствительной» (ощущающей) «жиз-

---

[21] *Бёме Я.* Утренняя заря. Гл. 13, § 53–64. С. 160–162; «Vierrig Fragen von der Seele» (Сорок вопросов о душе). XII, § 4. S. 120; «Von sechs Theosophischen-Puncten» (О шести теософических пунктах). 7, § 3. S. 1537; «Von warher Gelassenheit» (О истинном спокойствии). Кар. I, § 1–7. S. 1661–1663; «Von gottlicher Beschanlichkeit». Кар. I, § 23–26. S. 1742–1743; «Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen» (О рождении и обозначении всех существ). Кар. 16, § 49. S. 2391; «Vom uebersimmlichen Leben» (О сверхчувственной жизни). § 41–42. S. 1696.

[22] «Von der Menschenwerdung Jesu Christi» (О вочеловечении Иисуса Христа). Bd. I. Кар. 5, § 14. S. 1323; «Von den drei Principen gottlichen Wesens». § 43. S. 470.

ни, так как в слове сил первостоит вечно чувствительная жизнь. Ибо, если бы жизнь не имела чувствительности, то она не имела бы воли и не действовала бы. Но *мучительство*» — страх, мука — «делает ее» (всякую жизнь), впервые «действующей и волящей. И свет такого возгорания через огонь делает ее богатой радостью, ибо она есть помазание», радость и приятность «мучительности»[23].

Эту мысль Бёме набрасывает в многоразличных оборотах, чтобы постигнуть Ichts, отделителя, как он «возмущается» из Отца. Качества поднимаются в вечном салиттере, движутся, выходят, «волнуются» («rügen» sich)[24]. Бёме находит в Отце качество терпкости и представляет затем происхождение Ichts как становление острым, стягивание, как внезапно вспыхивающую молнию. Этот свет есть Люцифер. Для-себя-бытие, внимание себе, Бёме называет стягиванием в одну точку. Это — терпкость, острота, проникание, *яростность*. Сюда же относится гнев Божий, и здесь, таким образом, Бёме поясняет находящееся в самом Боге другое Бога. «Этот источник может быть воспламенен через великое движение и восстание. Через стягивание получают форму тварные существа, так что образуется» ощутимо «небесное тело. Но когда она» — терпкость — «бывает воспламенена восстанием (что могут сделать только твари, сотворенные из божественного салиттера), то она становится жгучей источной жилой гнева Божия. Молния есть мать света, ибо молния рождает из себя свет и есть отец ярости, ибо ярость пребывает в молнии, как семя в отце, и эта самая молния порождает также и звук или звон». Молния есть вообще абсолютно рождающее. Молния еще находится в связи с болью; свет есть создающее согласие. Божественное рождение есть восхождение молнии, жизни всех качеств[25]. Все это мы приводим из «Авроры».

В «Questionibus theosoficis» Бёме в частности пользуется для пояснения характера отделителя, характера этой противоположности, формой «да» и «нет». Он говорит там: «Читатель должен знать, что вещи пребывают в "да" и "нет", будь эти вещи божественные, дьявольские, земные или все, что Вам угодно будет назвать. Единое как "да" есть исключительно сила и жизнь и есть истина Божия или сам Бог. Бог

[23] «Von göttlicher Beschaulichkeit». § 11. S. 1757.

[24] Т. е. «рождает себя».

[25] *Бёме Я.* Утренняя заря. Гл. 8, § 15–20. С. 78–79; Гл. 10, § 38. С. 112; Гл. 13, § 60–91. С. 152–166; Гл. 11, § 5–13. С. 119–120.

был бы непознаваем в Самом Себе и в Нем не было бы никакой радости или подъема, не было бы также чувствительности» — жизни — «без нет». «Нет» есть *противомет* «да» или истины (эта отрицательность есть принцип всякого знания, понимания), дабы истина была откровенна и чем-то, в чем есть некая противоположность, в чем есть приводящее к вечной любви, чувствительное, волящее, и что мы должны любить. И мы все же не можем сказать, что «да» существует отдельно от «нет» и что рядом стоят *две вещи*, а они суть лишь одна вещь, но сами разделяются на два начала и составляют два центра, так как каждая из них действует и водит в самой себе. Помимо этих двух, которые, однако, находятся в непрерывной борьбе друг с другом, все вещи были бы ничто, и стояли бы тихо без движения. Если бы вечная воля сама не истекала из самой себя и не вводила бы себя в приятность, то не было бы ни образности, ни различенности, а все силы были бы» тогда «лишь одной силой. Не было бы тогда также никакого понимания, ибо понимание первостоит» (имеет свою субстанцию) «в различенности, множественности, так как при этом одно свойство видит, пробует и волит другое. Истекшая воля волит неодинаковость, дабы она была отлична от одинаковости и была своим собственным нечто, дабы было нечто, видящее и ощущающее вечное видение. И из собственной воли возникает «нет», ибо она ведет себя в свойность (Eigenheit), как в приятность, доставляемую самой собою. Она хочет быть чем-то и не уподобляет себя единству, ибо единство есть истекающее «да», которое так вечно стоит в своем собственном дыхании и есть нечувствительность; ибо она ничего не имеет другого, в чем она могла бы себя чувствовать, кроме как в приятности воли, отступившей от пути, кроме как в «нет», которое есть противомет «да», в котором «да» открывается и в котором оно обладает чем-то таким, чего оно могло бы желать. И «нет» потому и называется «нет», что оно есть вошедшее внутрь сосредоточенное вожделение, как включающее *направление к нет* (Nein-Wärts). Истекшая вожделеющая воля стягивается и охватывает самое себя. Отсюда получаются образования и свойства — острота, движение и ощущение. Четвертым свойством является огонь, как молния блеска, он первостоит в сплочении великой отражающейся остроты и единства. Таким образом, есть страх в этом сплочении и в этом страхе охватывается единство, оно становится взором или *стеклом*, как поднимающая радость — это проникновение единства. «Ибо так первостоит свет посреди тьмы; ибо единство становится светом и приятность вожделеющей воли в

свойствах становится огненным духом, имеющим свой источник и происхождение в терпкой и холодной остроте. И потому Бог есть гневный» и «ревнивый Бог» — и это есть причина зла. «a) Первое свойство стягивания есть «нет», а затем — b) острота, c) твердость, d) чувствование, e) огонь-мука, ад или пещера, скрытость. Пятое свойство — любовь, делает в огне, как в мучительности, другое начало как великий огонь любви»[26]. Это главное определение второго. Бёме бьется и не может добиться ясности, так как ему не хватает понятий, и в его распоряжении находятся лишь формы, взятые из области религии и химии. И так как он натянуто применяет эти формы для выражения своих идей, то от этого происходит не только варварское выражение этих идей, но и непонятность его изложения.

«Из этого вечного действия чувствительности возник видимый мир; мир есть истекшее слово, введшее себя в свойство, так как в свойствах возникла собственная воля. *Отделитель*, следуя этой форме, ввел слово и некоторую собственную волю»[27]. «Вселенная есть не что иное, как именно существенность Божия, сделанная тварной»[28]. Поэтому «когда ты взираешь на глубины неба, на звезды, стихии и землю» и ее порождения, «ты», разумеется, «не постигаешь глазами твоими светлого и ясного Божества, хотя Оно и в них». Ты видишь лишь Его тварное изображение. «Если же ты возвышаешь мысли свои и думаешь... о Боге, который правит свято в этой вселенной, то ты прорываешься сквозь небо, сквозь все небеса, и достигаешь Бога в святом Его сердце. Небесные силы всегда трудятся, чтобы в образах, растениях и цветах открывать Святого Бога, дабы Его познали во всех вещах»[29].

3. Наконец, третьей в этих формах троичности является единство света, *отделителя* и силы; это — *Дух*, который частью содержится уже в предыдущем. «Все звезды знаменуют силу Бога Отца; из них же родилось и солнце». Они делают себе противомет единства. «И из всех звезд исходит сила, ка-

---

[26] «177 Fragen ueber göttlicher Offenbarung» (177 вопросов о божественном откровении). III, § 2–5, 10–16. S. 3591–3595.

[27] «Von göttlicher Beschaulichkeit». § 12, 14. S. 1757–1758.

[28] *Rixner*. Handbuch d. Gesch. d. Philos. Bd. II. § 5. S. 108.

[29] *Бёме Я*. Утренняя заря. Гл. 23, § 11–12. С. 307–308 (ср.: *Rixner*. Handbuch d. Gesch. der Philos. Bd. II. § 5. S. 108); «Theosophische Sendbriefe». I, § 5. S. 3710.

кая есть в каждой звезде; сила же солнца, зной и сияние идут также в глубину» — обратно к звездам, в силу Отца. «И в глубине сила всех звезд вместе с сиянием и зноем солнца составляет нечто единое, движущее кипение как бы Духа. Теперь, во всей глубине Отца нет кроме Сына, ничего кроме многоразличной и неизмеримой силы Отца и Света Сына; и это в глубине Отца есть живой, всесильный, всеведущий, всеслышащий, всевидящий, всеобоняющий, всевкушающий, всеосязающий Дух, в Котором вся сила и сияние и премудрость, как в Отце и Сыне»[30]. Это — любовь, утишение всех сил Светом Сына. Мы видим, что чувственное, таким образом, входит в это даваемое Бёме изображение.

Бёме представляет себе главным образом, что «сущность Бога» (изошедшая из вечной глубины как мир) «есть таким образом не нечто отдаленное, находящееся в особом месте, ибо» сущностью, «бездной природы и тварей служит сам Бог. Ты не должен думать, будто в небе есть некое тело», — семь неточных духов рождают это тело, сердце, — «Которое пред всеми другими зовется Богом; нет, но вся Божественная сила, Которая сама есть небо и небо всех небес, рождается так и зовется Богом Отцом; из Него рождаются вечно все святые ангелы и также дух человеческий. Ты не можешь назвать ни одного места ни в небе, ни во всем мире, где бы не было Божественного рождения. Рождение святой троицы совершается также и в сердце твоем; все три лица рождаются в сердце твоем, Бог Отец, Сын и Святой дух. В Божественной силе — там уже повсюду налицо и родник Божественного рождения; там уже и все семь источных духов Божьих, как если бы ты очертил пространственный тварный круг и имел бы в нем Божество»[31]. В каждом духе содержатся все духи.

Эта троичность представляет собою для Бёме совершенно всеобщую жизнь в каждой единичной вещи; она есть абсолютная субстанция. Он говорит: «Всякая вещь в сем мире возникла по подобию этой троичности. Вы, слепые иудеи, турки и язычники, раскройте очи ума вашего; я должен показать вам на вашем теле и на всех природных вещах, на людях, птицах, зверях и гадах, как и на дереве, камне, зелени, листве и траве, подобие святой троичности в Боге. Вы говорите, что в Боге единое существо, что Бог не имеет Сына.

---

[30] *Бёме Я.* Утренняя заря. § 29. С. 43.

[31] «Von göttlicher Beschaulichkeit». § 13, S. 1758; *Бёме Я.* Утренняя заря. Гл. 10, § 55, 60, 58. С. 115, 116; Гл. 11, § 4. С. 118.

Теперь раскрой глаза и взгляни на себя самого. Человек создан по подобию и из силы Бога в его троичности. Посмотри на твоего внутреннего человека, и ты увидишь это светло и ясно, если только ты не глупец и не неразумное животное. Заметь же: в сердце твоем, в жилах и мозге пребывает твой дух; всякая сила, какая движется в твоем сердце, в жилах и мозге, и в которой жизнь твоя, она знаменует Бога Отца. Из той же силы восходит (рождается) свет твой, так что в той же силе ты видишь, понимаешь и знаешь, что тебе надо делать, ибо тот же свет брызжет и во всем теле твоем и все тело движется в силе и познании. Это — Сын, Который рождается в тебе». Этот свет, это видение, понимание представляет собою второе определение; это — соотношение с самим собою. «Из света твоего исходят в ту же силу разум, смысл, искусство и мудрость на управление всем телом, а также и на различение всего того, что вне тела. И в правлении ума твоего оба эти нахождения суть нечто единое, дух твой, и это знаменует Бога Духа Святого. И Дух Святой, исходящий от Бога, господствует также и в этом духе в тебе, если только ты дитя только света, а не тьмы. Заметь теперь: в дереве, камне или растении есть три вещи, и ничто не может ни родиться, ни расти, если из этих трех будет недоставать в нем хотя бы одной. Во-первых, сила, из которой происходит тело, будь то дерево или камень или растение; затем, есть в той же вещи сок, который есть сердце всякой веши; в-третьих же, бьющая ключом сила, запах или вид, т. е. дух вещи, от которого она растет и прибывает; когда же недостает одного из этих трех, то никакая вещь не может устоять»[32]. Таким образом, Бёме рассматривает все как это триединство.

Когда он начинает входить в *подробности*, мы сразу замечаем, что он становится темным; поэтому из даваемого им изложения частностей не много можно почерпнуть. В виде образчика его манеры понимать природные вещи я приведу здесь лишь еще один пример того, как он, прослеживая далее бытие природы как противомета божественной науки, употребляет в качестве понятия то, что мы называем вещами. Тварное, говорит он, имеет в себе «троякого рода силы или духов в различных центрах, но в одном теле. Первый и внешний дух есть *грубая* сера, соль и меркурий; он (дух) есть существо четырех стихий» (огня, воды, земли, воздуха) «или звезд. Он образует зримое тело сообразно расположению звезд

[32] *Бёме Я.* Утренняя заря. Гл. 3, § 36–38, 47. С. 44–49.

или свойству планет и теперь воспламененных стихий — сообразно величайшей силе духа мира. Отделитель делает сигнатуру или обозначение», — самостность. Соль, салитер представляет собою, можно сказать, нейтральное. Мерк (также и марк) — действующее беспокойство в противоположность питанию; грубая же сера — отрицательное единство. «Другой дух содержится в масле серы, представляет собою пятую эссенцию, как корень четырех элементов. Это — утишение и радость грубой мучительной серы и духа соли, настоящая причина растущей жизни, радость природы, подобно как солнце есть радость природы в стихиях» — это непосредственное жизненное начало. «Во внутренней основе этой грубой серы мы видим прекраснее ясное тело, в котором сияет из божественного истечения впечатленный свет природы». Воспринятое оттуда — внешний отделитель — знаменует образованием и формой растения, принимающего в себя грубую пищу. «Третьим является *тинктура*, духовный огонь и свет, высочайшая основа, из которой возникает первая различенность свойств в сущности сего мира. Fiat («да будет») есть слово каждой вещи и принадлежит вечности по своему самосвойству. Ее первостояние (Urstand) есть святая сила Божия. Обоняние есть чувствительность этой тинктуры. Стихии суть лишь обиталище и противомет внутренней силы, причина движения тинктуры»[33]. Чувственные вещи совершенно теряют силу чувственного понятия. Бёме пользуется ими, но не как таковыми, для обозначения определенной мысли. Это делает изложение Бёме трудным и варварским, но вместе с тем эта манера сообщает его изложению характер единства с действительностью и присутствия бесконечного существа.

Противоположность, существующую в твари, Бёме описывает следующим образом: если природа есть начальное истечение отделителя, то мы должны различать в противомете Божественной сущности двоякого рода жизнь, различать кроме вышеописанной бренной также и вечную жизнь, которой дано понимание Божественного. Эта жизнь находится в основании вечного духовного мира, в великой тайне Божественного противомета (в ячестве); она есть обиталище Божественной воли,

[33] «Von göttlicher Beschaulichkeit». § 33. S. 1745; § 29. S. 1754; § 15, 18–24, 27, 29. S. 1758–1761; «Von den drei Principien göttliches Wesens». § 5. S. 453; «Mysterium magnum oder Erklarung des ersten Buches osis». § 28. S. 2830–2831.

через которое эта воля открывает себя, и она никогда не открывает себя свойности своеволия. В этом центре человек как раз обладает в себе обеими жизнями; в этом центре человек состоит из времени и вечности, есть α) всеобщее в «вечном разумении единой доброй воли, которая есть некое умерение; он есть затем β) начальная воля природы, как включенность центров, так как каждый центр в различенности включает себя в некое местопребывание, чтобы стать ячеством и самостоятельным ведением, включает себя как особую тайну или душу (Gemüth). Первая вожделеет лишь противомета своей одинаковости, вторая — саморожденная, природная воля в местопребывании самостности темного впечатления—вожделеет также и равенства как некоего противомета, посредством своей собственной вмещенности, через каковую вмещенность она не вожделеет ничего другого, помимо своей телесности как природного основания». Это «я», это темное, эта мука, огонь, этот гнев Божий, это внутри-себя-бытие, включение внутрь себя, эта твердость и есть именно то, что внезапно появляется в новом рождении. «Я» разбивается, мучительность приводится в истинный покой подобно тому, как темный огонь сразу прорывается, становясь светом[34].

Таковы основные мысли Бёме. Глубочайшими его мыслями являются α) порожденность света как Сына Божия из качеств путем живейшей диалектики; β) божественное саморазделение. Как нельзя отрицать, что развитие мысли у Бёме носит варварский характер, так же нельзя отрицать, что его мышление, мучившееся над идеей о соединении абсолютнейших противоположностей, отличается величайшей глубиной. Бёме понимает эти противоположности грубейшим образом, но их неподатливость не удерживает его от стремления осуществить их единство. Эта грубая и варварская глубина, не имеющая в своем распоряжении понятия, представляет собою всегда некое наличие, высказывание человека, черпающего из самого себя, самостоятельно имеющее и знающее все. Надо еще сказать, что в произведениях Бёме чувствуется благочестивая натура, что они назидательны и являют нам путь души. Его писания в высшей степени глубоки и задушевны, и когда читатель начинает ориентироваться в употребляемых им формах, он открывает эту глубину и интимность. Но это — форма, с которой нельзя мириться и ко-

[34] «Von göttlicher Beschaulichkeit». § 23–39. S. 1742–1746; § 1–13, 15–30. S. 1747–1754.

торая не допускает образования определенного представления о деталях, хотя нельзя не признать, что этот человек носил в себе необычайно глубокую потребность в спекулятивной мысли.

Куно
Фишер

Учение о религии в новой философии

(1860—1898)

Оглавление

I
Введение в новую философию

Ход развития греческой философии

I. Мировая проблема 371
1. Материя и форма 371
2. Мировой процесс 371
3. Материя и образование мира. Дуализм 373
II. Проблема познания 375
1. Софистика 375
2. Сократ 376
3. Платон 377
4. Аристотель 378
III. Проблема свободы 379
Стоики, эпикурейцы и скептики 379
IV. Религиозная проблема 383
1. Религиозный платонизм 383
2. Идея логоса 388
3. Идея логоса и мессианская идея 390

Христианство и христианская Церковь

I. Первоначальное христианство 392
II. Церковь 394

III. Учение Церкви 397
1. Проблемы 397
2. Августинизм 400
IV. Обожествление Церкви. Ареопагит 404

Ход развития средневековой философии

I. Задача 405
II. Эпоха Церкви 407
III. Основание схоластики 411
1. Иоанн Скот Эриугена 411
2. Ансельм Кентерберийский 413
IV. Ход развития схоластики 415
1. Реализм и номинализм 415
2. Платоновский и аристотелевский реализм 417
3. «Суммы» и системы 420
4. Фома Аквинский и Иоанн Дунс Скот 421
5. Уильям Оккам. Разложение схоластики 423

Эпоха Возрождения

I. Гуманизм 426
II. Итальянский ренессанс и его развитие 428
1. Неолатинский ренессанс 431
2. Аристотелевский ренессанс 432
3. Политический ренессанс 435
4. Итальянский неоплатонизм и теософия 438
5. Магия и мистика 442

Итальянская натурфилософия

1. Д. Кардано. Б. Телезио. Фр. Патрицци 447
2. Джордано Бруно 449
3. Т. Кампанелла 454

Скепсис как последствие ренессанса 458
1. Л. Ванини 458
2. Мишель де Монтень 459

Век Реформации

I. Новое миросозерцание 462
1. Исторический горизонт 462
2. Географический кругозор 463
3. Космографические представления
Коперник и Тихо Браге 465
4. Галилео Галилей 468

5. Иоганн Кеплер и Исаак Ньютон 469
6. Изобретения 471
II. Церковное осуждение коперниковской системы 471
1. Спор 471
2. Инквизиция и Галилей 472
3. Процесс и подлог 474
III. Религиозная реформация 474
1. Протестантизм 474
2. Контрреформация и иезуиты 482
3. Янсенизм 489

Ход развития новой философии

I. Задача 492
II. Эпоха новой философии 494
1. Догматизм 494
2. Критицизм 495

II
Учение о Боге Лейбница, Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля

Учение о Боге Лейбница
Система Теодицеи

I. Возражения против лучшего мира 497
II. Зло в мире 499
1. Виды зла 499
2. Зло и добро 501
3. Отношение зла к Богу 506
III. Божественное предустановление и человеческая свобода 511

Учение Канта о вере и религии
Вера в откровение и рациональная вера. Служение и лжеслужение Богу

I. Религия откровения и естественная религия 514
1. Натурализм, рационализм и супранатурализм .. 514
2. Откровение как средство религии 515
3. Откровение как основа религии 517

II. Лжеслужение Богу 518
1. Религиозные заблуждения 518
2. Оправдание через культ 519
3. Фетишизм и поповство 520
4. Правдивость веры и лицемерие веры 521
III. Истинное служение Богу 526
IV. Итог кантовского учения о религии. Кант и Лессинг 528
V. Критические добавления, касающиеся отношения Канта к Лессингу 531

Фихте. Наставление к блаженной жизни или учение о религии

I. Отношение учения о религии к наукоучению 535
II. Учение о религии как учение о жизни и знании 537
1. Жизнь как стремление к блаженству 537
2. Блаженство как познание истины 539
3. Пять различных миросозерцаний 541
4. Фихтево учение о религии и христианство Иоанна 546
III. Блаженная жизнь 547
1. Две противоположные точки зрения 547
2. Блаженство и честность 549
3. Красота и религиозность. Любовь как блаженство 550

Учение Шеллинга о религии

А. Философия откровения

I. Задача и содержание философии откровения 553
1. Область положительной философии 553
2. Откровение и философия откровения 554
3. Личность Христа и мировые эпохи 556
4. Развитие и цель мира. Наука и вера 557
II. Христология 559
1. Божественное и внебожественное предсуществование Христа. Евангелист Марк 559
2. Христогония 560
3. Логос и пролог к Евангелию от Иоанна 563
4. Троичность 565
III. Дело Христа 568
1. Падение человечества и искупление 568
2. Влияние Христа до Его вочеловечения 571
3. Самоотчуждение и самопожертвование Христа ... 574

B. Сатанология

I. Критический отдел 579
1. Сатана как вражеская сила 579
2. Сатана как князь мира сего 579
3. Сатана как враг всякой твари 580
4. Сатана как орудие Бога 580
II. Положительный отдел 582
1. Сатана как принцип небытия. Белиал 582
2. Сатана как принцип лжи 583
3. Сатана как principium movens всей истории 584
4. Двойственная сущность сатаны. Мефистофель Гете 585

Философия религии Гегеля

A. Понятие о религии

I. Философия и религия 588
1. Отношение философии религии к религии, к философии и к положительной религии 588
2. Значение философии и религии 589
3. Кант и Гегель 589
II. Формы религиозного сознания 590
1. Бог и отношение к Богу 590
2. Религиозная уверенность и истина. Чувство, созерцание, представление 592
3. Доказательства бытия Бога 597
III. Культ 599
1. Вера и благоговение. Теоретический культ 599
2. Благодать и жертва. Практический культ 602
3. Отношение религии к государству 604

B. Определенная религия

I. Деление 606
1. Содержание религии 606
2. Ход развития религии 607
II. Непосредственная, или естественная, религия 608
1. Отсутствие свободы и свобода 608
2. Религия колдовства 609
3. Фетишизм 610
III. Религия субстанции и природы 611
1. Китайская религия или религия меры 611
2. Индийская религия или религия фантазии 614
3. Буддизм (ламаизм) или религия в-себе-бытия ... 616

IV. Религия природы, составляющая переход к религии свободы 617
1. Персидская религия. Религия добра или света ... 617
2. Сирийская религия или религия страдания 618
3. Египетская религия. Религия загадки 619
V. Религия духовной индивидуальности 621
1. Основные понятия и ступени развития этой религии 621
2. Иудейская религия, как религия возвышенности 622
3. Греческая религия. Религия красоты 625
4. Римская религия. Религия целесообразности божества 629

C. Абсолютная религия

I. Откровенная религия 633
1. Понятие 633
2. Деление 633
II. Божественная Троица 635
1. Царство Отца 635
2. Царство Сына 636
3. Царство Духа 642

I
Введение в новую философию

Ход развития греческой философии

оявление христианства во всемирной истории образует границу, отделяющую друг от друга два великих мировых периода: христианский и языческий. Мы понимаем под такой границей всю ту эпоху, в которой новая религия нуждалась для того, чтобы получить перевес над старой религией и самой сделаться всемирно-исторической силой.

В дохристианском западном мире был один народ, наиболее философский из всех прочих народов. В продолжение тысячелетия народ этот почти единовластно господствует в духовном отношении. Системы, созданные им, служат школой образования и воспитания еще для последующего христианского века. Господствующая философия древности — греческая философия. Начало ее относится к шестому дохристианскому веку, конец — к шестому столетию по христианскому летосчислению. Ее возникновение совпадает с началом персидского мирового государства, ее последняя школа прекращает существование полстолетия спустя после падения западно-римского мира. Капризной судьбе было угодно, чтобы первые греческие философы были принуждены искать спасения от персов, завоевательное движение которых угрожало эллинскому миру, и чтобы тысячелетие спустя последние философы Греции, изгнанные из Афин на основании эдикта одного христианского императора [1], искали спасения у персидского царя.

Не раз проводили параллели между греческой и новой философией. При этом Сократа сравнивали обыкновенно с Кантом, а точки зрения досократовских направлений — с докантовскими. Но и в философах после Канта находили примечательное сходство с великими аттическими философами после Сократа. Однако в целом основания обоих периодов существенно различны. Я хотел бы здесь держаться этого сравнения хотя бы только для того, чтобы совершить обзор быстрее. Если в развитии древности следует различать периоды сообразно общим схемам деления истории на древнюю, среднюю и новую, то греческая философия в этом последнем из отделов начинается в такую эпоху, которая, несомненно, характеризуется как реформационная эпоха. Творцы древней философии были проникнуты потребностью полного религиозно-нравственного преобразования греческого мира; философия является на помощь этому реформаторскому стремлению. Мне достаточно назвать имя Пифагора для обозначения типа и прообраза того направления, которое отразилось на греческой философии уже в момент ее возникновения и возобновлялось постоянно в течение всего ее развития. В реформационную эпоху греческого мира возникает древняя философия, а в реформационную эпоху христианского мира — новая философия. Между концом одной и началом другой лежит целое тысячелетие специфически христианской культуры, новый религиозный принцип которой строит мировой порядок на господстве Церкви, а мировую систему — на теологической основе. Таким образом, философские проблемы древности и теологические проблемы христианства, рассматриваемые в целом, создают ход развития философии, который предшествует нашему предмету в качестве его исторического условия.

Греческая философия как в создании, так и в последовательном движении ее проблем представляет собой достойный удивления и ни с чем не сравнимый пример глубочайшего и вместе с тем простого и естественного развития. Здесь ничто не выдумано, нигде в развивающемся ходе идей не встречается скачков, всюду мысль продумала и установила соединительные промежуточные члены; живая связь соединяет члены этого широко раскинувшегося ряда в одно целое, в великолепных формах которого мы вновь познаем творческий дух классического искусства. Такое впечатление производит только греческая философия. Идеальный мир этой философии создан одним народом, одним языком, и потому в ней не чувствуется разнохарактерности, присущей философии, созданной в разные века разными народами. И какое богатое содержанием развитие переживает греческая философия! При зарождении

своем она все еще сливается с космологической поэзией естественной религии, в конце ее мы находим ее стоящей лицом к лицу с христианством, которое она не только воспроизводит в качестве существенного фактора, но требует в качестве необходимого образовательного средства.

I. Мировая проблема

1. Материя и форма

Первая задача философии состоит в объяснении мира, каким он представляется в качестве природы созерцающему духу. Первые мысли ее, которые должны были разрешить эту проблему, очень просты. Из чего состоит мир? Каково *основное вещество*, материя, создающая его и лежащая в его основе? Но мир не только вещество и материя, он вместе с тем форма и порядок, мироздание, космос. В чем заключается *основная форма*, каков правящий принцип мира? Оба эти вопроса суть первые вопросы. Разрешение одного из них, а именно определение основной материи, берет на себя ионийская натурфилософия, разрешение другого, высшего, именно определение основной формы, — пифагорейская философия.

Если мы объединим эти два вопроса, то получим основную проблему всей греческой философии, разрешаемую только в классическом периоде ее развития: как объединяются материя и форма? Как материя становится формой? Как создается мир? Как возникают вещи? Это образование или возникновение в самой простой форме есть становление, процесс, изменение. И здесь, таким образом, создается третья элементарная, но великая проблема — *проблема мирового процесса*, возникновения мира. Если определен принцип, реальное основание вещей — материя это или форма, — ясно, что ближайшим вопросом должен быть вопрос, как создаются вещи из их реального основания.

2. Мировой процесс

Вопрос о мировом процессе поставлен, и разрешение его вызывает новые противоположения. Понятие становления, возникновения и исчезновения, одним словом, понятие мирового

процесса есть великая загадка. Нужно понять, как нечто возникает, т. е. переходит из небытия в бытие, как нечто изменяется, т. е. из одного становится другим, из одного качества переходит в другое качество. Такой переход кажется непонятным, необъяснимым, невыводимым. Поставленная мировая проблема находит, таким образом, только два решения. Генезис вещей невозможно ни вывести, ни объяснить, ни мыслить; генезис поэтому немыслим, невозможен, его и быть не может — это одно решение. Становление невыводимо, но его нельзя и отрицать, следовательно, оно изначально и вечно: оно не вытекает из мирового принципа, оно само мировой принцип. Таково второе решение вопроса. Оба решения диаметрально противоположны. Первое утверждает: *ничто* не постигается в процессе, или в становлении; второе утверждает: все постигается в процессе, в продолжающемся и постоянном преобразовании, которое не начинается, не прекращается, не останавливается.

И то и другое решение признает в понятии становления то противоречие, что нечто существует и вместе с тем не существует. «Такое противоречие невозможно», — объясняет элеатская школа. «Это противоречие необходимо», — объясняет *Гераклит* Темный из Эфеса. И для той и для другой стороны проблемы ясны. Как может мыслиться мир, если он не заключает в себе этого противоречия, если бытие во всех смыслах исключает небытие, а следовательно, становление и всякую множественность, если, одним словом, становление и множественность — понятия противоречивые, немыслимые, невозможные? Такова именно проблема элеатов. Они впервые делают то важное открытие, что в нашем естественном мышлении заключены противоречия и непреодолимые препятствия и потому непосредственное чувственное восприятие мира не может быть истинным. Благодаря этому элейское направление имело важные последствия для всех времен. Мировой процесс невыводим, нельзя понять, каким образом первосущность из неподвижного переходит в изменчивое состояние.

Такой переход немыслим, а потому и невозможен. Нет никакого становления, первосущность остается постоянно себе равной, в ней нет небытия, нет различия, нет развития, нет множественности, она *всеедина* — таково основное понятие элеатов; необходимо мыслимое есть противоположность невозможно мыслимому (Ксенофан, Парменид, Зенон, Мелисс).

Каким же образом следует постигать мир, если он исключает из себя неподвижное, неизменное бытие как совершенно противоестественное? Таков вопрос Гераклита. Мировой процесс нельзя отрицать, он есть; его нельзя выводить, ибо непостижи-

мо, каким образом неизменное бытие могло начать изменяться; следовательно, мировой процесс изначален, первосущность постигается в вечном, непрерывном превращении, она сама есть мировой процесс, вечно возникающий и преходящий мир, она есть единое божественное, мировой порядок, мировой разум, логос, первоогонь. Так разрешает эту проблему Гераклит.

Как ионийская и пифагорейская проблемы вместе образуют основной вопрос греческой философии, так элеатское и гераклитовское направления образуют ее глубокие и кардинальные противоположности. Для разрешения первого вопроса, для выяснения правильного отношения между материей и формой или их соединения потребовалась аристотелевская метафизика. Для разрешения второго вопроса, для выяснения правильного отношения между единым и многим, постоянно пребывающим и изменчивыми явлениями, между бытием и становлением — для понимания этого единства элеатской и гераклитовской основной мысли потребовалась платоновская диалектика.

3. Материя и образование мира. Дуализм

Между тем проблема философии стоит также лицом к лицу с мировым процессом как с природой. Проблема эта должна быть разрешена, мировой процесс, возникновение и образование вещей должны быть поняты и объяснены. Объяснить — значит дедуцировать. Но такое объяснение естественного становления невозможно как с точки зрения элеатов, так и с точки зрения Гераклита: те считают мировой процесс невозможным, последний считает его изначальным, о выведении не может быть речи ни с одной из этих точек зрения.

Если должно выводить мировой процесс, то необходимо, чтобы в основании его лежало нечто, что само не становится, нечто изменению не поддающееся, следовательно, первоначальное и неизменное, нечто такое, в чем возникновение и исчезновение не находят себе места, т. е. сущее бытие — в том смысле, в каком понимали его элеаты. Мировой процесс существует. В сущем, в бытии он не находит себе места. Что же остается? Как же, в таком случае, нужно его мыслить, если очевидно, что мировой процесс должен мыслиться так, чтобы первосущность сама уже не изменялась? Именно так и стоит отныне проблема греческой философии. Ей находится и решение, причем единственно возможное. Сущее бытие мыслимо не в качестве единого, а как множество, как множественность перво-

сущностей; мировой процесс, т. е. все естественные изменения, всякое возникновение и исчезновение вещей, может быть понят только как постоянная смена соединения и разделения первосущностей, т. е. как механический процесс.

Эти первосущности, так как они должны быть связаны и разделены, не могут, естественно, быть не чем иным, как только веществами, первичными материалами. Но каковы же эти материалы? Первая по времени теория приравнивает их к четырем стихиям (Эмпедокл). Но элементы изменчивы, делимы по природе, первичные материалы же должны быть неизменными, этого требует логический принцип элеатов, которому это направление в данном пункте остается верным, причем верным как своей догме. Если же они должны быть неизменными, то они уже не могут обладать теми или иными качествами, следовательно, быть элементами неоднородными и вообще четырьмя элементами, но должны быть лишенными качеств, неопределенно множественными и неделимыми веществами, т. е. бесчисленными, только количественно различными *атомами*, разнообразные сочетания которых образуют вещи (Левкипп и Демокрит).

Но если только механическое слепое движение с помощью тяжести сочетает атомы между собой, спрашивается, куда же девались форма и порядок вещей? Очевидно, без этого регулирующего движения мировая проблема неразрешима, очевидно, что из первичных материалов не может создаться такое вносящее порядок движение, очевидно, должно быть такое разумное начало, из которого вытекают и это движение, и всякое движение вообще, потому что механическое движение вместе с тем и целесообразно. Следовательно, нужно отделить духовную первосущность от вещественного первоначала и провозгласить *дуализм духа и материи*. Рассматриваемая в самой себе, мировая материя представляет собой массу неподвижную и неразличимую — хаос, в котором находит место не разделение веществ, а совершенное смешение всего со всем. Следовательно, и первичные материалы также не могут быть более атомами, а должны быть качественными веществами, из которых каждое в любой своей части смешано с частями других, поэтому они должны быть однородными веществами, или *гомеомериями*, как назвал их Аристотель согласно Анаксагору.

Здесь первый период греческой философии достигает своего естественного конца. Этот период, называемый обыкновенно периодом натурфилософии, продумал мировую проблему и продвинул ее уже настолько, что в результате ее решения должно было, наконец, родиться понятие духа в качестве новой

проблемы. Весь этот период философии заполнили собой три проблемы: *материи, миропорядка* и *мирового процесса* (генезиса вещей). Все эти исследования в совокупности слагаются в один вывод, который, вместе с тем, подготавливает новые и высшие задачи.

Этот вывод выражен Анаксагором. Он был первым *дуалистом* в истории философии.

II. Проблема познания

1. Софистика

Если природа вещей на самом деле такова, как определили ее первые натурфилософские системы, то представляется непонятным и потому невозможным, чтобы человеческая природа познавала вещи. Познание есть духовный процесс. Если нет вообще никакого процесса, как утверждают элеаты, то не должно быть и духовного процесса. Если же существует только процесс и нет ничего постоянного, как объясняет Гераклит, то ни субъект, ни объект не постоянны, нет, таким образом, ни познающего, ни познаваемого, а следовательно, нет и никакого познания. При существовании исключительно механического процесса и вещественных соединений и разъединении, как учат Эмпедокл и атомисты, нет уже духовного, а следовательно, и познавательного процесса. Если же духовный процесс обусловлен внемировой сущностью, как думает Анаксагор, то нет естественного познавательного процесса, а следовательно, нет человеческого познания. Общий вывод: *человеческое познание невозможно*, оно невозможно со всех точек зрения философии того периода; оно не может иметь места в мире, понимаемом таким образом.

Итак, не остается более ничего, кроме отрицания всего. Нет познания, а следовательно, нет истины, следовательно, и ничего, имеющего значение ни само по себе, ни объективно, ни в научной, ни в нравственной области; не остается более ничего, кроме субъективного мнения и искусства его доказывать, ничего, кроме отдельного человека, провозглашающего самого себя мерилом всех вещей: такова тема *софистики* (Горгий, Протагор). Софистика образует собой переход от миропознания к самопознанию; софистика есть кризис греческой философии, она ведет к новой проблеме, господствующей в по-

следующий период классического века аттических мыслителей: софистика в целом объясняет современное ей состояние мышления, ясно показывая, что в таком его состоянии совершенно очевидна невозможность познания, а вместе с тем и самой философии. Софистика сама была действительно убеждена в этой невозможности, по крайней мере в лице выдающихся представителей, так как она не видела никакого выхода для философии. В этом ее убеждении она не лишена была принципа, и если понимать ее правильно и в целом, то нужно сказать, что она не только благотворно повлияла на просвещение своего века, но и осветила состояние философии таким образом, что для развивающегося духа сама собой появилась новая проблема. Она вполне выяснила состояние греческой мысли, а путаница понятий, которую она должна была внести, была лишь неизбежным следствием современного ей духовного уклада, вполне ею постигнутого и разъясненного сознанию других.

2. Сократ

Первым, кто нашел новую проблему и проникся ею непосредственно, открыл новое направление и создал новую эпоху, эпоху самопознания в греческой философии, — был *Сократ*. Софистика представляет собой переход от досократовской философии — к сократовской. Досократовские проблемы, если их обобщить в одну, главную, касались *генезиса вещей*. Сократовская проблема есть проблема *генезиса познания*. Последняя является господствующей во всей аттической философии. Проблема осмысления мира формулируется и разрешается отныне только исходя из предпосылок проблемы познания. Вопрос формулируется так: как следует мыслить мир, если он должен мыслиться в качестве познаваемого мира, в качестве объекта познания?

То, что движет сократовскую философию в лице ее творца, в действительности есть не что иное, как генезис познания, переход от состояния незнания к состоянию знания, поиск истины, ее выяснение и связывание истинных понятий, — фактическое опровержение софистов, объявивших познание невозможным, потому что нет такого суждения, противоположного которому нельзя было бы утверждать с равным основанием. Для софистов постоянное противоречие человеческих мнений означает невозможность знания, у Сократа созданное из противоречивых мнений единое согласованное воззрение есть

критерий противоположного убеждения. Поэтому-то обрести истину он может только в общении с людьми, в живом разговоре и в совместном *диалогическом* мышлении.

3. Платон

Общие представления, в которых мыслящие люди согласны между собой, являются истинными понятиями, объектами истинного мышления, следовательно, вообще истинными объектами. Разве не обязателен вывод, что эти роды или идеи, выражающие собой сущность вещей, и составляют на самом деле сущность вещей, что истинные объекты являются истинно действительным первоначальным бытием и что, следовательно, они и образуют тот истинный умопостигаемый, первообразный мир, который в чувственном мире проявляет себя как в своем отражении, подобно идее в художественном произведении. Если есть истинное познание, то его объект должен быть истинно действительным, — в этом заключается переход от Сократа к *Платону*. С этой точки зрения философия превращается *в учение об идеях*, и мир представляется отражением идей, как вечно живое произведение искусства, естественным творением космоса и нравственным созданием государства. Этот идеальный мир возникает в философском сознании, он становится доступным человеку только через возвышение до своей мыслящей, или идеальной, природы, и само это возвышение возможно только благодаря очищению от чувственного содержания, от того, что составляет в своей основе чувственность: таковыми являются страсти, помрачающие в нас идеальный мир и низводящие нас до уровня простого вещественного материала. Эта философия должна требовать отвратиться от страстей и обратиться к идеям; возвышение мира до идеала она должна ставить в зависимость от внутреннего очищения человека, от его нравственного перерождения. Теперь приобретено представление о единой вечной мировой цели, раскрывающейся жизненно, зримо в мире вещей, представляющейся человеческому бытию в виде первообраза, соответственно которому должна складываться и устраиваться наша нравственная жизнь. В этом стремлении воздействовать на нравственное преобразование человеческой жизни платоновская философия религиозна и исполнена реформаторства. В этом пункте Платон чувствует свое родство с Пифагором. Будущие столетия почувствуют свое родство с Платоном. Настанет вре-

мя, когда люди будут страстно стремиться заглянуть в тот умопостигаемый мир, который Платон мыслил все-таки как великий пластический художник и который противопоставил своему миру в качестве единственного спасения от уже начинавшегося упадка.

4. Аристотель

Противоположность между идеей и материей, между умопостигаемым и телесным миром, между мыслящей и чувственной природой составляет особенность платоновской философии и вытекает из ее склонности к противопоставлениям. Выражаясь проще, это дуализм формы и материи. Такому дуализму противостоит философское сознание, требующее единства и внутренней связи. Таким образом, и из платоновской философии вытекает вопрос, отмеченный нами в качестве первой проблемы греческой мысли, а именно: в каком отношении между собой находятся материя и форма? Как объяснить их единство? Если они отделены и обособлены друг от друга, то их единство объяснимо только посредством третьего принципа, внешним способом остающимся уже не объяснимым.

Форму, следовательно, нужно мыслить как нечто присущее материи, как силу, образующую потенцию, т. е. как деятельность, *энергию*; материя должна, в свою очередь, мыслиться так, чтобы она содержала в себе форму как возможность, как способность к такому определенному образованию, т. е. как *динамис* (силу); всякая же действительная вещь должна мыслиться как отлившаяся в форму материя, принимающая свою форму, осуществляющая свою цель, т. е. как *энтелехия*. Вещи в совокупности должны представляться нам последовательным рядом таких форм, из которых самая низшая содержит в себе предрасположенность к ближайшей высшей форме, т. е. рядом *ступеней* энтелехии. Мировой процесс может быть постигнут только как движение, в котором формируется материя, воплощается форма, осуществляется предрасположение и получившееся бытие вновь становится веществом и материалом для высших образований. Мировой порядок следует мыслить как *развитие*.

Этим понятием *Аристотель* преодолевает платоновский дуализм. По Аристотелю, и познание есть также процесс развития. Таким образом, понятием развития разрешаются одновременно обе проблемы: проблема мира и проблема познания.

Это понятие установлено прочно, коль скоро форма понимается в качестве деятельностного, а материя в качестве динамического принципа или, что то же, коль скоро идея приобретает значение присущей вещам цели. В таком случае материю следует объяснять через ее предрасположенность, или способность, к оформленности. Материя у Платона имеет значение μὴ ὄν (несуществующего), у Аристотеля δυνάμει ὄν (существующего динамически). Короче и точнее невозможно выразить различие между обоими философами.

Здесь заканчивается классическая эпоха греческой философии. Последующий переход принимает другое направление, подготовленное сократовскими школами и платоно-аристотелевскими учениями.

Эта философия перестает быть космологией, каковой в ее тогдашних формах оставалась греческая философия, так как она ни до, ни после сократовского исходного пункта не переставала заниматься спекулятивным разрешением проблемы осмысления мира. Проблемы мирового вещества, мирового порядка, мирового процесса были задачами досократовского периода; проблема само- и миропознания — задачей сократовского периода. Последнее по времени решение тех первых проблем представил Анаксагор, последнее по времени решение этой второй задачи — Аристотель. Анаксагор обосновал дуализм духа и материи, который Аристотель хочет в принципе преодолеть, но не вполне преодолевает понятием энтелехии и развития, так как в завершении его системы этот дуализм вновь прорывается во многих местах; он существует между деятельным и страдательным умом в человеке, между теоретической и практической добродетелью, между миром и Богом. Если мы обратим внимание на это обособление духа от материи, на это разделение их, то увидим, что Аристотель приходит к тому дуализму, из которого исходит Анаксагор.

III. Проблема свободы

Стоики, эпикурейцы и скептики

Дуалистический способ восприятия, в опровержение сформулированного Аристотелем принципа, является естественным выводом из его философии. Эта философия видит в мире ряд ступеней энтелехии, она мыслит этот ряд как

завершенное целое, она требует последнего члена, последней энтелехии, т. е. такой, из которой уже не может возникнуть чего-либо высшего, которая, следовательно, в любом случае не содержит склонности к новому образованию и которая поэтому не вещественна по природе, но является вполне нематериальной; ее следует мыслить как чистую форму, как простую энергию; она сама по себе только цель, мысль, созерцающая самое себя, дух, Бог. Приводя все в движение, он сам пребывает в неподвижности. Не будучи захвачен мировым процессом, он возвышается над миром, и на этой высоте он абсолютно совершенен. Он находит удовлетворение в самом себе. Такая автаркия представляется совершенным состоянием, которое достижимо только для духа, покоящегося на своем самосознании и остающегося свободным от движения мира. Человек также является осознающим себя существом. Если бы он был свободным от мира, он был бы совершенным. Это совершенство становится его целью, его высшей задачей. То, к чему он стремится, есть совершенное состояние жизни, личный идеал. Философия, избравшая это направление, является скорее не отвлеченной, а жизненной мудростью; то, что рисуется ей впереди, не столько идея, сколько *идеал*, не столько истина, сколько мудрец, прообраз которого она старается познать для того, чтобы воплотить его в жизнь. Главное направление этой философии, практическая ее задача — восстановить божественное совершенство в человеке, внутреннюю преисполненность человека, который может приблизиться к божеству; ее цель — богочеловеческое состояние или, если можно так выразиться, богостановление человека. Разрешение этой задачи возможно только через освобождение человека от мира. В этом смысле новая проблема может быть названа *проблемой мироосвобождения* (освобождения не самого мира, но человека от мира). Здесь мы уже видим, как греческая философия, преисполненная стремления к человеческому идеалу, отрешается от мира и направляется к цели, которая незаметно ведет по пути, открывающемуся и достигающему своего конечного пункта в христианстве.

Но как же возможно это освобождение от мира, которым достигается личная автаркия? Пока мы находимся во власти мирового процесса, во власти мира, мы находимся в зависимости от него и несвободны. В этой зависимости мы будем находиться до тех пор пока будем жаждать мира, тосковать по нему и стремиться к нему, до тех пор пока будем увлечены благами мира, его пороками, его вожделениями. Для полного освобождения от мира нужно перестать желать, страдать, стремиться,

перестать домогаться решения мирских проблем. Мы должны перенестись в такое состояние, в котором мир для нас не представляет собой уже никакого блага, для которого нет ничего достойного желания, когда алчность и страсти немеют, воля ничем не колеблется и не приводится в движение, — таким состоянием является добродетель стоиков. Мы должны защищаться от мира и достигнуть такой формы жизни, которая давала бы нам меньше страдания и возможно больше наслаждения; таким состоянием является блаженство эпикурейцев. Наконец, для освобождения от томления духа нужно перестать стремиться к разгадке мировых проблем и отказаться от них, вполне убедившись в их неразрешимости. Это сомнение есть покой *скептиков*. То, что началось после Сократа в киническ ой, киренайской и мегарской школах, появляется вновь, но с еще большей силой после Аристотеля в родственных им направлениях стоиков, эпикурейцев и скептиков. Все эти различные системы движимы одним мотивом и ведут к *одной* цели. Этот общий мотив есть идеал освобожденного от мира человека, пребывающего в спокойном самосознании и совершенной автаркии. Этот тип объединяет между собой стоиков, эпикурейцев и скептиков.

Если мы сравним средства, которые предлагаются для освобождения человека, с той силой, от которой должно освободиться, то последняя покажется большей, чем первые. Философы хотят быть независимыми от мирового процесса, но он сильнее их, и идеал мудреца разбивается о неподдающуюся воздействию силу вещей. Стоической добродетели противостоит изменение мира с постоянно обновляющейся силой естественных влечений; эпикурейскому блаженству мировое течение противостоит всей силой зла, и если эпикурейцы не спасаются бегством в потусторонний мир к своим богам, то они и не избегают зол мира; наконец, скептическому сознанию, отрицающему общезначимые истины, мировое течение противостоит силой господствующих представлений и целей, которые скептик не способен рассеять и от которых сам не может освободиться. Невозможно достигнуть борьбой идеала автаркии в мировом процессе, извлечь его во всей чистоте и победоносно удержать неприкосновенным в борьбе с силами мира: в борьбе человека с этими силами упомянутый идеал — слабейшая сторона, которая, наконец, подчиняется.

Средства сопротивления мировому течению, в сущности, сами черпаются из него же. Стоик ищет освобождения при помощи автаркии воли, называемой им добродетелью: эта добродетель — горделивое чувство собственного достоинства, это

чувство идет по пути человеческого тщеславия, ведущего как раз в центр мирового течения. Эпикуреец ищет освобождения в наслаждении, которое он мог бы превратить в постоянное состояние. Это наслаждение — приятное чувство собственного благополучия, и это чувство встречается в центре мирового течения. Скептик ищет освобождения при помощи сомнения, которому подвергает естественные воззрения и проблемы, но само это сомнение опирается на естественные основания, на воззрения естественного рассудка, который сам принадлежит мировому процессу. Идеал, который должен одержать победу над мировым течением, соткан из вещества, созданного силами мира.

Таким образом, каждое из этих направлений оказывается в своеобразном противоречии с самим собой. Стоику хорошо от сознания своей добродетели, в ней он чувствует себя возвышенно, в возвышенности — счастливым и удовлетворенным; как и эпикуреец в самонаслаждении, он удовлетворен сознанием того, что он не нуждается в благах мира и не стремится к ним, в этом сознании он может ими наслаждаться, и наслаждаться впервые с правом на то. Словом, стоик из добродетели создает себе удовольствие.

Эпикуреец ищет наслаждения как самого совершенного состояния жизни, которое исключает все страдания, насколько то возможно; но главный враг наслаждения — это наслаждения, поэтому эпикуреец осторожно сходит с пути наслаждений и предписывает себе ради достижения наслаждения отказ от наслаждений и такую умеренность, которая могла бы сделать честь любому стоику. Короче говоря, эпикуреец из наслаждения делает добродетель. И таким образом оба противоположных направления и обе системы жизни в их проявлениях могут уподобиться друг другу даже до смешения их.

Наконец, скептик превращает сомнение в достоверную истину и впадает, как бы он ни вертелся, в противоречие с самим собой. В самом деле, если сомнение достоверно, то оно более не скептично. Если сомнение само сомнительно, то оно устраняет самого себя, и скептицизму наступает конец. Достаточно сказать, что эти системы ведут по пути к человеческому идеалу, но все их попытки остаются тщетными, и они просто превращаются в проблемы, которые нуждаются уже в более глубоком решении.

IV. Религиозная проблема

1. Религиозный платонизм

Мир — это мы сами. Наш природный эгоизм и наш природный рассудок представляют собой тоже мир, в своем основании они — силы мира, ибо без них нет никакого мира, который мы представляли бы себе и к которому стремились бы. Этот мир, составляющий с нашим «Я» одно целое и в известном смысле представляемый нами самими — в идеале стоиков, эпикурейцев и скептиков, — не только не превзойден, но даже обожествлен. Отрешиться от мира и освободиться коренным образом от собственной земной природы, которая понимается как зло, сломить и сбросить иго нашего «Я», которое нас держит и влечет нас вниз, — вот что становится задачей философии, а вместе с тем страстным стремлением всех, на кого обрушиваются несчастья времени и кто чувствует глубочайшее падение людей. Это неудержимое влечение к освобождению от своей собственной земной эгоистической природы есть *потребность искупления*, и потому оно всецело является религиозным мотивом, движущим отныне философией и направляющим ее непосредственно на спасение человека. Философия ищет пути к этой цели, она сама желает стать искупительным средством спасения, она делается *учением о спасении*: этим духом, этим мотивом должны быть объяснены ее характер, мысли и ее влияние. Ее проблема отныне — *мироискупление*, последняя из проблем древности. Эта проблема была вызвана к жизни мировой религией, которая пыталась разрешить ее, оставаясь на почве язычества, а именно сначала путем очищения веры в древних богов, а потом путем восстановления ее. С этой мыслью она идет навстречу христианству, подготавливая его; состязается с ним, вступая с ним в борьбу с желанием одолеть его; но победу одерживает новая религия. Тем не менее идея *искупающей* мир религии родилась и выросла на почве греческого мира, и когда возвышенное духом христианство разбило оковы иудаизма, для того чтобы стать искупителем мира, то оно нашло для этого в греческом мире благодатнейшую почву.

Та потребность в искуплении, которая заполняет философию древности в ее последний период и объясняет образ ее мыслей, состоит в стремлении человека избавиться от мира,

отрешиться от него или, что то же, соединиться с существом изолированным, стоящим совершенно в стороне от чувственного мира и свободным от его гнета и его зла. Поэтому точка зрения такой философии требует *потусторонности* Бога в самом точном смысле этого слова. Но для такой потребности искупления человека Бог не может быть в достаточной степени потусторонним, или трансцендентным. Именно благодаря отрешенности от мира, именно потому, что он свободен от всего того, от чего человек только хотел бы быть свободным, он и делается предметом и целью религиозного стремления. В представлении величайшей пропасти, отделяющей Бога от мира, и лежит поэтому религиозное удовлетворение. Бог должен представляться так, чтобы человек мог сказать себе: если бы я был при нем, то я нашел бы блаженство. Около него нет того, что меня давит и стесняет! Дуалистический образ мыслей делается характерной чертой этой философии и мотивируется в своем основании вполне религиозно. Бог относится к миру не как правящее начало к хаосу, не как движущая сила к приводимому в движение космосу, но как место блаженства к месту зла; он не принцип, объясняющий вещи, но цель для нуждающегося в спасении человека. Религиозная страсть расширяет до крайности пропасть, отделяющую Бога от мира и от человека; но вместе с тем она жаждет и единения с ним. Как же возможно, однако, это единение? Естественным путем, конечно, оно недостижимо, следовательно, оно возможно только сверхъестественным путем, а именно чудесным откровением со стороны Бога, чудесным созерцанием со стороны человека и таинством внутреннего просветления. Высшим состоянием, доступным человеку, является не состояние самоудовлетворения, но состояние религиозного подъема, не автаркия, а экстаз. Такое состояние не имеет ничего общего с природным разумом и недостижимо для последнего: оно полно таинственности; философия, стремящаяся к такому состоянию, *мистична*.

То, что выпадает на долю философа и отвлекает его от обыденного сознания, есть чудесное возвышение, состояние экстаза, которое не может возникнуть естественным путем; оно наступает внезапно и исчезает как мгновение Божественного просветления. Сам по себе человек не может создать такого состояния, он может его только испытать и сделать себя восприимчивым к нему путем постоянного очищения своей жизни, продолжительного отрешения от мира и борьбы с природными страстями — до наивысшего воздержания. Отсюда вытекает и строгая *аскетическая* форма жизни, проповедуемая этой благочестивой философией. Но бесконечно огромная пропасть

между Божественным и человеческим существом все-таки остается; только на одно мгновение экстаз подымает человека выше его самого, выше его обычного уровня; но это просветляющее мгновение исчезает, и человек вновь погружается в темный и нечистый мир своего природного сознания.

Религиозное стремление нуждается в промежуточных этапах, которые могли бы заполнить эту пропасть. Естественные существа не могут быть такими промежуточными ступенями, следовательно, ими должны быть высшие, сверхъестественные существа. От мира нет лестницы, ведущей вверх к Богу, следовательно, такая лестница должна спускаться от Бога вниз, к страждущему миру человечества. Эти промежуточные существа поэтому являются сверхчеловеческими, но ниже Бога стоящими существами: они суть *демоны*, исполняющие роль посредников между Богом и человеком. Вера в демонов овладевает всецело вниманием религиозной философии, и тот самый мотив, который в представлении доводит отделение Бога от мира до самого крайнего выражения, изображает их отношения дуалистически и делает Бога существом потусторонним, человеческое сознание Бога мистическим, а человеческую жизнь аскетической, — тот же самый мотив в интересах опосредствования отношений Бога с миром превращает философию в демонологию.

Естественно, при таких условиях не может родиться новой научной системы, да в ту эпоху в ней и не ощущалось потребности. Философия возвращается назад к прошлому, и все родственное ей в системах прошлого она усваивает, преобразовывает, обновляет в религиозном духе, который теперь руководит ею. В этом отношении интересны главным образом два направления, которые идут навстречу господствующей потребности, и так как они проникнуты одинаковыми реформаторскими и религиозными мотивами, то и представляются типическими. Таковы пифагорейское и платоническое учения, творцы которых теперь окружены ореолом божественного величия. Благодаря религиозному духу этого времени оба направления получают теологический характер. Этот характер проявляют *неоплатоническая* и *неопифагорейская* философии. Для того чтобы пифагорейское учение превратить в теологическое и обновить его в этом духе, необходимо его понятия об устройстве мира выдать за мысли Бога, числа же, которые выражают этот порядок в пифагорейской системе, должны пониматься образно в качестве символов или знаков понятий, а следовательно, в качестве самих идей, и в учение о числах нужно вложить учение об идеях, т. е. в пифагорейскую фило-

софию вложить платоновскую. Таким образом, Платоново учение является орудием создания того религиозного мировоззрения, в котором так нуждалась древность последнего периода.

На этом основании все это направление можно назвать *религиозным платонизмом*, который начинается неопифагорейцами, систематически развивается и живет в неоплатонических школах (Плотин и Порфирий, Ямвлих и Прокл). И в самом деле, это страстное стремление к сверхчувственному, чистому, умопостигаемому миру, это влечение к освобождению от чувственного мира, к освобождению от зла, эта воля, направленная к внутреннему просветлению, — эти глубочайшие стремления, открывающие в философии доступ религиозному духу, вряд ли могли найти высший и более ясный образ, чем учение Платона об идеях. И сами платоновские идеи, идущие ступенями от высшего единства вниз ко все возрастающему множеству до самой крайней границы, где формы соединяются с материей, представляются как бы посредниками, связующими членами, ступенями, которые ведут от Бога вниз к миру; этот идеальный мир представляет собою удобную схему, в которой философия, верующая в демонов, может уместить и уложить свое представление о подчиненных Богу существах-посредниках.

Это дает нам возможность легко определить ту систематическую форму, в которую последняя школа древности облекает свою задачу и в которой она ее разрешает. Здесь дело идет о системе, которая должна удовлетворить двум условиям: с одной стороны, довести дуализм Бога и мира до крайней степени, с другой стороны, опосредствовать этот дуализм целым радом промежуточных существ, которые должны составить один бесконечный ряд. Эти промежуточные существа следует мыслить в виде последовательного сходящего вниз ряда ступеней, иначе говоря, в виде царства ступеней, в виде убывающего совершенства, которое исходит из самого совершенного существа и кончается самым несовершенным, т. е. чувственным миром, но вместе с тем тяготеет к своему первоисточнику. Божественное первосущество следует мыслить как существо потустороннее не только по отношению к миру, но и по отношению ко всякой духовной деятельности, даже по отношению к мысли и к воле, ибо как таковое оно недостижимо для человека. Это царство ступеней должно исходить из Божественного первоисточника не при помощи воли или мысли, но как необходимое следствие, проистекающее из полноты первоначального существа без уменьшения этой полноты, как действие, из которого вновь рождаются новые и все менее совершенные дей-

ствия; иначе говоря, этот рад ступеней посредствующих существ следует мыслить в виде последовательного ряда Божественных *эманаций*. То, что в платоновской философии — идеи, то в неоплатонизме — эманации, в которых освобождение от мира или стремление души, отдалившейся от Бога, к соединению с ним мыслится в форме вечного мирового и естественного процесса. Здесь мы ясно видим, как религиозный мотив укладывается в языческом представлении. Эманация — легкоусвояемый материал для всех форм мифологии. То, что у Плотина — эманации, для Ямвлиха уже — потомки богов и демонов, которых Прокл группирует и систематизирует.

Из центрального пункта религиозного платонизма, составляющего его основу, это мировоззрение описывает круг, который более широк, чем кругозор Пифагора, и выходит далеко за пределы греческого мира. Религиозные ощущения как таковые родственны друг другу. Всякое явление с ясно выраженным религиозным характером имеет важность для данного времени. Так как настроение этого времени мистично, то религиозные, наиболее таинственные формы образования и носящая характер Божественного откровения религиозная мудрость приобретают теперь особенное значение. Этим объясняется могучая и полная фантазии прелесть, с которой обставлялись мистерии греков, орфические таинства, восточные религии. Чем явление таинственнее, тем оно более магично и тем действеннее производимое им впечатление, и чем оно темнее и непроницаемее, т. е. чем отдаленнее, тем таинственнее оно должно быть. Отсюда и стремление этого платонизирующего направления отодвинуть источники религиозной мудрости за пределы истории и скрыть их во мраке времен. Люди этого времени, полного религиозной мудрости, желали бы, чтоб она родилась во мраке, оттуда проникла в философию и религию и при помощи гениев, этих светочей мира, достигла их времени, в котором обновляются древние полные таинственности откровения. Характерно для религиозных представлений и для догматов философии этого времени то, что они находятся в согласии со всеми религиозными мыслителями прошлого и, в соответствии со своими религиозными предпосылками, приводят их в согласие между собой. Эта философия всюду, как в зеркале, видит отражение своего собственного образа мыслей, она открывает свои представления в платоновской философии, платоновскую философию открывает в древней мудрости Пифагора, а эту последнюю — в египетских таинствах, в мудрости магов и браминов и в откровениях иудейских пророков; она чувствует себя звеном в этой великой ду-

ховной цепи, посредством которой передаются Божественные откровения и в человечестве. Ее же собственное отражение в прошлом представляется ей первообразом, от которого она хочет получить свой собственный свет. Как думают эти религиозно-платонизирующие философы, так должны были думать и сами Платон и Пифагор, платоники и пифагорейцы, и, чтобы оправдать такое полное согласие и привести для него доказательства, философы выпускают целый ряд сочинений, написанных в духе нового образа мыслей, но под именами Орфея, Пифагора и пифагорейцев. Воображаемая связь заступает место действительной, которая совершенно затемняется, благодаря догматическим представлениям; таким же образом затемняется и наконец исчезает под давлением этих же самых представлений исторический смысл и историческая критика.

2. Идея логоса

Из восточных религий в особенности одна — иудейская — чувствует свое духовное родство с религиозным платонизмом и приходит в соприкосновение с ним. Падение и несчастье народа, находящегося под гнетом господства иноземцев, тягость этого гнета, потребность и стремление освободиться от него, надежда на восстановление царства в будущем, вера в потустороннего Бога, религиозное оживление, расширение и очищение идеи Бога в сознании пророков, само явление пророчества как носителя религии, с его реформаторским направлением, с его возвышенным до экстаза просветлением, вера в чудеса и укорененные в народном сознании представления об ангелах как о существах-посредниках между Богом и людьми — все эти черты придают иудейству характер, родственный с развитой нами формой греческой философии, и делают Моисееву веру доступной для платонизма.

Внешние условия для их духовного общения создались *в Александрии*, в этом центральном пункте эллинизируемого Востока. Иудаизм осознает свое родство с платонизмом, но понимает его только таким образом, что предполагает происхождение греческой философии из Ветхого Завета, из священных преданий своей родной веры, а предания своей веры понимает благодаря согласию их с греческой философией. Так создается аллегорический способ объяснения ветхозаветных писаний, и на них основывается *иудео-александрийская* религиозная философия, достигающая своего полного выражения у

Филона, подобно тому как религиозный платонизм греков достиг своего выражения у позднейших неоплатоников.

Эта иудейская философия тождественна религиозному платонизму, под именем которого поэтому мы обобщаем все движущие факторы духа последнего дохристианского времени. Чтобы не потеряться в частностях, так как мы должны иметь в виду только главные мотивы, нам следует отыскать главный пункт всего этого направления. Господствующая проблема этой философии — искупление мира; главная мысль, разрешающая проблему, есть мысль о мироискупительном принципе. Последний может быть мыслим только как Божественная мировая цель, как мотив к творению, как мирорегулирующая и присутствующая в созидании вещей идея, которая привносится во вселенную в творении, тогда как сам Бог пребывает совершенно свободным и изолированным в чистой потусторонности мира. Следовательно, миротворящий и мироискупительный принцип нужно отличать от Бога, он не Бог, но исходит от Бога, как Слово от Духа; он есть, если выразить его наглядно, слово Божие — Божественный логос. В этом понятии сведены воедино все существа-посредники между Богом и людьми, независимо оттого, называть ли их демонами, как называли их греки, или ангелами, как называли иудеи. Логос играет роль *посредника* между Богом и человечеством.

Идея логоса развилась в греческой философии. Чтобы войти в сознание человека, идея эта требовала такого направления мысли, которое с самого начала сделало принцип мира своей основной задачей. Греческая философия с самого своего возникновения постоянно имела в виду мировой принцип; свою мысль о нем она развила и приспособила в досократовскую эпоху — к объяснению вещей, в классический период — к объяснению познания вещей, в эпоху, непосредственно следующую за Аристотелем, — к осуществлению человеческого идеала, в последний период— к тому, чтобы понять освобождение человека от мира. Если мы пожелаем обозначить мировой принцип словом «логос» — так как под логосом и нужно понимать мировой принцип, хотя это обозначение не было постоянным, — то мы можем сказать, что греческая философия была почти всецело занята вопросом о том, *что такое логос*. Из ряда знакомых нам решений я хочу остановиться на трех главных формах, в которых мы встречаемся с наиболее ясным выражением греческого понятия о логосе. Принцип мира следует мыслить как миропорядок, который тождествен вечному мировому процессу, но этот миропорядок немыслим без единой мировой цели,

отражающейся в мировом процессе и являющейся неподвижным бытием в непрерывном становлении; однако эту вечную мировую цель нельзя не представлять вместе с тем и образующей мировой силой и созидающей возможностью, которая формирует мир и является в то же время семенем, из которого развивается мир. Мы узнаем в первой форме *гераклитовское* объяснение мирового начала, во второй — *платоновское* и в третьей — по примеру Аристотеля — стоическое. В первом толковании логос является в качестве миропорядка и мирового процесса как природы или космоса; во втором — логос есть первичный образ идеального мира, мир идей, идея добра, и в третьем он является полнотой мирообразующих сил, λόγος σπερματικὸς.

В гераклитовско-стоической форме мы и встречаемся со словом «логос».

3. Идея логоса и мессианская идея

Но центральным пунктом греческой идеи логоса является собственно платоновское представление. Оно близко гераклитовскому логосу, и на него опираются в своем учении стоики, ибо нельзя представить мировой процесс без мировой идеи, и еще менее — творческие возможности мира. Платоновское представление об истинном мире заключает в себе и человеческий первообраз — как умопостигаемое основание нашего бытия и цель нашего существования. В отношении к этому первообразу наше земное бытие, наше воплощение в чувственном мире мы можем понять только как падение души, в котором виноваты страсти. Наше возвращение к прообразу возможно только через очищение, полностью искореняющее в нас плотское начало. Если такова цель человека, то не должно ли освобождение человека от мира быть целью самого мира? В этом пункте платоновская философия являет свой религиозный смысл, этим она мотивирует и этим освещает то религиозное настроение, чувства и образ мыслей, которыми проникнута греческая философия последних веков. Отныне логос является искупительным мировым принципом, Божественной мыслью об освобождении мира, в которой заключена тайна, т. е. внутренняя цель творения; логос — мотив творения, он есть созидающее слово Бога. Слово исполняется в том человеке, который умеет побороть в себе мир и таким образом восстановить в себе чистый первообраз человека.

Наступил момент, когда греческая и иудейская трактовки проблемы искупления должны были столкнуться и обнаружить во многих сходных представлениях свою религиозную общность. Первая опирается на понятие *логоса*, вторая — на представление о *мессии*: логос есть обобщенный мировой принцип, стремящийся к воплощению в личности, мессия — лично понятый народный идеал, который должен еще обобщиться. Оба направления стремятся дополнить друг друга. К такому самовосполнению в особенности стремится иудейская сторона. Ввести платонизм в иудейство значит усмотреть в представлении о мессии идею логоса. Эту задачу, подготовленную уже в иудео-александрийской книге мудрости, разрешает Филон, сделавший *Логос-Мессию* центральным пунктом своей философии; Логос-Мессия у него посредник и искупитель мира.

Проблема искупления требует *личного* освобождения. Искупление должно наступить с того момента, когда появится человек, действительно преодолевший в себе мирское в самом глубоком смысле этого слова, истинно свободный от мира человек, в котором все человечество признает свой первообраз и в которого поэтому оно начнет верить как в искупителя мира. Для разрешения проблемы создания мировой религии такая форма представляется единственно возможной. Должна *явиться* такая личность, которая освободит себя от мира, а через веру в себя искупит и мир, такая личность, о которой можно будет сказать, что в ней свершилось искупление, проявилась идея, в ней логос стал телом, а Бог человеком. Только верой в такую личность может быть удовлетворена потребность человека в искуплении.

С точки зрения идеи логоса, как она понималась греческой философией, такого человека нельзя найти, потому что идея не содержит в себе указания на определенный индивидуум, на существующего человека, идея не дает вере, которую она наполняет собой, никакого направления, ведущего к личности. Между логосом и человеком лежит непроходимая пропасть, которая не исчезнет оттого, что она будет все более и более наполняться разрядами богов. Идея логоса могла бы найти свое воплощение в личности, но естественная человеческая жизнь ни в чем не походит на идею и не соответствует ей. Мысль об освобождении находится в противоречии с человеческой природой; она остается по ту сторону действительности как что-то общее, нежизненное, и, таким образом, на основании такого представления потребность искупления остается без будущего, без перспективы и без надежды.

Напротив, у иудеев потребность в искуплении исполнена чаяний и надежд; у них национальный идеал сложился в образе мессии; они ожидают этого грядущего спасителя, избавителя народа, того народа, которого Бог избрал и которого хранит для господства над миром; этот повелитель мира, мессия, которого предвидели в будущем пророки Израиля, составляет предмет высочайших упований и веры иудейского народа. Когда явится мессия, который будет и искупителем, но явится не так, как ожидает его иудейская религия, а как жаждет видеть его идея логоса, т. е. в качестве искупителя мира, тогда исполнятся все условия, в которых религиозная мировая проблема найдет свое всемирно-историческое разрешение. Исходный пункт этого лежит в иудейском народе. Мессианская идея привносит личную направленность, недостающую идее логоса. Поэтому потребность искупления должна примкнуть к этому направлению, чтобы при помощи мессианской веры достигнуть своей цели, через которую утверждается вера в воплощение логоса, в вочеловечение Бога как в историческое событие. Для веры нет пути от логоса к человеку, но есть путь от человека к мессии и от этого мессии, искупителя не в иудейском смысле, к логосу. Историческая эволюция идет этим путем: путь этот окольный, но кратчайший, потому что он ведет к цели, а еще Лессинг сказал, в «Воспитании человеческого рода»: «Неправда, что прямая линия всегда кратчайший путь».

Христианство и христианская Церковь

I. Первоначальное христианство

Личность Иисуса удовлетворяет потребность человечества в искуплении, ощущаемую им самым глубоким, самым чистым и, что всегда пленяет и поражает, самым простым образом. В искуплении одухотворяется и проясняется иудейский мессианский идеал, он прежде всего проникается новым духом, который стремится уже не к возвышению народа, не к господству над миром, но к изменению и возрождению

внутреннего человека. В нем разрешается глубочайшая и самая трудная из всех мировых проблем, проблема освобождения человека от мира. Сам Иисус есть личное разрешение этой проблемы, и потому его появление было таким же решительным поворотным пунктом в развитии человечества, каким оказалось влияние Сократа на греческое сознание. Это сравнение показывает, вместе с тем, разницу между обоими.

С этого времени начинается духовное обновление человечества. Сначала должна была явиться личность, воплощающая Божественную идею человечества, восстанавливающая и открывающая через себя человеческий первообраз; затем человечество должно было признать этот первообраз за свой собственный и уверовать в личность Иисуса как в Спасителя мира. Эта вера в *Иисуса Христа* образует основание и составную часть христианства; она содержит в себе задачу, которая с этого времени исключительно занимает человечество и вместе с его движением вперед порождает последовательно все новые и новые проблемы.

Мы проследим здесь эти проблемы со стороны их философской действенности, в той мере, в какой они ускоряют появление нового, отвечающего христианской вере мировоззрения и в какой они выражают его. Мировоззрение это всецело религиозно, направлено только на человеческое спасение, на искупление мира, на отношение человека к Богу. Поэтому отвечающее ему религиозное созерцание исключительно теологично. Теологическое направление мысли образует характерную черту христианской философии, под которой мы понимаем систему представлений, основывающуюся на вере в Христа как на своем принципе.

После того как христианская вера добилась не только внутреннего, но и внешнего признания в качестве мировой религии, христианская философия могла выступить впервые с новой системой своих представлений. В своей первоначальной форме христианство явилось не как догма, а как возвещение факта, не в догматической, а в евангелической форме. Внутреннее его развитие должно было пройти ряд исторических форм и устранить противоречия, которые необходимо исследовать и изучить по первоисточникам христианской религии.

Постепенно вера в Христа достигает более высоких точек зрения, с которых религиозно созерцается личность Иисуса. На первой ступени евангельской веры его личность имеет значение *мессии* избранного народа; на второй, более высокой ступени этот мессия является *Спасителем мира*, пришедшим не возвеличить иудеев, но искупить человечество. На третьей,

высшей ступени в Искупителе созерцанию открывается спасительный мировой принцип, Христос вечный, воплотившийся *Логос*, Бог вочеловечившийся, и в этом духе евангелисты изобразили личность и жизнь Иисуса.

Это специальная задача, требующая тщательного исследования Библии, — проследить эволюцию по новозаветным источникам и изобразить противоречия, переходные формы и смешение иудаистских и эллинистических представлений, великую и продолжительную борьбу, глубоко и страстно волновавшую христианство первых времен, борьбу, необходимую для того, чтобы освободить новую веру от оков, связывавших ее на первых порах, и вывести ее на путь всемирно-исторического развития. Нужно было разрешить спор между иудейской верой в мессию и верой в мирового Спасителя, между сектой и мировой религией, между партикулярным и универсальным христианством, между иудео-христианским и языческо-христианским направлениями, между Петром и Павлом в религиозном сознании, которое в павловской форме разрубает иудейские оковы и отрезает пуповину, связывающую христианство с его материнским лоном — иудаизмом. Только постепенно устраняя и нейтрализуя эти глубокие противоречия, христианская вера достигла универсальности, в которой содержались цель и сила всемирно-исторического развития.

II. Церковь

Разрешением этой задачи является *Церковь*, которая должна организовать в устойчивых формах царство веры, созидающееся среди упадка старого мира и закладывающее фундамент нового мира. Но для того чтобы наступили такие церковные порядки и создалось на прочных началах организованное общение, христианская вера должна отказаться от своих апокалиптических представлений о близком сошествии с небес мессии, о предстоящем конце этого мира, о создании тысячелетнего царства, так как при представлениях подобного рода вера нуждается в длительном функционировании Церкви. По мере того как эта вера преодолевает свои мессианские формы и все более и более одухотворяется, по мере того как утверждается идея ее универсального назначения, а вместе с ней становится настоятельнее потребность в новом типе человеческого общения и в новых порядках жизни, соответствую-

щих этой идее — по мере этого Церковь становится необходимой для христианства. Вместо ожидаемого от мессии тысячелетнего царства теперь основывается на земле Церковь в качестве царства невидимого Христа, царства хотя *не от* мира сего, но *в* мире *сем* и предназначенного для мира сего.

Это царство требует единения всех верующих, которым должны совершенно проникнуться и которому должны подчиниться новые жизненные порядки. Но единение верующих в Христа может быть только единением во Христе. Вместе с тем единение это для своего осуществления на земле требует видимой формы. Общество верующих должно знать свою связь в одном главном лице, представляющем Христа в глазах общества и заступающем его место в общине. Задача единства веры, которая тождественна задаче Церкви, может быть разрешена через идею замещающей Христа должности, т. е. через идею *епископата*. Епископы суть представители Христа на земле, они могут быть этими заместителями только в качестве преемников Христа, но не непосредственных — таковыми являются апостолы, — а непрямых заместителей, т. е. в качестве преемников апостолов. Так оправдывается смысл епископата идеей апостольского преемства.

Епископов много, а идея единения, тождественная идее Церкви, требует, чтобы они сплотились в еще более высокое единство. Должен существовать старший епископ. Из идеи апостольского преемства следует, что такой старший епископ должен иметь статус преемника старшего апостола, т. е. преемника *Петра*. И вот теперь по всей Римской империи раскидывается Церковь, в ней она находит сложившиеся политические порядки, с которыми соотносится как с реальными условиями. Политические центры этого мира кажутся предлагаемыми самой историей объединяющими пунктами церковного управления. Таким образом, все главные города провинции сами собой становятся местом пребывания епископов, главные города империи — местопребыванием митрополитов и патриархов, столица империи — местопребыванием старшего епископа. Политическими основаниями обусловливается, что объединяющее Церковь начало, или епископский примат, находится в Риме; клерикальными основаниями обусловлено, что этот примат должен быть прямым преемником и заместителем Петра. Из этих обоих условий, действующих в данном случае с необходимостью совокупно, следует, что римский епископ есть преемник Петра, а апостол Петр есть основатель христианской общины в Риме. И, таким образом, в этот период развития Церкви возникает *идея папства*, осуществившаяся в западной Церкви.

В высшей степени поучительное исследование, проливающее свет как на состояние мысли, так и на развитие иудео-христианского склада мышления, показало, как представление о пребывании и деятельности Петра в Риме создалось сперва из враждебных Павлу тенденций, как впоследствии оно приняло смягченную форму петро-павловской легенды и стало одной из твердых традиций, на основании которых римские епископы основывают свое церковное первенство.

Если нужен пример исторического развития, которое начинается исключительно на почве идеи, движется и проникнуто ею, то едва ли существует среди разнородных типов жизнеустройства и всех форм образования человечества более величественный пример, чем христианская Церковь, которая, исходя из идеи единства веры, придает ей определенные формы и, расширяясь, постепенно становится управляющей миром силой. Ее основная форма в высшей степени проста. Она так устроена, что верующие могут быть в живом и действительном общении с Христом, что личность Христа через непрерывный ряд посредников кажется связанной с христианской общиной; эта церковная связь опосредствована через епископов, их зависимость от Христа в свою очередь опосредствована через апостолов и через Отцов Церкви: поэтому историческая реальность личности Христа приобретает значение неопровержимой церковной аксиомы.

В короткое время Церковь превращается в полную жизни нерушимую силу. Постепенно она укрепляется, несмотря на преследования римского государства и даже благодаря этим преследованиям; внутри языческого мирового государства, которое расползается по швам и лишается внутренней сплачивающей силы, христианская Церковь несколько столетий спустя становится живым самодовлеющим единством. Единство государства покоится на цезаризме, религиозное единство — на Церкви, противостоящей государству как внушительная и в этом своем внешнем проявлении даже непреодолимая сила. В одном направлении цезаризм и Церковь сходятся друг с другом, а именно в стремлении к централизации. Это родство обосновывает притяжение, проявляющееся со стороны Церкви по отношению к центральной государственной власти. Если обе эти силы пронизывают друг друга и вступают в союз, то от этого начинают крепнуть и власть, и авторитет каждой из них. Такое положение вещей, которое может быть представлено и в религиозном свете, хорошо понимал Константин Великий [2]: он преклонился не столько перед крестом небесным, сколько перед крестом земным; цезаризм на-

чинает исповедовать христианство и потому возвышается до мирового могущества.

Что Константин в начале IV столетия основывает, а Юлиан[3] пятьдесят лет спустя после первых эдиктов о терпимости напрасно старается уничтожить, то укрепляет Феодосий Великий[4] в конце этой эпохи, еще до разделения Великой империи.

Первая внутренняя задача новой религии состояла в раскрытии и преодолении апостольских противоречий при обосновании *католического* христианства. Ее внешняя задача состояла в одолении языческого мирового царства; победа была достигнута после того, как христианство в течение трех первых столетий выдержало все роды политического преследования от Нерона до Диоклетиана[5] и испытало все нападки философии от Цельса до Порфирия и Юлиана[6].

III. Учение Церкви

1. Проблемы

Единство веры требует совершенной согласованности в постулатах веры, эти постулаты она должна сделать понятными и общими, т. е. символическими; только Церковь может разрешить эту задачу, потому что только она, в силу своего устройства, обладает в лице епископов и синодов органами, которые имеют власть определять и устанавливать веру. Христианская вера должна оставаться чуждой всем произвольным представлениям, всем противоречащим точкам зрения и достигнуть устойчивой формы. В такой форме нуждается Церковь, так как единство веры требует также единства религиозного сознания; этим самым и Церковь впервые приобретает внутреннюю прочность. Люди, закладывавшие фундамент Церкви, эти творцы религиозного учения, с полным правом называются *Отцами* Церкви, patres ecclesiae; они превращают веру в *положения веры*, или *догмы*, они основывают учение Церкви, а вместе с этим и ее внутреннее религиозное единство, они разрешают основные задачи теологии, которая, как и этот период развития, называется патриотической.

Разрешение задачи достигается регулятивной точкой зрения. Критерий церковного единства веры определен учением Христа и апостолов. Истинно то, чему они учили, и то, что в качестве их учения продолжалось и передавалось в строгой

последовательности преемниками апостолов, с которыми Церковь считает себя, и только себя, в исторически живой связи и зависимости. Истинно поэтому то, что согласуется с *апостольской традицией*. Как апостольское преемство создает единство церковной веры, так и апостольская традиция создает норму и канон для религиозного учения Церкви. По этой точке зрения и по основной идее христианства можно проследить, как ставится и разрешается патриотическая задача. То, во что должно верить, есть Христос, искупитель человечества. В него же нужно уверовать как в то лицо, в котором исполнилось мироискупление. Вера в этот факт создает прочную предпосылку, на которую опирается Церковь; этот факт дает надежное направление вере, регулирующее религиозные представления и вносящее в них определенный порядок. То, что противоположно этому направлению, ложно; то, что соответствует ему, истинно. Так различаются между собой в христианских понятиях ортодоксия и гетеродоксия. Задача Церкви в том, чтобы соответственно этому направлению изобразить и прочно установить ортодоксальное религиозное учение. В этом же самом факте веры заключается и основной вопрос христианской теологии. В личности Христа исполнился акт искупления мира, следовательно, в Христа нужно верить как в мироискупителя, как в мироискупающий принцип, который вечен, подобно Божественной мировой цели, подобно Божественному творческому мотиву, вечен, как сам Бог. В мироискупительный же принцип, в свою очередь, нужно верить, как в личность Христа — как в определенное историческое лицо. Оба религиозных момента должны быть оценены в одинаковой степени, и оба они требуют объединения в церковном учении. Если мы предположим известный способ представления, признающий в Христе искупительное мировое начало и освещающий Его таким образом, что этим самым историческая, человеческая личность исчезает и делается нереальной, то тем самым устранится и перестанет быть историческим и действительным фактом акт искупления. Такой способ представления поэтому ложен. Или если мы допустим другой способ представления, освещающий в личности Искупителя конечное и тварное, так что низводится и делается незначительной Его Божественная природа, то факт искупления оказывается невозможным, и потому такое воззрение противоречит тому, во что следует верить. Так в спорах с противоположными религиозными воззрениями церковному учению приходится создавать свое собственное воззрение; ему угрожают с двух сторон. Но обе враждебные ему стороны находятся во вражде между собой: с одной стороны, Божественное

явление Христа переоценивается в ущерб Его исторической и человеческой реальности; с другой стороны, напротив, придается большее значение Его тварной сущности, чем Божественной. В первом случае нужно бороться с *гностико-докетическим*, во втором — с *рационалистически-арианским*[7] воззрениями.

Если мы допустим факт искупления во Христе как первоначально данный, то задачей патристической теологии является согласование с этим фактом религиозных представлений, приведение в согласие с ними религиозного принципа и определение их таким образом, чтобы они не противоречили этому первоначальному основанию. Человечество должно быть искуплено Христом, т. е. примирено с Богом. Это событие является вместе с тем как бы результатом трех факторов: Бога, Христа и человечества. В отношении ко всем трем факторам мыслима некоторая группа представлений, которая не соответствует акту искупления, поэтому все такие представления, по понятию Церкви, ложны и должны быть таковыми; следовательно, в отношении ко всем трем условиям, только известные представления могут быть истинными. Поэтому задача Церкви и состоит в том, чтобы определить такие истинные представления. Если Бог будет мыслиться не как источник искупительного мирового принципа, являющегося в личности Христа и искупающего общество верующих, то факт искупления ничтожен. Если личность Христа будет мыслиться не как исполнение искупления, то этот факт будет безразличным и он мог бы не случиться в мире. Если человеческая природа не будет мыслиться как нуждающаяся в таком искуплении и восприимчивая к нему, то факт искупления останется бесцельным и пустым.

В отношении к этим первоначальным фактам веры развитие церковного учения преимущественно сосредоточивается на решении следующих трех проблем: как нужно мыслить существо Бога, Христа и человека, чтобы во всех трех пунктах наши представления о факте искупления согласовывались между собой? Первый вопрос — это *теологическая проблема*, второй — *христологическая*, третий — *антропологическая*. Церковное решение первого вопроса дает Анастасий, епископ Александрийский, в споре с пресвитером Арием; решение это, по меткому выражению Бауэра, так же относится к догме, как Григорий VII к Церкви; второй вопрос разрешает Кирилл, патриарх Александрийский, в споре с Несторием, патриархом Константинопольским; третий разрешается Августином, епископом из Гиппо, в споре с монахом Пелагием.

Решение первого вопроса требует различения Божественных ликов и отождествления их сущности: установления отношений в Божестве, или *понятия троичности*. Решение второго вопроса требует различения и объединения даоякого естества в Христе, т. е. установления понятия *Богочеловечества*. Решение третьего вопроса состоит в учении *о* Божией *благодати* и *о греховной природе* человека, которой определяется *понятие человеческой свободы*. Тут впервые церковная религиозная система находит свое полное выражение, принципиально противопоставляя себя языческому миру. Это противопоставление христианства и язычества проводит Августин, характеризуя оба эти миропорядка как непримиримые в самом основании: язычество — как царство этого мира, «civitas terrena»; христианство — как царство Бога, «civitas Dei».

2. Августинизм

Августин — самый значительный из всех церковных мыслителей, и если теологическое значение зависит от церковного, то он — величайший из всех христианских богословов, так как он показал Церковь как она есть, сделал ясным ее значение; он зажег свет, в котором Церковь познала самое себя. В этом смысле об этом Отце Церкви можно сказать по справедливости, что он был великим светочем Церкви. Он не только сделал веру в Церковь всеобщей, но вместе с тем *обосновал* веру в Церковь, выводя из религиозного принципа искупления все те следствия, которые имеют отношение к человеческой природе.

Человеческая природа мыслится как поддающаяся влиянию факта искупления и предрасположенная к нему. Она должна поэтому нуждаться в искуплении, т. е. быть *греховной*; она может искупиться только с помощью Христа, поэтому она представляется неспособной искупить себя сама, т. е. *несвободной* в своей греховности. Грех, соответственно этому, есть сила, подавляющая волю; он есть свойство воли, от которого она не может освободиться; грех есть природа человеческой воли. Но грех есть в то же время и вина, вина предполагает свободу, ибо только последняя способна быть виновной; вина, исключающая свободу, исключает самое себя. Поэтому грех является актом свободы и вместе с тем ее потерей. Первоначально человек обладал свободой не грешить, но он согрешил, поэтому он потерял эту свободу, и притом навсегда. С того вре-

мени он не может не грешить. В первый грех впал весь человеческий род, в Адаме все согрешили. По своему происхождению грех был свободен, по своим последствиям он есть рабство, продолжающееся проклятие человеческой природы, *наследственный грех*.

Таково основное понятие Августина, которому он придал именно этот смысл, которое он довел до полного осознания и сделал центром учения об искуплении.

В состоянии наследственного греха человек неспособен достигнуть искупления, он не может ни даровать его себе, ни заслужить; искупление может быть даровано ему и вопреки его заслугам, т. е. при помощи благодати; эта благодать со стороны человека ничем не заслужена, она поэтому не обусловлена, она действует безосновательно и является актом Божественного произвола. Бог независимо от деяний человека ниспосылает на него благодать, т. е. избирает его к искуплению, — поэтому искупление имеет значение избрания благодатью, избрания, независимого от человеческих поступков и деяний, которыми выбор мог бы руководствоваться; оно предшествует человеку и поэтому должно мыслиться как Божественное предопределение, или *предистинация*. Избирать значит предпочитать: одни избраны Богом к блаженству, другие обречены на осуждение. Теперь по Божественному определению, раскрывшемуся в факте искупления, человек может приобщиться к Божественной благодати только через Христа, общение с Христом возможно только через Церковь, следовательно, Церковь есть царство милости Божией, Божественное учреждение благодати на земле, обусловливающее человеческое искупление и являющееся средством для него. Нет Спасения вне искупления, следовательно, нет Спасения вне Церкви: таково понятие о Церкви, которая одна ведет людей ко блаженству. Nulla salus extra ecclesiam [8)].

Религиозный факт искупления требует, чтобы природа человека мыслилась находящейся во власти наследственного греха. К такому же требованию приводят понятия Бога и Церкви. Бог должен мыслиться как необусловленная, т. е. всемогущая воля, он не только сила, но и воля: это понятие отрицает всякую эманацию. Он *безусловная* воля, не ограничиваемая ничем вне ее, следовательно, вне ее нет ничего, что могло бы ее ограничивать. Это понятие отрицает всякий дуализм. Религиозный платонизм, неоплатоники, христианские гностики мыслили дуалистически и эманативно. Августиновская теология совершенно противоположна этим системам представлений.

Если Бог есть воля, то мир есть творение его воли, т. е. мир является созданным, а Божественная деятельность — творческой. Если Бог — безусловная воля, то мир, так как он не исходит из Божественной сущности, может быть создан при помощи Божественной воли только из ничего, он создан «per Deum de nihilo»; поэтому, так как мир в себе ничтожен, то сохранение мира является непрерывающимся творением со стороны Бога, «creatio continua», таким образом, все происходящее в мире определено, т. е. предопределено Божественной волей. Согласно такому предопределению, люди предназначены одни к блаженству, другие к осуждению; таким образом, искупление не может быть ничем обусловлено со стороны человека, т. е. люди сами по себе совершенно неспособны к искуплению, так как они настолько находятся во власти греха, что последний образует свойство их воли, которое передается по наследству из рода в род. Здесь августиновская теология оканчивается понятием наследственного греха.

Два главных понятия августиновской системы, по-видимому, находятся в противоречии между собой: понятие Бога требует безусловности воли, а безусловная воля — понятия предопределенности, исключающей человеческую свободу; но без свободы нет греха, без греха нет потребности искупления, а без этой последней нет искупления. То, что отрицается понятием Бога, утверждается понятием искупления. Это противоречие Августин хочет разрешить тем, что он не отрицает человеческой свободы как таковой. Бог дал человеку свободу, тот ее потерял, совершив грех, через это грех стал наследственным грехом.

Понятие Церкви требует понятия наследственного греха. Смысл этой зависимости для августиновской системы вполне понятен. Если Церковь имеет значение единственного царства, войдя в которое, мы сможем вступить в общение с Христом и тем самым приобщиться к Божественной благодати, то она обладает властью отпущения грехов, и только ею и могут быть отпущены нам грехи. Это спасение нисходит на человека, когда Церковь принимает его в лоно свое через Таинство Крещения. Церковь же, в качестве царства Божьей благодати, как и эта благодать, ничем не обусловлена и не зависит от деяний человека; она предшествует индивиду, она представляется, подобно государству у древних, целым, которое предшествует частям: поэтому она приемлет человека в самом начале его земного существования, при самом вступлении его в мир; она должна присоединять к себе и детей, крестя их. Через Крещение и на детей распространяется отпущение грехов, следова-

тельно, и они должны нуждаться в прощении им грехов, т. е. быть уже греховными, что, в свою очередь, возможно только как следствие *наследственного греха*.

Весьма знаменательно то, что об осуждении некрещеных детей разгорается спор между Пелагием и Августином. Если вне Церкви нет спасения и блаженства можно достигнуть только через нее, то внецерковное состояние лишено спасения, по сю сторону Крещения царит проклятие, в царстве природы господствует грех, ведущий к осуждению. Если нет наследственного греха, нет и греховности детей, нет необходимости, в таком случае, в отпущении грехов, нет необходимости в Крещении детей; тогда Церковь не имеет преимущества перед единичными лицами, она не имеет безусловного значения, иначе говоря, Церковь не есть царство благодати. Поэтому учение о наследственном грехе занимает центральное место в учении Церкви. Вера в Церковь требует веры в осуждение естественного человека и наоборот; что касается вечного спасения человека, то его естественный человек не достигает, спасение достигается только через Церковь. Таков центральный пункт августиновского учения, с беспощадной резкостью и энергией выводящий *все следствия*, каких требует лежащий в основании религиозный принцип, даже когда эти следствия ведут к неизбежным противоречиям.

На этой системе основана Церковь Средних веков, отсюда идет ее сознание своего безусловного верховенства. По мере развития Церкви в ней должны были создаваться такие явления, которым предстояло отодвинуть на задний план учение Августина.

Вера в Церковь выражается в безусловном послушании, в исполнении всех требований Церкви. Повиновение может проявиться только одним способом: через угодные Церкви деяния, *через внешнее действие*, т. е. через церковное приношение. Деяние, рассматриваемое с внутренней стороны, может оказаться лишенным смысла, оцениваемое же с внешней стороны, оно может намного превышать меру требуемого приношения и вполне удовлетворять целям Церкви, а потому быть богоугодным и святым деянием. В природе поступка лежит возможность внешней оценки его. Отныне можно приобретать заслуги перед Церковью и оправдываться перед ней поступками. Раз деяние человека приобретает значение как средство оправдания, то оно более уже не исключается из числа условий искупления, и потому поскольку деяние может быть угодным Богу, постольку должно быть уделено место человеческой свободе. Таким образом, как следствие веры в Церковь, обо-

снованной Августином, явилось *ханжество*, которое, в противоположность Августину, должно опираться на пелагианское учение о свободе. Когда размен религии на церковные деяния достиг крайних пределов, тогда августиновская основная мысль о греховности человеческой природы и о Божественной благодати всплывает вновь, но уже в качестве реформаторской силы; в лице *Лютера*, *Цвингли* и *Кальвина* она разбивает внутри западного христианства авторитет римско-католической системы; в лице *янсенизма* она борется внутри католического мира с системой иезуитов.

IV. Обожествление Церкви. Ареопагит

Если Церковь имеет значение царства Божией благодати, сосуда, избранного Святым Духом, места, где он проявляется, то в таком случае она сама является одним из членов в установлениях Божественной власти, вечным порядком, образующим в своих иерархических формах лестницу, спускающуюся с неба на землю. При таком воззрении совершенно покрываются мраком историческое происхождение и ход развития Церкви; она представляется сошедшей с небес и получившей видимую форму в земной иерархии, которая поднимается от иудейской иерархии к христианской, от иерархии закона к иерархии Церкви, от диаконов и пресвитеров — к епископам и ведет по ту сторону мира к небесной иерархии, к разрядам ангелов, высший из которых окружает престол Господа.

Расположение платоновских идей по ступеням в последних системах греческой философии, в религиозном платонизме, превратилось в организацию языческих богов по разрядам. Это представление, разработанное неоплатонической школой в Афинах, в особенности в системе Прокла, было последним представлением исчерпавшегося язычества. Отныне христианская Церковь приобретает значение Божественного авторитета, она также становится царством ступеней, промежуточным между Богом и человечеством; ее иерархическому устройству отвечает вполне тип и форма неоплатонического воззрения. Этим объясняется, почему они вступают в союз, почему христианизируется этот тип и почему, в свою очередь, Церковь обожествляется в этих воззрениях. Подобного рода соединение неоплатонических форм с верой в Церковь, подобного рода обоже-

ствление Церкви составляет смысл и тему произведений, в шестом христианском столетии приобретшие известность как *сочинения Дионисия Ареопагита*, который был в числе первых христиан, найденных апостолом Павлом в Афинах, и которого молва превратила в первого епископа Афин, а франкская легенд? под именем св. Дениса — в основателя общины в Париже. Воззрения ареопагитической теологии, видящей и прославляющей в Церкви Небесное Царство, глубоко отразились на религиозной фантазии и мистике Средних веков. Это было учение, отвечавшее запросам Церкви.

Ход развития средневековой философии

I. Задача

Христианство стало Церковью, вера в Христа — догмой; она развилась в целый ряд правил Церкви и положений веры. Отныне устанавливается незыблемо догмат, на котором зиждется все дальнейшее развитие христианских идей, — догмат искупления, и притом в форме выработанных Отцами Церкви и Великими Соборами четвертого и пятого столетий правил и положений веры. Факт искупления постулируется, он должен быть религиозно воспринят и освобожден от всего, что ограничивает его значение. Положения веры, напротив, являются предметом обучения, они должны быть доказаны, приведены в связь друг с другом и систематизированы. Как Церковь образует последовательно проведенное единство иерархической системы, так и учение о ней должно стать целостной религиозной системой, быть в полном согласии с духом Церкви и находиться на службе у нее. Систематизация веры требует определенного содержания и понятной связи между положениями, являющимися основанием или выводом одних в отношении к другим, т. е. она требует такой четкой структуры, благодаря которой догматической вере можно и обучать, и обучаться. Такое методическое направление хрис-

тианскому учению веры дает *схоластическая* теология. Место Отцов Церкви заступают учителя Церкви в точном смысле слова, «patres ecclesiae» заменяются «doctores ecclesiae». Теология становится предметом преподавания, философией церковной школы, *схоластической* философией. В таком виде она образует философию той великой церковной эпохи, которую обыкновенно называют Средними веками мировой истории.

Этим точно определяются характер и задача схоластики. Она состоит на службе у господствующей Церкви и находится в строгой зависимости от иерархической системы, ее работа в существенных чертах *формальна*, ей предстоит из данного материала, по предписанному плану, в определенном направлении соорудить систему догм, вполне соответствующую зданию мировой Церкви; в качестве теологии схоластика — служебный член Церкви, в качестве философии она «прислужница теологии».

Но как бы ни было сковано в схоластический период положение философии давлением Церкви и теологии, все-таки в этой скованности сказывается новое и своеобразное отношение, установившееся в этот период между философией и верой. Учение Церкви определяет то, *во что* следует верить; схоластика должна выяснить, *почему* предмет веры истинен. Догма гласит: «Deus homo», схоластика задается вопросом: «Cur Deus homo?»[9] Нужно, чтобы религиозное учение стало ясным для естественного рассудка; человеческое познание должно прийти в согласие с религией: это согласие составляет ясно выраженную задачу и вместе с тем программу схоластики. В этом заключается отличие схоластики от теологического развития, которое ей предшествует, и от философского развития, которое следует за нею.

Религиозному учению Церкви, в противоположность гностицизму, который ему предшествовал, и в противоположность вообще философии, исходящей от язычества и казавшейся Церкви матерью всякого еретического мышления, в это время предстояло еще сложиться. Философия, а с ней вместе и естественное рациональное познание являлись в глазах Церкви антирелигиозным принципом, в положениях которого Тертуллиан видел критерий безверия и полную противоположность Божественной религиозной правде и который он сразил своим «credo quia absurdum»[10]. В следующую за схоластикой эпоху философия становится независимой от религии и идет своей собственной дорогой, причем даже противоречит религиозному направлению. До и после схоластики вера и философия разделены, в схоластике же, пока она была в полной силе, религия и философия были в союзе. Пока их союз прочен, про-

должается расцвет схоластики и она еще живет в своей стихии; но когда союз этот прекращается, наступает и ее падение. Как только вера разрывает свою связь с философией и объявляет ее свободной от служения себе, появляются несомненные признаки начинающегося падения схоластики. И это падение пришло изнутри, оно было саморазложением схоластики; в ходе своего развития она должна была дойти до того, чтобы требовать отделения веры от знания и этим разрушить свое собственное создание. Движущий принцип схоластики можно выразить так: «Credo, ut intelligam»[11]. Ее фундаментом является «fides» Церкви, а целью — «ratio fidei»[12]. Схематизация веры есть вместе с тем и рационализация ее. *Схоластика есть рациональная теология* при господстве Церкви: в этом выражается ее характер и заключается ее задача. Вместе со схоластикой Церковь оправдывает и философию; предоставляя ей поле деятельности, она требует от нее создания христианской философии и вносит в свое собственное развитие рациональную деятельность, разумеется, в качестве служебной, вполне подчиненной, которой церковная вера предписывает, что ей делать на службе у теологии. Но служить значит стать свободным. Повиновение есть школа свободы. Философия тяжелым трудом достигла своей зрелости и добилась самостоятельности, благодаря которой она впоследствии освобождается от служения Церкви и начинает развиваться самостоятельно.

II. Эпоха Церкви

Определяя задачи и деятельность схоластики, мы исходили из предположения, что должна была существовать церковная эпоха, которой необходимо было исторически обосноваться, прежде чем эта клерикальная философия могла ступить на путь наставничества; должны были развиться новый уклад жизни народов, которые приняли христианство в форме церковной религии, воспитание и культура которых исходила от Церкви. Исчезновение древнего мира, разрушения, принесенные переселением народов, распад Римской империи, из всех наличных сил пережитый только Церковью, образование феодальных государственных порядков, принятие христианства новыми народами, разделяющимися на романские, германские и славянские, наконец образование нового франко-каролингского королевства — вот условия, которые

проложили путь наступлению эпохи Церкви и предшествовали появлению схоластики. Сферой ее действия является западный мир, мир романо-германский: Испания, Франция, Италия, Британия и Германия.

Духовный центр этого нового мира — Рим, не древний Рим цезарей, но Рим *церковный*, в мировом господстве которого и состоит эпоха, названная нами церковной. Главенство Церкви покоится на ее единстве и централизации; центр мировой империи, а потому и мировой Церкви — Рим. Возвышение римского епископа до степени Главы Церкви есть явление, обусловливающее и составляющее содержание всей церковной эпохи. Этот высший римский епископат есть *папство*, которое мало-помалу в продолжение целых столетий поднимается по ступеням вверх и достигает высоты, с которой оно зрит и Церковь, и мир у своих ног.

Первой ступенью к такому возвышению было достижение церковного первенства, на которое притязал в качестве преемника Петра римский епископ и которого за несколько десятков лет до падения Западной Римской империи добивается папа Лев I, основываясь на достоинстве и главенствующем значении римской Церкви. В течение последующего времени, т. е. в период быстрой смены политических судеб Италии (господство готов уступило место господству греков, а последних сменили лангобарды), внешняя независимость преемников Петра все более и более укреплялась. *Вторым* большим успехом было достижение в восьмом столетии союза с франкскими государями, о котором думал еще Григорий I. Союз этот впервые позволяет римскому епископу владеть землей, а после разрушения лангобардского государства, у самого порога девятого столетия, создает тот полный значения и роковой момент, который знаменует новое состояние исторического мира: коронование Карла Великого на императорство первым епископом Запада, церковное освящение средневековой империи цезарей, подчинение мира двум властям, отныне согласным и равноправным, — императору и папе. Так возник дуализм, который необходимо должен был вызвать борьбу между этими двумя властями за мировое господство.

Наступил и *третий* подъем, который римско-католическому примату и связываемому с ним значению придал видимость законной основательности: это было появление собрания так называемых исидоровских ложных декреталий[13]. Создавшееся теперь положение отныне считалось изначальным положением, а римский епископ получил статус издавна признанного епископа мировой Церкви, которому уже Константин предоставил

господство над Римом и Италией. Теперь впервые завершается иерархическая система, пирамидальное здание Церкви; римский епископ — не только первый, но и *Верховный* епископ христианского мира, глава и владыка Церкви. В этой централизации власти, в сущности, и заключается папство. Псевдоисидоровские декреталии появились в середине девятого столетия, вышли из лона франкского епископата, возникнув в интересах последнего, ибо непосредственное подчинение римскому владыке освобождало епископов франкского государства как от светских, так и церковных властей (митрополитов), стеснявших их своей близостью. Независимо от этих поддельных декреталий постепенно сложившееся значение папы в качестве церковной центральной власти энергично и вполне сознательно подчеркивается *папой Николаем I* (858–867).

В борьбе за мировое господство и в последовавшей за ней победе папство доходит до своей кульминационной точки, и в этот момент церковная эпоха достигает своего апогея. Можно различить три момента в возвышении папства: начало мирового господства, кульминационный пункт и начало падения. На заре папского могущества стоит Григорий VII (1073–1085), в зените — Иннокентий III (1198–1216) и на закате — Бонифаций VIII (1294–1303). Римским епископам недостаточно считаться преемниками Петра, они становятся его заместителями; в этом направлении действует Григорий VII. У Церкви крепнет сознание своей силы. Недостаточно быть и заместителями Петра; папы становятся викариями Христа — наместниками Бога на земле, непогрешимым авторитетом в человеческом образе. Сами епископы превращаются в папских викариев, папа не только старший, но и, благодаря абсолютной полноте его власти, единственный епископ. Таково положение папства со времен папы Иннокентия III, положение, которое опиралось на новый сборник принятых в течение XII столетия церковных постановлений, вышедший из рук Грациана и известный под именем «Decretum Gratiani». В этом высшем подъеме власти заключается *папская система*.

В мировой борьбе за универсальное господство можно различить три крупных фазы. В первой фазе идет принципиальная борьба между Церковью и миром, или государством: таков спор между Григорием VII и Генрихом IV[14]. Во второй фазе борьба происходит из-за светской власти, и в особенности из-за обладания Италией: в это время разгораются роковые войны между папами и Гогенштауфенами[15]; в третьей фазе возобновляется прежний спор между Церковью и государством, который принимает своеобразный оборот, а именно: теперь политичес-

кой силе приходит на помощь национальное самосознание, римской центральной власти противостоит уже независимость националистически настроенных государств. Такова борьба, которую ведут против Бонифация король и сословия Франции.

На арене противоборства появляются две сильные организации, которые в форме пирамиды образовались в Средние века: иерархическая Церковь и феодальное государство. Органы Церкви, будучи членами государства и входя в качестве частей в его механизм, заплатили дань светскости и одичанию. Отторжение Церкви от светской власти, которая держала ее в оковах, освобождение ее от всяких уз, опутывавших клир в обществе и государстве, и отрешение Церкви от мира, однако без потери ею сил, т. е. возвышение Церкви в ущерб государству, — вот что признавал Григорий VII своей реформаторской задачей. Он запрещает браки духовных лиц, продажу духовных должностей (симонию), светскую инвеституру [16] и вассальное подчинение епископов. Спор за инвеституру продолжается и после него и кончается компромиссом сторон.

В борьбе с Гогенштауфенами побеждают папы, но средства, благодаря которым они достигли торжества, несли в себе зерно их погибели. Никогда Немезида не управляла так продолжительно и так величественно в мировой истории. Ради уничтожения германского императорского рода папская политика создает в Италии французский престол, необходимым последствием этого было увеличение французского влияния на римский престол. В спор с Францией вступает могущественный Бонифаций VIII. Он, более всех других пап исполненный сознания своего величия и непогрешимости, попадает в качестве пленника в руки короля Франции, а второй из его преемников, папа французский, спустя два года после смерти Бонифация переселяется в Авиньон (1305). Таким образом, падение Гогенштауфенов, вызванное французской политикой пап, обусловило французское пленение их, так называемое «вавилонское пленение» (1305–1377): благодаря этому папство провалилось в бездну, на краю которой стоял уже Бонифаций VIII. Ближайшим последствием этого пленения было начало Великой схизмы (1378) [17], распад церковного единства, вызвавший реформаторские Соборы XV столетия, которые потерпели неудачу в своих начинаниях. Реформирование Церкви нельзя было объединить с реставрацией папства. Что же еще оставалось, кроме как начать церковную реформацию снизу; она была необходима, но оказалось невозможным провести ее через Соборы, как показали неудавшиеся попытки. Как только время достаточно созрело, появился *Лютер*.

Таким образом, церковная эпоха охватывает весь период от Григория VII до начала немецкой Реформации, которая образовала в Церкви непоправимую брешь. К этому времени относится схоластика, связанная в своей духовной деятельности с Церковью; она продолжается с конца XI до конца XV столетий. Ход ее развития вполне соответствует ходу развития Церкви. В схоластике можно ясно различить два периода: один — папского мирового господства, или церковной централизации, другой — начинающегося разложения и децентрализации. Первый период охватывает XII и XIII, второй — XIV и XV столетия. Первые два столетия составляют эпоху Крестовых походов (1095–1291), во время которых папство стоит во главе народов и которые (незадолго до Бонифация VIII) оканчиваются потерей всех завоеваний. Естественно ожидать, что и на развитии схоластики, зависящей от светского положения самой Церкви, отразится различие обеих эпох: что в ее первом периоде будет преобладать идея церковной централизации, мысль о всемогущей универсальной Церкви, связующей единичные силы, а во втором периоде будет преобладать в качестве основного направления церковная децентрализация, идея независимой, отделенной от мира и государства Церкви. Церковь и мир относятся друг к другу как вера в Церковь и естественное (человеческое) познание, поэтому-то в первом периоде между верой и знанием будет утверждаться связь, во втором же союз будет нарушен, — схоластика изменяет свой характер в зависимости от времени. В том именно и заключается ее философское значение, что в своей сфере она формулирует и выражает сознание своего времени. Господствовавшие мировые события обусловливали то, что в эпоху Церкви сознание всецело приспособлялось к Церкви и не выходило за ее пределы. Было бы нелепо жаловаться на пустоту и бесплодие схоластики и бранить лес за то, что он не фруктовый сад.

III. Основание схоластики

1. Иоанн Скот Эриугена

Схоластика начиналась дважды. Начала эти отделены друг от друга более чем двумя столетиями. Первое начало, оставшееся изолированным, относится к веку Каролингов, ко времени псевдоисидоровских декреталий и Нико-

лая I; второе начало, которым открывается своеобразное развитие схоластики, относится к веку Григория VII.

Первым основателем ее был *Иоанн Скот Эриугена*, британец по происхождению, которого Карл Лысый призвал в Париж к своему двору. Для него единство и универсальность Божественного бытия имели значение действительного, а познание его было озарением веры. Бог есть начало, середина и конец всего существующего; последнее в своем многообразии видов определено понятием творения и [сотворенности]. Существует бытие, все создающее, но само не сотворенное — вечная творческая первооснова всего; существует другое бытие, которое, будучи само сотворено, действует творчески, — это Логос; третье естество состоит в творениях, но лишено собственной творческой силы — таков временной и чувственный мир; наконец, существует и последнее состояние, в котором все творение и всякая тварь достигают своего назначения, — это конец всех вещей в новом воссоединении с Богом.

Соответственно этому сущее, или природа в своей целокупности, делится на следующие виды сущности: Бог, мир в Боге (Логос), мир вне Бога, возврат мира к Богу. В этом состоит «divisio naturae» [18] Эриугены; в форме этого деления нетрудно узнать мыслителя платоновской школы. В манере Эриугены характеризовать первосущность как лишенное различия единство и, подобно пантеизму и учению об эманациях, определять остальные виды естества как ступени жизни, имеющей источник в *едином* Боге, отделенной от Него и возвращающейся к Нему, — в этой манере, несомненно, выступают те черты его духа, которые родственны основному воззрению неоплатоников и ареопагитической теологии. Не из одних внешних побуждений он переводит Ареопагита.

По системе Эриугены, Божественная жизнь в мире имеет только одно начало — происхождение от отца всех вещей, а человечество — только *одну* конечную цель, соединение с Богом; в ней нет поэтому другого, подобного первосуществу божества, нет двойственности Божественного естества, нет двоякого исхождения Святого Духа, нет двойного предопределения. Так как конечная цель человечества состоит в одухотворении и просветлении и в новом воссоединении с Богом (adunatio), то его общение с Богом в видимой Церкви и присутствие Христа в таинстве могут иметь только *художественное* и *символическое* значение.

Эта система находится в противоречии с догматом о троичности, с Богочеловечностыо, с Божественным предопределением и с возникшим учением о пресуществлении в жертвен-

ных дарах. Благодаря вековому культу в фантазии верующих символическая жертва постепенно претворилась в реальную жертву. В эпоху Эриугены из этого культа создалось учение Пасхазиуса Радбертуса о пресуществлении (831), и тогда же начались споры о причащении, которые при Григории VII возобновились между Ланфранком и Беренгаром Турским и которые имели следствием то, что вызванное интересами и устройством Церкви учение о пресуществлении сделалось церковным догматом при Иннокентии III (1215).

Вряд ли найдется более значительный пример развития догмата из культа, пример более сильного испытания религиозной покорности в противоположность чувственной достоверности, [лучший] пример истинности слов гетевского Фауста: «Чудо есть любимейшее дитя веры», — чем вера в пресуществление.

Система Эриугены была в противоречии с римской Церковью. Это было время, когда возобновился спор о предопределении, возникали несогласия по поводу пресуществления (транссубстанциации); вполне понятно, почему этот мыслитель претерпел церковные гонения от синодов, епископов и пап (Николай I). У него гностицизм сочетается со схоластикой, он требовал единства веры и знания, но выражал это требование в системе, которая была отвергнута Церковью и спустя столетие после него осуждена как ересь. Эриугену называют «западным Оригеном». Но схоластика для разрешения своих церковных вопросов нуждалась во «втором Августине».

2. Ансельм Кентерберийский

Он был современником и единомышленником Григория VII. В том же году, в котором Гильдебранд взошел на папский престол, Ансельм из Аоста был сделан настоятелем монастыря Бек во Франции, преемником того Ланфранка, который защищал транссубстанциацию от нападок Беренгара; спустя двадцать лет Ансельм сделался епископом Кентерберийским, высокопоставленным церковным иерархом Англии. В борьбе за английскую инвеституру он выступает против короля на стороне папы, в церковно-политических вопросах он является иерархом, а в теологических — провозглашенным Церковью основателем схоластики; в нем иерархические и теологические интересы солидарны между собой настолько, насколько того требует дух схоластики.

Теперь церковная вера приобретает значение движущего мотива и цели всякого познания, а само познание есть лишь средство упрочить господство церковного учения. Там, где прекращается понимание, вера приказывает остановиться, а разум подчиняется: «Caput submittam!»[19]. Реальность Бога и Богочеловечность не исследуются, вопрос о них даже не поднимается, как он поднимался бы в том случае, если бы их надо было доказывать. Они не проблематичны, но неопровержимо достоверны. Дело идет только об основаниях доказательства для их демонстрации. Аргументы, приводимые Ансельмом Кентерберийским в пользу бытия и вочеловечения Бога в его «Proslogium'e», а также в сочинении «Cur Deus homo?», хорошо знакомят с характером схоластики.

Он доказывает бытие Бога онтологически. Из нашего понятия совершеннейшего существа явствует его реальность, так как если бы ему недоставало бытия, оно было бы неполным, а следовательно, и наше представление не было бы тогда тем, чем оно является, — представлением о *совершеннейшем* существе. Вочеловечение Бога он доказывает тем, что только при этом условии грешный человек и может быть искуплен. Ведь грехопадение, как проступок против Бога, является бесконечной виной, которая не может быть ни просто прощена, ни наказана соответствующим образом: прощение без наказания было бы несправедливо, а заслуженное наказание равнялось бы уничтожению; одно противоречило бы Божественной справедливости, другое лишало бы смысла Божественное творение. Единственный выход состоит в том, чтобы загладить вину или доставить Богу удовлетворение: искупление возможно только через *сатисфакцию*. Но эта удовлетворяющая и погашающая нашу бесконечную вину деятельность должна, в свою очередь, быть бесконечной заслугой, а к этому греховное человечество не способно; за него безгрешное существо должно принять на себя страдания, равные греховной вине: сатисфакция возможна только посредством *страданий заместителя*. В этом случае только Бог может представить человечество, потому что только он один безгрешен, страдания через представителя требуют поэтому вочеловечения Бога, которое не должно зависеть от тех условий, благодаря которым наследственный грех продолжает передаваться, следовательно, вочеловечение должно совершиться только через сверхъестественное рождение; оно возможно только в *лице Иисуса*, сына девы Марии, принесшего себя в жертву за человечество и через жертвенную смерть приобретшего заслугу, за которую Бог воздаст не Ему самому, а только тем, для которых Богочеловек принес себя в жертву. Это воздаяние есть *прощение* греха, или искупление челове-

чества. Теперь вычисление получается без остатка, искупление происходит через вочеловечение Бога, последнее обусловлено заместительством, заместительство — удовлетворением, которое человечество обязано дать за наследственный грех. Вместо наследственного греха теперь наступает наследственная справедливость, грех существует в природе, справедливость в Церкви, поскольку она есть царство благодати.

Таким образом ход Ансельмовых доказательств приводит нас в самый центр августиновского учения. Справедливо назвали этого первого церковного схоласта вторым Августином.

IV. Ход развития схоластики

1. Реализм и номинализм

Доказательства Ансельма опираются на основную предпосылку, которая играет уже во всем учении Церкви первенствующую роль и которая здесь, где демонстративная и логически заинтересованная мысль подходит к догмам, получает впервые сознательную оценку. Наследственный грех и искупление суть два полюса августиновского религиозного учения и ансельмовской теологии: в Адаме совершилось падение человечества, в Христе — искупление. Если эти факты не имеют *универсального* значения или, что то же, если универсальные определения не имеют *фактического* реального значения, то вера шатка в своем основании, она поэтому опирается на ту логическую предпосылку, что человечество существует как род или идея в платоновском смысле и составляет сущность человека. То, что приложимо к этому роду, должно быть приложимо и ко всем родам (идеям), ко всем универсалиям. Если универсалии не суть реальности, то можно опасаться того, что религиозные факты представятся либо недействительными, либо недоказанными.

Церковь сама существует только благодаря своей идее, ее реальность покоится на ее универсальности; уже Августин католицизмом [20] Церкви обосновывал ее авторитет, а ее универсальностью — ее необходимость. Подобно тому как платоновское государство состоит в справедливости, существует независимо от единичных субъектов, христианская Церковь состоит в религиозной идее, в *наследственной справедливости*, заключающейся только в ней и продолжающей действовать бла-

годаря ей, — потому сравнение платоновского государства и христианской Церкви и правильно, и метко.

Из этого коренного воззрения Церкви вытекает положение, в котором схоластика признает свой принцип: «universalia sunt realia». Родовые понятия суть нечто действительное. Довольно знаменательно, что первым схоластическим доказательством бытия Бога был *онтологический* аргумент Ансельма.

На положение о действительности универсалий опирается средневековый *реализм* — первое основное направление схоластики, вызывающее к жизни противоположное направление. Задача схоластики соответствует также и требованиям естественного рассудка; однако ему единичные вещи кажутся действительными объектами, а роды, напротив, только понятиями и абстракциями, которые мы создаем и обозначаем словами. Соответственно этому для рассудка «universalia» не имеют значения «realia», а суть «flatus vocis», «vocalia» или «nomina». На этом положении о нереальности универсалий основан средневековый *номинализм*, второе главное направление схоластики, появившееся сразу вслед за реализмом. Уже в конце одиннадцатого века в споре между Росцелином и Ансельмом, между Вильгельмом Шампо и Росцелином выясняется спорный вопрос и противоречие обоих направлений.

Важность номиналистического воззрения может быть теперь же взвешена. *Познание* происходит посредством представлений и понятий, суждений и определений. Так как понятия не обладают реальностью и не содержат ее, то нет и познания реальностей, и далее, так как объекты веры истинно действительны, то нет никакого познания веры. Если поэтому номинализм утверждает в духе схоластики реальность религиозных объектов, то он, в противовес основному схоластическому принципу, должен отрицать их познаваемость. Как только такое воззрение становится преобладающим, то разрывается связь, т. е. единство, веры и знания, в котором средневековая теология находила свою опору. Отсюда можно обозреть путь развития схоластики: в XII и XIII столетиях господствует реализм, в XIV возвышается и получает преобладание номиналистическое направление, ведущее к падению схоластики и образующее собой переход к новой философии, свободной от давления религии. Таким образом, оба основных направления схоластики, рассматриваемые в целом, совпадают с теми двумя периодами, которые мы различили выше в отношении мирового положения Церкви: реализм отвечает веку мирового господства церкви и централизации, номинализм — начинающемуся ее разложению и децентрализации.

С недавнего времени стали оспаривать такое понимание внутреннего хода развития схоластики и теперь вообще стараются ограничить спорный вопрос между реализмом и номинализмом первой взаимной встречей обоих направлений, когда Росцелин объявил, что универсалии — «flatus vocis». Если желательно только это тщетное возражение последнего обозначить словом «номинализм», то для последующего противоположного реализму и победоносного направления нужно выбрать уже другое название. На самом же деле этим ничего не изменяется в только что поясненной и общеизвестной противоположности обоих схоластических веков. Так же мало достигается тем возражением, что дальнейшее движение схоластики было лишь расширением, многократным увеличением познавательного материала, другими словами, что дальнейший ход развития состоял в более глубоком ознакомлении с аристотелевским учением. Образовательный материал, воспринятый Средними веками от древнего мира, был весьма скуден. Из философии Аристотеля, которой предстояло господствовать в схоластике во время ее высшего расцвета, хорошо знали только незначительную часть «Логики», да и то в переводе Боэция, и учение об определении и категориях; к этому присоединялось Порфириево «Введение» к последнему и книга Пятисловия (quinque voces); впервые в XII столетии познакомились с «Органоном» в его полном объеме, в следующем, XIII столетии впервые — с реальной философией Аристотеля: метафизикой, физикой, психологией и т. д. — в латинских переводах, которые делались сначала с еврейского и арабского, а впоследствии и с греческого, и так продолжалось до тех пор, пока не возродилось изучение древности.

Это хождение на помочах Аристотеля означает не что иное, как развитие светского элемента в схоластической теологии, результатом которого был под конец разрыв веры и знания, победа номиналистической теории познания. С этим поворотным пунктом мы встречаемся у Оккама.

2. Платоновский и аристотелевский реализм

В эпоху всесильного мирового господства Церкви основным положением схоластической теологии было то, что роды, или идеи, обладают действительностью: реальность или существует вполне независимо от единичных вещей, или присуща им в качестве деятельной силы; она существует или

«ante rem», или «in re»[31]. Здесь не место входить в рассмотрение всех ответвлений и промежуточных видов, в которые может вылиться определение отношения универсалий и единичных вещей; схоластика XII столетия была неутомима в определении подобных различений. Оба нормативных понимания подготовлены греческой философией: первое платоновской, второе — аристотелевской; и то и другое понимание допускает реальность идей, но у Платона они имеют значение истинно существующих независимо от явлений, у Аристотеля же — значение истинных как действующих в вещах; в первом понимании действительность идей есть идеальный мир, во втором — природа. Мы уже показали, как второе понимание вытекает с необходимостью из первого.

В схоластической теологии в продолжение XII столетия господствует платоновский, в XIII столетии — аристотелевский реализм. Таким образом, в церковной философии Средних веков следует различать три направления, которые в целом совпадают со столетиями: реалистическо-платоновское направление господствует в XII, реалистическо-аристотелевское — в XIII и номиналистическое — в двух последних столетиях. Связующим звеном платоновской и аристотелевской схоластики является *Пьер Абеляр* (†1142), посредником между номинализмом и реализмом — *Иоанн Дунс Скот* (†1308).

Было уже указано на то замечательное сродство, которое, вопреки полному различию эпох и мировоззрений, существует между древним платоновским и средневековым церковным воззрениями, между платоновским государством и римской Церковью. В обоих общее безусловно доминирует над единичным, целое, предшествующее своим частям, имеет значение единственно деятельной, независимой от единичной воли силы. Поэтому нисколько не странно, что при безусловном господстве средневековой Церкви могла развиться платоновская схоластика, что эта схоластика шла рука об руку с эпохой Крестовых походов, что Церковь так ревниво принимала меры против прогрессирующего отчуждения от этого реалистического воззрения, что она противилась сближению с аристотелевским учением и его вторжению и что она уступила необходимости, которой не могла более подавить. Натурфилософские и философские творения Аристотеля были осуждены еще в самом начале XIII столетия, затем разрешены, хотя и неохотно, сначала артистам, потом теологам; впоследствии же изучение аристотелевской философии даже требовалось, и по отношению к языческому философу Церковь проявила большое уважение в вопросах естественного познания.

Как, однако, объяснить это поразительное явление, эту связь, в которую Церковь Средних веков вступает с Аристотелем? Как только схоластика признала естественное познание, хотя бы только в качестве орудия веры, в ходе ее развития необходимо должен был наступить такой момент, когда она должна была постигнуть также и природу в качестве объекта и это понятие включить в свою систему, подобно тому как Церковь включила в себя государство и подчинила его своему господству. Церковь должна была с течением времени признать такую задачу необходимой и совместимой со своей собственной системой. Схоластика имела потребность *в теологическом понятии природы*. Приобретя его, схоластика завоюет этим самым для Церкви огромную область, представляющуюся ей враждебной до тех пор, пока теология ее чуждается. Но под теологическим учением о природе разумеется такое воззрение, которое рассматривает Бога как последнее основание и цель природы, а природу с этой точки зрения — как царство ступеней телесных и живых форм, зависящих от Божественной цели, движимых Богом и осуществляющихся в нем. Аристотелевская философия дает такое понятие о природе, а потому понятно и ее значение для схоластики и Церкви. Языческий дух ее возбуждает сначала подозрение, но затем, благодаря своему теологическому характеру, она становится самым подходящим орудием для разрешения той задачи, в разрешении которой Церковь торжествует.

Но Западу аристотелевская философия почти неизвестна. Для решения этой проблемы логические трактаты не имеют никакого значения; и без того огромная разница между западным и греческим образованием увеличивается еще пропастью, отделяющей обе Церкви. Длинными окольными путями удается при посредстве арабских философов X, XI и XII столетий ввести аристотелевскую философию в школы западного христианства. Величайшим из арабских философов Востока является Авиценна (†1036), из испанских философов — Аверроэс (†1198). Последний, ближайший к нам, более всего содействовал пониманию греческого философа как объемом своих комментариев, так и способом своего объяснения.

Тринадцатый век — великая эпоха схоластики. Основная ее забота — включить понятие природы в теологическую систему, чтобы таким образом завершить ее как систему. Царство благодати является для естественного познания вполне прочно установленным только тогда, когда царству благодати подчиняется царство природы и когда оно мыслится в связи с последним. Задача состоит в том, чтобы связать эти две области. Цар-

ство природы должно служить предварительной ступенью к царству благодати, так чтобы царство благодати было уже заложено, подготовлено в природе, чтобы оно являлось целью природы, чтобы церковный порядок являлся завершением естественного порядка. Такова основная мысль схоластической философии тринадцатого столетия, существенный мотив систем великих теологов этого столетия: Александра Галесского, Альберта Магнуса и Фомы Аквината.

Тот, кто разрешит эту проблему наилучшим образом в церковном смысле, займет в схоластике такое же место, какое занимает Августин в учении веры. Таким величайшим схоластом был *Фома Аквинат*. В его системе природа представляется царством ступеней, восходящих до Церкви: шкала телесных предметов завершается естественной человеческой жизнью, шкала естественной жизни человека завершается церковными установлениями благодати, т. е. таинствами. Учение Фомы о таинствах характерно для духа всей этой теологии; все системы ее основаны на аристотелевском понятии о развитии. В миросозерцании Фомы естественный миропорядок относится к церковному строю так, как средство относится к цели и как замысел — к его реализации. В соответствии с духом Церкви эта система всецело теологична и супранатуралистична, но она усвоила понятие о природе и тем самым пополнила теологическо-схоластическое воззрение. Фома возвел церковную веру в степень догматической системы, которая до сих пор не имеет себе равных и которая принесла ее творцу славу церковного философа в настоящем смысле этого слова.

3. «Суммы» и системы

Задачей схоластики было создать теологические системы из данного материала, т. е. из догматических учений и спорных вопросов. Первоначально эта задача нашла разрешение в пополнении, собрании, приведении в порядок всего относящегося к ней материала в так называемых «Суммах» двенадцатого столетия, примером которых является сочинение Петра Ломбарда (†1164). Отношение его к церковной догме таково же, каково и отношение его современника Грациана к каноническому праву: он составил самый полный и наглядный сборник догматических положений и мнений, или «сентенций», — сочинение, ставшее образцовым учебником теологии и основанием для теологических лекций и принесшее ему

имя «Magistrus sententiarum». Собрания сентенций, созданные XII столетием, не представляли собой еще никакой системы. Учебник Ломбарда стал материалом, из которого, через смешение с аристотелевской философией, вышли *теологические суммы* тринадцатого столетия, произведения великих докторов Церкви. К религиозным основаниям учения Церкви присоединились теперь основания рациональной аргументации философов, к «autoritates» присоединились «rationes»; новая задача была введена изложением, сравнением и противопоставлением обоих родов основания английским францисканцем Александром Галесским (†1245). Представительницей собственно «rationes» была аристотелевская философия. Насколько она была доступна кругозору и умственным силам столетия, настолько содержание ее ставилось в один ряд с содержанием теологии; таким образом разъяснялась и освещалась задача в ее полном объеме. Эту задачу разрешил «Doctor universalis», немецкий доминиканец Альберт Великий (†1280). Его величайший ученик — итальянский доминиканец Фома Аквинат (†1284) завершил разрешение схоластической проблемы; он создал клерикально-философскую систему, в которой объединены вместе Августин, Ломбард и Аристотель. Он христианизировал аристотелевское учение о развитии в духе церковного мирового господства, подобно тому как некогда Ареопагит христианизировал неоплатоническое учение об эманациях в духе иерархического церковного устройства.

4. Фома Аквинский и Иоанн Дунс Скот

В дальнейшем развитии аристотелевского реализма возникает противоположность между Фомой и Скотом, превратившая их школы в два враждебных лагеря и надолго расшатавшая твердыню схоластической теологии. Если царства природы и благодати связаны так, что первое находит свое завершение во втором и этим исполняет свое назначение, то при таком отношении царство природы должно вообще казаться наилучшим образом устроенным миром, который избран Богом, поскольку он мудр, из всех возможных миров и создан им силой своего всемогущества. Поэтому Божественная воля определялась в творении мира известным направлением, и Божественное творчество, так как оно происходит в соответствии с идеей (идеей добра), должно быть необходимым и детерминированным деянием. Следовательно, учение Фомы, не-

смотря на его супранатуралистический характер, всецело *детерминистично*, и в этом заключается истинное выражение церковного сознания, которое строго детерминирует свои порядки, определяет все происходящее и хочет устроить так, чтобы единичная воля и понятие произвола были совершенно исключены.

Эта теодицея Фомы, в которой все определено Божественной предусмотрительностью и расположено «ad Deum», находит своего противника в английском францисканце *Иоанне Дунсе Скоте*. Спор, разгорающийся отныне в схоластике, есть не что иное, как спор детерминизма с индетерминизмом. Различие между Фомой и Скотом заключается в вопросе *о свободе воли*. Если Божественная деятельность необходима, то Бог связан в своих действиях и не может существовать без них, в таком случае независимость Бога, а следовательно, и его существование должны быть отрицаемы; если же все определено Божественной необходимостью, а последняя, в свою очередь, — идеей добра, то в таком случае нет ни случайного, ни зла, в таком случае Бог не только первая, но в своей основе единственная причина; он тождествен природе вещей, и потому пантеизм является неизбежным следствием этого. Таковы самые веские основания, выставляемые Скотом против Фомы.

Из факта присутствия случая и зла в мире вытекает невозможность детерминизма, по которому Божественная воля связана с идеей добра. Но Божественная воля не связана ничем; она действует без основания, абсолютно произвольно, она может творить и не творить, создать этот мир, как и иной мир, но может и не создавать никакого мира; не воля определяется целью, но наоборот: «voluntas superior intelectu»[22]. Благо имеет значение не само по себе, но благодаря Божественному волеопределению, не «per se», но «ex institute»[23], оно не рационально, но позитивно; Бог пожелал не потому, что нечто было добром, напротив, нечто стало им после того, как Бог его пожелал. Вместе с произволом уничтожается и воля, устраняется различие между естественными и волевыми причинами, и тогда нет вообще никакой воли — ни Божественной, ни человеческой. Скот признает человеческую свободу и ее роль в достижении Божественной благодати, заслугу деяний, которые оправдывают праведных не в силу их собственных свойств, а также и не в силу намерения, которым они проникнуты, но только потому, что Бог по собственному произволу соединил с этим деянием такое последствие. Церковное деяние является, независимо от всякого намерения, внешним сообразным пред-

писанию поступком, «opus operatum». Так рассуждает схоластический индетерминизм, приспособленный к служению могуществу и интересам Церкви.

Человеческая свобода включает в себя самоопределение, личную волю, индивидуальное бытие; благодаря ей всякий человек не только вещь среди других вещей, но данная отдельная, единичная сущность для себя. С этим в сознании схоластики зарождается понятие единичности, или *индивидуальности*, представление не только о специфическом, но также об индивидуальном различии вещей. Вещи различаются друг от друга не только по виду и по качествам (Quidditäten), но каждая из них отличается от всех прочих в силу своей единичности (Hăcceität). Индивидуальность неопределима и неразрешима в понятийном познании: «ratio singularitatis frustra quaeritur». Если реальность сводится к индивидуальности и находит в ней свое завершение, то тем самым упраздняется познание реального. То же самое нужно сказать и о произволе: он безоснователен, а потому непознаваем; это же самое применимо и к Божественному откровению, к искупительному деянию и к церковным объектам вообще: они существуют в силу безосновного и беспричинного произвола Бога; поэтому нет никакого познания веры, нет никакой рациональной теологии, никакой философской религиозной системы. Теология *практична*, вера является направлением воли и настроением, независимым от познания; она не обусловлена, а потому и не опровергается рациональными основаниями. Так индетерминизм разрубает узел, связующий религию и знание.

5. Уильям Оккам. Разложение схоластики

Теперь уже открыт тот путь, на который вступает новое и последнее направление схоластики, методически обоснованное английским францисканцем, учеником Скота *Уильямом Оккамом* (†1347?). Эпоха Росцелина, начавшаяся при Григории VII и завершавшаяся Иннокентием III, уже закончилась.

Когда Скот умер, находясь на вершине своей славы, папский престол уже в продолжение трех лет был в Авиньоне; время Оккама начинается с Бонифация VIII и стремительно приближается к Великой схизме.

Заслугой Оккама было уничтожение схоластического реализма, господства в церковной вере мира идей. Если бы уни-

версалии (идеи) были реальны, то они должны были бы предшествовать Богу в творении — детерминировать (обусловливать) волю Бога и связывать его; в таком случае не было бы ни Божественной свободы, ни творчества из ничего! Благодаря этому выясняется коренное противоречие между верой и схоластическим реализмом.

Если бы универсалии (роды), которые общи всем вещам, были сами вещами, то одна вещь должна была бы присутствовать во многих вещах одновременно, что невозможно. Идеи не веши, они не реальности, но представления, обозначающие вещи и сами обозначаемые словами, как последние — буквами: они суть поэтому знаки или «signa», основное определение которых образуют «termini». Эти последние суть единичные и общие представления, звуковые и письменные знаки, а следовательно, образные восприятия, понятия, слова; образное восприятие представляет единичную вещь, понятие занимает место многих единичных представлений, слово — занимает место понятия. Все человеческое познание происходит благодаря терминам, поэтому оно *терминистично* и, поскольку передаваемые знаки представлений суть «vocalia» или «nomina», — номиналистично. Познание посредством единичных представлений интуитивно и реально, так как такие представления стоят «pro re»[24]; познание при помощи общих понятий и суждений, слов и положений рационально и подчинено логике (сермоционально). Поэтому нет никакого познания действительных вещей. Действительность состоит из единичных вещей, индивидуумов, простых субстанций; наше представление не есть ни вещь, ни субстанция; оно не просто, оно тем более неясно, чем более оно абстрактно; поэтому нет никакого соответствия между представлением и вещью, а следовательно, нет и познания истины.

Между представлением и реальностью лежит непроходимая пропасть. Из этого выясняется невозможность онтологического доказательства бытия Бога, так как его предпосылка о реальности представления о Боге в основании своем неправильна; и космологические доказательства также не достигают своей цели, потому что они предполагают существование первой и последней причины и невозможность движения в бесконечность в процессе обоснования. Но именно это предположение и ложно в своей основе: напротив, такое движение даже необходимо предполагать. Нет поэтому никакого доказательства бытия Бога, никакой рациональной теологии. Из невозможности познания следует необходимость веры, опирающейся на единственное основание церковного автори-

тета. Отношению веры к знанию соответствует отношение Церкви к миру. Необходимо произвести разделение и в том, и в другом случае, необходимо, чтобы вера и Церковь отрешились от мира. Пришло время, когда связанные Церковью силы — государство и народы, науки и искусства — стали центробежными и начали освобождаться от церковного господства. Одновременно со стремлением к отрешению Церкви от мира появилось и требование независимости государства от Церкви. «Обороняй меня мечом, я буду защищать тебя пером», — сказал будто бы Оккам во время спора между императором и папой Людовику Баварскому.

Следует обратить особенное внимание на то, как номиналистическая теория познания, обосновывающая разрыв между верой и знанием, теологией и философией и выражающая сознание эпохи, относится к ним обеим. Она желает их разделения в интересах самой религии и Церкви; ее цель — очищение и укрепление религии и Церкви через отрешение их от мира. Не простая случайность, что люди этого направления по большей части принадлежат к строгим францисканцам. Вера не хочет более иметь дела с дряхлым знанием, рассчитывающим только на человеческие средства, не хочет иметь ничего общего с этим чуждым и опасным союзником. Поскольку вера отказывается от всякого естественного и рационального познания, постольку крепнет ее супранатуралистический характер, ее позитивное значение, ее церковный авторитет. Задача номиналистической теологии — укрепить и сделать неопровержимым авторитет Церкви. Поэтому эта теология в существе своем *схоластична*. Но она порвала связь с идеей церковного мирового господства и задалась целью исправить Церковь, давая исход реформаторским устремлениям внутри самой схоластики. Благодаря отделению веры она освобождает и философию, указывая последней на вещи мира, и тем расчищает внутри схоластики путь для новой философии. Эта теология отвергла возможность истинного познания вещей при помощи человеческих способностей и этим подготовила *скептицизм*, из которого возникает и развивается новая философия; в пределах человеческого познания эта теология признала реальным только созерцательное и чувственное познание, и в этом пункте она явилась схоластической предвестницей того *эмпиризма* и *сенсуализма*, которым открывает шествие новая философия на родине Оккама.

Эпоха Возрождения

I. Гуманизм

В эпоху церковной философии Средних веков языческая философия древности находилась в подчиненном положении, не соответствующем ее происхождению и сути. Схоластическая теология держала человеческое познание в двойных оковах: оно находилось под давлением Церкви, определявшей содержание преподаваемого материала, и под давлением школы, заимствовавшей способ преподавания и формальное образование от авторитетов древней философии. Как только оковы начинают спадать и человеческое познание проявляет стремление к коренному обновлению, то создается главное условие для того, чтобы в первую очередь освободилась школа и чтобы великие философы древности изучались и исследовались в их первоначальном виде. Философия Нового времени непосредственно исходит из *эмансипировавшейся* школы древности. В ней она созревает постепенно. И только когда она чувствует себя освободившейся от опеки, наступает эпоха ее расцвета, момент ее зрелости. Возрождение греко-римской философии составляет поэтому необходимую и ближайшую задачу познания и является условием перехода к новой философии.

Задача эта составляет только часть того филологического изучения древности, на которое, в свою очередь, нужно смотреть как на особую ветвь возродившейся науки о древности. Для того чтобы философия от Средних веков направилась по пути к нашему времени, нужно было, чтобы духовное возрождение древности, называемое обыкновенно *Ренессансом*, нашло этот путь и осветило его. Значение возрождения ее никоим образом нельзя ограничивать филологическими штудиями, ибо оно не только результат деятельности школ и ученых, но составляет эпоху, вдохновляющую развивающееся человечество, пронизывающую всю человеческую культуру, эпоху неисчерпаемую, имеющую влияние и в наши дни и живую по сей день. Ренессанс по своим задачам и духовному направлению так же мало может быть введен в границы, как и Реформация, и если то и другое приурочивается к определенному веку — Ренессанс в его расцвете ко второй половине

XV, Реформация к первой половине XVI столетия, — то эти хронологические рамки лишь обозначают их начало и время существования.

Ренессанс в корне изменил человеческие воззрения на жизнь и на мир, освободил их от сил, давивших в Средние века, и стал по отношению к этим силам в такую оппозицию, которую Церковь, сама охваченная вначале духовным движением времени, не замечала, которую, помогая этому движению, даже ускорила и которую распознала впервые позднее, уже после того, как расцвет Ренессанса завершился, а Реформация успела окрепнуть. Основной темой Средних веков было восстановление и возвеличение «civitas Dei», того Божественного царства на земле, которое господствует над миром в виде неосязаемых для чувств законов и связует индивидуумов. Основная тема Ренессанса исходит из вполне противоположного направления: она состоит в прославлении человека, его величия, его славы; она состоит в культе человеческой индивидуальности, его гения, его сил, его неизмеримой естественной свободы. Если существовал когда-нибудь век, который верил в человеческий ум, универсальный гений, человеческое могущество и магию, который произвел духовно сильных личностей и испытал их очарование, обожествил человеческое начало в природе, государстве и искусстве, то именно таким был век Ренессанса. Весь его интерес сосредоточен на естественном, бесконечно возвышенном благодаря своим силе и дарованиям, человеке. Вот в таком — широком и универсальном — смысле нужно говорить о гуманизме, который Ренессанс сделал своим предметом.

В Средние века власть разрешающая и связывающая повелевает в сфере отпущения грехов и блаженства человека. Эта власть была в руках Церкви. В Ренессансе мы встречаем власть возносящую и ниспровергающую, возвеличивающую и уничтожающую заслуги и славу человека; такая власть в руках поэтов, ораторов и историков. Уже *Данте*, с которого начинается заря Ренессанса, воспевает Ад и полновластно населяет его, как поэтический судья мира. Средние века чтят святых, Ренессанс чтит знаменитостей, людей великих, выдающихся своими духовными подвигами. Ренессанс поклоняется их останкам и могилам, памятным местам их жизни. «Место, где покоится хороший человек, — священно; сто лет спустя его слова и подвиги напоминают о себе его внуку». Это слово вышло из глубины духа Ренессанса, который был чужд Средним векам, но оно действует на нас с нашим строем чувств. Нужно понять, насколько глубоко Ренессанс изменил челове-

ческое самоощущение, прежде чем говорить об изменившемся ходе науки и исследований: он вызвал к жизни «современного человека», как сказал один из самых замечательных знатоков, развивший основные гуманистические черты этого мощного столетия в масштабной и яркой характеристике.

II. Итальянский ренессанс и его развитие

Религия Средних веков, влекомая своим культом реликвий, шла в Палестину для того, чтобы увидеть воочию Святую землю и святейшую из гробниц. Культ реликвий Ренессанса не нуждался ни в каких Крестовых походах. Настоящее место его рождения, его родина — *Италия*, классическая страна, усыпальница богатого славой ушедшего мира. В возрождении древности Италия чествует свое прошлое, прежний мир, *себя самое*. Таким образом, Ренессанс по своему происхождению есть не искусственный продукт школы, но естественное направление, включающее взлет национального самосознания, объект и тема национальных радостей и самовозвеличения. Августин, последний из великих Отцов Церкви, в древнеримском государстве и его народе видел завершение «civitas terrena» (земного царства), обреченного на погибель, видел падший из-за грехов язычества мир, который в своем величии и в своей земной славе получил воздаяние и возмездие за свои дела. Данте, первый национальный поэт Италии, вновь превозносит римский народ как самый благородный народ мира, как первый из всех, кому подобает господствовать на земле и на кого снисходит благодать Бога, помимо Церкви и папы. Он прославлял Рим, как возвышенную вдовицу, ожидающую страстно своего Цезаря; поэта воодушевляет вечный город в развалинах, внушающих благоговение. Спустя несколько десятилетий после Данте явился известный фантастический трибун Кола да Риенцо[25] и импровизировал восстановление мирового римского владычества в покинутом, истощенном Риме и разорванной на клочки Италии. Еще до начала Средних веков Августин видит восход нового мирового царства Церкви и разрушение мирового царства цезарей; на пороге же Ренессанса Данте в новом Августе видит земное спасение мира и человечества.

Духовному возрождению древности благоприятствовало то обстоятельство, что не существовало единой центральной римской власти и что она менее всего была возможна именно в Италии. Политическое единство и централизация связали бы силы, которые для раскрытия новой духовной жизни нуждались в полной свободе и подвижности; никогда не могло бы создаться такого многообразия в индивидуальном бытии, того богатства и широты человеческих характеров и страстей, того соревнования государств и городов, которые вызвали и ускорили появление талантов во всех областях. Децентрализация Италии благоприятствовала порыву Возрождения так же, как децентрализованная Германия — реформационному порыву. Распад Италии вследствие борьбы папы и Гогенштауфенов, наличие множества маленьких государств и их различие, беспрестанные изменения в их состоянии, внутренние раздоры партий и внешние войны, узурпаторы и тираны, изобретение и применение всех средств насилия, которые служили политическим интересам, возвышали славу князей, завоевывали и порабощали массы, и среди этого неповторимые великолепные произведения искусства — все эти моменты в судьбе Италии в продолжение XIV и XV столетий представляют зрелище, которое невольно напоминает о подобных отношениях и судьбах греческого мира в VII и VI столетиях дохристианской эпохи. Тогда из живой жизни выросла и созрела своего рода полнота мирского опыта и человеческого знания и богатство образования, из которых вышла греческая философия. Эта аналогия знаменательна. Едва ли в мировой истории существуют две эпохи, представляющие столько родственных элементов, имеющих основание в состояниях народов. Неудивительно поэтому, что из этих условий, из такого сходного с древним положения вещей в Италии развивается воззрение на жизнь и образование, которое сознает свое родство с древностью и принимается вновь за оставленные в забвении духовные сокровища, и что итальянцы — ранее всех европейских народностей освободившиеся от Средних веков — признают себя потомками греков и римлян и вступают с этим гордым чувством в наследование предшествующего времени. Нужно как следует подытожить все эти факторы для того, чтобы понять *естественное* происхождение и характер итальянского Ренессанса. К открытию античных руин и произведений искусств вскоре присоединяется открытие авторов, сочинения которых переписываются, размножаются, собираются в библиотеки и приводятся в порядок; в возрастающем знакомстве с авторами состоит литературный ренессанс и расширение научного кругозора этой эпохи.

Эпоха эта простирается с начала XIV до конца XVI столетия, от Данте до Тассо; ее подъем начинается при папе Николае V (1447–1455), основателе ватиканской библиотеки, и идет непрерывно до Льва X (1513–1521), который, в окружении ватиканских муз, предпочел бы не знать о взрыве немецкой Реформации. Два периода времени, из которых один предшествует этому расцвету, а другой следует за ним, обозначаются как «ранний» и «поздний» Ренессанс.

На расширение и укрепление нового духовного течения большое влияние имели некоторые события середины пятнадцатого столетия: изобретение книгопечатания и возобновившаяся связь между латинским и греческим миром, между расцветающим итальянским Ренессансом и греческими учеными. Униатские соборы, организованные папой Евгением VI, дали повод для такой встречи, не принесшей Церкви никакой, а Ренессансу — огромную пользу. Греческие теологи через римского посла Николая Кузанского — немца по происхождению, человека, движимого глубочайшими идеями греческой философии, — приглашаются на церковный Собор, который открывается в Ферраре, а в следующем году переносится во Флоренцию. Несколько лет спустя после этого пала и Восточная Римская империя. Разрушение Константинополя турками (1453) увеличивает эмиграцию греческих философов, встречающих в Италии радушный прием. Это продолжающееся переселение, усилившееся после последней победы варваров, приобретает характер духовной колонизации. Во второй раз Италия заслужила название Великой Греции.

Мы должны теперь ближе проследить развитие *философского* ренессанса, который, удаляясь от схоластики и укрепляясь в собственном влечении к познанию, создает условия перехода от Средних веков к новой философии. Этим определяется закон его развития. Недостаточно познать вновь античные творческие формы и системы в их истинном виде, откопать их и очистить, подобно руинам древности, от зарослей, которыми снабдила их схоластика, сделав их таким образом недоступными для знания; недостаточно подражать древним в философствовании и идти по их следам, нужно философствовать *оригинально*, как они, и уподобляться им в поисках собственными силами нового познания мира, сообразуясь с потребностями своего века. Таким образом, Ренессанс в первой своей половине репродуктивен в отношении к древности, во второй продуктивен и руководим духом Нового времени.

1. Неолатинский ренессанс

В начале итальянского Возрождения ближайший интерес из греко-римской древности представляет классический Рим: римские ораторы и поэты, мастера и учителя красноречия, системы, входившие в римское образование, жизненные воззрения послеаристотелевской философии — эпикурейцев, стоиков и скептиков. Воспроизведение этого духовного создания римлян и составляет неолатинский ренессанс, признающий своими наставниками Цицерона и Квинтилиана и имеющий своего самого замечательного представителя в лице римлянина *Лоренцо Валлы* (1406–1457). Здесь оппозиция Средним векам и схоластике выражена вполне: варварской церковной латыни противополагается чистая, изученная на Цицероне латынь, догматизму церковных положений — филологическая критика. Валла исследует «Вульгату»[26)] и показывает ее ошибки, он сомневается в правдивости апостольского символа, опровергает происхождение церковного государства от Константина в своем знаменитом сочинении «О ложно принятом на веру и вымышленном даре Константина». Псевдоисидоровские декреталии немедленно кодифицировали эту небылицу, позднейшая папистская система не довольствуется даром: Константин-де только возвратил папе то, чем папа обладал уже издавна в качестве наместника Бога. Данте отбрасывает правомерность императорского дарения, но не оспаривает самого факта, Валла же доказывает, что его никогда не было, что папы — узурпаторы и похитители, которые заслуживают того, чтобы их иго было сброшено. Потому неудивительно, что этого человека стали преследовать. Он нашел защиту в критическую минуту в Неаполе у арагонцев. Гораздо более характерно то обстоятельство, что папа Николай V взял его к себе на службу. Валла желал написать сочинение ради «религии, истины и славы». Когда он захотел возвратиться в Рим, он заявил о своей готовности к отречению. Его смелый духовный подвиг был вызван в такой же степени честолюбием, как и любовью к истине. Подвиг должен был его прославить, а не сделать нищим. При тех интересах, которые составляли век Ренессанса, мученичество потеряло цену, и поэтому не следует измерять силу характеров того времени способностью к самопожертвованию, предполагающему власть нерушимой веры над человеком.

Так как схоластика оказалась тесно связанной с Аристотелем, особенно в области логики, то полемика с ней должна

была распространиться и на логику. Неолатинский ренессанс в его антисхоластическом и антииерархическом стремлениях становится одновременно врагом Аристотеля и его логики. Это относится в особенности к Валле и ко всем, кто за ним следует. В учебниках схоластов аристотелевская логика получила смешной и варварский характер; вместо абстрактных и искусственных форм мысли духовному образованию теперь должна служить живая образцовая речь, вместо логики — риторика, вместо Аристотеля — Цицерон и Квинтилиан, вместо современной сухой и бесплодной школьной дисциплины и пустого буквоедства — свободные, прекрасные обороты речи, в которых одновременно упражняются сила мысли и сила выражения. Рудольф Агрикола (1442–1485) и Петр Рамус (1517–1572) идут вместе с Лоренцо Валлой — это поход *Цицерона* против сторонников схоластизированного Аристотеля.

2. Аристолевский ренессанс

Между тем, стремительно двигаясь вперед, Ренессанс не может оставить в руках схоластики великих учителей греческой философии; он ставит перед собой задачу восстановить понимание Аристотеля через него самого, вырвать его систему у клерикальной власти и осветить противоречие между нею и учением Церкви. Форму развития, пройденную итальянским Ренессансом в этом направлении, мы можем назвать аристотелевским ренессансом; в шестнадцатом столетии полемика по этому поводу была особенно острой и проходила в университетах Падуе и Болоньи. Выдающимся представителем этого возрождения был мантуанец *Пьетро Помпонацци* (1462–1525). Так как речь шла о правильном понимании Аристотеля, то исследование должно было исходить от комментаторов, а вследствие несогласия между ними принять форму спорного вопроса. Среди арабских толкователей наиболее великим был Авер-роэс, среди греческих — Александр Афродизийский Экзегет (начала третьего христианского столетия). Аверроисты и александристы вели борьбу в Падуе и Болонье. Без сомнения, итальянский Ренессанс, увлеченный воспроизведением древней философии, должен был предпочесть греческого толкователя и следовать ему, как путеводной нити. На эту сторону стал Помпонацци против Ахиллини и Нифо.

Аристотелевское учение было системой развития, которая, основываясь на имманентности цели, единстве формы и мате-

рии, естественной энтелехии и ряда ее ступеней, в конечных выводах все-таки приходила к дуализму формы и материи, бога и мира, духа и тела. Таким образом, в самом строении этого учения заключалась двойственность монистического и дуалистического направлений и возможность противоположных толкований, зависевших от того, становилась доминирующей точкой зрения при исследовании и обсуждении имманентность целей или трансцендентность Бога. Первая точка зрения определяет *натуралистическое*, вторая — *теологическое* понимание аристотелевской философии; первая была развита в среде греческих толкователей сначала Стратоном, а потом Александром, вторая — неоплатониками, от которых эта точка перешла к арабским философам, сделавшим Аристотеля в теософской форме пригодным для западной схоластики. Если расположить и рассмотреть аристотелевскую систему развития сверху вниз (теологически), то она представится рядом ступеней интеллигенции, которые спускаются вниз от надмирового Божества и каждая из которых, будучи заключена в высшей интеллигенции и подчинена ей, сама в разделенном на ступени космосе стоит во главе одной определенной сферы, а низшая ступень в подлунном мире образует собой дух человечества. Такова была основная форма учения Аверроэса, отталкивавшего схоластику своим пантеистическим характером, но привлекавшего ее своим теологическим воззрением на мир и на природу.

Теперь дело идет об очищении аристотелевского учения от чуждых наслоений, привнесенных неоплатонистскими, арабскими и схоластическими его толкователями; дело идет о познании истинного Аристотеля, различия между ним и Платоном, между ним и христианским религиозным учением. Итальянские аристотелики, придерживающиеся Александра, проникнуты желанием возвратиться к подлинному Аристотелю. Нет другого такого пункта, в котором все эти противоречия могли бы проявиться так сильно и так ясно и вместе с тем так живо возбудить и приковать к себе внимание всего столетия, как вопрос о *бессмертии души*. Аристотель учил, что душа составляет индивидуальную жизненную цель органического тела, что дух, или разум, неуничтожим и бессмертен; он делал различие между душой и духом (разумом), между пассивным и активным разумом и утверждал бессмертие последнего. Здесь же возникал вопрос: не является ли бессмертный дух человека также личным и индивидуальным, не существует ли личного бессмертия? Только решением этого вопроса и можно было угодить вере и Церкви. Если, по Аристотелю, на этот вопрос

должно ответить отрицательно, то пропадает само собой условие, при котором только и может иметь место для людей потустороннее воздаяние, потусторонний мир, действующая за пределами этой жизни власть Церкви, т. е. та сила, на которой целиком зиждется главенство Церкви. В этом случае между аристотелевским учением и учением Церкви существует величайшее противоречие, и тогда рушится догматическое здание схоластики.

Если провозгласить дух, или деятельный (постигаемый в познании) разум, бестелесным и индивидуальным, то этим при помощи аристотелевской психологии будет доказано личное бессмертие человека ad majorem Dei gloriam[27], как того хотел Фома Аквинат. Если деятельный ум отождествить с общим человеческим духом, то нужно будет заодно с Аверроэсом признать бессмертие вообще, но отрицать личное бессмертие. Наоборот, если деятельный разум есть, согласно натуралистическому пониманию, продукт развития, продукт всегда индивидуальный и обусловленный органически, то не может быть речи ни о каком человеческом бессмертии — ни о внеличностном, ни об индивидуальном. Этот довод приводит Помпонацци в своем знаменитом сочинении «De immortalitate animae»[28] (1516). Бессмертие есть просто предмет церковной веры, и в качестве такового Помпонацци допускает и признает его. Ставшее уже обычным противопоставление веры и знания, теологии и философии теперь доводится до крайней степени и сосредоточивается вокруг наиболее важного и практически наиболее значимого вопроса. Это противоречие между Аристотелем и Фомой касается всего потустороннего мира, ради которого Церковь господствует в этом мире.

Что могло быть ценнее для жаждущего духа Возрождения, чем это косвенное указание на силы, скрытые в настоящей жизни? Снова возникает ряд великих проблем, связанных непосредственно с судьбой человека: таковы вопросы об устройстве мира и о необходимости, царящей в нем, о предопределении и фатуме, о возможности человеческой свободы — все это темы, которых касается уже Помпонацци. Задача поставлена четко: она состоит в том, чтобы все явления, в том числе и сверхъестественные, такие как волшебство, пророчества, демоны и т. п., разъяснить естественным образом. Помпонацци также делал попытку объяснения волшебства.

Если же вопрос о познании вещей из естественных причин неизбежно должен быть поставлен, но не может быть решен с помощью возрождения аристотелевской философии и если последняя противоречит не только учению Церкви, но и

естествознанию, то Ренессансу придется самому поработать над созданием новой натурфилософии. Когда Помпонацци вывел аристотелевскую психологию на битву против христианских небес, недалеко было уже то время, когда аристотелевское учение о мироздании должно было рухнуть вследствие открытая настоящего неба.

3. Политический ренессанс

Непосредственными объектами нового зародившегося в эпоху Ренессанса осознания мира являются природа и государство, составляющие содержание человеческого космоса. Наступило время, когда пробудившийся интерес к государству порвал со всякого рода теологической опекой, государственной теорией, подчиненной одновременно схоластическому и церковному авторитету. Это возрождение политического сознания находит свое ярчайшее наиболее концентрированное выражение в современнике Помпонацци, в удивительнейшем мыслителе тогдашней Италии, флорентийце Никколо Макиавелли (1469—1527). В свежей атмосфере нового времени потребность мыслить политически и жить всей душой для государства загорается в нем стихийно и неудержимо. «Судьбе было угодно, чтобы я не умел говорить ни о шелке, ни о хлопчатобумажном тканье, ни о наживе, ни о потере, — я должен говорить *о государстве*», — пишет он другу после того, как Медичи его изгнали. Он готов купить возвращение к политической деятельности какой угодно ценой: «хотя бы я должен был катать камни».

Из примера древнеримского государства, из штудирования его истории, из собственной политической деятельности на благо Италии черпает он знания и ставит перед собой задачи. Физическая жизнь человека должна быть исследована и объяснена исходя из его природы, государственная жизнь — из истории. Таким образом, политический кругозор расширяется до *исторического* кругозора; политический интерес пробуждает исторический, а из соответственного их природе соединения того и другого рождается политическая наука истории и историография. В этом духе и изучает Макиавелли Ливия и пишет флорентийскую историю. Человек во все времена один и тот же; одни и те же причины всегда производят одни и те же следствия; последние изменяются и ухудшаются в связи с определенными причинами. Эти слишком общие и очевид-

ные истины Макиавелли неоднократно повторяет и применяет к своему веку и к своей родине. Величие Древнего Рима и нищета новой Италии: там — постепенно расширяющееся господство окрепнувшего и могущественного народа, здесь — увеличивающееся рабство его потомков, которые служат варварам и являются в настоящем лишь игрушкой, разжигающей завоевательные устремления врагов; там — возвысившийся до мирового господства Рим, здесь — униженная, разложившаяся, порабощенная и постоянно ожидающая нашествий Италия. Откуда же взялось то величие и этот упадок? Отчего выродились потомки римлян? Как образовалась пропасть между римлянами Цезаря и нынешними итальянцами? Здесь сосредоточены великие исторические вопросы, которые постоянно занимают ум Макиавелли и которые он вслед за Ливием старается разрешить в своих рассуждениях, сообразуясь с законом исторической причинности. Итальянцам Возрождения надо было сказать, что они хотя и признанные, но погрязшие в пороках наследники римской древности, что возрождение требует духовного подъема. «Получай то, что ты наследовал от твоих предков, чтобы владеть им». Выражение это, обращенное к наследникам римлян, обозначает именно ту задачу итальянского Ренессанса, которую Макиавелли взял на себя как государственный человек и как писатель.

Своими историческими исследованиями он пытается открыть путь к *политической реформации* Италии. В этом его цель, его особая патриотическая задача. Поучительным образцом, ориентиром является то государство, о котором говорит Макиавелли в своих рассуждениях о первой декаде Ливия, постоянно сопровождаемых сравнительным обзором событий современности. Задача современников — освобождение Италии от варваров и восстановление ее единства. Эта политическая реформация может исходить только от такого итальянского города, который благодаря своей коммуне, своему республиканскому устройству и политическому развитию является самым богатым и самым опытным; реформация может быть достигнута только при помощи деспотии, знающей и применяющей все средства, которыми *власть* обосновывается, удерживается и усиливается; таким городом является *Флоренция*, таким деспотом должен быть правнук великого флорентийского гражданина, названного «отцом отечества». Политическое призвание и значение Флоренции выясняется из истории, написанной Макиавелли с этой целью и доведенной им до смерти того мужа, сына которого (Лоренцо II) он хотел бы видеть повелителем Италии.

Для него-то он и стремился в своей книге «О князе» нарисовать властителя, в котором нуждается Италия для того, чтобы выполнить первое условие своего политического возрождения, т. е. сделаться сильной. Это то общее, что связывает между собой сочинения «История Флоренции», «О государстве» и «О князе». Если уяснить себе разницу между развивающимся могуществом сильного и здорового народа, не переносящего власти тирана, и бессилием опустившегося и сбившегося с пути народа, нуждающегося для своего объединения в повелителе, то уже нельзя найти противоречия между автором сочинения «О государстве», который отворачивается от великого Цезаря, и автором «Князя», который желает для Италии такого человека, как Цезарь Борджиа. И так как известно, что политические вопросы о власти никогда, и тем более у разлагающегося народа, не разрешаются моральными средствами, то становится непонятным, к чему было поднимать крик из-за книги «О князе». Макиавелли намеревался нарисовать портрет властителя, а не монастырского отшельника, — одного из тех властителей, ничего общего с добротой не имеющих, только силе и успеху которых привык удивляться век Возрождения.

Выясняя причины, сделавшие римлян великими, а итальянцев злосчастными, Макиавелли особенно выделяет *религию*. Здесь обнаруживается все противоречие Ренессанса и Церкви. Религия Древнего Рима была государственной религией, а поддержание ее было делом политики и патриотизма; христианство, напротив, с самого же начала обратилось к потустороннему миру, отвернулось от земного мира и государства, оно было антиполитическим в своем источнике, оно сделало людей чуждыми государству и ослабило политическую силу. К этому первому злу оно присоединило второе. Христианская религия не осталась верной своему первоначальному духу, она выродилась; на вере в небо обосновалось господство Церкви на земле, поглотившее государство и превзошедшее его. Это второе зло есть церковная иерархия и папство, имеющее престол в Риме и владеющее частью Италии. Нет большего зла, чем клерикальное государство, это самое сильное из всех препятствий для объединения Италии.

Здесь Макиавелли сталкивается с худшим врагом своей реформаторской идеи. В отношении папства к Италии мыслимы три формы: или папа повелевает всей Италией, или он властвует только над церковным государством, или же он является Главой только Церкви без всякой светской власти. В первом случае Италия не государство, а только церковная провинция, во втором случае она продолжает быть разрозненной

и ее единство невозможно, в третьем случае, которого желал Данте, папа нуждается в защите посторонней силы, могущей постоянно угрожать самостоятельности Италии: *нет* поэтому *такого* положения, в котором папство могло бы ужиться с политической реформацией Италии. Таким образом, они абсолютно несовместимы, и Макиавелли желает уничтожения папства. В нем он видит корень зла. Папство погубило и Церковь, и государство: Церковь оно сделало лицемерной, а государство ничтожным; отсюда стала распространяться зараза, которая отравила нравы народов; чем ближе они к Главе Церкви, тем менее они религиозны, поэтому-то среди христианских народов наиболее испорчены романские народы, а среди них больше всех — итальянцы. Главная цель Макиавелли есть уничтожение римской Церкви, *секуляризация религии*; на место новоримской религии он охотно поставил бы древнеримскую, на место Церкви — государство, а на место религии — патриотизм. Он *обожествляет государство*. Такой взгляд должен был проявиться в эпоху Ренессанса: Макиавелли проникся им и неподражаемым образом и с гениальной энергией выразил его согласно духу этого столетия.

Помпонацци увидел противоречие между учением о бессмертии и философией: можно верить в человеческое бессмертие, но его нельзя доказать. Макиавелли увидел противоречие между христианской верой в бессмертие и политикой: человек должен раствориться в государстве. Первый опрокидывает небесное царство Церкви, второй показывает непригодность ее земного царства.

4. Итальянский неоплатонизм и теософия

Дух Ренессанса требует безусловного подтверждения этого мира в противовес потустороннему, религиозному; это воззрение, развиваясь благодаря смелым и решительным личностям того времени, принимает форму обожествления государства и природы. В учении Макиавелли мы только что видели одну из форм такого подтверждения, а именно политическую, и ожидаем такой, которая представится в виде натурфилософского и пантеистического мироутверждения. Последнее появилось в конце XVI столетия. Пантеистическое мировоззрение, обожествляющее природу и вселенную, противоречит не только учению Церкви, но и аристотелевскому учению, разъединяющему Бога и мир. Так как это воззрение при-

несено Ренессансом и исходит из возрождения древней философии, то исходные пункты этого направления следует искать в учении *неоплатонизма*. Здесь развитие философского ренессанса, сравнительно с развитием самой древней философии, идет в обратном направлении. Мысль древности исходила из космологических проблем, шла через антропологические (сократовские) проблемы к теологическим и пришла под конец к великому религиозному мировому вопросу, лежащему в основании неоплатонизма. Дух Ренессанса, напротив, исходя из средних веков, ищет пути от теологического мировоззрения, которое он приносит с собой, к космологическим проблемам. Пример древних должен быть более всего понятен вновь возникающей из христианства философии с той стороны, которая наиболее сродни духу, воспитанному теологически и сжившемуся с религиозными воззрениями. Это воззрение греческой философии, в котором поздняя древность и начинающееся новое время приходят в соприкосновение друг с другом, есть религиозный платонизм. Через все Средневековье подают они друг другу руки, и кажется, как будто после долгой паузы философия древности пожелала продолжать снова свое развитие как раз с того момента, когда она, в лице последних неоплатоников, перестала существовать. Мы видим, как Ренессанс, исходя из религиозно-философского мировоззрения, приходит к натурфилософскому. Исходный пункт этого движения образует *итальянский неоплатонизм*, конечный пункт — *итальянская натурфилософия*: там мы встречаемся с воззрениями, напоминающими Прокла и последних неоплатоников, здесь, напротив, с такими, которые родственны ионийской натурфилософии.

Среди греческих теологов, явившихся во Флоренцию, где, по мысли римской Церкви, предполагалась ее уния с греческой Церковью, были *Георгий Гемистос Плетон* из Константинополя (1335–1450?) и его ученик Виссарион из Трапезунда. Первый был противником унии, второй ее сторонником; Виссарион вскоре сделался кардиналом римской Церкви (1439), защитником и руководителем платоновского возрождения в Италии. Плетон возвещает уже о чем-то вроде новой религии мира, которая должна затмить христианство и быть сходной с язычеством; он является скорее верующим последователем Прокла, чем христианской Церкви. Своими талантливыми лекциями он склонил первого Медичи в пользу платоновской философии и побудил его учредить платоновскую академию во Флоренции, где, по-видимому, ожила вновь та афинская школа, которая более чем девять столетий назад была закрыта Юсти-

нианом. Теперь возобновляется спор между платониками и аристотеликами; Виссарион защищает Платона от его клеветников: для него Платон и Аристотель — герои философии, по отношению к которым современные философы ведут себя так же, как обезьяны по отношению к людям; он хочет разделить область познания между ними так, чтобы Платон являлся авторитетом в области теологии, а Аристотель — в области натурфилософии.

Главнейшей задачей флорентийской Академии является возрождение платоновской философии, изучение ее по первоисточникам и распространение ее на Западе. Выполнение этой задачи посредством латинского перевода платоновских и плотиновских сочинений выпадает на долю флорентийца *Марсилио Фичино* (1433—1499), которого Козимо готовит к преподаванию философии в своем доме и во флорентийской Академии. По своему мировоззрению он неоплатоник. В философии Платона он видит источник всякой мудрости, ключ к христианству и вместе с тем средство к одухотворению и обновлению последнего; она великая тайна, в которой заключена вся мудрость прошедшего и которой проникнута вся премудрость последующего времени. Платон — истинный наследник Пифагора и Зороастра; Филон, Нумений, Плотин, Ямвлих, Прокл — истинные наследники Платона, открывшие тайну его учения. Этот свет освещал путь и носителям христианской мудрости: Иоанну, Павлу и Ареопагиту.

В этих воззрениях, основные черты которых не новы, весьма важно ухватить основную мысль. Она заключается в том, что христианство и неоплатонизм должны быть согласованы, что теологический дух одного должен быть согласован с космологическим духом другого. Неоплатонизм родствен христианству в своем религиозном мотиве, в стремлении к единению с Богом; он чужд христианству по своему языческому свойству обожествлять мир. Тут мир представляется как нечто находящееся в естественно-необходимой связи божественного и вечного, как следствие первосущности, как ступенчатое проявление Божественных сил; здесь космос представляется как Божественный поток жизни, естественным образом истекающий из первоосновы и в порядке постепенно убывающего совершенства наполняющий формы чувственного мира, чтобы отсюда, где Божественная жизнь наиболее отдалена от своего первоисточника, вновь повернуть к нему свое течение. Здесь единение с Богом есть один из моментов в вечном круговороте вселенной, сама природа ищет возврата в своем наибольшем отдалении от вечной первоосновы. Принцип христианства есть

искупление мира через Христа, принцип неоплатонизма есть (опосредованная) эманация мира из Божественного первосущества. Для согласования христианства с неоплатонизмом нужно, чтобы теологический дух проникся представлением об эманации, т. е. принял бы космологические формы, и чтобы Божественная тайна мироискупления понималась так, что она открывается (не только в Церкви, но) также и в мировой и естественной жизни, и притом в истинном и неподдельном происхождении из глубины самой Божественной сущности. Теперь на природу смотрят как на источник истинного богопознания, как на путеводительницу к единению с Богом. Она приобретает такое религиозное значение, которое угрожает популярности Церкви. В глубине природы кроется тайна Божества. Созерцающий природу глядит в Божественную сущность. Таким образом, природа является великой тайной, которую надо раскрыть.

Если эта загадка разрешена, то снят покров с Божества и найдено слово примирения для всех противоречий мира. Допустим, что познание Бога обусловлено фактом мироискупления во Христе: в этом случае мы имеем принцип и форму христианской теологии; если же допустим, что познание Бога обусловлено тайной природы, то в таком случае мы имеем принцип и форму теософии, и эта теософская форма есть именно та форма, которую принимает философия, вызванная к жизни платонизмом. Таков первый шаг на пути к натурфилософии. Однако с этой точки зрения природа представляется не предметом методически исследующего познания, но тайной, для которой нужно найти слово разгадки; она представляется книгой, находящейся под замком, недоступной земному рассудку, для понимания ее нужен ключ столь же таинственный, как сама книга. Следовательно, то, что ищет теософский дух, есть тайная наука, открывающая ему сокровенный смысл природы и разрешающая полную таинственности загадку. И подобно тому как однажды греческая идея логоса встретилась с иудейским мессианским идеалом, так теперь этот теософский дух, пробужденный в христианском мире неоплатонизмом, увлечен иудейской тайной наукой, каббалой, которая из Божественных откровений древней эпохи хочет почерпнуть разрешение загадки творения. В такой связи с каббалой, с этим иудейским гнозисом, мы и находим платоновскую теософию в изображении *Джованни Пико делла Мирандолы*, талантливейшего представителя итальянского неоплатонизма.

Интерес к каббалистическим учениям и сочинениям делается в эту эпоху живым и деятельным фактом уже потому, что

благодаря ему пробудился интерес к иудейской литературе и был дан толчок к изучению еврейской культуры. Наряду с Эразмом выдвигается Рейхлин[29], делающий иудаизм предметом научных исследований с намерением пролить свет на Священное Писание и понять каббалу. Он знакомится с Пико и через итальянских теософов приобщается к каббале. Благодаря этому интересу он становится первым западным иудеем-ученым. Когда кельнские теологи, схоласты средневекового склада, возбужденные одним ренегатом-иудеем, требовали уничтожения еврейской литературы, за исключением Священного Писания, а следовательно, требовали церковного осуждения каббалистических книг, Рейхлин стал защитником этой литературы и спас ее от инквизиторов. В немецком мире это была первая победа в борьбе гуманизма со схоластикой: весь просвещенный мир с участием следил за спором, в котором выступили друг против друга великие партии гуманистов и схоластов; на одной стороне стояли знаменитые люди эпохи, блестящие имена науки, на другой стороне — люди темные в духовном отношении и незначительные. За письмами прославленных людей, поздравляющих победителей, следуют «Письма темных людей» (1515–1517); это непревзойденная сатира, ясно показывающая, насколько гуманистический дух успел уже возвыситься над схоластическим духом, образы которого дают ему лишь пищу для веселой насмешки, юмора и комедии. Никто не изобразил этого так ясно и с такой поразительной увлекательностью, как Д. Фр. Штраус в своем «Ульрихе фон Гуттене».

5. Магия и мистика

Проследим, однако, дальнейшее движение этого теософского воззрения. Если в природе Божественные силы проявляются в последовательно нисходящем порядке так, что из высших сил рождаются низшие, то Божественная жизнь необходимо должна творчески пронизывать всю вселенную, то самое низкое должно быть в неразрывной связи с самым высоким, земной мир — в связи с миром небесным, посредством этой связи невидимое влияние с высших сфер распространяется на низшие; высшие силы должны, очевидно, господствовать над низшими и пронизывать их, и поэтому нужно лишь овладеть этими высшими силами, чтобы затем в полном смысле властвовать над всей природой.

Теперь теософию все более привлекают образы природы, все глубже погружается она в созерцание ее, страстно выслеживая, где и как возможно проникнуть в секрет природы и овладеть ее потаенными силами. Так постепенно теософия делается *магией*, великим искусством, которое основывается на глубочайшей и таинственной науке. В связи с теософией развивается магическо-каббалистическое направление в лице *Агриппы фон Неттесгейма* (1487–1535).

Эта магия есть вера в природу как в загадку, в которой кроется Божество; она является в то же время и верой в разрешимость такой загадки. Если в природе существуют Божественные силы, почему бы человеку не дана была возможность овладеть ими? Стоит овладеть ими и привести их в действие, и человек становится магом. Та эпоха верила в такую возможность. Это направление выражается в целом ряде причудливых характеров и находит, наконец, в легенде о Фаусте свое типическое выражение, а в поэме Гете — прометеевское:

Не замкнут мир духов; твой смысл померкнул, сердце мертво. Вспрянь, ученик! Купай, не унывая, земную грудь ты в утреннем багрянце.

В шестнадцатом столетии это гете-фаустовское слово жило в людской вере. И представление о вселенной, лежащее в основании этой веры, нельзя выразить лучше, чем словами Фауста, когда он рассматривает знаки макрокосма:

Как в одно целое сплетается все тут,
Одно в другом все действует, живет!
Как неба силы воздымаются, нисходят,
Передают одна другой златые ведра!
На благодатью дышащих крылах
С небес чрез землю проникают,
Сквозь всю вселенную гармонией звучат.

Но как же завладеть этими высшими Божественными силами природы так, чтобы действовать с их помощью? Во-первых, их нужно познать. Они сокрыты в природе, и притом в ее низших формах. Они кажутся сокрытыми и стесненными в своих проявлениях из-за влияния внешних вещей и враждебных действий. Эти препятствия должны быть устранены, покровы сорваны, а потому необходимо самому проникнуть в телесный мир и, не довольствуясь созерцанием великой драмы мировых сил, раскрыть каждую силу в отдельности, разрывая все, что ее связывает, стесняет, и подсматривая у природы ее искусство.

Магия требует химического искусства, химической операции. Если существует искусство устранять все препятствия, то благодаря ему возможно будет излечивать и болезни: мысль о панацее лежит в самой основе этой магии, желающей через химию способствовать и развитию медицины. Но самое важное то, что при таком направлении магия начинает общение с самой природой, делает опыты, прикасается к вещам и производит эксперименты, как того требует действительное исследование вещей природы. Вот какой практический, а потому и знаменательный поворот принимает магия в лице чудодейственного врача Парацельса (1493–1541), продолжая, однако, оставаться всецело на почве своих теософских принципов.

Если в тайниках природы присутствует и действует Божественная жизнь, то не присутствует ли она и в тайниках человеческой природы, в ядре человеческого существа? Нигде Божественная мистерия не может для нас осветиться непосредственнее, светлее, яснее, чем в сокровенной глубине нашего собственного внутреннего бытия. Мы должны вглядеться в эту глубину, сорвать покров, окутывающий и затемняющий ядро, в котором слабо мерцает искра Божественного света. И здесь необходима своего рода химия, отделяющая и удаляющая все то чуждое и враждебное, что проникает в наше внутреннее бытие из внешнего мира и мутит наш рассудок. Страсти и желания, вовлекающие нас в мир, суть шлаки, которые примешаны к золоту в глубоких шахтах нашей души. Вот эту-то смесь и нужно разложить, очистить истинное от неистинного, для того чтобы дать свету пробиться сквозь тьму и осветить наши духовные силы. Есть один путь, непосредственно ведущий к Богу, он идет через центр нашего собственного «Я», он требует самоуглубления, тихого проникновения в наше внутреннее бытие, отречения от суетного желания, одним словом, совершенно чистого созерцательного смирения, благодаря которому мы становимся тем, чем мы являемся в первоисточнике нашего существа. Это уже путь не магии, а *мистики*.

И та и другая суть формы теософии, ищущей пути к Богу через мистерию вещей; магия направляется через внешний мир, мистика — через внутренний, одна через тайну природы, другая — через тайну человека. Мистика как форма глубже, устойчивее, ибо она идет по верному пути, ведущему ко все новым и новым открытиям. Обе согласны в том, что они преследуют одну и ту же цель, что они стремятся достигнуть ее непосредственно через полное проникновение в саму жизнь; отсюда у обеих одно и то же отрицательное отношение к воспринятой извне традиции, к преданию школы, ко всякому на-

учному и книжному знанию; они стряхивают с себя книжную пыль, чувствуя, что нечто новое с непосредственной, но неудержимой силой пробивается изнутри наружу. Страстное возмущение против традиционных понятий есть только форма, в которой порывается связь с прошлым, показатель кризиса, которым одна эпоха отделяется от другой. Отвращение к школьной учености такой мистик, как Валентин Вейгель, испытывает не менее сильное, чем Агриппа и Парацельс.

В христианском мире мистика прошла ряд форм развития, прежде чем она была охвачена в XVI столетии тем теософским направлением, которое исходило от платоновского ренессанса и тесно связало мистику с магией. В своей простой форме мистика эта есть выражение внутренней религиозной жизни, ищущей в тишине и глубине души путей к Богу, жизни, направленной к единению с Богом через просветление сердца, без которого немыслимо христианское смирение. Эта основная черта присуща христианству и образует в разнообразных формах, меняющихся в соответствии с самосознанием разных эпох, постоянную тему всякой христианской мистики, неиссякаемый источник, из которого постоянно вновь и вновь пробивается поток живой религии всякий раз, как христианству начинает угрожать опасность благодаря его церковной институционализации застыть в догматических формах и, заблудившись в лабиринтах мирских интересов и теологических школьных систем, стать чуждым своему искупительному призванию. Потому-то в каждом столетии Средневековья радом со схоластикой стояла мистика, которая отчасти боролась с церковной теологией, объятой формализмом и диалектикой, отчасти дополняла ее и являлась по отношению к ней тем, чем является аффект по отношению к доктрине, жизнь по отношению к учению.

В XII столетии появились люди в монастыре св. Виктора в Париже (монахи Гуго, Рихард, Вальтер), которые ввели мистику в церковную схоластику и, относясь с отвращением к школьным доктринам схоластики, боролись против поглощения религии теологией.

В следующем столетии, когда церковно-схоластическое мировоззрение достигает наибольшей полноты и завершения, мистика образует собой благодетельное дополнение его и находит свое могущественное выражение в *Бонавентуре* и *Данте*, рисующих нам душевную жизнь человека в ходе ее религиозного развития и в ее движении к Богу. В эпоху, когда начинает распространяться номиналистическая теория познания и начинается раздробление между знанием и верой, философией

и теологией, последняя должна была возвратиться в область практических и религиозных интересов и приобрести даже характер мистического направления. Но при первых движениях церковной децентрализации и религиозная жизнь также стремится освободиться от своей связи с Церковью и более чем когда-либо утвердиться независимо от поступательно развивающегося учения Церкви, стремится к собственному внутреннему обновлению как единственному пути к спасению.

Поэтому-то в последних столетиях схоластики мы и встречаемся с церковно настроенной и со свободной от давления клерикальной религии, независимой мистикой: первая стоит в связи с реформаторскими Соборами и находит свое выражение у двух французских теологов, *Пьера д'Элли* (1320–1425) и *Иоанна Жерсона* (1363–1429), последняя же является провозвестницей немецкой Реформации и имеет своим главой *Мейстера Экхарта* (1260–1328), за которым следуют немецкие и голландские мистики: *Сузо* (Генрих Берг, 1300–1365), *Иоанн Таулер* (1290–1361), *Иоанн Рюисброк* (1293–1381) и неизвестный франкфуртец, автор «*Немецкой теологии*», изданной Лютером год спустя после того, как он провозгласил свои тезисы в ответ на отлучение. Реформация XVI столетия пробуждает в Германии протестантски настроенную мистику, которая выступает против зарождающейся лютеранской схоластики, против веры в букву внешнего Богослужения, в телесное присутствие Христа в Таинстве Причащения, вновь выдвигает старую и вечную тему о духовном возрождении, об аде, который состоит в себялюбии, о рае, который заключается в самоотречении, о Христе, которого мы должны оживить и испытать в себе, для того чтобы быть блаженными в *Нем*. Это и есть религиозное, проникнутое протестантизмом самопознание, в лице *Каспара Швенкфельда* (1490–1561), *Себастьяна Франка* (1500–1545), *Валентина Вейгеля* (1533–1588) и *Якоба Бёме* (1585–1624) противодействующее внешнему лютеранству, которое постепенно укрепляется в конце столетия и замыкается в религиозных тисках «формул конкордии», где, наконец, и глохнет.

Самый глубокомысленный и значительный из этих мистиков — *Якоб Бёме*, в котором соединяются оба фактора: магическо-каббалистическое мировоззрение, связанное с Ренессансом и вдохновлявшее Парацельса, и мистика, вызвавшая к жизни протестантизм. Божественная тайна в человеке тождественна тайне природы; если первая раскрыта, то разрешается загадка и секрет творения. Религиозное самопознание — это взгляд в самую внутреннюю и сокровенную глубину нашего существа: в возрождении Бёме видит проявление «внутренне-

го человека» и смерть «мерзкого», одержимого самомнением, в рождении естественной (самостной) воли — рождение вещей вообще, открывающихся по собственной воле от Бога; поэтому существует первоначальное состояние вещей, или природа в Боге, которая так же относится к Божественной жизни и откровению, как в человеке естественная воля относится к возродившейся. Ибо откровение Бога есть возрождение и просветление мира (человечества), отражающего Божественный свет так, как металлическое зеркало отражает свет естественный. На связи и противоречии Божественных и естественных жизненных сил, целью которых может быть только состояние, свободное от всякого противоречия, основывается магическо-мистическое мировоззрение Бёме, его теософский взгляд на вещи, в котором искренность благочестивого чувства уживается с жизнерадостной фантазией, наполненной образами природы. Религиозное самопознание — основа философского. Мистика Экхарта, достигающая своей высоты в немецкой теологии, предшествовала Реформации; протестантская мистика, нашедшая свое полное выражение у Якоба Бёме, является предтечей новой философии и стоит у ее порога.

Итальянская натурфилософия

1. Д. Кардано, Б. Телезио, Фр. Патрицци

Мы возвращаемся к Ренессансу, чтобы воспроизвести в его философии рад характерных черт. Возрождение неоплатонизма имело последствием теософское рассмотрение природы, которое с каждым шагом все более удалялось от теологического понятия схоластики и от Аристотеля, все яснее выражало свой пантеистический характер и достигло в своем натуралистическом мировоззрении цели, прямо противоположной схоластике. Значение природы признается ради нее самой, она носит закон, силу и цель своей деятельности в самой себе и, следовательно, должна истолковываться не из теологических оснований, но «juxta propria principia»[30]. Это направ-

ление подхватывается *итальянской натурфилософией*, ставшей последним звеном философского развития Ренессанса, первым звеном которого была платоновская школа во Флоренции.

Уже задачи, поставленные перед собой итальянской натурфилософией, противоречат основному воззрению Аристотеля. Природа не может быть объяснима из самой себя, пока внемировой Бог признается ее движущим основанием и целью; это понятие Бога связано с учением об ограниченности вселенной, о геоцентрической системе мира, о противоположности между небом и землей, об образовании элементов, конструируемых из различия движения (перемены места), которым должна объясняться противоположность между высшим, или небесным, элементом (эфир) и четырьмя низшими (огнем, воздухом, теплотой и холодом); соответственно огонь признается веществом, теплота и холод, легкость и тяжесть — противоположными свойствами или состояниями вещества. В самих основах аристотелевского учения кроется противоречие между представлением теологическим и натуралистическим, между метафизикой и физикой, между трансцендентностью и имманентностью цели, между целью (формой) и материей.

Основателем нового натурализма, оспаривающего Аристотеля, устраняющегося от Церкви и берущего природу своей единственной путеводной нитью, является *Бернардино Телезио* из Козенца в Калабрии (1509–1588). Он является главой натурфилософской школы, сосредоточивающейся в козентинской Академии. Его предшественником был авантюрист *Джироламо Кардана* из Милана (1500–1577), указавший философии на познание природы, на внутреннюю связь всех явлений, на всепроникающее единство всей живой и одушевленной природы и воскресивший понятие мировой души, понимаемой им как свет и тепло. Учение Телезио, являющееся фундаментом собственно, итальянской натурфилософии, упрощает принципы, которые следует выводить из наблюдения над самими вещами. В природе все нужно объяснять из вещества и силы, из материи и присущих ей сил, действие которых состоит в распространении и сокращении; свойства эти следует уподобить свету и темноте, холоду и теплоте; они концентрируются в солнце и земле. Как бы ни были неразвиты представления Телезио, все же здесь центром натурфилософии становится учение о силах природы и предположение о единстве этих сил. Теплота уже не вещество, но движение или причина движения, а его следствиями являются огонь, воздух и вода. Этим разрушается аристотелевская физика в одном из ее главных пунктов — в

учении об элементах, и так как все следует объяснять естественными силами, то и познание нужно выводить из ощущения, разум — из чувственности, нравственное поведение — из страстей, добродетель — из потребности самосохранения. Устранив теологические и религиозные вопросы, система Телезио становится вполне монистической и натуралистической. Его главное сочинение — «Об исследовании естественных причин» — появилось в первой редакции в 1565, а в дополненном издании — в 1587 году.

Это учение вследствие своей противоположности Аристотелю возбудило интерес к платоновскому воззрению в его обновленной Ренессансом форме: *Франческо Патрицци* из Клиссы в Далмации (1529—1593) объединяет итальянский неоплатонизм с новой, введенной Телезио итальянской натурфилософией. Точка соприкосновения обоих лежит в учении о теплоте и свете; последний Телезио считает движущей и живительной силой природы, с которой неоплатоники уже издавна сравнивали Божественную сущность и ее эманацию. Патрицци разграничивает и объединяет оба значения, естественное и символическое: духовный и телесный свет он выводит из единого Божественного первосвета, первоисточника всех вещей, из которого исходит ряд эманаций. В этом заключается основная его мысль, развитая в его сочинении «Nova de universis philosophia»[31] (1591). В этой системе находит место и понятие мировой души, так что Патрицци в пределах итальянской натурфилософии связывает Телезио с Кардано. Однако учение его, хотя и враждебное Аристотелю, было одобрено платонизмом, которому покровительствовала Церковь, и явилось шагом назад в развитии новой натуралистической философии.

2. Джордано Бруно

Философское направление, указанное Телезио; не интересуется обновлением Аристотеля или Платона, не интересуется спором возродившихся школ этих философов, оно занято возрождением самой природы в духе человека, оно стремится к полному и безусловному утверждению натурализма; всякое трансцендентное утверждение натурализм ощущает как чуждую каплю крови в своих жилах, как мертвую схоластику, как порабощение природы теологией — и отбрасывает его с возмущением. То, что Аристотель сказал о Платоне, — «amicus Plato, magis arnica veritas»[32] — применимо теперь к самой при-

роде. Она становится объектом страстного воодушевления и любви. Подобно тому как Макиавелли обожествлял государство и ненавидел церковное государство и папство, считая их источником политических бедствий, так теперь обожествляется природа и идет борьба с Церковью вплоть до ее основания — христианской веры. Этот смелый, с необходимостью вызванный духом итальянского Возрождения и его натурфилософии шаг делает доминиканский монах *Джордано Бруно* из неаполитанской Нолы (1548–1600), который сбрасывает с себя одеяние ордена и пускается в авантюристские странствия. За три столетия до него его соотечественник Фома Аквинский решил уйти из мира и искать спасения в рясе доминиканца. Так меняются времена!

В доминиканском монастыре в Неаполе, где когда-то жил и учил Фома, начал Бруно свое послушничество, сделался членом ордена (1563–1572). Здесь он получил взамен крестного имени Филиппе орденское имя Джордано. После принятия посвящения и после того, как он подвизался в разных местах Кампании в качестве священника, он возвратился в Конвент в Неаполь, будучи заподозренным уже во многих ересях. Его первые сомнения касаются Троицы; революция в его идеях произошла после изучения им книги Коперника. Чтобы ускользнуть от испанской инквизиции в Неаполе, перед которой провинциальное отделение ордена возбудило против него грозное обвинение, он бежал в Рим, где обвинение его преследовало. Здесь ему угрожала римская инквизиция. С этого времени начинаются пятнадцатилетние его скитания (1576–1591), которым суждено было закончиться в темнице венецианской инквизиции.

После кратковременных остановок в Ноли вблизи Генуи, в Савоне, Турине, Венеции (во время чумы, от которой умер Тициан), Бергамо, Шамбери он пробыл некоторое время в Женеве, где при Беце[33)] царил суровый кальвинизм. Здесь по требованию Кальвина был сожжен за двадцать пять лет до этого Мишель Сервет. В течение следующих десяти лет Бруно уже без рясы, в светском костюме, продолжает свою деятельность во Франции и Англии, поучая словом и письмом. Он преподавал в Тулузе, Париже, Оксфорде и Лондоне. Пребывание в Лондоне (1584–1586) было знаменательным для его учения. Здесь под покровительством королевы Елизаветы и французского посланника Кастельно де Мовиссьера он напечатал свои философские диалоги на итальянском языке: «Трапеза в страстную среду», «О причине, принципе и едином», «О бесконечном и мирах», «Изгнание торжествующего зверя», «О героическом энтузиазме».

В продолжение последних пяти лет он живет и проповедует в Германии. Марбург закрыл перед ним двери, Виттенберг принял его, Гельмштед почтил его со стороны лютеран. В Виттенберге он проповедовал почти два года и 8 марта 1588 года сказал благодарственную прощальную речь, восторженную по отношению к Лютеру и Германии; здесь он сравнивает Лютера с Геркулесом, а голову, носящую тиару, с Цербером. Наиболее важным и существенным для развития его учения было пребывание во Франкфурте-на-Майне (1588–1591), где он издал три дидактических стихотворения на латинском языке: «О трояко-малом», «О единстве, числе и фигуре», «О неизмеримой Вселенной и бесчисленных мирах».

Его статьи и лекции об искусстве Луллия, касавшиеся в то же время и искусства памяти, создали представление о том, будто Бруно обладает необыкновенным мнемоническим и магическим искусством, которому у него можно поучиться. Такое мнение о нем сложилось во время его пребывания в Париже вследствие интереса, который выказал к нему король Генрих III. Теперь и венецианский дворянин Джованни Мочениго пожелал быть посвященным этим магом в его тайное искусство; он неоднократно приглашал его и обещал ему обеспеченную жизнь.

В октябре 1591 года Бруно приехал в Венецию. Мочениго брал у него уроки, но магом не сделался и по своей ограниченности и коварству, из услужливости и преданности инквизиции решил отомстить еретику Бруно страшным образом. Ночью он напал на своего готовящегося к отъезду гостя и препроводил его инквизиции (22 мая 1592 года). Бруно оставил венецианскую инквизицию только для того, чтобы переменить ее на инквизицию Рима, где он провел последние семь лет своей жизни (с 27 февраля 1593 до 17 февраля 1600 года).

Этот человек с горячими чувствами, сын солнца и матери-земли, как он себя называл, совершенно не был рожден для мученичества. Когда в Венеции он понял свое опасное положение, то был готов к отречению и на допросе 30 июля 1592 года униженно молил за свою жизнь. Но в Риме от него хотели большего, чем только отречения: этот архиеретик должен был внутренне отречься, обратиться, должен был убедиться, что нет бесчисленных миров, а существует лишь один мир, в котором имеет место искупление и в котором Церковь призвана к владычеству. Но все попытки сломились о его убежденность в неизмеримости вселенной и существовании бесчисленных миров.

Когда 8 февраля 1600 года ему объявили приговор, то он был расстрижен, отлучен от Церкви и препровожден светской

власти для того, чтобы она наказала его как можно мягче, без пролития крови, т. е. для того, чтобы дать ему умереть самой медленной, мучительной смертью на огне; тогда он крикнул своим судьям: «Вы больше меня дрожите!» Он был сожжен 17 февраля 1600 года в Риме на Campo di fiore. 9 июля 1889 года на том месте, где находился костер, ему был воздвигнут памятник.

Бруно воплощает собой натуралистический ренессанс подобно тому, как Макиавелли — ренессанс политический. Главный его мотив, главная развиваемая им тема — это обожествление природы и вселенной, Божественное единство, это пантеизм в противоположность всем церковным представлениям. Это воззрение пронизывает все его мышление и творчество и делается для него вполне новым мировоззрением, которое он проповедует как связь религии и познания. Монашескую рясу он променял на жезл Вакха! Он чувствует себя в духовном родстве с философами древности, признававшими Божественный космос: с Пифагором и Платоном, стоиками и Эпикуром; они к нему тем ближе, чем менее дуалистичны их представления и чем более согласуются они с естественным порядком вещей; поэтому он ставит Платона выше Аристотеля, Пифагора выше Платона, учение Эпикура и Лукреция выше, чем учение стоиков. Наоборот, он отвергает схоластику, в особенности аристотелевскую, и прежде всего Дунса Скота, который принес природу в жертву Божественному произволу. Как система вещей может быть только едина, так и наши понятия должны укладываться в систему и таблицу: потому-то он и заинтересовывается Луллиевым искусством. Дуализму Бога и мира, формы и материи он противопоставляет полное единство противоположностей (coincidentia oppositorum), которое впервые еще у порога Ренессанса высказал и сделал принципом своего учения глубокомысленный Николай Кузанский. Для Бруно вселенная является истинным и единственным откровением Бога; поэтому он спорит против веры в персонифицированного Богочеловека, на которой зиждется христианство, и против учения о греховной природе, на котором основывает католицизм оправдание только через Церковь, а протестантизм — только через веру: лютеранская аксиома «sola fide»[34] заключает так же мало смысла, как и римская «nulla salus extra ecclessiam». Только природа есть Царство Божие, обретаемое в живых и истинных воззрениях на веши, а не в книгах и не достигаемое при помощи буквоедства. Преисполненный стремления к познанию природы, Бруно отворачивается от филологического духа Ренессанса, формализ-

ма, логики и риторики. Здесь натурализм направляется против гуманизма в узком смысле.

Из основного воззрения Бруно, отрицающего всякое внемировое и надмировое бытие Бога и рассматривающего вселенную как полное его присутствие, непосредственно вытекает тождество Бога и вселенной, учение о безусловной имманентности Бога. «Ему подобает давать внутреннее движение миру, заключать природу в себе и себя в природе». Итак, вселенная тождественна Богу, поэтому она неограниченна и неизмерима, обнимает бесчисленное множество миров и солнечных систем; звездное небо не крыша мирового здания, земля не неподвижный центр мира; нет вообще такого абсолютного центра, само солнце только в относительном смысле центрально, только в качестве центрального пункта нашей системы планет: поэтому Бруно согласен с *коперниковским* воззрением на мир, которое предшествовало ему и которое он защищает против аристотелевской, птолемеевской и церковной систем. В своих выводах он идет дальше, чем Коперник, и является предшественником Галилея. Здесь не место рассматривать вопрос о том, существует ли между пантеистическим и коперниканским учением в конечном счете необходимая связь. Более наглядно то, что из отрицания геоцентрической системы следовало отрицание ограниченности мира, утверждение неограниченного и неизмеримого мира, благодаря чему обычные представления о трансцендентности распадаются сами собой и достигается отождествление Бога со вселенной.

Божественное всеединство нужно понимать в том смысле, что все происходящее в природе вещей исходит из Божественной природы; она есть все охватывающее и носящее в себе, все производящее, всем движущее, во все проникающее, все познающее единство: материя, сила и дух в одном. Поэтому отношение Бога к вселенной равно необходимому порядку вещей, или *природе*. Учение Бруно о всеединстве натуралистично. Бог относится к миру, как творящая природа к сотворенной, он есть «natura naturans», мир явлений — «natura naturata»[35]. Бог в качестве причинной природы или все производящей силы есть в то же время и материя, и дух, вещество и интеллигенция, протяжение и мышление. В этом пункте мы узнаем в Бруно предшественника *Спинозы*.

Но природа есть вместе с тем продукт Божественного художественного творчества, в котором внутренне творящий художник изображает и обнаруживает самого себя, переходя постепенно от бессознательной природы к сознательной, от материального выражения своих идей к их духовному выражению, от

«vestigia» к «umbrae»[36], являющихся отражениями в нас Божественных идей. Это естественное и непрерывное откровение Бога в мире есть процесс развития, которому присуши Божественные цели, или вселенский замысел, в качестве движущих сил и из которого они исходят в виде объекта познания, как плод из семени. Вселенная, рассматриваемая как живое произведение искусства, есть саморазвитие Бога. Он относится к миру подобно тому, как основание развития относится ко всей совокупности форм и ступеней развития, как зародыш к растению, как точка к пространству, как атом к телу, как монада (единица) к числу: поэтому Бог есть и самое малое, и величайшее и образует на самом деле единство всех противоположностей. В нем мир содержится, как сказал уже Кузанский, потенциально, в нераскрытом зачатке, в состоянии «implicatio»; Бог существует в мире в состоянии «explicatio», в состоянии бесконечной полноты и раскрытия всех своих сил.

Таким образом, вселенная является развивающейся системой, элементы которой суть нераскрытые развивающиеся силы, или монады вещей. Здесь мы узнаем в Бруно предшественника нашего *Лейбница*. Итальянские сочинения, изданные им в Лондоне, примыкают к направлению, завершающемуся в Спинозе; наоборот, латинские стихотворения, изданные им во Франкфурте-на-Майне незадолго до смерти, представляют уже учение о монадах: он был не атеистом, а «филотеистом» (теофилом). Его учение о Божественной и бесконечной вселенной с бесчисленными солнечными системами, которое он рассматривал и возвещал как содержание новой религии, было главным пунктом обвинения и убеждением, за которое он принял ужасающую мученическую смерть. И это произошло через два тысячелетия после смерти Сократа!

Новатор более по намерению, чем по влиянию, оригинальный более по характеру и индивидуальности, чем по идеям, которые большей частью истекают из духовной атмосферы вызванной вновь к жизни древности, Бруно является предшественником новой философии, но не основателем ее. Новое в нем — это его коперниканско-пантеистическое мировоззрение.

3. Кампанелла

Об итальянской натурфилософии вообще нужно сказать, что хотя ее компас и неоспоримо указывает на Новое время, тем не менее под сильным влиянием прошлого она ис-

пытывает заметные отклонения и поэтому еще колеблется. Эта натурфилософия является не началом новой философии, а лишь переходом от Средних веков через эпоху Возрождения к последней; поэтому в ней смешиваются духовные течения прошедшего и будущего, она испытывает на себе воздействие трех притягательных сил: античности, церковной эпохи и дыхания Нового времени. Это сочетание, слишком оригинальное для того, чтобы означать только обычный эклектизм, не проявлялось ни в ком шире и замечательнее, чем в последнем и самом младшем его носителе — *Томмазо Кампанелле* из Стило в Калабрии (1568–1639), соотечественнике и младшем современнике Бруно. Подобно последнему, Кампанелла — доминиканец с горячим и поэтическим воображением, глубоко проникнутый и увлеченный телезианской натурфилософией; как и Бруно, его преследуют — не столько в силу церковных, сколько в силу политических причин, ибо его подозревают в заговоре против испанского господства; за это подозрение ему пришлось вынести семь раз пытку и подвергнуться двадцатисемилетнему заключению в пятнадцати различных тюрьмах (1599–1626).

Исходя из учения Телезио, вместе с Патрицци и Бруно, он усиливает антиаристотелевский характер новой натурфилософии; подобно Патрицци, он примыкает к телезиано-платоновскому направлению, дружественному Церкви; в противоположность Бруно, он признает мировое господство Церкви и своим учением кладет основу союза между итальянской натурфилософией и схоластической государственной теорией, между Телезио, основателем натурализма, и Фомой, теологическим авторитетом доминиканцев. С высоты позднего Ренессанса Кампанелла в своих политических воззрениях отходит назад, к представлениям, предшествовавшим Данте, становится жестоким врагом Макиавелли, этого истинного представителя политического возрождения, который казался ему дьяволом. В то же время эта удивительная смесь телезиано-платоновских и фомистских представлений, этот синтез итальянской натурфилософии, неоплатоновской (ареопагитической) и схоластической теологии основывается на принципах, дающих нам возможность видеть в Кампанелле предтечу основателей новой философии: его отношение к Бэкону и Декарту, в особенности к последнему, таково же, как Бруно к Спинозе и Лейбницу.

Естественное познание вещей основывается на внутреннем и внешнем опыте: первый состоит в чувственном восприятии и сенсуалистичен, второй рефлективен и состоит в самонаблюдении, в непосредственной достоверности нашего соб-

ственного бытия, в несомненном «я есмь». Вот тот пункт, в котором Кампанелла соприкасается с Декартом и, по-видимому, предвосхищает начало новой философии. Мы познаем непосредственно не только наше существование и его границы, но и то, что *мы* такое и в чем состоит природа нашего существа: в силе познания и ведения. Я — существо, имеющее способность мочь, представляющее и водящее: таковы мои непосредственно обнаруживающиеся основные свойства, или «прималитеты» (первичности); способность мочь завершается в силе, представление — в познании или мудрости, воление — в любви. Но так как мое существо имеет ограниченную природу, то я подвержен и противоположности этого совершенства — бессилию, неведению и ненависти. Познание же требует единства и связи всех сущностей, причины возникновения которых должны быть аналогичны. Таким образом, моя убежденность в собственном существовании освещает мне непосредственно последние принципы, или первоначальные основания вещей.

Из упомянутых «primalitates» (первичностей) собственного существа Кампанелла познает «proprincipia» (предварительные принципы), составляющие тему его новой метафизики. Бессознательные естественные существа, стоящие ниже меня, представляют собой в низшей степени то, что я представляю собой в высшей; Бог есть в высшей, абсолютной степени то, что все конечные существа суть в низшей: он — всемогущество, мудрость и любовь. Нет поэтому действительной вещи, которая не чувствовала бы бытия Бога и не стремилась бы к нему, которая в силу своей природы не ощущала бы и не водила, хотя бы и в бессознательной форме. Всякое действительное бытие есть в то же время самоощущение, воля к бытию, влечение к самосохранению. Из безжизненного никогда не может родиться живое, из бесчувственного — ощущение и перцепция (впечатление); следовательно, сила представления и сила воли — первоначальные силы, обосновывающие всякое бытие, дающие ему жизнь и созидающие постепенный ход вещей. В этом глубокомысленном воззрении Кампанеллы мы видим приближение к Лейбницу и в той же степени удаление от Спинозы, в какой Бруно был близок к последнему. Он стоит между Телезио и Декартом; вместе с Бруно он стоит между Телезио и Лейбницем, но не стоит, подобно Бруно, между Телезио и Спинозой. Телезианское учение о противоположности и вражде сил в природе вещей Кампанелла обосновывает тем, что чувство и ощущение живут во всех вещах, что из их влечения к самосохранению, воли к

бытию, присущей уже сопротивлению косных масс, следуют симпатия, антипатия, притяжение, отталкивание: все это он выводит из «sensus rerum»[37], оригинальной темы своего первого философского сочинения, содержащего уже основную мысль его метафизики и появившегося в Неаполе в том же году, что и новая философия Патрицци в Ферраре и латинские стихотворения Бруно во Франкфурте.

Если мир рассматривать с точки зрения естественных вещей, то он предстанет как развитие, как постепенное движение прогрессирующего совершенства и просветления, завершающегося в Боге. Если его рассматривать исходя из идеи Бога, то он предстанет как создание всемогущей мудрости и любви, которое должно быть, в отличие от Бога, конечным и несовершенным и, следовательно, образует по мере удаления от Бога нисходящий ряд возрастающих несовершенств и усиливающейся тьмы, в котором непременно должны быть промежуточные ступени идей, духов и душ. Мир духов обнимает собой и чины ангелов, небесную иерархию, согласно учению Ареопагита. Учение Кампанеллы о творении имеет своего предтечу в лице Фомы, а представление о нисходящих ступенях вселенной — в неоплатоническом учении об эманации.

Но в человечестве духовный мир снова вздымается из темных недр природы и стремится ввысь: он должен образовать новое царство света, «царство солнца», отражение Царства Божия. Должно быть *едино* стадо и *един* пастырь. Поэтому Кампанелла и настаивает на необходимости единства и централизации религии, Церкви и государства — мирового царства, объединяющего все ступени, на которых стоит человечество, под одним вселенским повелителем, царства, подчиняющегося наместнику Бога на земле, верховному главе мировой Церкви как выразителю Божественного всемогущества, Римскому папе. Такова поэтическая, ретроспективная, серьезно продуманная реконструкция церковной эпохи из времен Иннокентия III, философская фантазия, созданная уже после того, как Данте предал проклятию светскую власть папства, Макиавелли — церковную, а Реформация уже пробила в ней непоправимую брешь. Однако почему фантазия Ренессанса, обладавшая магической силой заклинать мертвых, не могла еще раз помечтать об этом идеале Средневековья в лице одного из ее запоздалых представителей? Ведь было же между платоновским государством и римской Церковью древнее родство, которое могло овладеть воображением Кампанеллы и вдохновить одинокого узника в его тюрьме.

Скепсис как последствие ренессанса

1. Л. Ванини

Уже в последний век схоластики вера чувствует в знании не услужливую опору, а стесняющее ярмо и освобождается от него с помощью номиналистической теории познания. Человеческий рассудок был нацелен на естественный и чувственный мир с сознанием того, что его средствам недоступно постижение сущности вещей. Таким образом, уже в этой схоластической теории познания, отделившей веру от знания, скрывалось зерно скептического отношения к последнему.

Ренессанс потряс до основания церковную веру и действительность потустороннего и сверхъестественного мира, он снова оживил философские системы древности, из которых ни одна не могла дать научного удовлетворения, которого ищет и в котором нуждается дух Нового времени; он оправдывает многообразие индивидуальных воззрений и вовсе не расположен надевать на себя оковы одной системы. Господство какой-либо одной системы познания противоречит в корне источнику и смыслу Возрождения. Поэтому-то вполне естественно, что культура Ренессанса, не будучи в состоянии создать истинно новую систему, впадает под конец в скепсис, открыто признающий эту неспособность и относящий веру в познание истины к числу человеческих самообманов.

От скептического сознания такого рода, благодаря образованию и эпохе, недалеко то направление, которое напоминает софистику древних, где сомнение служит личному самоудовлетворению и настолько увеличивает индивидуальное чувство силы, что человек начинает воображать себя стоящим на такой высоте, которая, кажется, подчиняет себе царство религии и знания. Человек вновь воображает, что он «мера всех вещей»; его добрая воля — сегодня защищать веру, а завтра издеваться над ней. Эта черта суетной и хвастливой софистики не осталась чуждой итальянскому Ренессансу и нашла своего выразителя в младшем современнике Бруно и Кампанеллы, в человеке, у которого сознание собственного достоинства перешло в манию величия: он назывался *Люцием Ванини*, а называл себя *Юлием Цезарем Ванини* (1585–1619). В одном из своих диалогов он заставляет собеседника, изумленного до последней степени силой его рассуждения, воскликнуть: «Или ты Бог, или Ванини!» — и сам скромно отвечает: «Я Ванини!»

В своем «Амфитеатре» (1615) он хочет явиться противником философов древности и ходатаем христианства, Церкви, Тридентского собора и иезуитов; уже в следующем году он пишет свои «Диалоги о природе», «Царица и богиня смертных», где религиозные и христианские положения веры хотя и замаскированы разговорной формой, но, без сомнения, являются мишенью иронии и насмешки. Прошло столетие со времен Помпонацци, который повел натурализм в поход против Церкви и осторожно обосновал, но в то же время замаскировал сомнение в религии; Ванини следует примеру Помпонацци, но без всякой серьезности и оригинальности в исследовании: он разыгрывает перед Церковью почти одновременно роль апологета софистики и нахального насмешника. Однако век, которому предшествовали основание иезуитского ордена, Тридентский собор и Варфоломеевская ночь, не понимал уже таких шуток, и за свои диалоги Ванини был сожжен на костре в Тулузе (1619). Не по своему характеру и своим сочинениям, а исключительно по этой трагической судьбе Ванини стоит рядом с Джордано Бруно.

2. Мишель де Монтень

Есть скептическое мировоззрение, вышедшее, подобно зрелому плоду общего опыта и жизненной мудрости, из культуры Ренессанса и являющееся последним словом его философского развития. При пестром разнообразии философских взглядов и систем ни в одной из них мы не находим твердого убеждения в истине; скорее благодаря своим противоречиям они дают нам доказательство интеллектуального бессилия, которое при такой полноте образования, при таком богатстве духовных сил, каким обладает эта эпоха, должно обусловливаться самой человеческой природой. Поэтому правильное, испытанное на опыте, чуждое всякому интеллектуальному властолюбию и бахвальству самопознание и составит задачу и цель, на которые указывает общее настроение умов эпохи. Чем правильнее и трезвее рассматриваешь самого себя, тем лучше познаешь других и приобретаешь точку зрения спокойного и антропологического воззрения на вещи. «C'est moi, que je peins!»[38)]

Такова та точка зрения, на которую стал в заключительный момент философского ренессанса *Мишель де Монтень* (1533–1592); это положение выражено им и целиком состави-

ло явную и скрытую тему его «*Essais*» (1580–1588). Его воспитание велось совершенно в духе Ренессанса, его образ мыслей есть плед этого воспитания; Монтень знал самого себя, и никто не умел лучше его ценить силу воспитательных влияний, зависящих от эпох и нравов и созидающих даже мнения людей. В человеческом мире меняются индивидуумы, в них — настроения и жизненные условия, а с ними и мнения. Познавший способ возникновения последних не будет более приписывать им объективного значения, а будет признавать каждое из них плодом индивидуального развития. Поэтому монтеневскому скептическому направлению не чужды стремление к познанию человека и терпимость по отношению к религиозным различиям, порожденным во Франции гражданскими войнами; он отвергает мнимые истины философских систем и надутую ученость, нагромождающую комментарии на комментарии, — он уважает всюду только *индивидуальное* право мнений; именно в этом отношении Монтень является питомцем Ренессанса, а его скепсис — результатом культуры этой эпохи. Чем непонятнее мир человеческих представлений, законов и нравов, тем сильнее возвышается значение непоколебимого, независимого от человеческой изменчивости порядка вещей в закономерном и постоянном течении природы, живой книги творения, которое уже Раймунд де Сабунде назвал в своей «Естественной теологии» (1436) неискаженным откровением Бога. Монтень в юности перевел книгу Раймунда и защищает ее в самом обширном из своих essais. Вере в человеческое познание и его искусственные произведения он противопоставляет веру в природу в ее простоте и согласии с позитивным откровением Бога; он не знает лучшего совета, чем предоставить себя природе и следовать ее указаниям. В этой вере в природу Монтень является предшественником Руссо, и даже в том, что он эту веру строит на самонаблюдении и выражает в форме самоопределения. «C'est moi, que je peins!»; «Я изучаю самого себя: в этом моя метафизика и физика». Это выражение нашего скептика мог бы сделать своим девизом и Руссо.

Монтень стоит у порога новой философии, которого он *не* переступает. Последняя начинается тем, чем он кончает: сомнением, основывающимся на самонаблюдении и самоисследовании, заключающим в себе также и веру в природу, но не в *познаваемость* ее. Это сомнение, ищущее и прокладывающее путь знанию, присуще в одинаковой мере и Бэкону, и Декарту, этим основателям новой философии. Отец Монтеня был соотечественником Бэкона, избравшего форму «essais» для своих первых значительных сочинений; сам Монтень — соотече-

ственник Декарта. Он является типичным представителем скептического образа мыслей, который является в южной Франции как бы последней станцией на пути от Ренессанса к Декарту. В лице проповедника Пьера Шаррона (1541–1603) этот скептицизм становится подчеркнутым указанием на религиозную веру; в лице профессора медицины Франциска Санхеца (1562–1632) он становится естественным наблюдением вещей. Суть этого наблюдения выражена Шарроном: «Истинный предмет изучения человека есть человек».

Век Реформации

Начало новой философии обусловлено историческим событием, расшатавшим основы средневекового образования, уничтожившим его рамки и, благодаря объединению необходимых для его ломки сил, таким образом изменившим совокупное человеческое мировоззрение, что создался фундамент для новой эпохи в культуре. Это обширное и коренное преобразование, никоим образом не ограничивающееся только церковными изменениями, есть эпоха *Реформации*, составляющая демаркационную линию между средними и новыми веками. Никогда в мире более великое не происходило в столь короткое время. В течение одного полустолетия человеческое сознание преобразовалось, изменилось во всех своих главных формах; масса реформаторских сил сливается вместе для того, чтобы расшатать Средние века; они разрушительно воздействуют на самые различные области независимо друг от друга и в то же время в изумительном согласии. Мы познакомились с переходными ступенями, по которым Ренессанс стремится к новому веку. Теперь укажем, в каких пунктах он вторгается в саму эпоху Реформации.

Человек имеет два объекта, данные ему непосредственно: *мир* и *себя самого*. В связи и развитии обоих этих представлений состоит его миросозерцание, а в последнем — самая высшая форма его образования; оба подвержены самообману и правильны только в той степени, в какой они прозрели от слепоты и освободились от кажимости вещей. Первое представле-

ние, объект которого есть наличный мир, может быть названо внешним миросозерцанием; второе, объект которого находится в самом человеческом существе, — внутренним. Последнее реализуется в достоверности высочайшей конечной цели, которой мы служим, высочайшей силы, от которой мы зависим; оно в этой форме религиозно; внешнее же, наоборот, находит в существующем мире свои определенные объекты и задачи. Данный мир есть человечество, в поток развития которого мы включены, планета, на которой человечество обитает, Вселенная, или космос, в котором находится эта планета, — поэтому человечество, Земля, Вселенная суть объекты нашего внешнего миросозерцания. В соответствии с этим мы различаем в нем три великие области человеческого образования: *историческую, географическую, космографическую.*

Предмет первого есть человечество в его развитии, предмет второго — Земля как место обитания человека, предмет третьего — Вселенная как вместилище мировых тел. От этих форм нашего внешнего миросозерцания мы отличаем наше внутреннее религиозное сознание как самую глубокую форму. Если сравнить представления, господствовавшие во всех этих областях до Реформации, с теми, которые возникли после нее, то с первого взгляда мы увидим большую перемену; человеческое миросозерцание представится в корне изменившимся во всех его областях, во всех его существенных условиях.

I. Новое миросозерцание

1. Исторический горизонт

Прежде всего исторический кругозор подвергается значительному расширению и преобразованию, которые освобождают сознание, имеющее своим предметом само человечество, от его средневековых границ. Между языческим и христианским мирами, если рассматривать их с точки зрения Средних веков, лежит непроходимая пропасть, между ними существует водораздел, исключающий всякую взаимную связь и глубоко внедренный Августином в религиозное сознание Церкви. Поэтому-то так глубоки неведение и мрак, в который погружены Средние века, в сравнении с древностью и классической культурой. В интересах самой Церкви было поднять веру в божественность собственного происхож-

дения посредством умышленного затемнения фактов ее развития, обусловленного историей и человечеством. В сознании Средних веков на человеческий мир и его историю проливается лишь столько света, сколько его пропускает сверху Церковь, а при таком освещении невозможно никакое историческое мировоззрение. Возрожденное изучение классических писателей прорывает в этой области установленные церковью границы, древность открывается вновь, чувство родства с духом ее искусства и философии проникает в западный мир, возвращая ему юность, и в преклонении перед этими произведениями классического язычества и в подражании им сказывается уже не исключительно христианское, а вообще человеческое чувство. Вместе с занятиями и образ мыслей становится гуманистическим, искусство и философия получают сходный характер. Разворачивается новая, богатая и обширная картина человечества, на научном горизонте появляется множество задач, для которых нет предела и которые могут быть разрешены только при помощи исторического исследования. Мы уже описали век и культуру Ренессанса в их основных чертах и определяем Ренессанс теперь не только как переход к Реформации, но и как существенную часть последней, в самом широком смысле слова: Ренессанс заключает в себе реформу исторического мировоззрения.

2. Географический кругозор

За открытием древнего мира в исторической области следует открытие нового в географической. Вследствие первого открытия человечество все более и более знакомится со своим собственным развитием, вследствие второго — с планетой, на которой оно живет, Там расширяются до бесконечности исторические знания, здесь — сведения о Земле. Крестовые походы, причиной которых был завоевательный дух Церкви, пробудили влечение вдаль и имели последствием эти первые вызванные страстью к открытиям путешествия, целью которых были удивительные страны Востока. Затем появляется жаждущий общения со всем миром, преисполненный торговых устремлений дух Возрождения, развивающийся главным образом в итальянских приморских городах. Не случайно именно венецианцы предпринимают великие путешествия на Восток и открытие, составляющее целую эпоху, совершено одним из сынов Генуи.

Во второй половине тринадцатого столетия старшие Поло переплывают из Венеции в восточную Азию; *Марко Поло*, их племянник, сопровождавший их во втором путешествии, хорошо знакомится с Китаем и Индией (1271–1295) и своими повествованиями приобретает себе славу «Геродота средних веков» в то самое время, когда оканчиваются без всякого успеха Крестовые походы, а Данте начинает свою карьеру.

Теперь морской путь в Индию является уже великой торговой проблемой Запада, разрешение которой пытаются найти или обогнув Африку, или путем *трансатлантического* плавания — вторая мысль, так сказать, отторгающая человека от берегов Старого света, самая смелая. В ней, если она осуществится, и заключается эпохальное событие.

Если Азия очень далеко тянется на восток и форма Земли шарообразна, то восточная Азия должна близко подходить с запада к нашей части света, и эта близость должна быть тем большей, цель тем более достижимой, чем меньше поверхность земного шара. Из этих предположений, из коих и то и другое ошибочно, слагает и разрешает *Христофор Колумб* (Христофоро Коломбо) свою проблему. Его вера в западный мир, лежащий по ту сторону океана, непоколебима и основана еще на нескольких фактических указаниях, более надежных, чем эти предположения. Он открывает страну на западе, находясь все еще в том заблуждении, что он достиг Индии. Спустя пять лет португалец *Васко да Гама* огибает южную оконечность Африки и окончательно пролагает морской путь в Индию.

Теперь предстоит еще узнать, что западный мир *не* Азия, а самостоятельный материк, отделенный от восточных границ Азии океаном. Поэтому ближайшие задачи заключаются в том, чтобы открыть этот океан, обогнуть Америку, обойти вокруг света, открыть, завоевать и колонизировать страны нового континента. В течение одного человеческого века разрешаются эти задачи. Испанец *Бальбоа* переходит Дарьенский перешеек и открывает Тихий океан (1513). Португалец *Фердинанд Магеллан* (Magalhbens) огибает южную оконечность Америки и открывает Южный океан (1520); за ним остается слава пионера кругосветного плавания, хотя и не доведенного до конца им самим; португалец *Кабрал* открывает Бразилию (1500), *Фернандо Кортес*, величайший из испанских конкистадоров, завоевывает Мексику (1519–1521), *Писарро* открывает и завоевывает Перу (1527–1531). С победами англичан в войнах с испанцами в век Елизаветы начинается новая эпоха в трансатлантической жизни: она знаменуется союзом Северной Америки с Англией и начатками колониального государственного устройства, заим-

ствованного от германской культуры. *Фрэнсис Дрейк*, совершает первое счастливое кругосветное путешествие, несколько лет спустя *Вальтер Ролей* открывает берег Виргинии и насаждает первые ростки англо-североамериканских колоний.

Все эти факты, из которых каждый заключает в себе новые задачи, обусловлены открытием Колумба: в нем и коренится реформация географического миросозерцания.

3. Космографические представления. Коперник и Тихо Браге

После того как кругозор человека в пределах земной области расширился до такой степени, что охватил всемирную историю, части света и океаны, осталось только одно: открыть саму Землю во Вселенной, ее место и положение в мироздании, т. е. открыть ее среди других звезд. С эмпирической точки зрения, которая является наиболее действенной, а при рассмотрении небесных тел, по-видимому, единственно возможной, мироздание должно казаться шаром, сводами которого служит видимое небо, а неподвижным центром — сама Земля; вокруг нее движутся Луна, Солнце и планеты — между Луной и Солнцем две нижние: Меркурий и Венера, за Солнцем три верхние: Марс, Юпитер и Сатурн. Каждое из этих небесных тел участвует в суточном обращении небесного свода и имеет в то же время свою особенную (для нас прозрачную, а потому и невидимую) сферу, в которой оно закреплено и собственным движением которой объясняются различные движения планет. В этом типе геоцентрического миросозерцания и застыла космография древних, исключая пифагорейцев, создавших в силу догматических оснований гипотезу о центральном огне в середине мира, а в силу пристрастия к числу десять придумавших Противо-землю: исходя из ложных предположений, они учили негеоцентрической системе мира, содержавшей в себе данные, из которых уже в древности вышла обособленная гелиоцентрическая гипотеза.

Учение Аристотеля о мироздании покоилось на геоцентрическом воззрении и на теории сфер. Но фактические данные о движении планет противоречили учению о круговом, обусловленном сферой вращении, а так как учение это было возведено в принцип, то возникла задача: согласовать с ним замеченные отклонения. Искусственное и окончательное решение ее дал во втором веке христианской эры александрийский астроном Пто-

лемей в своем сочинении об устройстве планетной системы, μεγάλη σύνταξις [39], названном в арабском переводе «Алмагест». Планеты должны вращаться вокруг Земли колесообразно по кругам, центр которых движется по периферии другого (деферирующего) круга. Эти круги называются эпициклами, а линия, описываемая таким образом планетой, эпициклоидой. Однако действительное движение планет отнюдь не согласуется с этой искусственно созданной линией. Очень часто наблюдаемое место планеты не совпадает с вычисленным, планета не стоит точно в том пункте, в каком должна бы находиться согласно геометрическому построению; постоянно обнаруживаются новые противоречия между действительным движением планет и его объяснением, и постоянно приходится придумывать новые эпициклы для устранения этих противоречий. Ввиду этих свойств движения планет и исходя из простоты и правильности хода вещей в природе возникает недоверие к птолемеевскому учению; так неправильно и запутанно природа действовать не может. Это учение не может быть истинным, в основании его должно лежать ложное предположение. Задача сводится к тому, чтобы найти это основное заблуждение.

В конце концов вся эта космография зиждется на том, что планеты движутся вокруг Земли, а последняя помещается в центре мира. Чтобы освободиться от эпициклов, стоит только отбросить первое из предположений: планеты не вращаются около Земли. Теперь их орбиты ставятся в зависимость от Солнца, и картина их становится ясной. Основываясь на истинном удалении планет, вычисленном датским астрономом *Тихо Браге* (1546–1601), можно доказать, что они действительно вращаются вокруг Солнца. Птолемеевская система вычислила отношение диаметра эпициклов к диаметру деферирующих кругов; Тихо Браге вычисляет отношение первых к диаметру эклиптики и находит, что отношение диаметров эпициклов к диаметрам деферирующих кругов совершенно такое же, как к диаметрам эклиптики. В каждом пункте своего эпицикла Меркурий виден равноудаленным от Солнца; так же и Венера; то, что справедливо для нижних планет, можно доказать и для верхних. Следовательно, можно утверждать обо всех планетах, что Солнце составляет центр их эпициклов или, что то же, что деферирующий круг есть эклиптика. Согласно птолемеевской системе, центральные пункты эпициклов пусты; теперь же этим центром планетных орбит является Солнце. Следовательно, по отношению к Солнцу орбиты планет являются уже не эпициклоидными, а кругообразными; эпициклы устранены, планеты описывают свой путь вокруг Солнца по периферии их деферирующих кругов.

При этом предположении, устраняющем теорию эпициклов и тем существенно изменяющем птолемеевскую систему, вопрос относительно космического центра остается еще открытым. Весьма возможно, что Солнце, составляя центр планетных орбит, само движется вокруг Земли как космического центра. В таком случае птолемеевская система остается в силе во второй своей основной гипотезе, а вместе с ней — чувственное и церковное представление о мире. Пока еще мыслимо и то и другое: либо планеты движутся вокруг Солнца, вращающегося, в свою очередь, вокруг Земли как космического центра; либо планеты движутся вокруг Солнца, образующего вместе с тем космический центр, а то, что представляется движением Солнца, есть на самом деле движение Земли, являющейся, следовательно, уже не неподвижным центром мира, а планетой между планетами. Солнце и Земля меняются местами и ролями во Вселенной. По одному воззрению Земля, по другому Солнце — космический центр: первое есть геоцентрическая, второе — гелиоцентрическая гипотеза. Сторонником первой является Тихо Браге, сторонником второй — немецкий астроном, настоятель Фрауенбургского собора *Николай Коперник* (1473–1543). Оба расходятся с птолемеевской системой в том, что считают Солнце центром всех планетных орбит, но система Тихо Браге разделяет с птолемеевской геоцентрическую гипотезу, между тем как коперниканская устраняет и ее и таким образом ниспровергает в принципе старую систему. Коперниканское мировоззрение предшествует мировоззрению Тихо Браге, которое поэтому представляет собой не предшествующую ступень его, а скорее попытку согласовать новое учение со старым, коперниканское с птолемеевским. Знаменитое сочинение Коперника «De revolutionibus orbium coelestium»[40] появилось в год его смерти (1543), сочинение Тихо «Astronomiae instauratae progymnasmata»[41] — спустя сорок шесть лет после того (1589).

Благодаря точке зрения Коперника космографические представления делаются простыми и ясными. Чувственное представление отбрасывается вовсе, получая в то же время совершенно понятное объяснение. Действительное вращение Земли вокруг оси объясняет кажущееся (суточное) движение небесного свода, действительное обращение Земли вокруг Солнца объясняет кажущееся (годовое) движение Солнца вокруг Земли и вместе с тем мнимые эпициклоидальные орбиты планет. При этих условиях созерцание Вселенной расширяется до бесконечности. Если Земля меняет свое место в мировом пространстве, то почему мы не видим того же самого у неподвижных

звезд? В обоих пунктах земной орбиты, наиболее отстоящих друг от друга, земная ось обращена к одним и тем же звездам. Следовательно, перемена места на величину диаметра земной орбиты, т. е. на сорок миллионов миль, является по отношению к неподвижным звездам ничтожной, а потому последние должны быть бесконечно удаленными, или, в соответствии с представлением о шарообразности мира, диаметр сфер неподвижных звезд неизмеримо велик.

Это опровержение птолемеевского мировоззрения есть вместе с тем и опровержение чувственного способа представления и потому является для всего человеческого познания в высшей степени ярким примером, на который часто ориентировалась последующая философия. Кант охотно сравнивал свою теорию с трудом Коперника. Основная ошибка всей прежней астрономии заключалась именно в том, что она не могла отрешиться от самообмана относительно своей собственной точки зрения, потому что, руководясь чувственной иллюзией, представляла себя находящейся в неподвижном центре мира; видимые движения планет должны были казаться ей действительными, феномены — реальными фактами; недостаток критического отношения к своей собственной точке зрения и собственным взглядам создает самообман, затемняющий наши представления. В этом отношении нет более поучительного и великого примера, чем история астрономии.

4. Галилео Галилей

Сочинение Коперника было посвящено папе Павлу III и в предисловии Осиандера было названо простой гипотезой, тогда как сам Коперник был вполне убежден в истинности своей системы. Против этой системы выступила система Тихо Браге, вновь подтверждавшая геоцентрическое учение; таким образом, новое астрономическое воззрение представилось проблематичным и оспаривалось научно. Поэтому ближайшей задачей должно было быть обоснование коперниканской теории рядом новых доказательств, и притом таким образом, чтобы ее истинность была научно доказана, а противоположное допущение Тихо было окончательно опровергнуто. Такое доказательство дал один из величайших естествоиспытателей всех времен, в лице которого итальянский Ренессанс достиг своего апогея и создал реформатора естествознания, — *Галилео Галилей* из Пизы (1564–1642). Еще будучи профессором в

Пизе (1587–1592), он реформирует учение о движении благодаря открытию закона падения и бросания. Та же сила тяжести (центростремительная сила), что притягивает земные предметы к центру Земли, притягивает Землю к Солнцу и, будучи связанной с одновременно действующей силой толчка или броска (центробежная сила), производит обращение Земли вокруг Солнца. Проникновение в природу движущих сил должно было убедить Галилея в истинности гелиоцентрического учения еще прежде, чем он в Падуе (1592–1610) сделал свои великие астрономические открытия. В 1597 году он называет себя в одном письме к Кеплеру давнишним приверженцем Коперника. Аристотелевское воззрение о неизменяемости неба (сфер неподвижных звезд) разрушается после наблюдавшегося Галилеем появления и исчезновения одной звезды в созвездии Змееносца (1604). При помощи изобретенной им подзорной трубы, которую он в дальнейшем усовершенствовал и приспособил для наблюдений небесных тел, он делает в 1610 году удивительнейшие открытия, сплошь подтверждающие истинность гелиоцентрической и ложность геоцентрической системы: он открывает сходные с земными свойства Луны и спутников Юпитера, кольцо Сатурна, изменяющиеся световые фигуры (луноподобные фазы) Венеры и Меркурия и, наконец, солнечные пятна и их перемещение, из чего делает заключение о вращении Солнца вокруг оси: Солнце — центр планетной системы, но не неподвижный и абсолютный центр мира. Вселенная неизмерима. Воображаемая небесная крыша разрушается как бы по возгласу духов *познания*: «Исчезните, вы, темные своды наверху!» (Schwindet ihr dunkein Wolbungen droben).

Открытия Галилея, сделанные им при помощи телескопа, стали триумфом коперниканской системы. Если бы дело обстояло так, как учит Коперник, возражали противники, то нижние планеты должны были бы иметь такие же фазы, как и Луна. Так как нет налицо обусловленного, то не может иметь места и обусловливающее. Галилей открывает фазы Венеры и принуждает противников к молчанию.

5. Иоганн Кеплер и Исаак Ньютон

Однако в коперниканской теории все еще оставались неразрешенные проблемы и требовавшие поправок представления. Согласно ей, планеты описывают *кругообразные* траектории вокруг Солнца. Это воззрение все еще связы-

вает ее с теорией сфер древних. Однако же действительное, правильно наблюдаемое движение планет неравномерно, они движутся то скорее, то медленнее: эта изменяющаяся скорость обусловлена их близким или далеким расстоянием от Солнца, следовательно, оно находится не в центре их орбит, а последние вместе с тем — не правильные круги. В соответствии с этим ближайшая задача сводится к тому, чтобы найти закономерную форму этих орбит. Движение планет также должно быть законосообразным, в нем должно иметь место определенное отношение между временами и пробегаемыми пространствами. Нахождение этого отношения составляет вторую задачу. Время обращения планет различно, оно тем больше, чем больше удалены они от Солнца; время их обращения обусловлено их удалением; между тем и другим должно существовать определенное отношение, открытие которого является третьей задачей. Если будут уяснены эти законы, то мировая гармония, которую некогда искали пифагорейцы, действительно будет найдена в ее истинных формах и числах. Этой цели достигает немецкий математик и астроном *Иоганн Кеплер* из Вейля в Вюртемберге (1571–1630), современник Галилея, его почитатель и друг.

Первый из найденных им законов определяет траекторию планет как эллипс, в одном из фокусов которого находится центр Солнца; второй закон определяет соотношение пространственных и временных характеристик в движении планет: прямая линия, соединяющая центр планеты с центром Солнца (radius vector), описывает в равные промежутки времени равные площади; третий закон определяет отношение времени обращения к удалению от Солнца: квадраты времен обращения пропорциональны кубам средних удалений. Законы Кеплера основываются на его наблюдениях над планетой Марс, изложенных в его главном произведении «Nova astronomia» (1609). Таким образом, остается только разрешить еще одну задачу для завершения первой эпохи новой астрономии. Найденные Кеплером путем наблюдения и индукции законы планетного мира должны быть выведены, или дедуцированы, из *одного* принципа, уже познанного Галилеем: эту задачу разрешает величайший математик Англии *Исаак Ньютон* (1642–1727) с помощью принципа всемирного тяготения.

Астрономические открытия, обосновывающие новые представления о Вселенной, исходят от Коперника подобно тому, как трансатлантические — от Колумба.

6. Изобретения

Духу открытий сопутствует и дух изобретений. Делаются новые, в высшей степени плодотворные изобретения, отчасти сопровождающие и поддерживающие великие открытия, отчасти вызванные ими и следующие за ними. Открытия в области литературы, распространяющие свет древности по всему миру, сопровождаются изобретением книгопечатания; трансатлантические открытия невозможны без компаса, астрономические нуждаются в новых инструментах и требуют их в дальнейшем — как для наблюдений, так и для вычислений. Нет более великого изобретения для наблюдающего духа исследования, чем телескоп и микроскоп, изобретенные не самим Галилеем, но усовершенствованные им.

Для вычислений, в которых нуждается наука, имеют огромное значение три открытия в области математики. Нужен способ, упрощающий большие вычисления и облегчающий их: таким способом являются логарифмы. Для того чтобы решать геометрические задачи с помощью вычисления, потребовалось и другое средство: родилась аналитическая геометрия благодаря Декарту, причем она возникла одновременно с методами новой философии. Наконец, необходимо и третье для того, чтобы иметь возможность вычислять изменения величин: высший анализ, или исчисление бесконечно малых, открытое Ньютоном и Лейбницем.

II. Церковное осуждение коперниковской системы

1. Спор

Всюду, где только реформаторское дело прорывает плотину церковного образа мыслей и уничтожает его границы, на сцену выступает противоречие между старым и новым мировоззрением, но нигде оно не выразилось так резко, как в преобразовании всех прежних представлений о небе и о земле, которую дух нового Архимеда действительно сдвинул с ее места. Равным образом ни в каком пункте Церковь не имела столько союзников, как в утверждении ограниченного и гео-

центрического мира, о котором говорят наши чувства, авторитеты древности и свидетельства Библии.

С аристотелевской и птолемеевской системами мира тут теснейшим образом связаны интересы веры. Они соответствуют друг другу, как сцена и действие: земля как центр мира, явление Бога на земле, Церковь как civitas Dei, как центр человечества, ад внизу, под землей, а небо над ней, осужденные на вечную муку — в царстве ада, блаженные — в Царстве Небесном по ту сторону звезд, где ряды небесной иерархии возвышаются до престола Божиего. Все это здание церковных представлений шатается и разрушается до основания, как только земля перестает быть центром мироздания, а небо — его куполом.

Правда, существуют более глубокие, коренящиеся в христианской религии и сохранившиеся в мистике представления о небе и земле, чем эти чувственные, пространственные, но средневековое сознание церковной власти и вера паствы сжились с последними и неотделимы от них. Поэтому-то здесь и открывается между коперниканской и церковной системами огромное, фундаментальное, непримиримое противоречие, которое должно стать очевидным для общего сознания, — противоречие тем более серьезное, что основатели нового мировоззрения — вовсе не бросающие, как Бруно и Ванини, вызов Церкви свободные мыслители, а верующие и послушные сыны ее и вместе с тем глубокие, всецело преданные служению науке исследователи, которые вовсе не хотят поколебать церковного строя, а только хотят объяснить и действительно объясняют непонятные с прежних позиций загадочные космогонические факты.

2. Инквизиция и Галилей

Процесс римской инквизиции против коперниканской системы в лице Галилея — это вечный памятник такому столкновению церковной догмы и научного исследования. Он уже соприкасается с началом новой философии и оказал на нее, как мы потом увидим, губительное влияние.

В своем полемическом сочинении, направленном против одного иезуита и посвященном открытию и объяснению солнечных пятен (1613), Галилей впервые публично высказался за истинность коперниковского учения и возбудил тем гнев монашеского ордена настолько, что насторожившаяся инквизи-

зиция стала относиться к нему подозрительно. Распространявшаяся в течение семидесяти лет и терпимая в качестве гипотезы система Коперника была, по приказанию Павла V, рассмотрена сведущими богословами святого судилища и отвергнута; гелиоцентрическое учение было признано противным разуму и еретическим; негеоцентрическое — противным разуму и ошибочным. Это заключение было обнародовано 24 февраля 1616 года. Уже на следующий день кардинал Беллармин получил папское послание с требованием убедить пребывавшего в Риме Галилея отречься от коперниковского учения. Если же он уклонится, то инквизиция должна выступить против него. Галилей подчинился тотчас же (26 февраля); поэтому не было никакой необходимости ни в какой дальнейшей инквизиторской процедуре, ни в каком формальном и отдельном запрете. В таком именно ходе дела и в таком его окончании не оставляют ни малейшего сомнения предписание папы Беллармину от 25 февраля, доклад последнего в заседании святого судилища от 3 марта, лично выданное Белларминоном Галилею свидетельство от 25 марта и, наконец, одновременные с этим письма самого Галилея. Решением, опубликованным 5 марта 1616 года касательно учения Коперника, конгрегацией индекса 77 были совершенно запрещены такие сочинения, в которых утверждалась истинность этого учения, другие же — лишь предварительно, до исправления; к числу последних относились те, в которых после исправления некоторых мест воззрение Коперника превращалось из истины в гипотезу. К этой категории принадлежало и сочинение самого Коперника.

Поэтому не подлежит сомнению, что после упомянутых переговоров в начале 1616 года, касавшихся Галилея, коперниковская теория продолжала быть терпимой в качестве *математической гипотезы*. Старания Галилея в течение своего нового пребывания в Риме (1624) добиться большей свободы и получить право доказывать истинность гелиоцентрической системы как таковой и защищать ее были напрасными, несмотря на то, что Урбан VIII относился к нему благосклонно. Тем временем своим вторым едким полемическим сочинением против одного иезуитского патера (1618) он увеличил число своих врагов, стремившихся его погубить.

Желательный случай представился. В 1632 году появился разрешенный к печати папой «Диалог Галилея о двух наиважнейших системах мира, коперниковской и птолемеевской». Уже диалогическая форма удерживала предмет в терпимых границах гипотетического обсуждения. В заглавии ясно указывалось, что не будет дано разрешения, а только будут изложены доводы

за каждое из обоих воззрений. Конечно, содержание этого диалога было таково, что ни один здравомыслящий человек не мог уже сомневаться, на чьей стороне истина. Но осуждение Галилея инквизицией могло иметь место лишь в том случае, если бы ему лично был воспрещен всяческий способ трактования коперниковской системы. Такого специального запрета не существовало и не могло существовать, если принять во внимание положение вещей. Однако нашлись, как помочь делу.

3. Процесс и подлог

Запрещение, в силу которого желаемое осуждение могло иметь место, было сфабриковано после, и в этом духе был подделан акт от 26 февраля 1616 года. На этом в течение долгого времени неизвестном, а ныне доказанном подлоге основывался тот неслыханный процесс, который завершился осуждением Галилея. 22 июня 1633 года почти семидесятилетний старец должен был в доминиканской церкви Maria sopra Minerva в Риме клятвенно отречься от коперниканской системы и предать ее проклятию. Он оставался до самой своей смерти узником — хотя и не содержался в заключении, но был в руках и под надзором инквизиции. Он не сидел в тюрьме, его не пытали, и он сам был далек от того, чтобы отречься от своего отречения. Галилей мог думать, что «она все-таки вертится», но наверное не говорил этого. Он готов был покориться всему, чтобы иметь возможность вернуться к свободе своих мыслей и исследований, которую справедливо ставил выше, чем такое мученичество. Церковь не могла воспретить Земле двигаться, зато она поместила сочинения Коперника, Галилея и Кеплера в свой индекс и оставляла их в нем в продолжение более чем двух столетий,

III. Религиозная реформация

1. Протестантизм

Как ни сильны были потрясения и преобразования, совершившиеся в области исторического, географического и астрономического рассмотрения мира и раздвинувшие кругозор человека до бесконечности, все же их одних

было недостаточно, чтобы ввести в исторический процесс развития самого человечества новый жизненный принцип и составить эпоху в широком смысле этого слова. Эти преобразования дали осязаемые результаты в искусстве и в науке, т. е. на таких высотах человеческой культуры, которые даже в самые восприимчивые эпохи доступны всегда только меньшинству. Науки и искусства могут процветать и без коренного изменения образа мыслей и воспитания человечества. Церковь способствовала Ренессансу. Последний в общем и целом процветал в лоне Церкви и мог бы прийти к соглашению с ней. Не безверие просвещения, удовлетворенного вкушением плодов образования, страшно Церкви: оно бессильно перед ней благодаря малочисленности его адептов, благодаря их потребности в покое и их религиозной индифферентности. Даже герои эпохи открытий и научной реформации, люди, подобные Колумбу, Копернику и Галилею, были верными сынами Церкви, не имевшими никакого намерения порывать связи с ней. Общее направление Ренессанса было бессильно расшатать основы мирового господства Церкви так, чтобы оно распалось на части.

Церковь зиждется на религиозных основах и властвует над народом благодаря своему иерархическому устройству; поэтому только из религиозных мотивов, затрагивающих эти основы и проникающих в сердце народа, может исходить решительное нападение на Церковь и борьба с ней. Чтобы сдвинуть с места мир, нужно искать точку опоры вне его. По отношению к Церкви дело обстоит иначе. Нужно пребывать в ней и притом иметь самую глубокую веру, чтобы подорвать господство Церкви и изменить основы веры. Это преобразование и обновление религиозного сознания есть *реформация* в церковном смысле, без которой Средние века продолжались бы, несмотря на все открытия.

Как не случайно и не внезапно приняла Церковь форму иерархии и римского папства, так же не случайно и не внезапно наступила реформация. Она вышла из самой Церкви, в которой созревала постепенно. Не было эпохи в истории Церкви без реформаторских движений и потребностей. Церковь вместе с обмирщением, требуемым условиями жизни людей, — и благодаря ему — всегда чувствовала врожденное ей христианским духом стремление к отрешению от мира и очищению; только пути, которыми шли к обновлению, были различны в каждую данную эпоху. Чтобы освободить христианскую жизнь из сетей мира и способствовать ее отчуждению от него, образовались в первые века монашеские ордена; чтобы освободить

церковное государство от феодальных уз светского, явился Григорий VII в качестве реформатора иерархии; в то же время, когда римское церковное главенство достигло своей вершины, Иннокентий III видел опасность, угрожающую единству веры со стороны еретиков, противопоставлявших уже Евангелие Церкви, и признавал настоятельную необходимость реформации светского мира по отношению к церковной вере. Когда, наконец, единство церковного главенства распалось в самом папстве благодаря схизме, состоялись Соборы XV столетия, пытавшиеся реформировать Церковь — как в отношении ее главы, так и в отношении ее членов. Задача осталась неразрешенной и неразрешимой: нельзя было реформировать Церковь, реставрируя папство и подавляя всякое антииерархическое движение. Ярче всего осветило эту невозможность пламя костра, на котором реформаторский Констанцский собор сжег *Яна Гуса*. Его смерть на костре указала Реформации путь от Констанца к Виттенбергу. Так как она не могла пробиться сверху, то должна была прийти снизу, пробивая себе путь в лице *Лютера*, когда пришло время — спустя столетие после Гуса.

Реформация XVI столетия воздвигает на фундаменте христианства противопоставление религии и Церкви. Оппозицию, боровшуюся с церковной системой по религиозным мотивам, мы называем *протестантизмом* — придавая этому названию более широкое значение, чем содержавшееся в нем исторически. В отрицании римского католицизма заключается его негативный характер, а в христианской основе веры, на которую он опирается, — позитивный, без коего он никогда не сделался бы религиозной силой. То, что этот протестантизм утверждает и делает своим принципом, явствует из того, что он отрицает и отвергает. Религия Средних веков заключается в вере в Церковь как в Божественный и нерушимый авторитет, в *религиозном повиновении*, основанном на вере в то, чему учит Церковь, и исполняющем то, чего она требует; как всякое повиновение, оно должно проявляться во внешних деяниях. Эта вера могла проявляться в церковном подвижничестве, в исполнении религиозных обязанностей и благочестивых, угодных Церкви и полезных поступках. Тот, кто, служа Церкви, делает больше, чем она требует, действует похвально. Есть поступки корректные и похвальные с точки зрения Церкви, оправдывающие верующих в ее глазах, а потому и перед Богом. Религиозное повиновение заключается поэтому в вере в спасение через исполнение культа и деяния: это есть вера в святость деяний, считающая их заслуживающими похвалы и поэтому под-

утверждающая и допускающая человеческую свободу. Внешний поступок совершается независимо от настроения, в качестве «opus operatum»; с точки зрения Церкви понятно, что она не ставит своего господства в зависимость от настроений отдельных лиц и поэтому видит благочестие в повиновении Церкви, т. е. в угодных Церкви делах. Между Богом и человеком стоит вина грехопадения, которая может быть искуплена путем выполнения церковных установлении — исповедью и покаянием, путем церковного очищения и наказания, продолжительность которых, в зависимости от тяжести человеческих грехов, может не ограничиться даже пределами земной жизни. Благочестивые, угодные Церкви поступки многообразны, и так как Церковь решает вопрос об их достоинстве и судит о них в соответствии со своими интересами, то в ее власти заменять одно другим, возмещать одно внешнее деяние другим внешним же деянием иного рода, допускать вместо покаяния его эквивалент, сокращающий его продолжительность или вообще его заменяющий.

Таким внешним деянием иного рода может быть и дар, обогащающий Церковь. Отныне покаяние — это условие искупления греха — само становится предметом торговли. Если же покаяние включается в тариф церковной торговли, то ничто уже не мешает ради пользы самой Церкви поместить в число его эквивалентов и денежную мзду. Таким образом, как необходимое следствие веры в оправдание делами возникает *индульгенция*, не имеющая недостатка в дополнительных догматических обоснованиях. Так как в лоне Церкви есть много членов, которые каялись больше, чем грешили, то должны быть и такие, которые за счет святых могут грешить больше, чем каяться, а дефицит покрывать деньгами. Если же грешникам засчитывать излишек покаяния святых, то в покаянии последних не будет никакой нехватки для них самих.

Система индульгенций свидетельствует яснейшим образом о невероятном противоречии, существующем между Церковью и религией. Последняя требует в качестве непременного условия отпущения грехов глубокого, сокровенного и преображающего сердце раскаяния, Церковь же заменяет раскаяние денежным взносом! Тут-то и вступает в борьбу с церковной системой религия. Теми тезисами против индульгенции, которые Лютер прибил к Церкви замка в Виттенберге, дано начало Реформации, так как дело теперь уже идет о конфликте религии с Церковью. И если в своих тезисах он в основном нападал только на злоупотребление индульгенциями (он осуждал их как средство к спасению, а не как средство заме-

ны церковных и земных наказаний) — то серьезность его религиозных мотивов неудержимо влекла его дальше. Ибо индульгенции не являются случайным злоупотреблением, а вытекают из веры в спасительность дел, как последняя вытекает, в свою очередь, из религиозного повиновения, являющегося следствием безусловного, не зависящего от религиозного образа мыслей авторитета Церкви. То, чем движим реформатор, есть страх за спасение душ человеческих; он видит, что римская Церковь посягает на это спасение.

Этот мотив ведет его дальше. Вскоре он начинает отрицать и догматическое обоснование индульгенций, ценность добрых дел, веру в святых, покаяние в отдельных грехах (ведь их нельзя исчислить). Он должен в принципе отрицать спасительность дел, а потому расшатать основу, на которой она покоится: иерархическую систему Церкви, главенство папы и непогрешимость Соборов; он должен кончить тем, что станет оспаривать у Церкви религиозное господство, а потому, отказываясь от религиозного повиновения, провозгласит свободу веры ради самой религии. Теперь Реформация в своей стихии, она является по отношению к католической Церкви религиозным делом обновленного христианства, а по отношению к римскому католицизму — *национальным* делом немецкого народа. Этой точки зрения, развиваемой в его революционных сочинениях 1519–1520 гг. «О причастии» («Vom Abendmahl»), «К христианскому дворянству немецкой нации об улучшении положения христианства» («An den christlichen Adel der deutschen Nation von des christlichen Standes Besserung»), «О вавилонском пленении церкви» («Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche») — отважный муж достиг благодаря тяжелой борьбе, ибо свергнутое им иго было и его собственными основами и лежало бременем в глубине его совести.

То, что, следовательно, отрицает протестантизм, есть учение об *оправдании делами*: ни одно деяние не обладает искупительной силой; каждое, каким бы святым оно ни казалось, может быть совершено как показной, не соответствующий убеждениям поступок, только как «opus operatum», и в качестве такового не способствует блаженству; упование на то, что деяние ведет в спасению, является даже пагубным. Все угодные Церкви поступки, даже самое крайнее отречение от мира, могут совершаться с большим тщанием, и все-таки человек внутренне может остаться тем, что он есть; они поэтому не имеют религиозной ценности. Религиозное деяние заключается в нравственном возрождении, в изменении образа мыслей и сердца,

состоящем в вере — вере в оправдание через Христа, а не через Церковь. Позитивное положение протестантизма таково: «*Только вера делает блаженным*».

Вера эта не есть деяние, могущее быть совершенным и заслуженным по произволу человека, а есть акт Божественной благодати, нисходящей на человека и не зависящей от догм Церкви, которые являются человеческим делом. Таким образом, Реформация возвращается к источникам христианской веры и христианской религии для того, чтобы вновь восстановить само христианство из этих его первоначальных истоков; Реформация, в противоположность догматическим положениям Церкви, опирается на *Священное Писание* как свидетельство о Божественном откровении, на учение апостолов, в особенности *ап. Павла*, впервые разбившее ярмо закона и законных деяний и возвестившее о спасении через веру, на учение Отцов Церкви, и в особенности на учение Августина, осветившее человеческую греховность в ее полном объеме — как деяние и потерю свободы — и поместившее в центре христианского вероучения именно ту неотъемлемую, присущую человеческой природе вину, которую Церковь сделала предметом торговли. Не денежная жертва, а жертвование человеческим сердцем и его эгоизмом ведет к спасению. В этом заключалась тема «Немецкой теологии», которую Лютер именно поэтому ценил наравне с Библией и Августином. Каждый должен жертвовать самим собой, своим собственным греховным сердцем: в этом состоит всеобщее священство христианского народа в противоположность рукоположенному священству Церкви и священству таинства; отсюда вытекает и отрицание Реформацией иерархии и ее прославления в культе, в особенности в культе Святого Причастия; поэтому преобразование учения о Таинствах, прежде всего учения о Таинстве Причастия, очищение и упрощение культа является для Реформации главным предметом, одной из самых важных задач, даже ее исходным пунктом, ее простейшим и самым осязаемым началом. Таинство причащения — вершина культа, культ — подлинная родина народной религии, поэтому-то реформа культа является самым непосредственным и действительным преобразованием религиозной жизни народа.

Таковы главные положения, признаваемые христианским протестантизмом; в них солидарны друг с другом великие реформаторы *Лютер, Цвингли* и *Кальвин*: это вера в Священное Писание, учение Павла, учение Августина, очищение культа и преобразование учения о Таинстве Святого Причастия. Пунктами разногласия между ними являются в учении Августи-

на — *предопределение*, а в учении о Таинстве Святого Причастия — вопрос *о действительном присутствии Христа*. Учение о Божественном предопределении во всей его строгости и последовательности, на которую не отваживался даже Августин, обосновывает Кальвин. Учение о Таинстве Святого Причастия в его символическом смысле, исключающем всякого рода пресуществление как магическое, так и мистическое, устанавливает Цвингли. Несмотря на борьбу, делавшую объединение против общего врага настоятельной необходимостью, век Реформации не смог сгладить этих разногласий и помешать распадению протестантизма на *лютеранское* и реформатское исповедания.

Ренессанс предшествует Реформации и сопутствует ей. Обновление древней науки, филологии, изучение греческого и еврейского языков необходимо вело к новым и более просвещенным взглядам на происхождение христианства, к новому и лучшему пониманию библейских источников, а вместе с этим и к знаниям, в которых нуждалась церковная реформация, идя по пути исследований истории и Священного Писания. Она обязана своим научным вооружением Ренессансу. Когда немецкая Реформация еще только начиналась, а немецкий Ренессанс, пришедший из Италии, находился в полном расцвете, был момент, когда оба они ухватились друг за друга в полном сознании их общего происхождения и их общего национального смысла. Ощущение новой эпохи глубоко овладело умами. В ногу с возрождением древности стремилось идти возрождение христианства, а с ними обоими — возрождение немецкого народа и империи; научная и религиозная реформация стремилась сделаться вместе с тем национальной и политической. Носителем этой идеи был *Ульрих фон Гуттен*, ярко выразивший ее в своих последних сочинениях (1519–1523). Но политическая реформа должна была потерпеть крушение, потому что религиозная сильнее, чем когда-либо, раздробила германскую империю. Пути Ренессанса и Реформации также столкнулись. С духовным аристократизмом, желавшим жить в спокойном наслаждении высокой просвещенностью древних, не согласовалась буря народной революции, порожденная Реформацией; с возродившимися идеями древней философии, утверждавшими свободу человеческого духа, не согласовалось обновленное Лютером учение Августина о полной несвободе человека: эта противоположность между Ренессансом и Реформацией получила яркое выражение в споре между *Эразмом* и *Лютером*. Между тем сила эпохи была на стороне религиозной мысли и подчинила

себе также мыслителей Ренессанса. С этой стороны подошел *Цвингли* со своим простым и естественным пониманием Таинства Причастия, которое Лютер отверг с характерным замечанием: «У нас иной дух, чем у вас!» Но среди немецких реформаторов нашелся один, который соединил оба направления: это был *Меланхтон* (1497–1560), получивший образование в духе Ренессанса и вступивший в ряды немецких реформаторов, человек, родственный Рейхлину, вышедший из его школы, сподвижник Лютера, его лучший друг и помощник. В нем воплотился религиозный и либеральный образ мыслей Ренессанса, примирившийся с противоречиями, которых не мог выносить Лютер, и склонный к известным компромиссам между католицизмом и протестантизмом, между лютеранским и реформатским направлениями. Лютеранство оттолкнуло от себя этот посредствующий и миролюбивый элемент. После того как в «Аугсбургском исповедании» оно само было догматизировано (1530), затем после заключения религиозного мира в Аугсбурге (1555) стало еще более узким, выливаясь во все более неподвижные формы, и наконец, превратившись в формулу конкордии (1577), сделало невозможным всякое соглашение с реформатами, совершенно уничтожив достижения Меланхтона, — немецкий протестантизм распался на лютеранское и немецко-реформатское исповедания, и то церковно-политическое расщепление Германии, которое привело к Тридцатилетней войне, завершилось окончательно.

Реформация не была причиной политического разъединения Германии, но она усилила его и способствовала ему. Это было таким необходимым и неизбежным следствием, что его нельзя поставить в вину Реформации. Не будь распавшейся и децентрализованной Священной римской империи, возможность возникновения Реформации была бы так же мала, как и возможность возникновения римской Церкви без централизованной древнеримской империи, а Ренессанса — без распадения и децентрализации Италии. Не случайно, а в силу исторических процессов Реформация возникла в Германии и Швейцарии: ее центрами были Виттенберг, Цюрих и Женева; в Виттенберге руководителем немецкой реформации был Лютер (1517–1546), а швейцарской руководили в Цюрихе — Цвингли (1519–1531), а в Женеве — Кальвин (1541–1564). В течение XVI столетия Реформация распространилась отсюда по Европе и приобрела всемирно-историческую силу. Господствующая в Скандинавии Церковь организовалась по лютеранскому образцу (1527—1537), Шотландия и Нидерланды пошли по

реформатскому (кальвинистскому) пути, первая из них — под влиянием Нокса (1556–1573); Нидерланды достигли религиозной и политической свободы в борьбе с Испанией (1566–1609); в Англии на место римской Церкви пришла епископальная, реформатская государственная Церковь (1534–1571); в Италии Реформация проявилась незначительно, в Испании брожение заглохло, во Франции оно породило религиозные гражданские войны.

2. Контрреформация и иезуиты

Благодаря Реформации в западном христианском мире возник раскол, основания которого исключали всякую возможность примирения. Протестантизм отрицает принцип церковного авторитета и опирается на религиозный образ мыслей и убеждения отдельных лиц, образующих благодаря согласию между собой общину, но не допускающих вовсе того безусловного подчинения, на котором исключительно зиждется сила Церкви. Отсюда вытекает единство протестантизма в негативном отношении и его расщепление в позитивном, причем последнее по сравнению с католической Церковью кажется проявлением бессилия. Поэтому в религиозных и политических интересах римской Церкви было вопреки протестантизму вновь укрепить свое единство и авторитет и, вместе с устранением некоторых злоупотреблений, торжественным преданием анафеме навсегда устранить все мотивы к отпадению от веры, все, ослаблявшее ее католицизм в глазах самой Церкви. Это формальное отрицание и осуждение протестантизма сделалось темой контрреформации, разработанной предпоследним Вселенским, а именно *Тридентским собором* (1545–1563).

Но одним простым осуждением католицизм не мог удовольствоваться. Он требовал уничтожения протестантизма, отвоевания отпавших народов, восстановления средневековой всемирной Церкви. Для разрешения этой задачи он требовал иного вооружения и организации церковных сил, которые должны были начать борьбу с Реформацией и ее веком; он нуждался в новом, только этой цели посвященном церковном ордене, который и был основан испанцем *Игнатием Лойолой* (1491–1556) в виде «общества» или, как гласило характерное боевое выражение, в виде «*воинства Иисуса*» (1534); этот орден был утвержден папой в 1540 году. Если вполне отождеств-

лять религиозные цели римской Церкви с ее политическими целями, т. е. с сохранением и увеличением ее мирового могущества, то иезуитизм представляется тождественным римскому католицизму и является носителем ультрамонтанской системы [42].

Два направления, настолько противоположные по своему характеру, что даже невозможно соединить их в сознании, сочетаются в иезуитстве: с одной стороны, готовое на всевозможные жертвы стремление к идеалу прошлого, к восстановлению средневековой Церкви после эпохи Возрождения и Реформации — с другой стороны, в высшей степени тонкая политика, прекрасно знакомая со всеми вопросами современности, с каждым изменением политических условий, со всеми средствами, способствующими усилению власти, умелая и решительная в их применении и предельно систематичная в их сочетании! Кто бы мог подумать, что мечтательность *Дон Кихота* и политика *Макиавелли* когда-нибудь могут соединиться в стремлении к одной и той же цели? Они соединены в ордене иезуитов. Дух враждебного Церкви Макиавелли нигде не проявился могущественнее, действительнее и грознее, чем здесь, где дело касается исключительно интересов и власти Церкви. Иезуитство есть *церковный макиавеллизм*. Быть может, никогда не было человека, более похожего на Дон Кихота, чем его соотечественник Игнатий Лойола, основатель ордена иезуитов, перешедший сперва от рыцарских романов к легендам о святых, от Амадиса к Франциску, и потом стоявший на ночной страже вооруженным перед образом Марии на Montserrat, подобно дворянину из Ламанчи в том деревенском кабаке, который он принимал за рыцарский замок. Без основной черты — мечтательности, увлеченной святыми образами Средневековья, идея иезуитского ордена никогда бы и не возникла. Прежде чем Игнатий Лойола сделался воином Иисуса, он дал обет быть рыцарем Марии; это было в том же году, в котором Лютер предстал перед сеймом в Вормсе (1521). Новая идея ордена развивается одновременно с протестантизмом и отливается — в противовес ему как своему врагу, с которым ему придется сразиться, — в устойчивую, организованную форму воинства Иисуса.

Церковь находится в опасности, от которой она может избавиться, только восстановив свое прежнее могущество с помощью абсолютизма центральной церковной власти, постоянной папской диктатуры. Поэтому безусловное и слепое подчинение воле папы, этот особенный вид подчинения, соответствующий военной субординации, и есть, собственно, под-

линный обет иезуитов, являющийся, помимо трех обычных обетов — девственности, бедности и повиновения, — особой отличительной чертой этих новых монахов. Мир, который они должны одолеть и покорить, можно победить не бегством в монастырь, а многосторонним влиянием на все человеческие интересы, живя среди самой мирской суеты. В ордене иезуитов соединились два жизненных направления, нигде в других случаях не сливавшиеся: *монах и мирянин*, первый в самой резкой, последний в самой мягкой форме; это соединение, знаменующее в истории монашеских орденов совершенно новую ступень, служит исключительно римско-монархической Церкви, посылающей учеников Лойолы против неверующих и, прежде всего, против протестантов с указанием: «Идите отсюда во все концы мира». Подобно тому как некогда иудеохристианская легенда заставляла своего Петра всюду следовать по пятам за ненавистным апостолом, насадившим христианство среди язычников, для того чтобы разрушать его деяния, так и теперь эти новые последователи Петра действительно поставили себе целью повсюду преследовать ненавистную Реформацию — это новое учение Павла — и подкапываться под нее. Светская деятельность иезуитов, направленная к достижению церковно-политических целей, имеет более важное значение, чем отнимающие время и силы труды обыкновенных монахов; поэтому иезуиты не связаны теми аскетическими и церемониальными обязанностями, которые регулируют праздную монашескую жизнь.

Безусловному повиновению, покорности всякому желанию папы, составляющей особую цель ордена и обет собственно профессов (professi quatuor votorum), отвечает во внутреннем строе ордена строжайшая субординация и восходящая градация чинов: от испытуемых к схоластам, затем к светским и духовным коадьюторам, к профессам, принимающим три обета, и, наконец, к тем, которые принимают четвертый; они-то, собственно, и являются миссионерами. Во главе стоит генерал, управляющий всем орденом, разделенным на коллегии, провинции и области. *Одна* цель движет всеми членами и создает тот единый вышколенный орденский тип, который выказывает во внешности и манере держать себя, в жестах и выражении лица обдуманную, мудрую сдержанность и подкупающее самообладание. Пути, по которым должен был идти орден, требовали змеиной мудрости, которая не могла сочетаться с голубиной кротостью. Обращение языческих народов, предпринятое уже первыми иезуитами в Индии, Китае и Бразилии, составляло их иноземную миссию; задача

внутренней состояла в господстве над христианскими народами.

Для достижения этой цели иезуиты прибегали к трем весьма успешным средствам; этими средствами являются культ, воспитание и влияние на государство. Так как величественный, роскошно обставленный чувственный культ в высшей степени по душе народу, то они старались сделать все, чтобы в этом отношении развить и обогатить его. Их искусство также несет на себе отпечаток чрезмерной, безвкусной роскоши, которая нравится простому народу. В интересах иезуитов было поддержать догму культа, возвысить культ Марии и примкнуть к францисканцам в учении о непорочном зачатии. Ведь стать рыцарем Марии было первым идеалом их учредителя! Что учение о непререкаемом авторитете, или *непогрешимости*, папы культивировалось в качестве формального догмата ордена — это следовало непосредственно из принципов иезуитов. Свою педагогическую систему они использовали для целей Церкви, приспосабливая ее к образованию народа, светских людей, ученых теологов и духовных лиц, и настолько сумели приспособить ее к потребностям времени, что их школы даже противниками признавались образцовыми воспитательными заведениями.

Посредством власти над народом они достигают власти над государством, ибо государство зиждется на народе, подобно тому как власть Церкви — на Боге; церковная монархия (папство) вытекает из Божественного всемогущества, а потому она непоколебима, в противоположность светской (княжеству), зиждущейся на *народном суверенитете* и потому законной до тех пор пока она служит народному благу, которое неразрывно с церковным. Так как Церковь не может иногда непосредственно управлять государством, то она должна управлять *им опосредованно* — через народ, абсолютно зависимый в церковном отношении и самодержавный в политическом. Поэтому иезуиты становятся первыми провозвестниками народного суверенитета, в силу которого князья могут быть лишены престола, а в случаях, когда отпадением от Церкви или неповиновением ей они посягают на благо народа, — даже должны быть лишены его. Подобное отпадение или неповиновение превращает князя в тирана; те же самые иезуиты, которые при католических и лояльных по отношению к Церкви дворах были аристократическими воспитателями принцев и духовниками, являются по отношению к отпавшим от Церкви или подозрительным для нее князьям революционерами, проповедующими «смерть тиранам», про-

славляющими убийство их и побуждающими к нему. Так, иезуит Мариана восхваляет в своем сочинении о королевской власти (1598) убийцу Генриха III. Когда князь отпадает от Церкви, т. е. делается тираном, то народ не только имеет право, но и обязан отпасть от своего государя.

Иезуиты не довольствуются тем, что благодаря своему влиянию на культ, воспитание и государство притесняют протестантизм, — им нужно запустить свой рычаг еще глубже и попытаться вырвать с корнем основное религиозное воззрение всей Реформации. Учение об оправдании верой и благодатью зиждется на сущности человеческой греховности, на том учении Августина о наследственном грехе, которое сделало людей несвободными и рабами своего эгоизма. Устранение этого кардинального пункта протестантской веры и затемнение его в человеческом сознании и составляет истинную цель *иезуитской морали*, которая может быть правильно понята только в том случае, если мы обратим внимание на источник ее. Чем серьезнее протестантизм вникает в тяжесть греха и видит в нем основу терзаний совести — здесь-то и есть основание, из которого вышла Реформация, — тем менее превозносят ее иезуиты. Протестантское учение о вере и благодати в их глазах — много шума из ничего! Грех понят очень уж мистически и трагически; если на него посмотреть просто и разумно, то он окажется не таким уж тяжким; он состоит не в мистическом первородном грехе, раз навсегда испортившем все, а в отдельных поступках, из которых каждый должен быть взвешен и обсужден, смотря по сопровождавшим его обстоятельствам и намерениям. Таким образом, грех рассматривается казуистически, и этим в большой степени умаляется его тяжесть. Тяжесть греха, пригибающая человека к земле, как бы рассыпается в прах. В этике иезуиты — совершеннейшие индивидуалисты. Вся их система морали направлена к тому, чтобы умалить грех, разбивая грехопадение на отдельные случаи: отсюда их *казуистика*, находящая всюду коллизии и превращающая сомнения совести в проблемы совести, разрешение которых только и определяет, согрешил ли человек или нет. Когда совесть начинает доискиваться, то она перестает судить. Чтобы подорвать значение этого судьи, иезуиты и прибегают к остроумию казуистической морали, которым они щеголяют.

В каждом отдельном поступке прежде всего нужно исследовать намерение. Кто решится оставить без внимания намерение, которое мотивировано или может быть мотивировано благой целью или мнением признанного авторитета? Если побу-

дительные мотивы поступка таким образом становятся правдоподобными и превращаются в извиняющие и заслуживающие одобрения основания, то добрая доля оправдания уже совершилась: отсюда значение *пробабилизма* в иезуитской морали. Пробабилизм есть искусство создавать из совести теорию вероятностей, и притом такую, которая уменьшает вероятность греховных мотивов.

Отныне всякое намерение становится, по сути, внутренним, поэтому нужно делать различие между выраженным и истинным намерениями, из которых только последнее определяет греховность поступка. Благодаря скрытой оговорке (так называемой резервации или рестрикции) поступок может оказаться противоречащим данному слову, но вполне соответствовать истинному намерению и тем самым быть оправданным. Резервация — это искусство исключать злые мотивы из поступка или, точнее говоря, устранять их из суждения. Чем больше грех, тем невероятнее допущение полной ясности осознания и намеренности греха в поступке; поэтому чем больше грех, тем меньше его вероятность, так что в конце концов смертные грехи становятся невероятными и даже невозможными. Таким образом, человек совершенно подчиняет свои намерения своему произволу, он может направлять их с помощью допущений и резерваций так, как ему это удобнее; при помощи такой морали также легко вовсе освободиться от грехов, ибо, вообще говоря, при ее наличии затруднительно грешить. Иезуитская мораль вполне возвращает человеку свободу не грешить, совершенно утраченную им, по учению Августина и реформаторов, по собственной воле, и доводит до крайности церковное пелагианство в учении о естественной свободе человека.

Нравственную ценность человеческих поступков определяет, в соответствии с этим, не истинный образ мыслей и намерение, как это кажется с виду, а *суждение* о них; но нравственный суд принадлежит только Церкви, и вся иезуитская мораль приобретает значение и желает иметь значение антиреформаторского орудия и сильного средства в ее руках. Реформаторы сделали для грешника Церковь с ее спасительностью деяний страшной и невыносимой, иезуитизм делает ее такой приятной и удобной, как никогда раньше. После того как грехи превратились в извинительные слабости, остается только само прощение, которое Церковь может даровать лишь по исполнении церковных обязанностей, ибо в противном случае грех остается непрощенным и осужденным. Чем чаще грешит человек, тем чаще он должен исповедоваться, и понятно само

собой, что в иезуитской исповедальне с отпущением греха поступают просто, как и с самим грехом. Отпущение обусловлено простым церковным послушанием, точным исполнением церковных обязанностей, той лояльностью по отношению к Церкви, в которой только и состоит благочестие. Для кого Церковь — мать, для того и Бог — отец. Богу особенно приятно прощать добрым детям, живущим на радость матери и снискивающим благорасположение своих воспитателей (отцов иезуитов). Так проста и так естественна благость Бога, из которой реформаторы сделали такое мрачное учение! Только теперь, после того как пробабилистская мораль дошла до бесконечного облегчения греховности и отпущения греха, можно понять, как сказал иезуит Эскобар, что означают слова Иисуса: «Иго мое благо и бремя мое легко есть!»

Люди всегда склонны легко относиться к своим грехам и извинять их, потому этика иезуитов приспособлена к вкусам мира: она представляет собой оправдание человека каков он есть, самоприкрашивание естественного человека, превращенное в искусство и систему; это мораль, приспособленная к мирским удовольствиям, более родственная духу Ренессанса и Просвещения, чем мистическое учение Лютера и суровое учение Кальвина. Этика иезуитов находится в таком же отношении к обыкновенному образу действий человека, в каком политика Макиавелли — к практической политике. Вместо того чтобы нравственно содрогаться перед обеими, люди должны бы были скорей удивляться, что они всю жизнь поступали так прозаически. «Казаться хорошим лучше, чем быть хорошим», — говорил Макиавелли, так как он знал, как мало значит истинная сердечная доброта в политических делах. Таким же образом иезуитская мораль должна ставить «казаться святым» выше, чем «быть святым», так как святость может исходить из перерождения воли и раздвоения в нас самих, которое всегда колеблет веру в авторитет и угрожает церковному повиновению. Там власть государства, здесь власть Церкви являются единственной целью, к которой учение о нравственности должно подгоняться и прилаживаться как средство. Иезуиты сумели достичь этого в высшей степени искусно и показали людям, что те пребывают в грехе и в то же время могут быть угодными Церкви, — в этом заключается главным образом секрет той власти, которой они обладали над обществом безнравственного столетия, в особенности при дворе, во главе которого стоял Людовик XIV, в полной мере ценивший возможность грешить, оставаясь благочестивым.

3. Янсенизм

Эта оппозиция Реформации, созданная иезуитами, затрагивает в то же время учение Августина и, таким образом, одну из основ католической Церкви. Рождается вопрос, должна ли и в самом деле Церковь разрушить эту основу и устранить ее из себя или, напротив, сохранить, восстановить ее и обновиться на этом фундаменте? Отпадение от Церкви представляет собой опасность, которую готовит католицизму протестантская вера; отпадение Церкви от августинизма составляет ту опасность, которая возникла вместе с орденом иезуитов. И то и другое зло должно быть устранено обновленным августинизмом, пребывающим в лоне Церкви и противодействующим иезуитизму. Это стремление, начавшееся в католических Нидерландах и с особенной силой проявившееся во Франции, можно было бы назвать католическим протестантизмом, потому что, не разрывая с Церковью, оно разделяет августиновское этическое основание Реформации. Первым его выразителем был *Корнелий Янсений* (1585—1638), профессор теологии в Лувене, обширный труд которого об Августине появился в том же году, когда иезуиты праздновали первый столетний юбилей своего ордена (1640).

Ощущение того, что католическая Церковь нуждается в религиозном и нравственном обновлении, возникло еще до Реформации и вовсе не исчезло после нее ни под влиянием Тридентского собора, ни под влиянием иезуитов; оно продолжало воодушевлять отдельные кружки людей и снова разбудило именно во Фринции дух созерцательного и аскетического благочестия, серьезное отношение к покаянию, религиозное и совестливое исполнение церковных установлений и обрядов, таким образом не допуская, чтобы католицизм без остатка выродился в иезуитство. Это направление согласовалось с учением Августина о греховной природе человека и с его обновлением Янсением. Оно нашло благоприятную почву в уединенном провинциальном женском монастыре Port royal des Champs под реформаторским руководством строгой и благочестивой аббатиссы Анжелики Арно (с 1607), откуда перешло в основанный в Париже филиал монастыря Port royal de Paris и благодаря влиянию Дю Вержье, аббата Сен-Сирана, ближайшего друга и единомышленника Янсения, приняло янсенистский характер.

В тиши провинциального монастыря живет целая группа замечательных людей одинакового религиозного направления;

среди этих отшельников есть научные и теологические знаменитости, становящиеся на защиту янсенизма и образующие духовно сильную церковно-религиозную партию. Это — мужи Пор-Рояля, во главе которых стоят теолог *Антуан Арно* («великий Арно», 1612–1694) и математик *Блез Паскаль* (1623–1662), «гений Пор-Рояля». Уже появляется опасение, что возникнет Церковь в самой Церкви. Борьба с иезуитами вытекает отсюда сама собой, борьба же с авторитетом папы вызывается иезуитами.

В 1653 году Иннокентий X осудил как еретические некоторые положения Янсения, и притом такие, которые нельзя признать янсенистскими; после того как вторая булла закрепила и этот пункт (1654), Арно, не оспаривая права папы судить о догматах веры, восстал против его власти над тем, чтобы несовершившиеся факты объявлять совершившимися (1655). Заключается ли в известных положениях ересь, об этом папа может судить, но находятся ли эти положения в сочинении Янсения — это вопрос, касающийся фактов (question du fait), и он может быть разрешен не резолюцией власти, а историческим исследованием. Такое ограничение папского авторитета является отрицанием его непогрешимости, составляющей догмат ордена иезуитов. Доктора Сорбонны осудили Арно большинством голосов, из которых треть состояла из монахов. «Противники, — сказал Паскаль, — располагают более монахами, чем доводами».

Еще десятью годами ранее, чем вышла булла о положениях Янсения, Арно начал борьбу с иезуитами, на стороне которых стояли король и придворные епископы. Мы уже знаем связь между казуистической моралью иезуитов и их ссылкой на церковные обычаи, частым прибеганием к исповеди и причащению, при котором на искренность раскаяния и серьезность сознания греха не обращалось вовсе внимания. В своем сочинении «О частом причащении» Арно показывает бесплодность иезуитской морали, в другом он нападает даже «на теологическую этику иезуитов».

В угоду этому ордену папская непогрешимость была выставлена против исторической истины для осуждения янсенизма, и авторитетом папы, по его ли собственному заблуждению или с помощью сознательного обмана, злоупотребили для санкционирования лжи. Пришло время осветить иезуитство во всем его объеме, вплоть до самых сокровенных мотивов, и разоблачить его перед всем миром как систему обмана, превращающую ложь в истину и грех в справедливость. Это исполнено в ряде писем, следовавших за нападками Арно на

папскую непогрешимость и написанных неким Луи Монталем к другу в провинции: это *«Провинциальные письма» Паскаля* («Lettres provinciales», 1656–1657), один из величайших и наиболее плодотворных шедевров полемической литературы благодаря значению предмета, мощи доказательств и совершенству изложения, вооруженного всеми действенными средствами речи, не исключая и насмешки. Из всех обитателей Пор-Рояля Паскаль был самым мощным по духу и самым религиозным; он обнажил сущность иезуитства, причем так, как никто ни до, ни после него, и отрицал папскую непогрешимость без всяких оговорок, которые он считал у янсенистов двусмысленными и даже иезуитскими. Невозможно изменить природу вещей одним властным постановлением Церкви; декреты против Галилея столько же доказывают, что Земля покоится, сколько и декреты против антиподов доказали, что таковых вовсе нет. Если папы вообще ошибаются, то и в вопросах веры они не непогрешимы. С этим открытым и ясно выраженным убеждением Паскаль стоит на пути, ведущем от католицизма к протестантизму; он познал половинчатость, в которой янсенизм застрял и изнемог, так как не мог более признавать власти римской Церкви, но все-таки не отваживался отвергнуть ее. Старый Пор-Рояль был разрушен, булла Unigenitus (1713). продиктованная иезуитами, осудила кенелевский «Новый завет», не заботясь о том, предаются ли вместе с тем анафеме также августиновские и библейские догмы, и в союзе с государственной властью положила конец французскому янсенизму (1730).

Католицизм и протестантизм являются всемирно-историческими антитезами, охватывающими и исчерпывающими в пределах христианства принципы религиозной жизни, а потому не допускают никакого смешения, никакого компромисса, никакого сосуществования, а также никаких промежуточных форм. Если появляется такая форма, то она всегда есть лишь видоизменение одного из них и, взятая сама по себе, представляет собою бессильный гермафродитизм. Вера в авторитет и свобода веры (я беру последнюю не как пустую фразу, а как требование, выставленное Лютером) находятся в принципиальной религиозной борьбе друг с другом, приведшей Реформацию к отпадению от Церкви, а Церковь — к тридентским постановлениям. Что протестантизм не может существовать в католицизме, что никакой родственный ему образ мыслей не может жить в лоне Церкви и под гнетом веры в авторитет — это янсенизм испытал на себе и еще раз доказал это миру. Французский янсенизм XVII столетия как

бы доказывает, что, объявив о своем отпадении от Церкви, немецкая Реформация шестнадцатого века руководствовалась верным расчетом.

Католицизм и протестантизм в христианском мире вместе с тем составляют ступени развития и воспитания народов; первый еще далеко не изжил себя, второй далеко еще не достиг своего полного развития.

Ход развития новой философии

I. Задача

Религиозная реформация есть полное освобождение и обновление духовной жизни, имеющее неизмеримую важность. Уже благодаря тому, что церковное стеснение свободы совести уничтожено, религиозное повиновение и спасительность деяний отброшены, становятся недействительными и теряют силу все те факторы, которые подавляли и угнетали работу человечества во имя его спасения. Если исполнение церковных установлений не способствует блаженству, то неисполнение их не может и препятствовать ему; если аскетизм, безбрачие, добровольная бедность, безусловное повиновение, отрешение от гражданской и политической жизни не создают религиозного совершенства, так как оно вообще не может быть создано, то и естественная безмятежная жизнерадостность, вступление в брак и устройство семьи, исполнение гражданских обязанностей и задач, участие в государственных и мирских делах не могут препятствовать и угрожать делу религиозного спасения. Скорее преодоление мира через разрешение его задач и посредством бескорыстного, готового на жертвы труда должно способствовать человеческому очищению и тем самым служить путем к спасению. Работа человека на пользу человеческой культуры вовсе не находится в противоречии с его работой над самим собой, над собствен-

ным очищением и нравственной зрелостью, и так как протестантизм должен требовать последней, то он не может препятствовать и первой, а должен поощрять и даже требовать ее с точки зрения своей исторической воспитательной задачи. Таким образом, религия уже не оказывает давления на мирской труд и жизненный путь человека; она делает его по отношению к миру внутренне свободным и дает ему возможность самому искать и достигать своих целей. Религиозный дух Реформации встречается здесь вновь с гуманистическим духом эпохи Возрождения, но не для того, чтобы с ним сразиться, а для того, чтобы укрепить его в его охоте к мирскому труду и освободить полнее, чем он мог это сделать сам. Видеть в Реформации противоположность Ренессансу и даже протест против него — значит обнаруживать только свою односторонность и скудоумие.

Среди новых задач человеческой деятельности на первом месте стоят задачи *науки* и *познания*. Философия должна идти по пути, открытому и проторенному Реформацией, она должна следовать за ней. Подобно тому как Реформация стремится восстановить христианство из его первоисточников — Бога, человека и Библии, стремится и философия обновить познание, выводя его из его первоначальных условий, естественных источников человеческого разума, независимо от всех преданий, от прошлого, от всех тех обстоятельств, которые не заключаются в нем самом, т. е. в человеческой познавательной способности. В таком самообновлении и состоит в данном случае дело Реформации. Вместе с вполне сознательной постановкой такой задачи, с объявлением такой самостоятельности, с попыткой нового познания в этом духе наступает эпоха новой философии. Она начинается с первой трети XVII столетия и простирается до наших дней. С начала ее первого обоснования до завершения ее последних исторически достопримечательных систем протекло около двух столетий, в течение которых ареной ее развития были главным образом Англия, Франция, Нидерланды и Германия. Это те страны, которые были наиболее потрясены Реформацией: она вызвала наибольшую борьбу во Франции, продолжала ее в Германии и победоносно завершила в Англии и Нидерландах. Этим народам, отчасти охваченным Реформацией, отчасти подчинившимся ей, выпало на долю двигать философию; с конца прошлого столетия философскую мысль двигают вперед немцы, которые некогда породили Реформацию.

II. Эпоха новой философии

1. Догматизм

Нетрудно обозреть внутренний ход развития новой философии. Она стремится к познанию вещей силами человеческого разума и поэтому начинает свое дело, твердо веря в возможность такого проникновения, с полным доверием к возможностям человеческого разума: она основывается на этом предположении и поэтому в отношении способа ее обоснования имеет характер *догматический*. Так как она предполагает познание, то должна сделать своим объектом природу вещей, независимо от условий познаваемости, и считать своей задачей объяснение явлений, в том числе и духовных, из существа природы: поэтому в основном своем направлении она имеет характер *натуралистический*.

Но истинная познавательная способность должна быть *только одна*, как и истинное познание вещей. А человеческий разум состоит из двух способностей, посредством которых мы представляем вещи: чувственности и ума, силы восприятия и силы мышления. Поэтому вместе с началом новой философии уже возникает спор между противоположными направлениями познания, который не парализуется общностью задачи и предпосылок, а скорее вызывается ею. Одна сторона считает единственно истинным познание вещей через чувственное восприятие, другая — посредством ума, или ясного и отчетливого мышления: *там опыт (empeiria), здесь рассудок (ratio)* считается единственным средством для решения философской задачи, потому это решение и следует искать в противоположных направлениях — *эмпиризме* и *рационализме*. Номиналистическая теория познания подготовила эмпиризм; последний, сделавшись вполне независимым, явился началом новой эпохи и вызвал в противовес себе рационализм. Почему это произошло, понятно всем. Вещи должны быть познаны такими, каковы они суть, независимо от того, как мы их воспринимаем и какими они являются нашему чувству; истинная природа вещей не может быть поэтому воспринята чувственно, а может быть познана лишь посредством мышления. Вот источник того великого спора, который господствует в новой философии на первых ступенях ее развития и отмечает каждый ее шаг антитезой.

Эмпирическая философия обоснована англичанином Фрэнсисом Бэконом (1561—1626) и разработана в период с 1605 до 1623 года; она развивается в Англии благодаря Томасу Гоббсу и Джону Локку, основателю сенсуализма (1690), и разветвляется затем на англо-французское просвещение, дошедшее до материализма (1690—1770), и на последовательную разработку сенсуалистского учения, развиваемого и завершаемого английскими философами Беркли и Юмом (1710—1740). Это направление новой философии, отцом которого является Бэкон, изложено мною в особом сочинении, куда я и отсылаю читателя, так как оно только по чисто внешним побудительным причинам издано отдельно от настоящего труда[43].

Рационализм обосновывает француз Рене Декарт; он дает новой философии направление, создавшее новое рациональное учение о принципах (метафизику), главные моменты которого разрабатывались во Франции, Нидерландах и Германии. Представителями этих главных фаз являются Декарт, Спиноза и Лейбниц, подобно тому как главные ступени эмпиризма представляют Бэкон, Гоббс и Локк. Невольно приходят на ум эти параллели, являющиеся в то же время ясно выраженными антитезами: Декарт с Бэконом, Спиноза с Гоббсом, Лейбниц с Локком. Последний является исходной точкой для Вольтера и для французского Просвещения, Лейбниц — для Вольфа и немецкого Просвещения. Фундаментальное развитие новой метафизики от Декарта до Лейбница, если точнее обозначить его пограничные пункты, обнимает собой период времени с 1637 по 1714 год.

2. Критицизм

Но факт познания на основании догматических предпосылок как эмпиризма, так и рационализма не объясняется и не может быть объяснен. Отсюда как необходимое следствие вытекает отрицание его возможности. Этот вывод делает скептицизм Юма, в котором сошлись и завершили свое развитие противоположные направления.

Философия дошла до новой, решительной точки поворота. Она должна не предполагать, а прежде всего исследовать и обосновать возможность познания. Природа вещей обусловлена их познаваемостью. Проблема познания — первая из всех проблем. Юм нарушил догматическую дремоту философии;

первым, кого он разбудил, был Кант, положивший начало критической эпохе, которая весь ход новой философии делит на догматический и критический периоды и продолжается в философии нашего [XIX] столетия.

II
Учение о Боге Лейбница, Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля

Учение о Боге Лейбница

Система Теодицеи[1]

I. Возражения против лучшего мира

Если действительный мир и в самом деле лучший, то как согласовать с такой оценкой его бедствия? Если этот лучший мир и все, что в нем происходит, предустановлено Богом, то как согласовать с этим автономию и свободу мира и в особенности человека? Оправдать лучший мир в связи с фактическим существованием зол, оправдать Божественное предопределение в связи с фактической автономией и свободой человека, — вот в чем собственно состоит задача Теодицеи. Своими бедствиями должен доказать действительный мир, что он лучший, а не только, что он лучший, несмотря на эти бедствия.

---

[1] В этой главе немецкое слово das Uebel почти всюду переведено словом *зло* и только в немногих случаях словом *бедствие*. Равным образом словом *зло* переведено и немецкое слово das Böse, за исключением тех случаев, где оно соответствует стоящему в подлиннике французскому слову le péché; в этих случаях оно переведено словом *грех*.

Мир есть одновременно творение и природа: в творении все совершается согласно единственной конечной цели блага, в природе господствует дружина зол; в творении все предустановлено, в природе все силы действуют согласно внутренней закономерности или с естественной свободой. Но если Богом предустановлено, каким все должно быть и как оно должно действовать, то не существует никакой собственной закономерности вещей. Где же в таком случае человеческая свобода? Если также и зло в мире предустановлено, то где же тогда лучший мир? А если приходится отрицать, что он лучший, где же тогда Божественная благость? Либо Бог хотел зла, но в таком случае Он не благ, либо Он не хотел его, но, тем не менее, должен был создать, но в таком случае Его воля слабее Его могущества, уподобляющегося слепой необходимости; или, наконец, Он не хотел и не создавал его, а только не воспрепятствовал ему; в таком случае является вопрос: не хотел Бог воспрепятствовать существованию зла или не мог? Если допустить, что Он *не хотел*, то это свидетельствовало бы против Его благости; если же допустить, что Он *не мог*, то это свидетельствовало бы против Его всемогущества. Если зло предустановлено, то то же самое должно сказать и о грехе; в таком случае вместе со злыми деяниями предустановлены также и добрые, причем и те, и другие совершаются с одинаковой необходимостью. Где же тогда различие между добром и злом? Как может быть зло наказуемо, если оно необходимо? И если оно, тем не менее, наказывается, то где же тогда Божественная справедливость? Как может Бог наказывать деяние человека, которое Он сам предустановил, являясь, таким образом, его причиной? Такое наказание не справедливо, а жестоко. С другой стороны, где же будет Божественная справедливость, если зло останется ненаказанным? Бедствия в мире и зло в человеке суть факты, которых нельзя замалчивать; они свидетельствуют против лучшего мира и против всемогущества, благости и справедливости Божией. Если же эти свойства Бога подлежат сомнению, то можно допустить сомнение и в Его совершенстве, равно как и в Нем Самом. Таковы были веские возражения Бейля против системы предустановленной гармонии. Он отрицал лучший мир ввиду существования в нем зла и совершенство Бога ввиду существования этого неудовлетворительного, во зле лежащего мира. Это отрицание, по его мнению, должно быть истолковано в пользу веры; его цель показать, что человеческий разум никогда не может действительно согласовать творение и природу, предустановление и свободу, Бога и мир, а, напротив, видит всюду только противоречия; эти

противоречия, в которые впадает естественная теология, кроме того, никогда не могут быть разрешены разумом, вследствие чего человеку остается только слепо верить вместе с теологией откровения в неисповедимую волю Божию. Богу чужда всяческая необходимость, а стало быть, и все аналогичное человеческому разуму; поэтому невозможно оправдывать Божие творение и управление миром доводами разума, т. е. создать Теодицею. Серьезная попытка этого рода либо приведет к неразрешимым противоречиям, либо к атеизму, т. е. крайней противоположности веры. Подобно этому и Лоренцо Валла заканчивает свой разговор о свободе воли выводом, что противоречия между Божественным предустановлением и человеческой свободой не разрешит никакая философия, и что его можно устранить только с помощью веры. Он должен был ссылаться на нее против всех тех возражений, которые выводили из Божественного предустановления необходимость человеческих деяний, ненаказуемость зла, отрицание Божественной справедливости и, следовательно, отрицание религии. В конце концов, Валла смог избежать этих сомнений только с помощью salto mortale веры; узел, которого он не мог развязать, ему пришлось разрубить, так же, как и Бейлю. Напротив, Лейбниц, не любивший таких скачков, искал решения и полагал, что нашел его в своем понятии предустановленной гармонии. При этом нам следует твердо держаться как руководящей точки зрения того положения, что предустановленная гармония есть слитые воедино творение и природа, что сотворенная природа есть непрерывное творение, и что последнее состоит в самодеятельности естественных сил и саморазвитии вещей.[2]

II. Зло в мире

1. Виды зла

Существование зла надо объяснить таким образом, чтобы совершенство Бога и мира не только было совместимо с ним, но даже основывалось бы на нем. Очевидно, что

[2] Abrégé de la controverse réduite à des arguments en forme. P. 624–629. О разговоре Лоренцо Валла ср.: Théod. Part III. Nr. 406–412. P. 620–622.

не было бы вовсе зла, если бы все было совершенным и существовало бы только совершенное. Поэтому причину зла надо искать в причине несовершенного. Совершенное заключает в себе все истинно сущее, несовершенное же, напротив, только частичное бытие, поэтому оно ограничено и недостаточно: *предел* есть принцип всяческого несовершенства и высшее основание для объяснения всяческого зла. Но ограниченность лежит в природе каждой вещи, ибо вещи суть монады, а последние могут быть мыслимы лишь как ограниченные силы. Поэтому предел коренится в сущности вещей, он есть метафизический принцип, и так как он заключает в себе причину зла, то Лейбниц именует его «метафизическим злом». Из ограниченной силы вытекает ограниченное действование и ограниченное хотение. Таким образом, зло вступает в существование. Из метафизического возникает действительное, которое может быть либо физическим, либо моральным: физическое состоит в ограниченном действовании или в страдании, ощущаемом нами как предел, немощь и боль; моральное состоит в ограниченном хотении, которое вместо совершенного стремится к несовершенному, стало быть, действует по эгоистическим склонностям. Физическое зло равно страданию, моральное равно греху; оба вытекают из общего источника всяческого зла, которым является предел и изначальное несовершенство вещей.[3]

Этим решается вопрос о необходимости зла. Метафизическое зло есть принцип, физическое и моральное суть факты. Ни одна вещь не может быть мыслима без предела, поэтому метафизическое зло само в себе необходимо в безусловном (метафизическом) смысле. Напротив, факты всегда обусловлены связью с другими фактами, они совершаются при известных обстоятельствах и потому возможны или необходимы лишь в условном смысле. Факты, а, следовательно, и деяния людей не заключают в себе безусловной необходимости, вследствие которой злые дела должны являться ненаказуемыми.[4]

Безусловно необходима лишь основа или возможность зла, а не его действительность, как в природе, так и в человеческой воле. Метафизическое зло состоит в ограниченной силе, заключающей в себе некоторое определенное совершенство и ис-

---

[3] On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement, moralement. Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection, le mal physique dans la souffrance, et le mal moral dans le péché. Théod. Part I. Nr. 21. P. 510.

[4] Quoique le mal physique et le mal moral ne soient point nécessaires, il suffit, qu'en vertu de vérités eternelles ils soient possible. Théod. Part I. Nr. 21.

ключающей все остальные совершенства. Поэтому ее несовершенство есть лишь ограниченное по степени совершенство, явствующее из того, что ограниченная сила *не есть* столь многое, не может совершить столь многого и, будучи ограничена неизвестным совершенством, не обладает всеми остальными. Метафизическое зло состоит в недостатке совершенства: поэтому на последнюю основу всех зол, существующих в мире, следует смотреть скорее как на «*causa deficiens*», чем как на «*causa efficiens*». Позитивная основа вещей есть сила, основа присущих им зол есть *недостаток силы*. «Сущность зла, — говорит Лейбниц, — не имеет в основе никакого позитивного, деятельного принципа, ибо оно состоит в лишении, именно в том, чего действующая сила не делает. Поэтому-то схоластики и называли обыкновенно причину зла недостатком. То же самое следует сказать о зле или злой воле. Воля стремится вообще к добру, она ищет соответствующего ей совершенства; высшее совершенство присуще Богу. Все радости заключают в себе чувство совершенства. Если же мы ограничиваемся чувственными и другими наслаждениями в ущерб высшим благам, каковы здоровье, добродетель, религия, блаженство, то дефект заключается в недостатке высшего стремления. Совершенство всегда позитивно, оно есть абсолютная реальность; недостаток всегда приративен, он вытекает из ограниченности и стремится к новым недостаткам. Столь же истинно, как и старо следующее изречение: bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu. Так же и другое: malum causam habet, non efficientem, sed deficientem».[5]

2. Зло и добро

Из этого объяснения зла, под которым мы всегда разумеем вместе с тем и грех, вытекает его значение и его отношение к добру, к миропорядку, к Богу. Этим взглядом на истинное значение зла разрешается задача Теодицеи. Правильное объяснение зла, как будет показано, есть истинное оправдание лучшего мира и Божественной благости. Зло, в силу своей природы, относится к добру, как несовершенное к совершенному, как ограниченная сила к активной или, так как ограничение отождествляется с дефектом, как обладающее недостат-

[5] Théod. Part I. Nr. 20, 33. P. 510, 513.

ками к свободному от недостатков. Таким образом, скорбь есть чувство несовершенства, которого у нас не было бы, если бы было чувство силы и совершенства, выражающееся в виде радости: поэтому скорбь вытекает из *недостатка радости*. Таким образом, зло состоит в эгоистическом стремлении, которое всегда возбуждается в нашей душе, если мы не стремимся к общему благу: поэтому зло вытекает из *недостатка добра*. Но недостаток не противоположность совершенства, а только его отсутствие: поэтому между добром и злом нет дуализма, как полагали манихеи, в том смысле, что зло есть самостоятельная сила, противоположная добру. Зло не есть нечто самостоятельное, а есть нечто недостаточное: оно относится к добру, которое позитивно, не как негативное, а как привативное. Если мы берем различие между добром и злом (злом вообще) в его высшей форме, то первое есть абсолютная реальность, второе абсолютное ничто, так что на одной стороне вся сила, на другой полное ее отсутствие; а где нет никакой силы, там не может иметь места и противоположение, требующее всегда известной силы. Если мы берем различие между добром и злом в духе действительности, не допускающей нигде абсолютного недостатка или совершенной пустоты, то первое есть большее, второе меньшее совершенство, первое высшая, второе низшая сила, откуда явствует, что в действительности *зло не противополагается, а подчиняется добру*. Мы чувствуем скорбь, если лишены радости; мы поступаем дурно, если не делаем лучшего; ибо не существует промежуточного состояния полного безразличия, в котором мы ничего не чувствуем, ничего не хотим, ничего не делаем. Каждая сила стремится к совершенному, к добру. Если она претерпевает зло, совершает грех, то это только отклонение от ее изначального пути, а вовсе не новое, изначальное, противоположное ее прежнему направление. Так как во зле, как и в грехе, действует известная сила, а сила как таковая необходимо стремится к совершенному и доброму, то именно поэтому зло живет только средствами добра и постоянно находится у него в подчинении. Даже когда мы совершаем злое дело, мы хотим сделать себе добро, мы полагаем, что поступаем на благо себе, то есть и делая зло, мы поступаем под влиянием иллюзии, под влиянием обманчивого и смутного представления добра, а так как зло есть такое смутное деяние, то оно скорее имеет пассивный, чем активный характер. Человеческое зло в теоретическом смысле — заблуждение, в практическом — страдание. В этом отношении постоянного подчинения заключается известное ручательство в том, что между добром и злом, между совершенным и несовершенным в мире

никогда не может вестись борьба с равным оружием; еще того менее можно допустить, что зло когда-нибудь одержит последнюю победу над добром. Зло как менее сильный, а потому, в конце концов, бессильный момент, попадает под власть добра.

Так как причиной его возникновения является исключительно предел, недостаток, несовершенство, то оно ограничивается только областью несовершенных существ. Возникая из индивидуума, оно и пребывает лишь в этой ограниченной сфере действия. Поэтому зло относится к миру, как индивидуум к порядку всех индивидуумов или как *часть к целому*. Значит, расстройство, являющееся следствием зла, поражает всегда только часть, никогда целое; последнее может быть добрым и совершенным, хотя бы части и не были таковыми. К этому надо прибавить, что и в частях, в отдельных индивидуумах зло составляет не их сущность, а лишь их недостаток, что оно не захватывает всей их силы, а состоит лишь в их недочетах, что оно в самих частях опять-таки существует только отчасти и именно в зависимости от слабейшей части. Ограниченное сферой индивидуума, зло в самой этой тесной сфере имеет только спорадическое бытие. Только в отдельных ощущениях состоит боль, только в отдельных деяниях состоит грех. А так как зло поражает часть, в которой оно существует, только отчасти, то тем более оно не поражает целого. Не будучи в состоянии ни сломить, ни уничтожить самой силы индивидуума, а, имея лишь возможность препятствовать ему и опутать его, оно не может воспрепятствовать совершенству целого. Прибавим к этому, что зло поражает не все части в равной степени, а, смотря по их природе, одну более, другую менее. Эти части суть силы, образующие восходящий порядок совершенства. Чем выше восходят силы, тем менее их недостаток, тем бессильнее и неощутимее зло. Только в физическом ощущении гнездится боль, только в ограниченной воле человека обитает зло. С этой точки зрения зло относится к миропорядку, как бесконечно малое к бесконечно большому, т. е. как исчезающий момент. Только когда мы прилагаем ко вселенной ничтожный масштаб ближайшего к нам маленького мира, зло кажется нам чудовищным по величине; лишь этим и можно объяснить себе возражение Бейля, что в творениях Бога больше зла, чем добра.[6] В общем, этот пораженный злом и пораженный лишь отчасти мир является бесконечно малым.

---

[6] Théod. Abrégé de la controverse réduite à des arguments en forme. II. Objection. Op. phil. P. 625. Ср.: кн. I. Гл. XIV. С. 273–275.

Зло никогда не может победить добра в мире, никогда не может сравниться с ним, ни в коем случае не может препятствовать совершенству целого. Оно побеждается, так как оно подчинено; оно исчезает в целом, ибо оно есть бессильная часть части. На это можно возразить: «Ну, хорошо! Мир в целом может быть совершенным, несмотря на зло. Без зла он был бы совершеннее, с ним же он не совершеннейший, не лучший!» Но чем был бы мир без зла? Тогда он должен был бы обладать такими свойствами, что в нем не могло бы существовать ничего злого, что он исключал причину и возможность его. Это был бы мир без всякого несовершенства, стало быть, без недостатков и ограничений, без индивидуумов и без сил! Мир, в котором отсутствовало бы зло, должен быть лишенным сил. А так как мир необходимо состоит из сил, то мир, лишенный сил, был бы все равно, что совершенное ничто; этот утопический мир, который нам хотелось бы считать лучшим, был бы ничто, то есть величайшее из всех зол.

Без несовершенства мир был бы не совершеннее, а его не было бы вовсе. Без возможности зла не было бы ничего совершенного, ничего доброго. Совершенство мира состоит в гармонии всех вещей, в непрерывном восходящем порядке, не могущем существовать без степенного различия вещей, как и последнее не может существовать без исключающих и ограниченных сил. Без индивидуальных ограничений, без материи не было бы природы, связи вещей, мировой гармонии. Материя, как разъяснили мы вместе с Лейбницем, есть негативное условие мировой гармонии. На том же основании и теперь нам следует примкнуть к его суждению, что зло есть негативное условие добра. Лишь это дает главное средство для решения вопроса. Во-первых, мы пришли к заключению, что зло никогда не может победить добра; во-вторых, что оно не противоположно ему, а скорее подчинено, и именно таким образом, что не имеет силы препятствовать совершенству целого; наконец, в-третьих, что оно скорее поддерживает это совершенство, способствует ему и само служит добру. «Оно часть той силы, которая всегда хочет злого и всегда творит доброе». В восходящем ряду вещей, как и в процессе развития индивидуума, существует постоянный прогресс, постоянное усовершенствование. Поэтому несовершенство нигде не может застыть в неподвижности. Но в застаивающемся несовершенстве, в закоснелом пороке состоит сила зла, сходящая на нет при постоянном усовершенствовании отдельных вещей, при вечно равномерном совершенстве целого. Свойственные отдельным вещам несовершенства и зло не только должны исчезнуть в порядке и гармо-

нии целого, они должны разрешиться в эту гармонию и содействовать ей. Сила и действительность добра состоит в торжестве над злом во всех его видах. Добро, которое не борется со злом и не побеждает в этой борьбе, не деятельный принцип, а пустая фикция. Поэтому Лейбниц рассматривает зло как отрицательное и подлежащее отрицанию условие добра, т. е. как силу, которая должна существовать, чтобы быть побежденной. Зло в мире можно сравнить, по остроумному уподоблению Лейбница, с тенью на картине, с диссонансами в музыке, не только не искажающими художественного произведения, но даже содействующими гармонии целого. Что кажется нам в отрывке беспорядочным и неблагозвучным, то в целом производит впечатление красоты и благозвучия. Нашему философу кажется вполне подходящим сравнение миропорядка с художественным произведением. Он применяет его в своей Теодицее. «Представим себе, например, превосходную картину, совершенно закрытую, за исключением очень маленькой части ее; тогда даже при ближайшем и подробнейшем рассматривании ее мы не увидим ничего, кроме тусклого, неприятного смешения красок, не имеющего ничего общего с искусством; но откроем картину, посмотрим на нее с надлежащей точки удаления, и то, что перед этим казалось нам бессмысленным малеваньем, явится теперь высоким произведением художественного ума. Что открывает в картине глаз, то в музыке обнаруживает ухо. Величайшие композиторы очень часто смешивают диссонансы с аккордами, чтобы слушатель, находясь в возбужденном, напряженном состоянии, почти со страхом ожидая исхода, пришел бы в тем большее восхищение от гармонического разрешения... Мы должны признать, что весь мир охвачен постоянным, свободным стремлением к Божественной красоте и совершенству, что он постоянно переходит к высшей ступени развития. Так, уже теперь значительная часть нашей земли восприняла мировую культуру и с каждым днем все более воспринимает ее. И если даже порою иное снова возвращается к дикому состоянию, подвергается разрушению и угнетению, то это не должно вводить нас в заблуждение: эти разрушения и угнетения будут иметь великие последствия, и мы пожнем пользу даже из вреда».[7]

Таким образом, зло в мире вполне объяснено. Если мы, прежде всего, видели, что оно всегда подчинено добру и пото-

[7] De rerum originatione. P. 149–150. Les ombres rehaussent les couleurs, et même une dissonance placée, où il faut, donne du relief à l'harmonie. Théod. Part I. Nr. 12. P. 507.

му не является таким скверным, каким кажется нам в несчастии, под впечатлением физического и морального страдания, то теперь мы познаем, что оно даже служит добру, и что его значение в мире не только привативно, но и позитивно. По своему конечному и глубочайшему значению зло в мире есть *неустранимое средство для достижения добра* и потому оно входит в систему моральной и счастливой необходимости. Ибо счастье есть все то, что ведет к добру. Таким образом, человеческий грех, представленный в падении Адама, был «счастливой виною (felix culpa)», потому что без него не было бы спасения мира Христом, и вместе с тем мир не узнал бы истинной религии.[8] Или, если мы возьмем событие из всеобщей истории, которым по примеру Лоренцо Валлы пользуется Лейбниц и после него Уц в своем стихотворении «Теодицея»: без самоубийства Лукреции, без преступления Тарквиния Секста, цари не были бы изгнаны из Рима. Рим не сделался бы республикой, не сделался бы матерью великих героев и дел, всемирным государством, которое было необходимо для величайших целей всемирной истории.[9] Доброе может истинно сбыться лишь там, где будет допущено и побеждено злое; только такой мир есть лучший из всех, и этот лучший мир — наш. Зло, далеко не являясь возражением против лучшего мира, при свете истины оказывается скорее его основой, потому что принадлежит к числу его средств и таким образом служит не для его опровержения, а для его оправдания.

3. Отношение зла к Богу

Этим разрешается и последний вопрос. Если зло не может лишить действительный мир значения лучшего, то оно вместе с тем и не свидетельствует против совершенства Бога. Мир, который был бы хуже, чем должен быть, являлся бы несовершенным творением и, как таковое, свидетельством несовершенства Бога, т. е. доказательством против Его бытия. Пессимизм, возведенный в принцип, приводит к атеизму так же, как система деизма имеет своим следствием оптимизм. Зло вытекает из несовершенства вещей, которое равносильно их ограничению. Но вследствие своих границ

[8] Théod. Part I. Nr. 10. P. 507.
[9] Там же. Part III. Op. phil. P. 507.

существа отличаются друг от друга и все вместе от высшего. Поэтому-то зло заключается не в Боге, а в том, что отделяет вещи от Бога и делает их особенными, индивидуальными, самодеятельными сущностями. Их совершенства и силы однородны и по природе своей Божественны; напротив, их несовершенства, недостатки и слабости своеобразны и принадлежат к числу особенностей, которые каждое существо само имеет, в которых оно само повинно, и, если оно моральное, за которые оно само отвечает. Каждое совершенство и каждая позитивная сила принадлежит целому и наполняет отдельное существо, поскольку оно представляет в себе целое. Каждое несовершенство, каждый недостаток принадлежит индивидууму как таковому. Существование зла зависит исключительно от индивидуума, причина зла заключается только в эгоизме человека. «Создания, — говорит Лейбниц, — получают свои совершенства от Бога, свои недостатки от своей собственной природы, которая не может быть без ограничений. И именно этим отличаются они от Бога».[10]

Но так как вещи не могут быть представлены без границ и несовершенств, то они должны быть мыслимы как ограниченные и несовершенные; такими должен был мыслить их и Бог. Поэтому, хотя само зло не имеет места в Его существе, но основа его, конечно, коренится в Его уме. Эта основа сама по себе еще не есть зло, а лишь его возможность. Возможность зла существует, как и всякая другая возможность, как и всякое другое понятие, в уме, обнимающем все возможности. Возможность зла не есть ни вина Бога, ни вина вещей, ибо она вообще еще не вина; только действительное зло, осуществленный, активный недостаток входит в особенный круг действия созданных существ и является их индивидуальным страданием и их собственной виной. Если в Божественном уме существует метафизическое зло, то еще нельзя сказать, что поэтому Бог — причина действительного зла. Ибо творец вещей не ум, а воля. Ум подчиняется закону логической необходимости, он может мыслить только так, а не иначе, он должен представлять вещи так, как требуют их понятия. Не воля создает ум, а наоборот, ум руководит волей. Основа зла коренится в Божественном уме, но Бог не творец своего ума, ибо последний заключается в абсолютной необходимости мышления. «Бог, — говорит Лейбниц, — создал все действительные вещи; Он создал бы также и источник зла, если бы последний не заключался в понятиях, в

[10] Monadologie. Nr. 42. P. 708.

возможности вещей или форм, в единственном, чего Бог не создал, потому что Он не творец своего собственного ума».[11]

Однако Бог не только мыслил вещи несовершенными, но и создал их таковыми, а так как Он создает лишь то, что хочет, то Он хотел, чтобы вещи были несовершенными: Он хотел, следовательно, чтобы мир носил в себе зародыш зла и несчастья. Не должны ли мы теперь сказать, что Бог хотел самого зла, что, хотя Его собственная сила не терпит зла, хотя Его ум не создает его, а только представляет, но что Его воля хотела его? Тогда Бейль был бы, в конце концов, прав в своем выводе, что зло в мире делает Бога хотящим зла, несовершенным, небожественным существом. Так, конечно, будет казаться, если мы будем смотреть на Божественную волю как на голый произвол, который может делать и допускать, что ему угодно, и совершенно ничем не обусловлен. Но именно это и есть в основе своей неверное допущение. Существование мира обусловлено Божественной волей, которая создает его, выбирая его, но сама эта воля обусловлена Божественной мудростью. Этого фактора, Божественной мудрости, Бейль совершенно не принял в расчет в своих возражениях. Существование зла в мире противоречит, по его мнению, Божественной благости. Какой благости? Есть благость, равносильная слабости, так как она никому не хочет причинять боли. Это доброта отца, избавляющего своего ребенка от заслуженного наказания, потому что оно причиняет боль; этот слишком добрый отец, очевидно, поступает очень неразумно; разумный отец наказывает ребенка не для того, чтобы причинить ему боль, а для того, чтобы покарать его: он хочет не боли, а исправления ребенка, он хочет этой боли не как цели, а как средства. Тем не менее, эта боль, как и всякая другая, есть зло и ощущается ребенком как таковое. Но всякому ясно, что в этом случае зло для ребенка не только согласуется с добротой разумного отца, но и доказывает ее, не согласуясь лишь с неразумной добротой. Возможно, что и зло в мире относится к благости Божией подобно тому, как наказание ребенка к доброте отца, что мудрая благость, абсолютная справедливость хотела зла не как цели, а как средства для достижения добра. Как существо Бога, так и Его воля совершенна и безусловна; эта безусловная воля, тождественная абсолютной благости, хочет только совершенного и доброго, она имеет целью добро, т. е. хочет сделать его действительным и реализовать его идею. Но представления определены Божественным умом, заключающем в себе сферу всех идеальных

[11] Там же. Part III. Nr. 380. P. 614.

возможностей. Эти идеальные возможности являются как бы веществом или материей, из которой создается действительный мир. Из этого материала должен творить Бог, этим материалом связана Его воля в своем творческом акте: в этом отношении она не безусловна, а обусловлена. Но все идеальные возможности суть представления несовершенных существ, ибо совершенным существом является единственно Бог; стало быть, Он должен, во всяком случае, реализировать несовершенные существа, так как совершенных, кроме Него, нет, так как и Божеский ум не может представлять вещи иначе, как монады, как ограниченные, несовершенные субстанции. Бог не может выбрать, не может создать совершенных существ, потому что в силу логических оснований таких нет; поэтому Он выбирает из несовершенных существ таких, *которые становятся постепенно совершеннее*, Он создает существа, способные к усовершенствованию, так как совершенных нет; Он творит из возможных миров *лучший*, так как хороший в абсолютном смысле мир, мир без всяких несовершенств, вообще немыслим, стало быть, невозможен также и у самого Бога. Божественная воля стремится к хорошему, Божественный ум связывает волю возможным; определенная таким образом воля творит возможно совершеннейшее, возможно лучшее. Поэтому мы, без сомнения, можем различать в Божественной воле изначальное или безусловное стремление от обусловленного и посредствуемого выбором: первое предшествует выбору и не определяется ничем иным, кроме Самого Божественного совершенства; второе следует за выбором, ограниченным областью данных в уме возможностей: поэтому Лейбниц называет безусловную волю Бога предшествующей, обусловленную — последующей; предшествующая воля есть склонность, последующая — решение и деяние; первая стремится к благу, вторая к возможно лучшему.[12] Так должен художник сообразовать идею своего произведения с данным материалом, в котором она должна быть воплощена. Этот материал ставит художнику известные условия, при которых только и может осуществиться его идея. Фантазия художника безусловна в своих планах, но выполнение этих планов, работа художника обусловлена данным материалом, и для того, чтобы судить правильно, нужно хорошенько различать, поскольку фантазия свободна и поскольку она необходимо ограничена техникой.

[12] De cela il s'ensuit, que Dieu veut antécédement le bien et conséquement le meilleur. Théod. Part I. Nr. 23. P. 510.

Но материал, из которого только и может быть создано художественное произведение — мир, заключает в себе несовершенство, а последнее содержит в себе возможность зла. Поэтому Бог хочет несовершенства вещей не в безусловном, в условном смысле; Он хочет его не как результата, а как условия, не как конечной цели, а как средства. Он хочет только совершенного, но, создавая его, Он действует под влиянием логических условий, содержащих в себе несовершенное, и, таким образом, не может устранить несовершенного в творении, возможности зла в мире, возможности греха в человеке. Он не может воспрепятствовать злу. Его самособственная воля не хочет его, а лишь допускает (voluntas permissiva). Бог *хочет* хорошего, а *выбирает* возможно лучшее, или действительный мир, и поддерживает созданный мир, т. е. дает его силам полную свободу, а так как в этой самодеятельности несовершенных сил коренится возможность зла и греха в мире, то Он допускает зло, не желая его: Он допускает его как отрицательное и подлежащее отрицанию условие добра.[13] Что силы существуют и действуют, — единственной причиной этого является Бог. Что эти силы действуют неудовлетворительно, и потому впадают в зло, достаточным основанием этого служит их собственный недостаток, их изначальное несовершенство. «Бог относится к действующим в мире силам, как течение реки к движущемуся судну». Что судно *движется*, позитивной причиной этого является течение; что оно движется *медленно*, причиной этого служит его собственная тяжесть и сила сопротивления.[14]

На то обстоятельство, что Бог не может воспрепятствовать злу в мире, Бейль смотрит как на прямое доказательство против всемогущества Божия. Если Лейбниц, по-видимому, и спасает совершенство Бога, то он снова уничтожает его таким допущением. Как будто не мочь всегда означает –быть бессильным! Говоря о всемогуществе так же, как и о благости, Бейль забывает условие *мудрости*, и то, что, по его мнению, противоречит обоим, противоречит только слепой, неразумной благости. Божеское всемогущество не может действовать нелепо и противно разуму, оно не может создать четырехугольных кругов. Совершенные индивидуумы в природе — нелепость. Разве в данном случае не мочь значит быть бессильным? В таком случае это бессилие, если всемогущая сила Бога есть мудрое и

[13] Там же. Part I. Nr. 25. P. 511.

[14] Там же. Nr. 30. P. 512.

разумное всемогущество; в таком случае это злоба, если Его благость, допускающая зло в мире, есть мудрая благость или справедливость! Как должен был поступить Бог, по мнению Бейля? По логическим основаниям Он не мог создать мира без несовершенства и зла, по моральным основаниям Он хотел создать лучший мир, восходящий порядок становящегося совершенства. Если бы Он не мог создать этого лучшего мира, то не создал бы, по мнению Лейбница, никакого. По мнению же Бейля, Он должен был либо создать мир без зла, либо не создавать никакого! Он должен был рассуждать, как монах в Натане: «Если я думаю сделать что-нибудь хорошее, но с этим хорошим слишком близко граничит очень дурное, то я лучше не сделаю хорошего, потому что дурное достаточно близко известно нам, чего далеко нельзя сказать о хорошем». Однако при правильной оценке зло в мире не слишком дурно, и вечный разум знает, что оно не уничтожает добра, не мешает ему, а способствует.

III. Божественное предустановление и человеческая свобода

Таким образом, само зло свидетельствует о лучшем из миров, как о творении совершеннейшего существа. Но если в этом счастливом смысле зло вообще и предустановлено Богом, то то же самое относится и к злым деяниям людей. Они предопределены. Как совместить с этим человеческую свободу? А если злые деяния не свободны, как могут быть они наказуемы, как можем мы считаться вменяемыми? Если смотреть на творение (предустановление) как на дело безусловного произвола и на мир только как на сооружение (Creatur), то этих противоречий разрешить нельзя. Но Лейбниц видит в творении предустановленную гармонию, т. е., предустановленный, закономерный порядок, а в мире предобразованную гармонию, т. е. самодеятельное развитие; он видит в творении предустановленную природу и в природе продолжающееся творение: в этом смысле разрешает он противоречие между предопределением и свободой. Бог определяет мир по его собственным законам, ибо Он должен представлять вещи, как требует природа их, а вещи в мире определяют себя сами по своим собственным законам: эта закономерность предопределена в Божественной воле и преформирована в природе вещей. Таким образом, предопределение и

преформация вполне согласуются друг с другом. Но если человеческие деяния преформированы в душе, то они суть самоопределения, заключающиеся, конечно, не в пустой воле, а вытекающие из действительной природы индивидуума. Каждый человеческий поступок есть следствие многих условий. Если все эти условия находятся в самом индивидууме, то поступок есть его дело и его вина, все равно, будет он добрым или злым. Один только индивидуум совершает этот поступок, хотя бы условия его были предвидены и предустановлены. Свободе индивидуума не наносится никакого ущерба, если другое существо насквозь видит его характер и потому знает наперед все вытекающие из него поступки; также не наносится ущерба и самоопределениям этого характера, если он по своим склонностям предустановлен порядком вещей и, в конце концов, Богом, ибо индивидуум не перестает от этого хотеть своего характера, и если бы он даже мог избежать злого дела и его последствий, то все же не захочет отказаться ни от одного из его условий, потому что это значило бы отказаться от самого своего существования. В упомянутом разговоре Лоренцо Валлы, который Лейбниц дополняет на свой лад, Аполлон предсказывает Тарквинию Сексту, что он своим преступлением погубит царскую власть в Риме и самого себя. Когда Тарквиний разражается жалобами на это, Аполлон, *провидящий* бог, указывает ему на Юпитера как на *предустанавливающего*. Между прочим, уже Лоренцо заставляет Аполлона говорить: «Знай, что боги делают каждого таким, каков он есть. Юпитер создал волка хищным, зайца трусливым, осла глупым и льва смелым. Он дал тебе злую душу, ты будешь поступать сообразно твоей природе, и Юпитер сделает с тобой то, чего заслуживают твои деяния; он поклялся в этом Стиксом».

Лейбниц заставляет после этого Секста отправиться в Донну и умолять самого Юпитера, чтобы он изменил его судьбу и исправил его душу. Бог отвечает: «Если ты хочешь отказаться от Рима, то будешь добрым и счастливым». Но этого Тарквиний не хочет; он не хочет перестать быть тем, что он есть. Он следует влечениям своего характера и по собственному выбору назначает себя для злого дела, которое было предвидено и предустановлено богами; он совершает преступление, следствием которого была его собственная гибель, изгнание царей, свобода и величие Рима.

Таким путем разрешает лейбницевская философия все спорные вопросы, могущие возникнуть по поводу свободы и необходимости, творения и природы, Бога и мира, причем она отрицает в свободе то, что противоположно необходимости, и, наоборот, в необходимости противоположное свободе: она отрицает в свободе произвол, а в необходимости слепую судьбу,

соединяя их обе в понятии моральной или счастливой необходимости. Это понятие — ее начало и конец. Созерцание необходимого в мире успокаивает душу, созерцание счастливого мира просветляет ее. Поэтому неомрачаемый покой является истинным настроением философа; он наслаждается познанием мира, порядок которого таков, что каждое несовершенство разрешается в более высокое совершенство, каждое зло в более высокое благо, каждая тень и диссонанс в гармонию. Этот счастливый мир есть удавшийся шедевр совершеннейшего художника; познание его наполняет душу непреходящей радостью. Радоваться счастью и совершенству других значит поступать в духе чистой, неэгоистической, бескорыстной любви. Поэтому истинный духовный покой состоит в любви к человеку, к миру и к Богу; это тот духовный строй, в котором соединяется мораль, философия и религия.

В конце своих Принципов природы и благодати Лейбниц говорит: «Бог есть совершеннейшее, счастливейшее и потому наиболее достойное любви из всех существ, ибо истинно чистая любовь состоит в радости, возбуждаемой совершенствами и блаженством любимого; поэтому любовь, предметом которой является Сам Бог, должна доставлять нам величайшую радость. И хотя эта любовь бескорыстна, тем не менее, она сама по себе является для нас высшим благом и пользою, ибо она порождает в нас полное упование на Божественную благость, и это упование дает истинный покой духу, не так, как у стоиков, которые как бы принуждали себя к терпению и душевному спокойствию, а в силу наличного удовлетворения, служащего нам порукой за будущее счастье. И не говоря уже об этом удовлетворении в настоящем, нет ничего лучшего для будущего, ибо любовь к Богу осуществляет также наши надежды и ведет нас на путь высшего счастья, потому что в силу совершенного миропорядка все устроено к лучшему, как для общего блага, так и для каждого индивидуума, живущего этим убеждением и довольствующегося Божественным миропониманием, что необходимо делает каждый, любящий источник всяческого добра. Конечно, высшее блаженство, как бы живо ни было дающее его созерцание или познание Бога, никогда не может быть полным, ибо Бог бесконечен и потому никогда не может быть познан вполне. Но наше счастье не состоит и не должно состоять в полной радости, в которой иссякли бы наши стремления и угас бы наш дух, а состоит в постоянном переходе к новым радостям и новым совершенствам».

Учение Канта о вере и религии

Вера в откровение и рациональная вера. Служение и лжеслужение Богу

I. Религия откровения и естественная религия

1. Натурализм, рационализм, супранатурализм

Задача кантовской философии религии всецело критическая. Если в метафизике речь шла о чистом разуме в отношении познания, в учении о нравственности — о чистой воле, то здесь речь идет о чистой вере. Три главных пункта нашего исследования до сих пор были: радикальное зло, возрождение и искупление, церковь как моральное царство Божие на земле. Остается еще один пункт, тесно связанный с учением о церкви и о народе Божием: понятие *богослужения* или *культа*. Отделяя во всем истинное от неистинного, проводя различие между видимой и невидимой, истинной и ложной церковью, критическая философия должна теперь установить разницу между «служением и лжеслужением при господстве доброго принципа».[15]

Наше богослужение определяется нашей верой. Религиозное содержание последней составляет Бог как моральный законодатель мира, нравственные заповеди (обязанности) как Божественные веления. Это содержание облекается в две возможные формы или в два рода представлений: или заповеди эти кажутся нам нравственными и обязывающими потому, что

---

[15] Religion innerhalb. Bd. VI. S. 329–332.

их дала Божественная воля, или они кажутся божественными потому, что они суть вечные требования нравственного разума. В первом случае содержание веры дано через откровение, ибо оно определяется проявлением Божественной воли, во втором оно естественно, ибо оно дано нашим собственным разумом; первое представление создает «религию откровения», второе — «естественную религию».

Соотношение между верой в откровение и верой разума может быть рассмотрено с трех точек зрения: или эти два рода веры считаются несоединимыми, или же соединение их имеет для одних значение возможного, для других необходимого. Первая точка зрения объявляет откровение невозможным, вторая допускает его (не считая его необходимым), третья требует его. Натуралисты отрицают откровение, рационалисты допускают возможность его, супранатуралисты утверждают его необходимость.

Как думает критическая философия? Она не может доказать невозможности откровения, следовательно и утверждать ее; поэтому она не согласна с натуралистами, относящимися догматически к своему отрицанию. Так как она не может доказать невозможности откровения, то она не может и опровергать его возможности, она допускает его и согласуется в этом пункте с рационалистами; она не может доказать необходимости откровения, поэтому не может ни оспаривать ее, ни утверждать. Если же супранатуралисты хотят доказать эту необходимость не догматически, то возможен общий фундамент в их споре с натуралистами: обе стороны признают нравственно-религиозное содержание веры и возможность ее откровения; спорят они о *достоинстве* откровения в отношении к религии, т. е. о том значении и праве в области религии, на которое претендует откровение.

2. Откровение как средство религии

Религиозное содержание веры должно быть общезначимо, следовательно, общесообщаемо. Если оно не общепонятно и доступно лишь немногим, то религия не естественная, а ученая. Если бы Божественное откровение не было общесообщаемым, то естественная и моральная религия никогда не могла бы быть откровенной, а религия откровения никогда не могла бы быть общезначимой. Вот точка зрения, с которой Реймарус опровергает религию откровения: он показал, что памятники откровения нуждаются в таком понима-

нии и объяснении, которые связаны с особой и исключительной степенью образования и потому необходимо ограничивают значение религии откровения.

Если же содержание Божественного откровения чисто морально, следовательно, идентично с нравственным законом разума и потому общесообщаемо, то такое откровение уживается с разумной верой, и в таком случае религия откровения и естественная религия могут в главном составлять одно и то же. Люди могли бы и должны были бы собственным разумом дойти до откровенных истин, только они никогда не дошли бы до них так рано. Откровение ускорило медленный и тяжелый ход человеческого разума, оно действовало, как действует мудрое и правильное воспитание, направляющее воспитанника таким образом, что он собственными силами достигает цели вернее и раньше, чем если бы был предоставлен самому себе и случаю. Такова была точка зрения, с которой Лессинг оправдывал в своем «Воспитании человечества» откровение в религии. Точно так же в рациональном смысле хочет Кант осветить связь между откровением и религией: откровение имеет значение *средства религии*, а не основы религии; оно служит развитию религии, а не созданию ее.[16]

Существует такая (чисто моральная) религия, являющаяся в одно и то же время религией откровения и естественной религией — учение Иисуса Христа. Здесь религиозное содержание веры основано всецело в глубине человеческого разума, и все-таки вера эта имеет свое историческое основание и исходную точку в Христе, она через него возвещена миру.

То, что Христос открыл миру, является в своей простейшей и чистейшей форме ничем иным, как моральной верой во всем ее совершенстве. Здесь впервые ясно и очевидно, без всякого ослепления выступает пред лицом мира нравственное назначение человека: добро состоит только в настроении, злое настроение есть уже злое деяние, ненавидеть в сердце своем значит убивать, истина это правдивость, которую требует внутренний закон, и которую не может вынудить у человека никакое принудительное средство. Доброе настроение возможно только через радикальное обращение воли, через уничтожение своекорыстия; где сломлено господство своекорыстия, там умолкает злобное настроение, жажда мести и ненависть к врагам, там любовь и доброжелательство становятся двигателями возрожденной воли, которая сама ставит

[16] Там же. 4-des Stück, Theil I (Isd. VI. S. 333–337).

себе Божественную заповедь: «возлюби Господа больше всего и ближнего твоего, как самого себя».

Это учение, открытое через Христа, не содержит в себе ничего такого, что, будучи раз высказано, не нашло бы естественного отклика в глубине каждой души и не явствовало бы непосредственно, как заповедь собственного разума, которую каждый сам мог бы и должен был бы поставить себе. В этом признании черпают свою силу все заповеди Христа: они имеют безусловное значение не в силу своего исторического откровения, а в силу своего человеческого происхождения. Таким образом, по отношению к христианским заповедям откровение служит лишь средством их распространения и их общественного значения, а не исключительным и высшим их значением вообще.[17]

3. Откровение как основа религии

Это правильное отношение между религией и откровением нарушается, когда последнее хочет быть не просто средством религии, а ее единственным законным основанием. Тогда заповеди религии имеют силу только потому, что так написано в Священном Писании, тогда откровение имеет значение не в силу своего содержания, а в силу самого факта: потому, что так было, потому, что так повествуют священные памятники. Вместе с этим до основания меняется и сама религия. Откровение получает силу устава. Значимость его содержания обусловливается не согласованием с нравственным разумом, а лишь с фактом откровения, в этот факт надо верить, независимо от свидетельства и испытания нашего духа. Вера становится велением, «fides imperata», принятие этой веры становится в то же время следованием велению: вера превращается в *повиновение*, в независимое от собственного разума, следовательно, в *слепое* повиновение, — она становится «fides servilis».

Только в этой форме вера в откровение может стать всеобщей. Слепое повиновение уставам откровения может быть вынуждаемо и распространяемо через принуждение; напротив, понимание самих памятников откровения, эта подлинная основа веры, ограничено известными, доступными лишь немногим условиями, оно требует научного знания Писания для его истолкования. Вера же, основывающаяся на учено-

[17] Religion... 4-tes Stück, Theil I. Absch. I (Bd. VI. S. 237–344).

сти, уже не естественная, а научная религия, распространение которой не выходит за пределы узкой сферы научной образованности. Если же такая религия, для засвидетельствования которой требуется ученость, должна все-таки быть общераспространенной, то верующие, приверженцы этой религии, должны распасться на два различных по существу класса: знающих и повинующихся, *духовенство* и *мирян*; первые являются признанными толкователями веры, хранителями ее предписаний, последние веруют в то, что говорит духовенство; первые повелевают в делах веры, последние повинуются. Кто не принадлежит к духовенству, тот мирянин. Поэтому там, где вера основывается только на факте откровения и его памятниках, там создается господство духовенства над мирянами и там всегда грозит опасность, что это основанное в области веры господство распространится и на государство, и религиозная вера выступит как деспотическая власть и в светском смысле. Следовательно, если откровение относится к христианской вере не как средство, а как единственное условие, то такого рода христианская религия неизбежно складывается церковно-иерархически. Такое христианство остается в своем основании иудейским.[18]

II. Лжеслужение Богу

1. Религиозные заблуждения

Отсюда ясно видны последствия такого строя веры. Откровение имеет значение не средства религии, а основы религии. Соответственно этому и историческая вера в откровении имеет значение не средства, а цели религии. Обладание этим средством является при таком строе религии уже обладанием целью; внешнее, послушное признание религиозных уставов, слепое повиновение веры получают значение уже совершенно готовой религии.

Средство имеет лишь относительное значение. Если ему приписывают абсолютное значение, то ему придают воображаемую цену и обманывают самих себя относительно истинной цены. Такой обман может быть иллюстрирован примером из обыден-

[18] Там же. 4-tes Stück Theil I. Absch. II. (Bd. VI. S. 344–349).

ной, мирской человеческой жизни. Деньги представляют общественную стоимость вещей, они — средство, которым мы можем доставлять себе целый ряд условий для наслаждения и образования, их цель — такое употребление, полезное для нас и для других. Составляет ли обладание этим средством уже обладание этой целью? Иметь деньги — значит ли уже иметь то, что мы можем получить через деньги? Тот, кто себе это воображает, будет вполне удовлетворен простым обладанием деньгами и не будет хотеть ничего иного, как только иметь деньги; он будет думать, что может благодаря этому обладанию обойтись без всего остального или, собственно, что он уже имеет все остальное: это воображение порождает *скупость*. Обладание деньгами кажется скупому обладанием всем другим, абсолютным обладанием, не оставляющим ничего желать. Это заблуждение мы называем *обрядом*. Кто, обладая средствами религии, воображает, что он уже обладает ее целями, кто мнит себя искупленным простым повиновением религиозным уставам и следованием заповедям, тот живет этим заблуждением, составляющим «религиозное заблуждение». И если уставная вера получает значение необходимого и высшего условия религиозной и угодной Богу жизни, то неизбежным следствием является такое религиозное заблуждение.[19]

2. Оправдание через культ

При господстве его служение Богу полагается в чем-то ином, чем доброе настроение и нравственная жизнь. Чем бы ни было это иное, раз оно независимо от настроения, оно внешнее, не имеющее моральной цены деяние, которое хочет иметь значение служения Богу; как таковое вменяется в обязанность и исполняется с верою и послушанием. Так возникает ложный культ, «лжеслужение при господстве доброго принципа». Культивирование религиозного обряда не может быть ничем иным, как «*лжеслужением Богу*». То, что можно сделать без очищенной и в корне обращенной воли, не имеет перед Богом никакой цены и получает силу не через религиозную веру, а лишь в силу религиозного заблуждения. При этом совершенно безразлично, что делается внешним образом в воображаемую славу Бога: состоит ли богослужение в общественных торжествах и восхвалениях, или в личных жертвах, пока-

[19] Там же. Bd. VI. S. 350–353.

яниях, умерщвлениях плоти, паломничествах и тому подобное; приносят ли во славу Бога жертвы словами, естественными благами или собственной личностью. «Если человек мнит сделаться угодным Богу чем-либо помимо доброй жизни, то все это лишь религиозное заблуждение, лжеслужение Богу».

Раз центр тяжести служения Богу полагается в чем-либо ином, нежели в нравственной жизни, то ложному культу открываются широкие двери и уже нет возможности предвидеть, где он остановится. Раз религия превратилась в религиозное заблуждение, то непреложным следствием будет *безграничное* лжеслужение. Пусть не воображают, что в этой области внешнего и ложного культа можно определять границы и устанавливать различия. Различия не составляет, приносится ли больше или меньше внешних жертв, грубее ли или тоньше их форма: они в принципе не имеют цены, и потому различие в них степеней, если таковое и существует, безразлично в принципе. «Совершает ли ханжа хождения в церковь по предписанным уставам или пилигримства к святилищам Лоретто или Палестины, устами ли возносит он к небесным властям свою молитвенную формулу, или посредством молитвенного колеса, как тибетцы, вообще какой бы суррогат морального служения Богу мы ни назвали, — все это одно и то же и имеет одинаковую цену. Суть здесь не в различии внешней формы, а всецело в принятии или непринятии единственного принципа: угождать ли Богу только нравственным настроением, поскольку оно воплощается в поступках, или благочестивыми забавами и бездействием».

В основе ложного служения Богу какого бы то ни было рода кроется иллюзия, что внешними действиями культа можно удовлетворить Бога, стать ему угодным и оправдаться перед ним: это вера в оправдание через культ. Такому мнимому оправданию противопоставляется оправдание через веру (то есть возрождение) и через благодать. Вера в оправдание через культ есть религиозное заблуждение или суеверие.[20]

3. Фетишизм и поповство

Если условием угождения Богу хотя и считается доброе настроение, но объясняется оно действием в нас Божественной благодати, то за одним заблуждением следует

[20] Там же. Bd. K. S. 353–359.

другое. Тогда мы должны воображать себя в состоянии вызвать Божественную благодать внешними действиями культа, как бы признать или привлечь к себе посредством них Божественную помощь, склонить к себе Божественную благодать. В таком случае внешнему действию приписывается сверхчувственная сила естественной причины — сверхъестественное действие, чувственному факту чудодейственная сила: а это означает колдовство, а по отношению к Богу фетишизацию. Независимое от настроения и обращения воли служение Богу есть «фетишизм», а вера в церковный обряд как в необходимое средство для искупления — фетишистская вера. Там, где господствует такая вера, где высший закон веры возводит культ или известные формы культа в условие блаженства, совершенно подавлена моральная свобода людей и налицо церковный деспотизм в самом неограниченном смысле. В такой вере господствует не Бог, а духовенство, и ее строй сводится к господству. «Итак поповство есть строй церкви, поскольку в ней господствует фетишизм, который всегда встречается там, где основу и сущность религии составляют не принципы нравственности, а уставные заповеди, правила и обряды веры».

Такое религиозное заблуждение неизбежно искажает и представление о Боге. Бог, благоволение которого мы думаем приобрести посредством культа, извращается самыми темными человеческими аналогиями. Он представляется существом, которое позволяет ослеплять и подкупать себя видимостью, милость которого можно заслужить восхвалениями, лестью, унижением и дарами. Служение Богу обращается в «службу при дворе», Бог в кумира, идеал в «идола», культ в «идолослужение».[21]

4. Правдивость веры и лицемерие веры

Если Бог представляется стоящим выше всяких человеческих влечений и абсолютно святым существом, то Божественная заповедь гласит: «Будьте святы, ибо я свят!» Перед этим Богом нас ничто не может оправдать, кроме чистого настроения и благочестивой жизни. Однако и это понятие одно еще не составляет моральной веры, ибо остается еще открытым вопрос, в чем условие нашей внутренней богоугодной жизни? Если это условие, первое и высшее из всех, полагается

[21] Там же. S. 359–370, 333. Anmerkung 351, Anmerkung.

не в добродетели, не в нашем собственнейшем и внутреннейшем деянии, а в Божественной благодати, в чужом удовлетворении, то такая вера не чисто моральна: она не верна своему истинному происхождению и находится на пути к идолослужению. Если условием к благочестию должно быть нечто иное, нежели добродетель, если обоснованием учения о религии должно быть нечто иное, чем учение о добродетели, тогда мы ищем Божественной благодати и примирения не на том пути, который прокладывает себе наша собственная воля в победоносной борьбе со злом; тогда вера в искупление и примирение, какого бы рода она ни была, уже не чисто моральна в своем основании и потому уже извращена в самом своем корне. Основа веры определяет характер религиозного настроения. От нее зависит, *уверены* ли мы в искуплении или нет.

Религиозный строй души совершенно иной, когда в душе живет эта уверенность и совершенно иной, когда ее недостает. Существует только одна единственная форма достоверности веры — моральная. Только тогда, когда началом является добродетель и нравственное настроение, можем мы быть вполне уверенными, что концом будет искупление. Без этого условия никакая вера не достоверна и не может чувствовать себя уверенною: чувство этой неуверенности и делает ее так легко *фанатической*. Только моральная вера никогда не бывает фанатична, ибо она совершенно уверена в себе. Убеждение, не имеющее в глубине своей уверенности, на которую оно могло бы прочно и твердо опереться, становится злым, когда ему противоречит другое убеждение, или даже когда оно только встречается с другим образом мысли. В том, что оно горячится и становится злым, кроется начало фанатизма и обнаруживается следствие его собственной внутренней неуверенности. Явление фанатизма не может быть объяснено иначе. Поэтому фанатизм особенно уживается в религии: здесь убеждения, если они не абсолютно достоверны, не имеют никакой силы. Только такая достоверность придает вере истинное мужество, которое поэтому может быть свойственно только нравственно-религиозному убеждению, и от которого совершенно отличны религиозные аффекты, как, например, ненависть иудейской веры к неиудеям, гордость древнего ислама, малодушие индусов, пассивное благочестие некоторых форм христианской веры.

Добродетель одна дает мужество стоять на собственных ногах. Если вера опирается на другие основания, то она покоится на таких условиях, относительно которых она никогда не может быть уверена, что они имеют искупительную силу. В действительности и она недостоверна и ненадежна, несмотря

на всю видимую уверенность, в обладании которой она хочет уверить себя и других. Вся ее внешность свидетельствует против нее, у нее не такой вид, как у того, кто внутренне уверен в самом деле; она ждет всего от Божественной милости, от всей веры в эту милость, она заботится лишь о том, чтобы склонить ее к себе, она ищет всеми путями, только не путем своей нравственной силы, потому что и ее она ждет только от Божественной милости. Таким образом, она впадает «в морально-пассивное состояние стенанья, не предпринимая ничего великого и хорошего, но ожидая всего от одних желаний». Таким образом, возникает представление о Боге, благоволение которого может быть приобретено иными средствами, чем добродетель, и таким образом, всякая вера, опирающаяся не на чисто моральное основание, движимая чем-то иным, помимо собственного возрождения, становится ложной верой в Бога, ничем не отличающейся от идолослужения.[22]

Первый наш нравственный долг по отношению к нам самим требует, чтобы мы не свидетельствовали и не удостоверяли ничего, кроме того, в чем мы убеждены или в чем мы совершенно уверены. В точном исполнении этого долга состоит *правдивость*. Кто открыто говорит и выражает все то, в чем он убежден, тот откровенен; кто не говорит ничего, в чем он не убежден, тот искренен. Откровенный говорит все, во что он верит с убеждением; искренний верит с убеждением во все, что он говорит. Долг правдивости требует искренности при всяких обстоятельствах, он не требует в такой же мере откровенности. Без искренности нет совсем правдивости. Кто истинно искренен, тот *никогда* не может лгать или говорить неправду. Пусть нам не делают такого возражения: возможен такой случай, когда мы вполне говорим о чем-нибудь по нашему разумению, но самосознание наше неверно, дело обстоит иначе, чем мы думаем. Таким образом, хотя мы и утверждали неправду, но не лгали, так как мы сами ведь знали дело не лучше, чем его изобразили. По-видимому, правдивость по форме уживается здесь с неправдой по содержанию.

Эта видимость не соответствует действительности. Кто не убежден вполне, тот и не может думать, что он убежден, и при некотором самоиспытании должен видеть, что его мнимому убеждению недостает действительной уверенности; следовательно, пусть он не удостоверяет и не свидетельствует того, что для него не достоверно, иначе по своему незнанию он дает нам

[22] Там же. S. 367–370, 369 Anmerkung.

удостоверение, которого он никак не должен был бы давать, если бы относился серьезно к долгу правдивости. Неверность дела всегда служит свидетельством против правдивости того, кто его удостоверяет. Не в неверности дела кроется признак лжи, потому что всякий может заблуждаться, а в кажущейся достоверности, которую придает себе высказывание. В этом пункте не может быть самообмана. Истинность дела не во всех случаях служит свидетельством правдивости того, кто его утверждает. Есть вещи, относительно бытия и свойств которых ни один человек не может иметь абсолютной уверенности. Кто, тем не менее, судит с совершенной уверенностью об этих вещах, тот неправдив даже в том случае, если фактически он говорит правду. Относительно правдивости и ее противоположности решает ни коим образом не объект, а только совесть. Совесть говорит нам, правдивы ли мы, или нет; она говорит каждому, утверждающему с уверенностью то, в чем он не уверен: «Ты лжешь!» Итак, в том, что касается долга правдивости, совесть единственный руководитель.[23]

Когда мы можем молчать, не нарушая долга, нам незачем быть откровенными. Но когда закон требует признания веры, тогда долг правдивости не исповедовать и не подтверждать клятвенно ничего, в чем мы не убеждены вполне. Такую уверенность имеет только моральная вера. Только то, что мы собою представляем или чем мы должны быть в моральном отношении, вполне достоверно: это говорит нам сама совесть. Относительно факта вне нас в нас не может быть абсолютной достоверности, поэтому никакая историческая вера или вера в откровение не может быть абсолютно достоверна. Простая историческая вера, так как ей недостает моральной достоверности, не может удостоверяться или утверждаться как абсолютно достоверная; такого удостоверения нельзя требовать от других, и тот, кто отказывается его дать или следует другой вере, не может быть осужден. Такие удостоверения, требования и осуждения никогда не могут быть правдивыми, поэтому они всегда противны совести.

Всякое осуждение во имя веры противно долгу, всякая осуждающая инквизиция судит против совести. «Если бы автор какого-нибудь символа или учитель церкви или даже обыкновенный человек, поскольку он должен удостоверить в глубине души перед самим собой свою веру в догмы как в Божественные откровения, поставил бы себе вопрос: дерзнешь ли

[23] См.: там же. S. (370–371).

ты, отрекаясь от всего, что тебе дорого и свято, подтвердить в присутствии того, кто ведает сердца, истину своих положений? — я должен был бы иметь очень невыгодное представление о человеческой природе (все же не совсем уже неспособной к добру), чтобы не предвидеть, что при этом пришлось бы содрогнуться даже самому смелому догматику». Тот же самый человек, который осмеливается говорить: *проклят* тот, кто не верует в то или другое историческое учение как в ценную истину, — должен был бы иметь мужество сказать: *да буду я проклят*, если то, что я вам рассказываю, неправда! Если бы нашелся человек, который мог бы вынести такой ужасный приговор, то я посоветовал бы отнестись к нему по совету персидской пословицы об одном хадже: «Если человек ходил однажды в Мекку, уезжай из дому, в котором он живет; если он побывал там дважды, избегай улицы, в которой он поселился; если же он был там трижды, покинь город или даже страну, в которой он обитает».

Всякая неискренность в делах веры есть ханжество. Кто исповедует веру без полного внутреннего убеждения, тот — лицемер. Отговорка, что общественная власть предписывает исповедание веры, никоим образом не оправдывает ханжество. Ханжество есть противоположность правдивости в делах религии. Правдивость определяется никак не общественным предписанием, а только совестью. Следовательно, если предписанную веру исповедуют без внутренней уверенности, то повинуются церкви и лицемерят перед собственной совестью. «О, Искренность! ты Астрея, улетевшая с земли на небо, как вернуть на землю тебя, основу совести, а вместе с тем и всякой внутренней религии? Я могу допустить, как это ни достойно сожаления, что откровенность (говорить всю правду, которую знаешь) не встречается в человеческой натуре, но *искренности* (чтобы все, что говорится, говорилось правдиво) можно требовать от каждого человека, и если бы к этому не было задатка в нашей природе, развитием которого лишь пренебрегают, то человеческая раса должна была бы стать в своих собственных глазах предметом глубочайшего презрения».

В одинаковой мере с моральной свободой уменьшается в религии правдивость, и именно в той же мере возрастает лицемерие. Ибо кто здесь не правдив, тот уже лицемер. При господстве уставной веры ханжество становится привычкой и достигает степени приятного простодушия. В исповедании веры рекомендуется самая широкая совесть в виде предохранительной максимы, согласно argumentum a tuto: самое верное веровать во все и не задумываясь исповедовать эту веру; если мно-

гое неверно и бесполезно, то все же нет ничего вредного, и милосердный Бог уже выберет себе из этого лучшее. Самый верный принцип веры: «чем больше, тем лучше!» Люди могут быть доведены до того, чтобы употреблять религию как средство, чтобы жертвовать своей выгоде, в обыденном смысле слова, последним следом правдивости![24]

III. Истинное служение Богу

Только моральная вера совершенно достоверна и имеет силу для всех. Ее не касается различие между учеными и неучеными, относящееся только к исторической вере и ограничивающее ее сообщаемость. Чтобы усвоить содержание исторической веры, нужны средства познания и исследования, доступные не каждому. С этой стороны историческая вера открывается только ученым, со стороны своей формы как повествование о событиях историческая вера доступна массам, и в этой форме она, по-видимому, особенно приспособлена для того, чтобы стать народной религией. Но здесь она снова закрывается для ученых, которые при изучении и исследовании этих событий раскрывают столько сомнительных, частью недостоверных, частью невероятных черт, что не могут разделять народной веры. Итак, в качестве общесообщаемой религии, имеющей значение для всех людей, независящей от научного образования, остается лишь моральная религия.

Но если историческая вера и вера в откровение обусловлены моральной верой, то отсюда явствует как истинное основание, так и религиозная ценность культа. Конечно, он не должен быть разрушен или оторван от религии, но на место ложного отношения между верой в Бога и служением Богу должно стать истинное. Это отношение ложно, если культ составляет условие религии, если она состоит только в нем; оно истинно, если религия, как нравственное настроение, лежит в основе культа, и он является ничем иным, как выражением или эмблемой веры. «Когда хотят соединить две хорошие вещи, так многое зависит от порядка, в котором их соединяют! В этом различении состоит истинное просвещение».[25]

---

[24] Там же. Bd. VI. S. 370–376, S. 375 Anmerkung.

[25] Там же. Bd. VI. S. 363.

Отсюда явствует, в каком смысле Кант одобряет культ, и в каком он его отвергает: он оставляет за ним значение морального символа, но не мистического средства благодати. Как моральный символ, культ есть выражение доброго настроения, эмблематическое или символическое действие. Доброе настроение хочет укрепляться в глубине духа, распространяться среди человечества, передаваться от поколения к поколению и сохраняться в моральной общине: в этом укреплении, распространении, передаче и сохранении возрожденной воли или практической веры состоит царство Божие на земле. Эмблемой укрепления является тихое благоговение, *частная молитва*, углубление человека в свою душу; эмблемой распространения служит участие в общественном богопочитании, *хождение в церковь*; эмблема передачи — принятие детей в царство Божие, *крещение*, эмблема сохранения — общая трапеза верующих, *причащение*.

Значение символа кроется не в образе, а в смысле. Полный значения смысл этих действий культа заключается в моральном настроении. Без него никакой культ не имеет ценности. Ценность отправления культа вне связи его с настроением есть иллюзия, создающая религиозный обряд, тогда значение культа уже не моральное, а мистическое, сакраментальное, и отправление культа уже не символ, а средство благодати, которому присуща искупительная сила, угодное Богу свойство, независимое от нашего настроения. Такое учение о культе противоречит вдвойне чистым религиозным понятиям: во-первых, оно делает Божественную благодать независимой от человеческого настроения, а самое настроение — действием Божественной благодати, во-вторых, оно обусловливает благодать *внешним* деянием, актом, которому оно приписывает магическую силу снискивать Божественное благоволение. Необоснованная благодать противоречит понятию справедливости, обусловленная внешними средствами и ниспосланная человеку благодать, уже не благодать, а милость. Таким образом, подобным учением о культе вера в Бога искажается в идолослужение, и человек подвергается искушению стать вместо «слуги Бога» «любимцем и фаворитом неба». «В таких видах он усердствует во всех измышляемых формальностях, чтобы тем показать, как сильно он чтит Божественные заповеди, избавляя себя от необходимости соблюдать их; и дабы его пассивные желания могли служить расплатой за их нарушение, он восклицает: «Господи! Господи!», лишь бы не иметь необходимости «творить волю Небесного Отца»; и таким образом, об обрядах в пользовании известных средств для оживления истинно практического на-

строения он составляет себе понятие как о таинствах в самих себе, считает даже веру в это за существенную часть религии и представляет всеблагому промыслу делать из него лучшего человека, усердствуя в *набожности*, а не в *добродетели*, тогда как только последняя в соединении с первой может образовать идею, которая разумеется под словом *благочестие*, (истинно) религиозное настроение».[26]

IV. Итог кантовского учения о религии. Кант и Лессинг

Если мы сравним с исторически данными формами веры кантовское учение о религии, развивающее в общей связи из одной основной мысли понятия зла, искупления, церкви и культа, то, идя вразрез со всеми религиями, оно согласуется с моральной сутью и идеей *христианства*. В пределах христианской церкви оно относится решительно отрицательно к католическому учению и положительно к сути *протестантского* учения; в пределах протестантизма оно расходится с кальвинистской верой в предопределение относительно учения Божественной благодати, а в учениях о святых таинствах становится на сторону *реформатского* представления в противоположность магическому представлению католицизма и мистическому представлению лютеранской веры. Оно не покрывается никакой церковной догмой, ясно сознает это неравенство и нигде его не скрывает.

Если дозволено сравнить его с внецерковными учениями, я разумею, с идеей свободного, несвязанного церковью христианства, с религиозными представлениями без символического значения, то величайшее согласие обнаруживается между Кантом и Лессингом. Ни в одном пункте Лессинг не определил в такой степени просвещение своего века, как в своих религиозных идеях, ни в одном пункте он не подошел так близко к критической философии. Его противоположность Реймарусу, в лице которого просвещение шагнуло дальше всего вперед, уже сближает его с кантовской точкой зрения: он так понимает откровение, что не лишает его критерия всеобщего значения. С глубоким взглядом Лессинга на откровение как на «вос-

[26] Там же. Bd. VI. S. 376–389.

питание человеческого рода» Кант всецело согласен, он думает об истории совершенно то же, что Лессинг об истории религии. Кант едва ли взял бы представителем идеальной религии еврея, но, наверное, признал бы им человека, который думает и поступает так, как лессинговский Натан. Если бы надо было воплотить в каком-нибудь типе кантовское учение о религии, я не сумел бы выбрать иного.

То, что наш философ назвал «религией доброй жизни» в ее противоположности к «религии соискания милости», воплощено в произведении Лессинга: первое — в Натане, второе — в патриархе. Для Натана долг быть добрым человеком имеет значение первого и единственного; патриарх, напротив, ведает лишь «великий долг веровать», нравственное настроение он не считает ни за что. Сделать веру практической и очистить религию от всяких бесплодных фантазий — вот для Натана мудрая и истинно благочестивая цель воспитания. Какое значение имеет вера, которая не может быть осуществлена практически? Если фантазия Рехи наслаждается благочестивой верой в чудеса и ангелов, то Натан раскрывает перед ней бесплодное зерно, заключенное в этой блестящей оболочке:

«...Какую великую услугу
Могли бы ангелу вы оказать?
Вы можете его благодарить, вздыхать, к нему молиться,
В восторге таять перед ним.
В дни праздников его вы можете поститься
Разбрасывая милостыню, но все напрасно. Ибо мне
Все кажется, что вы и ближний ваш при этом
Получите гораздо больше сами, нежели он.
Не будет сыт он вашими постами
Иль вашей щедростью богат. Он вашим восхищеньем
Прекраснее не станет, иль от доверья вашего
Сильней. Не правда ли? По-прежнему не более, чем человек!»

Религия доброй жизни в противоположность чистому мистицизму составляет тему первой беседы Натана с Рехой. Та же противоположность составляет первую тему кантовского учения о религии и не может быть выражена лучше, чем в увещании Натана:

«— Иди! — Но понимаешь ты,
Насколько легче мечтать благочестиво,
Чем добро творить? Как охотно самый слабый
Отдается мистицизму благочестья, лишь бы только,

Хотя б он сам того еще не сознал ясно,
Сметь не творить добро?»

И на вопрос Саладина, какая вера истинная, положительный ответ Натана тот же самый, какой дает кантовское учение о религии. Истинная вера обусловливается морально, не исторически; различные виды веры, поскольку они исключительны, основываются на истории, писанной или передаваемой посредством преданий; существует только *один* критерий истинной веры, только один истинный плод веры: нравственное деяние. Где как последствие веры обнаруживается злобное, и, уже в силу этого, своекорыстное настроение, там можно с уверенностью заключить, что вера в корне искажена, и что кольцо не настоящее. Пока обладание средством принимается нами за обладание целью, мы находимся во власти религиозной иллюзии и далеки от истинной веры. Обладание кольцом не есть обладание его силой — делать человека приятным Богу и людям. Таково решение Натана, которое он вкладывает в уста своего судьи:

«Я слышу ведь, что настоящее кольцо
Имеет силу делать человека
Пред Богом и людьми приятным.
Вот что решает дело: фальшивое кольцо
Ведь этого не сможет! Ну, кого из вас
Всех больше любят? Ну, говорите! Вы молчите?
Кольцо лишь действует вовнутрь? а не
Наружу? Каждый любит всех больше
Лишь самого себя? О! так вы все трое
Обмануты, обманщики! Ваши кольца
Все три ненастоящие. Настоящее кольцо
Потеряно, наверно. Чтоб его утрату
Скрыть и восполнить, приказал отец
Три сделать, а не одно. Коль не хотите
Вы моего совета вместо приговора,
Идите прочь! Но мой совет таков: берите
Дело таким совсем, как есть оно. Если
Каждый имеет верно от отца свое кольцо,
Пусть верит каждый, что его кольцо
Есть настоящее... Ну что же!
Пусть ищет каждый любви, свободной
От предрассудков и неподкупной.
Пусть из вас каждый наперебой стремится
Ту силу камня в своем кольце явить!

Иди на помощь той силе кротостью,
Сердечною терпимостью, благодеяньем
И искреннейшей преданностью Богу».

Так гласит приговор скромного судьи. Критерий веры — очищенная жизнь, и корень ее — доброе настроение. Это приговор самый умеренный и, в то же время, самый строгий. Не иначе будет судить и тот мудрейший из людей в конце времен: он будет судить веру по испытанному жизнью настроению души.[27]

V. Критические добавления, касающиеся отношения Канта к Лессингу

1. В течение нашего изложения мы не раз имели повод указывать на сродство духа и идей между Кантом и Лессингом, между бесспорно первым критиком в области философии и бесспорно первым критиком в области искусства и поэзии, между двумя сынами одной и той же нации, одной и той же эпохи. Знаменательны параллели между лессинговским Лаокооном и кантовской критикой разума, между лессинговским «Воспитанием человеческого рода» и кантовской философией истории и религии, между лессинговскими теолого-полемическими сочинениями и его Натаном с одной стороны, и кантовской «Религией в пределах чистого разума» и его «Спором факультетов», с другой. Что касается сравнения между лессинговским Натаном и кантовской рациональной религией, то эту параллель мы только что осветили выше.

2. Теперь возникает вопрос, сознавали ли эти великие люди свое согласие в направлениях мысли и идей? Лессинг, хотя и младший, не пережил эпохи Канта: критика разума появилась через несколько месяцев после его смерти. Я не могу припомнить ни одного места, где бы Лессинг говорил о Канте или, по крайней мере, упоминал бы его имя, хотя последний не мог быть ему незнаком после появления в «Литературных письмах» рецензии Мендельсона о кантовских сочинениях. И в произведениях Канта мы находим лишь одно единственное, малозначительное место, где встречается имя Лессинга: это в

[27] *Kuno Fischer.* Lessing als Reformator der deutschen Literatur. S. 144–150, 187–194.

«Критике способности суждения», где в дедукции эстетических суждений доказывается, что для их доказательства не существует ни эмпирических доводов, ни тем менее доводов a priori, ни правил авторитетов. «Если кто-нибудь прочтет мне свое стихотворение или поведет меня в спектакль, и это, в конце концов, не удовлетворит моему вкусу, то хотя бы он ссылался на Батё или Лессинга или даже на еще более старых и знаменитых критиков в доказательство, что его стихотворение хорошо, и приводил бы все установленные ими правила, и хотя бы некоторые места, которые мне именно не нравятся, вполне соответствовали установленным там и общепризнанным правилам красоты, — я заткну себе уши, не стану слушать никаких доводов и мудрствований и скорее допущу, что эти правила критиков неверны или, по меньшей мере, что здесь они не могут быть применены, чем позволю определять мое суждение доводам a priori, ибо это суждение вкуса, а не рассудка или разума».[28]

Это место уясняет, почему Кант в 1790 г., т. е. девять лет спустя после смерти Лессинга, говорит о нем в таких выражениях, которые никоим образом не свидетельствуют о нем как о первом и знаменитейшем критике эпохи.

3. Параллель между Лаокооном и критикой разума ясна: там речь идет о сфере и границах художественной *способности*, здесь — о сфере и границах *способности разума*; тема Лаокоона — граница живописи и поэзии, тема критики разума — границы чувственности и разума. Как известно, философ назвал так в письме к М. Герцу от 7-го июня 1771 года свое писавшееся в то время сочинение, откуда юбилейный комментатор вывел три слишком поспешных и необдуманных заключения. Файхингер заключил без достаточного основания: 1) что Кант подражал этим первым названием своей критики заглавию Лаокоона; 2) что поэтому Герц сравнивал его с Лессингом; 3) но что Кант из скромности отклонил это сравнение. Дело же обстояло совершенно иначе. М. Герц сделал это сравнение в своем «Опыте вкуса», появившемся пятью годами позже, и Кант отклонил его (24-го ноября 1776 г.), заметив, что не заслуживает такой похвалы. Ошибки Файхингера уже отметил и исправил Э. Арнольдт.[29]

---

[28] *Kant I.* Kritik der Urtheilskraft. Bd. VII. S. 140.

[29] См.: *Фишер К.* История Новой философии. Т. IV. Кн. I. Гл. IV и *Vaihinger.* Commentar. Bd. I. S. 152, *Arnoldt E.* Einige Notizen zur Beurtheilung von Kants Verhältniss zu Lessing.

4. Не подлежит сомнению, что Кант читал седьмую статью знаменитых «Вольфенбютлерских отрывков» и «Цели Иисуса и его учеников», приобретшую самую широкую и печальную известность, и опровергал ее в одном из примечаний к своей «Философии религии».[30] Арнольдт хотел заключить отсюда, что Кант должен был читать также и предыдущие статьи и относящиеся сюда исследования Лессинга, вообще, все лессинговские полемические сочинения по теологии. Он тщательно расследовал все данные, из которых можно было бы заключить, что наш философ знал Лаокоона, Антигёца, Натана, «Воспитание человеческого рода» и т. д. Он старался показать, что во взглядах Канта на откровение, на достоверность исторических рациональных истин, на значение исторического элемента в Библии, на ненужность библейских писаний и, в частности, Нового завета, «заметно влияние Лессинга и, очевидно, сознательное и преднамеренное общение с ним». Документальных доказательств *нет*. Арнольдт основывается на невозможности противоположного: невозможно, чтобы главные произведения Лессинга не произвели на Канта глубокого впечатления, не оказали бы на него влияния. «В таком случае он оказался бы единственным среди всех *понимающих* читателей этих поражающих произведений интеллектуального и морального величия человека, которого не очаровала сила мысли и творчества Лессинга, не захватив и не приковав его к поставленным вопросам — от первого прикосновения к ним до их разрешения».[31]

5. Но кто может поручиться, что Кант не был этим единственным человеком, что случай, который Арнольдт считает невозможным и немыслимым, не имел в действительности места? Из всех характерных черт кантовской философии религии ни одна не является такой решительной, сильной и ясной, как тот способ, которым пользовался Кант для отличия «религии доброй жизни» от «религии тщетного соискания милости» и для противопоставления оправдания через культ оправданию через веру и возрожденное настроение. Из всех стихотворений в мире нет ни одного, которое с такой силой и трогательностью довело бы до очевидности и воплотило бы в драматическую форму эту противоположность, как лессинговский

---

[30] «Religion innerhalb» (VI. S. 247). Иисус *не искал* смерти как фанатик (Бардт) и *не рисковал* жизнью, как глава политической партии (Реймарус).

[31] *Arnoldt E.* Einige Notizen. S. 392.

Натан. Даже Гамман, отнюдь не созданный для того, чтобы умиляться перед сочинениями Лессинга, наслаждался Натаном и читал разговор масонов с захватывающим интересом, с напряжением ожидая продолжения.[32]

6. А Кант? Когда весною 1779 года он познакомился со значительной частью Натана, впечатление, которое он вынес, и о котором рассказывает Гамман, не было даже располагающим, не говорю уже чарующим. Напротив, он смотрел на это великое произведение, как на вторую часть «Иудеев». Лессинг написал юдофильскую комедию; ее первая часть была комедия «Иудеи», вторая — «Натан Мудрый». Юдофильский взгляд Лессинга на религию был ему противен. «Он не выносит, — говорит Гамман в приведенном месте о Канте, — ни одного героя этого народа. Так божественно-строга наша философия в своих предрассудках при всей ее терпимости и беспартийности».

Мы знаем, что Кант видел в иудейской религии типичный образец внешнего благочестия, легального царства Божия (теократии), веры в возмездие и повинности, и почему. Таково существенное различие между ним и Лессингом. К этому различию присоединяется еще другое. Как раз то, что мы ценим в языке и красноречии Лессинга, как достойную удивления силу, как непреодолимое очарование, по-видимому, было Канту антипатично и отталкивало его. Считая ложными некоторые основные воззрения Лессинга, он мог не поддаваться обаянию художественности его изображения и питать по отношению к последней знакомое нам в нем недоверие к риторическим искусствам.

7. К тому же и некоторые свойства иудейской расы были ему противны по существу, помимо всякого юдофобства, так, например, корыстолюбие, умение выдвигаться за чужой счет. Когда Соломон Маймон сделал попытку к исправлению критической философии, Кант заметил в письме к Рейнгольду (28 марта 1794 г.): «...евреи охотно предпринимают такие попытки, чтобы на чужой счет придать себе значительный вид». Может быть, не только скромность была причиной, почему Кант отклонил похвалу своего друга еврея М. Герца, сравнившего его с Лессингом.

---

[32] Br. Hammans An Herder vom 6 Mai und 8 August 1779. (Hammans Schriften, herausggegeben von Rotz ; Hl. S. 247, 251).

Фихте. Наставление к блаженной жизни или учение о религии

I. Отношение учения о религии к наукоучению

Со времени спора об атеизме исследования Фихте направлялись в сторону религии; ему всегда хотелось проникнуть до самой глубины этого вопроса и возможно яснее объяснить его. Со времени его статьи «Об основании нашей веры в Божественное мироправление» наукоучение стало для него той точкой зрения, которая не только положила правильное основание религии, но открыла и осветила ее сущность. Истинное учение о знании есть вместе с тем и учение о религии. Если религия в действительности есть глубочайшая основа нашей жизни и познания, то учение о познании в своей глубинной основе необходимо должно стать учением о религии, а из развития наукоучения и все более углубляющегося обоснования его должно вырасти учение о религии как его самый зрелый плод. Здесь нет противоречия между наукоучением и учением о религии, или между первоначальным наукоучением и позднейшим. Все согласуется между собой. Лекции об основных чертах современной эпохи и о природе ученого и «Наставление к блаженной жизни» составляют, по мнению Фихте, одно целое; учение о религии он считает «завершением и самой светлой точкой», плодом своей неустанной работы, начавшейся с конца йенского периода последовательным развитием системы, сложившейся уже в начале этого периода. Этот философский взгляд, должно быть, изменил кое-что в нем, но «*сам он* (этот взгляд) *не изменился за это время ни в чем*». Таково было мнение Фихте о своем учении,

когда в апреле 1806 года он выпускал в свет «Наставление к блаженной жизни».[33]

По конструкции своей сочинения, относящиеся к спору об атеизме, разнятся от позднейших сочинений: там злейшими врагами Фихте были правоверные теологи, здесь он всецело борется против рассудочного просвещения эпохи и так поглощен этой борьбой, что ему кажется, что и тогда у него не было других врагов и что только с ними он и боролся. Это настроение против вульгарной философии рационализма, окрашенное личным раздражением, вообще характерно для всего последнего периода Фихте.

Лекции о религии по своей форме и по намерениям автора близко подходят к «Основным чертам эпохи». Это не строго научные, а популярные лекции; популярное изложение диктуется самим предметом. Свобода духа, нравственная самостоятельность, твердость убеждения, религиозное убеждение, все это не может быть связано исключительно со школьным изучением. Не все могут заниматься со школьною последовательностью; и неученые могут и *должны* иметь убеждения по главнейшим вопросам человеческой жизни, они могут иметь такие убеждения, если их религиозные воззрения покоятся на твердой основе. Здесь дело идет не о новой неслыханной истине; содержание религии не ново, уверенность в сверхчувственном, убеждение в существовании духовного мира, проникнутого Божественной жизнью, все это не ново; это убеждение было у Платона, оно было возвещено христианством всему человечеству, оно таилось в виде христианства Иоанна в сокрытой глубине всех христианских веков вплоть до настоящего времени, оно присутствует у обоих великих поэтов современности; у Канта оно впервые серьезно охватило философское сознание и впервые строго систематически выведено в наукоучении. Учение это не ново как религия, оно ново как философская система; поэтому оно и должно быть изложено популярно вне рамок систематической формы научного изложения; оно требует такого изложения и доступно ему. Ново и неслыханно оно только для господствующей философии настоящей эпохи, выводящей живое из мертвого, духовное из бездушного и мнящей, что она правильно понимает книгу природы, читая ее навыворот. Последователи этой философии чувствуют себя уничтоженными, когда их мировоззрение ниспровергают, что и дела-

[33] Die Anweisung zum seligen. Leben oder die Religionslehre. S. W. Abth. II Bd. III. S. 399.

ет религия и наукоучение. Такое ощущение по необходимости делает их фанатиками, и, не будучи в состоянии ухватить смысл религии и наукоучения, эти «фанатики изнанки» и тому и другому дают кличку мистицизма.[34]

II. Учение о религии как учение о жизни и знании

1. Жизнь как стремление к блаженству

В действительности дело, о котором идет речь, столь же понятно, как сама жизнь, нужно лишь посмотреть в ее глубину, чтобы открыть основной религиозный характер ее. Где жизнь, там и потребность, чувство недостатка, влечение к полноте, к соединению с объектом, который наполняет и удовлетворяет нас: это влечение к *удовлетворению*. Это влечение не имеет другой цели, кроме продолжительного и полного удовлетворения. Если продолжительное и полное удовлетворение мы назовем *блаженством*, то ясно, что жизнь и блаженство в корне суть одно и то же, что понятие жизни включает в себя понятие блаженства и что поэтому выражение «блаженная жизнь» повторяет два раза одно и то же. Если соединение с известным объектом, обладание которым доставляет удовлетворение и влечение к этому удовлетворению, мы назовем *любовью*, то нам станет понятным, каким образом в своей сущности жизнь и блаженство суть то же, что любовь: мы живем, поскольку мы удовлетворены и счастливы, а удовлетворены мы лишь постольку, поскольку любим. Отсюда великолепное выражение Фихте: «Ты живешь тем, что ты любишь! Любовь есть твоя жизнь, она корень и центр твоей жизни». Многие люди не знают, что они любят; это лишь доказывает, что они в сущности ничего не любят, и именно потому, что не любят, они и не живут.

Влечение к удовлетворению ведет к погоне за счастьем; они гоняются за разными вещами, получают то одно, то другое, и всякий раз их удовлетворение преходяще, как преходяще то, чего они достигли. Нет такой вещи под солнцем и под луною, которая не была бы тленна, нет, значит, такой, которая доставляла бы длительное удовлетворение. В действительности, при

[34] Там же. Vorl. II, S. 416–431, особенно S. 424–428.

такой жизни нет ничего постоянного, кроме скоротечности всякого удовлетворения, ничего, кроме постоянной смены обмана и разочарований, при которой всякий будущий момент поглощает прошедший, и потому жизнь в своем пустом течении есть лишь «непрерывное стремление». Такое существование нельзя назвать жизнью; ибо оно постоянно умирает, оно представляет смесь жизни и смерти, оно не истинная жизнь, оно призрачная жизнь. Чувство такого существования есть чувство пустоты, бессодержательности, несчастья. Остается лишь разочарование, завершающееся длительным состоянием неудовлетворения. Одно из двух: либо, прозревая все злосчастие жизни, совершенно отказаться от блаженства и от истинного совершения, то есть вступить на тяжелый путь отречения, который выдает себя за мудрость, либо надеяться на блаженство в будущем, за гробом. Могила будет тогда гранью, отделяющей несчастную жизнь от блаженной. Не может быть, чтобы оно было условием блаженства. «Опускаясь на дно могилы, не достигаешь блаженства». Следовательно, либо вообще нет блаженства, либо это сама жизнь, истинная жизнь в отличие от призрачной жизни, полная жизнь в отличие от пустой, действительно и длительно удовлетворенная в отличие от неудовлетворенной и обманутой призрачными мирскими наслаждениями.[35]

Любовь к преходящим вещам превращает жизнь в призрак и заставляет ее постоянно умирать. Сделать жизнь действительно живой и блаженной может лишь любовь к нетленному, влечение к соединению с неизменным: «*стремление к вечному*». Влечение к удовлетворению тождественно с влечением жизни; влечение к истинному удовлетворению есть исключительно и единственно стремление к вечному: поэтому это влечение есть самый глубинный корень всего конечного существования и его нельзя затушить ни в одной из ветвей нашего существования, не обратив в небытие саму эту ветвь. Все наше конечное существование покоится на стремлении к вечному; оно или достигает истинной жизни, или нет. Если вечное мы назовем Богом, а совокупность всего изменчивого — миром, то истинная жизнь будет любовью к Богу и жизнью в Боге; наоборот, призрачная жизнь есть жизнь в мире и попытка любить мир: первое есть жизнь без разрыва, цельная, полная, блаженная жизнь; второе — неполное, оборванное. рассеянное существование, ничтожное и несчастное. Есть одно лишь средство освободиться от такого несчастного бытия, от его оков:

[35] Там же. S. 401–409.

в любви к миру жизнь наша рассеивается в разнообразии и различии вещей; в стремлении к вечному она из этого разнообразия снова сосредоточивается в едином. Единственный путь к блаженству, это уход внутрь. Жизнь в мире рассеяна, в пестрой перемене она схватывает то одно, то другое, поэтому она легковесна и плоска. В противоположность этому, возвращение в себя дает жизни сосредоточенность, серьезность и глубину. Если с этой стороны мы сравним Фихте со Спинозой, то основные мысли в «Наставлении к блаженной жизни» окажутся совершенно тождественными с начальными рассуждениями в «Tractatus de intellectus emendatione». Фихте спрашивает: как придти к блаженству? Спиноза вопрошает: как достигнуть высшего блага? Оба отвечают: «через любовь к вечному», оба полагают вечное в неизменном и непреходящем существовании, у обоих направление к вечному дается влечением к действительному удовлетворению и оно же превращает любовь к миру в любовь к Богу.[36]

2. Блаженство как познание истины

Любить вечное, овладевать им, делать его объектом наслаждения возможно лишь в том случае, если мы можем сделать его *предметом*. Только сознание или, вернее, только самосознание может иметь свой объект. «Поэтому всякая жизнь предполагает самосознание, и только одно самосознание и может овладеть жизнью и сделать ее предметом наслаждения».[37] Самосознание, объект которого есть вечное, может только наблюдать, созерцать, познавать. Вечным можно овладеть только в познании, только в нем жизнь может найти удовлетворение. Блаженство есть познавание, а потому учение о блаженстве по необходимости есть учение о знании. Вечное неизменно и неразнообразно, оно должно познаваться как простое, единое, неизменное, как бытие; только про него и можно сказать, что оно есть. Охватить это Божественное и единственно истинное бытие можно только *мыслью*, а так как истинная или блаженная жизнь и заключается в этом овладевании вечным, в удовлетворении этого страстного желания, то «мысль и есть стихия, эфир, субстанциальная форма истинной жизни».

[36] Там же. S. 407–415. Ср.: S. 449.
[37] Там же. S. 410.

«А в чем же ином стихия жизни и блаженство, если не в мысли?» Только Божественное есть, кроме Него нет ничего. Поэтому и на мысль о Божественном, на нас самих, на мир, нами представляемый, нельзя смотреть как на бытие, независимое от вечного, оно «возникло из самой внутренней и сокрытой в себе Божественной сущности». На таком мировоззрении основывается религия; такое направление мысли дает основу блаженной жизни. «И учение о блаженстве может быть только учением о знании, так как, кроме учения о знании, никакого другого учения не существует. Жизнь протекает в духе, в жизненности мысли, в ней самой заложенной, ибо, кроме духа, поистине ничего нет. Воистину жить — значит мыслить и познавать истину». Религия не в чувстве, ибо чувство темно и преходяще, она не в деятельности, ибо деятельность ограничена и внешня; религия только в познании и в любви к Богу.[38]

Мыслить значит жить. Мышление есть отражение жизни, выражение нашей жизненной интенсивности; и чувственные восприятия мы имеем лишь постольку, поскольку мы их сознаем, поскольку их мыслим. Но большинство не замечает, в какой мере само чувственное восприятие обосновано мышлением и не может существовать без мышления; многие живут только чувственно и считают, поэтому, чувственное восприятие главным, а мышление второстепенным и зависимым: это обычный взгляд, это обычное выражение низшей жизненной ступени, ее необходимое выражение. Какова жизнь, таково и мышление. «Жизнь для них (таких людей) сосредоточена во внешних чувствах как в крайнем полюсе начинающейся духовной жизни; во внешних чувствах заключено для них самое жизненное ее проявление, в них они себя ощущают, ими они любят, ими услаждаются, а потому естественно, что и *вера* следует влечению их сердца. Наоборот, в мышлении жизнь проявляется для них не как живое тело и кровь, а в виде расплывчатой массы; поэтому мышление представляется им как бы чадом, имеющим мало отношения к делу и к ним самим».[39] Высшая ступень жизни есть и высшее мышление, но и здесь следует различать произвольную игру мысли, субъективно создающую гипотезы, и необходимое мышление, проникающее в истинное бытие.

Это необходимое мышление есть выражение высшей ступени жизни. Если бытие вечно, неизменно, едино, то мысль об этом бытии (наше необходимое мышление) есть только образ,

[38] Там же. S. 404, 410–411.

[39] Там же, S. 436.

проявление, откровение этого вечного бытия. Мы не можем мыслить бытие, не мысля самих себя; следовательно, самосознание, подобно необходимому бытию, должно быть признано откровением или образом вечного бытия. Но так как всякое знание и познавание обусловлены самосознанием, то начало последнего, то, как оно следует из бытия, безусловно непонятно. На самосознание ни в каком случае нельзя смотреть как на следствие, следовательно, и как на следствие вечного бытия; оно не может вывести себя, оно может только найти себя, оно не может исследовать основы собственного бытия, а лишь непосредственно воспринять его: «это его реальное, только непосредственно воспринимающее бытие, есть жизнь». Самосознание не может себя выдумать, оно не может лишь быть, как истинно реальная жизнь. Вне абсолютного нет никакого бытия, а, следовательно, наше действительное бытие (самосознание) есть бытие самого абсолютного. Абсолютное как вечно неизменное, единое, может существовать только чрез себя самого; следовательно, наше истинное бытие (самосознание) есть подлинное выражение абсолютного бытия. Мы уже показали ранее, что в самосознании бытие и знание абсолютно тождественны, и что разделение их, если предположить таковое в самосознании, сделало бы его невозможным. На этой тождественности основывается самосознание, она есть самый глубокий его корень, поистине действительное бытие, абсолютное или Бог. «Реальная жизнь знания есть, поэтому, в своей основе внутреннее бытие и сущность самого абсолютного, ничто другое; между абсолютным или Богом и знанием в самой глубине жизненной основы нет никакого разделения, но одно всецело переходит в другое».[40]

3. Пять различных миросозерцаний

Здесь именно тот пункт, в котором уясняется связь наукоучения с учением о религии; исходя отсюда, надо разбирать их взаимное отношение. Принцип всякого знания есть самосознание, принцип всякого самосознания есть то абсолютное единство бытия и знания, то полное тождество субъективного и объективного, без которого сознание не может существовать; однако самосознание не может явиться самому себе

[40] Там же. S. 443. Ср.: *Фишер К.* История Новой философии. Т. V. Кн. III. Гл. XII. С. 465; Кн. IV. Гл. I. С. 541–544.

как такое тождество, ибо в самосознании и вместе с ним необходимо полагается разделение бытия и знания (субъект и объект), абсолютное единство которых вечно заложено в принципе и в основе самосознания. Наукоучение ясно выразило эти мысли; на них строится учение нравственности. Абсолютную тождественность, составляющую самый глубокий корень всего самосознания, учение о религии называет истинно действительным бытием, Божественным или абсолютом; возвращение самосознания к этой своей первоначальной основе, постижение вечного, выход за пределы полагаемого обычными познанием и деятельностью разделения бытия и знания, погашение разделенного и разделяющего самосознания в вечном, это, согласно Фихте, и есть сущность религии.

Если единое, вечное, неизменное бытие (Бог) есть поистине все во всем, то откуда разнообразие, откуда смена явлений? Если помимо Бога не существует ничего, кроме мыслимого (сознаваемого), и необходимое мышление заключается в понятии вечного единства, то откуда разнообразие восприятия? Одним словом, откуда принцип разделения? Этот вопрос решается при исследовании природы самосознания, которую уже осветило наукоучение. Самосознание разделяет то, что соединено в его принципе (абсолютно единое), оно отделяет бытие от мышления, объективное от субъективного: таким образом, как результат самосознания, возникает объективное бытие, данное извне, мертвое; Божественное бытие превращается в предмет самосознания, в явление мира. Мышление (субъективное), отличающееся от бытия, «понятие», как говорит Фихте, «есть настоящий творец мира». Но раз мышление отделило себя от бытия, а это необходимо совершается при наличии самосознания, то бытие подвергается рефлексии, об этой рефлексии снова нужно рефлектировать, на каждой ступени рефлексии явление мира изменяется; так возникает разнообразие и смена объективного бытия: изменчивость мира с одной стороны, и разнообразие субъективного взгляда и изменчивость мировоззрения — с другой. Самосознание превращает Бога в мир; рефлексия рассекает мир и сознание на много частей.[41]

Основная мысль учения о религии и наукоучения заключается в том, что единственная форма, в которой открывается Божественное бытие, а именно знание или самосознание, заключает в себе вместе с тем и условия, необходимо затемняющие нам это бытие. Кто не поймет этой мысли и не будет иметь

[41] Там же. Vorl. II. S. 447–460. Ср. особ. S. 468 flgd.

ее в виду, тот не поймет своеобразия фихтевского учения о религии. *Мы сами свет и стоим во свете.* Из тьмы проникнуть до первоисточника света — в этом необходимое назначение сознания и задача нашей жизни, заложенная в корне нашего бытия. Между тьмой и светом существует бесконечное количество ступеней. Столь же бесконечно разнообразны и наши миросозерцания по степени освещения их. Мы будем различать низшую ступень, высшую и среднюю; последняя разделяется на три промежуточные ступени. Так возникает пять различных мировоззрений: пять способов восприятия мира, соответствующих такому же количеству ступеней развития нашей духовной жизни. Низшая ступень есть самое темное и самое поверхностное миросозерцание, высшая — самое ясное и вместе самое глубокое. Эти ступени суть необходимые определения одного сознания, а потому они не связаны временем; многие остаются при обычном взгляде на вещи, тогда как для других мир как бы чудом представляется в высшем свете: это просветленные люди, мудрецы и святые, герои и поэты, пренебрегающие будничностью как бессодержательным призраком.

Низшая ступень — это чувственная точка зрения, для которой внешний чувственный объект и чувственный мир является истинно действительным и которая не признает и не хочет признавать ничего высшего. Следующая, более высокая точка зрения, с которой впервые начинается духовная жизнь, видит в мире обнаружение *устрояющего* разумного закона; этот последний для нее реален: им обусловливается бытие человечества как разумных и свободных существ, к которым относится закон, и этим же объясняется бытие чувственного мира, как необходимой арены для человеческой деятельности. Над этой точкой зрения возвышается третья, которую Фихте называет «высшею моральностью». Устрояющий закон не есть первоначальное и реальное, он предполагает абсолютную цель, в себе самой обоснованную, которая должна осуществиться в человечестве: *творящий* закон, стремящийся сделать человечество отображением и воплощением внутренней Божественной сущности. Первое, это само по себе и для себя благое, идея; второе — это человечество как отображение первого; устрояющий закон в пределах человеческого мира — это третье, и последнее есть чувственный мир как арена деятельности.[42]

Идея человечества как Божественного отображения, охваченного и несомого дыханием творческого закона, обосновыва-

[42] Там же. Vorl. V. S. 461–470.

ет мировоззрение, возвышающееся над голой нравственностью, но остается еще плененным разделением божеского и человеческого; оно находится еще по эту сторону грани и видит Божественную сущность еще в тени, не в свете. Эта грань есть наше самосознание. Пока человечество смотрит на себя и на мир только как на отображение Бога, первообраз остается для него вечно сокрытым: оно само закрывает его для себя и остается во тьме. Завеса падает или делается прозрачной, лишь только на самосознание начинают смотреть не как на отделение от Бога, а как на непосредственное выражение Божественной жизни. Тогда наша жизнь и жизнь Божественная есть поистине *единая* жизнь. В сознании этого единства и заключается религия или блаженная жизнь. «Мы ничего не знаем об этой непосредственной Божественной жизни, ибо с первым же шагом сознания она превращается в мертвый мир, который является под пятью различными углами зрения. Пусть Сам Бог живет за этими формами, мы не видим Его, мы видим лишь Его оболочку, мы видим Его как камень, траву, животное, видим Его, если не можем взлететь выше, в естественном законе, в нравственном законе, и все же все это не есть Он. *Всегда форма заслоняет от нас сущность, всегда наше страстное влечение скрывает от нас предмет, и самый глаз наш препятствует нашему зрению.* Ты жалуешься, и я говорю тебе: поднимись до точки зрения религии и все покровы спадут, мир с его мертвым принципом отступит от тебя, и Божество снова войдет в тебя в его первой и начальной форме, как жизнь, как твоя собственная жизнь, которую ты должен жить и будешь жить. Остается одна лишь неискоренимая форма рефлексии, бесконечность этой Божественной жизни в тебе; но эта форма не угнетает тебя, ибо ты не жаждешь и не любишь ее, Он не вводит тебя в заблуждение, ибо ты можешь объяснить ее. В том, что святой человек делает, как он живет и любит, Бог является уже не в тени и не облечен покровом, он является в собственной непосредственной и сильной жизни, и на вопрос, на который нет ответа, если исходить из пустого призрачного понятия Бога, на вопрос: *что такое Бог*? получается ответ: Он есть *то, что творит преданный Ему и вдохновленный Им*. Хочешь ты видеть Бога лицом к лицу, каков Он есть Сам по себе? Не ищи Его за облаками, ты найдешь Его всюду, где ты еси. Посмотри на жизнь преданных Ему и ты увидишь Его; предайся Ему сам и ты найдешь Его в своем сердце».[43]

[43] Там же, S. 471, 472.

Последняя, высшая точка зрения возвышается над только что описанной и делает своим предметом то, что в религии есть состояние и живой факт; она объясняет факт религии, единство и связь Божественной и человеческой жизней, объясняет свойство этой связи: она относится к религии, как познание относится к жизни. Это точка зрения знания, полной, завершенной в себе науки. Для религии это единство Божественной и человеческой жизней есть абсолютный факт. Наука показывает генезис этого факта. Религия без этого познания есть просто вера, религия, проникнутая познанием, есть *прозрение*. Такая точка зрения необходима, ибо она дает объяснение религии. Религия и знание созерцательны. А потому религия неизбежно должна быть практической, она не благоговейная греза или мечтательность, недуг обычного мистицизма; она проникает собой всю жизнь, а потому не есть нечто оторванное, но во всякой сфере жизни она видит деятельную волю Бога и благословляет всякое призвание, как бы высоко или низко оно ни было; она не была бы религией в реальном значении слова, если бы не была таким просветляющим элементом всей человеческой жизни.[44]

Таким образом, мы имеем пять ступеней мировоззрения: 1) точка зрения *чувственности*, 2) *нравственности*, 3) *высшей моральности*, 4) *религии* (вера), 5) *науки* (прозрение). На первой точке зрения реальным признается чувственный мир, на второй устрояющий мировой закон (нравственный закон), на третьей творческий закон, на четвертой единство Божественной и человеческой жизней как факт, на пятой сам абсолютный факт в познании его необходимости. Две последние точки зрения находятся по ту сторону грани, заключающейся в самосознании; две первые находятся по эту сторону, средняя стремится пробить ее. В «Основных чертах современной эпохи» Фихте обрисовал эту точку зрения, назвав ее обычной философией; вторая изложена в учении Канта до «Критики практического разума», третья предчувствовалась Платоном и затронута Якоби, четвертая осуществляется и ощущается во всякой истинно религиозной жизни, она систематически развивается в наукоучении, которое поднимается до самой высшей точки зрения.[45]

[44] Там же, S. 472–475.
[45] Там же, S. 466–470.

4. Фихтево учение о религии и христианство Иоанна

В глубине всякой истинно религиозной жизни лежит сознание, что религия коренится в вечном единстве Божеской и человеческой жизней. Исторически эта мысль получила выражение в христианстве, и она высказана как религиозное учение, в самом истинном и чистом источнике его, в Евангелии от Иоанна.[46] Здесь Фихте ближе подходит к теме, уже затронутой им ранее, и старается обосновать свое согласие с христианством, указывая на совпадение своего учения с Евангелием от Иоанна. Прежде всего, он предполагает, что это Евангелие принадлежит Иоанну, а затем объясняет смысл его так, что оно совпадает с его учением. Здесь не место спорить с ним относительно первого предположения; критико-исторические исследования, противоречащие этому взгляду, явились позже, и можно лишь сказать, что христианский принцип веры нашел в этом Евангелии свое высшее догматическое выражение. Мы не будем подвергать критике и второе его утверждение, не будем выяснять смысл Евангелия и не будем исправлять толкование Фихте; мы принимаем его как «эпизодическое» свидетельство его учения. Бытие и откровение Бога столь же вечны, как Он сам; откровение есть знание, сознание; как следствие их возникают объекты, мир и вещи. Отрицать вечность сознания — значит отрицать вечность Божественного откровения, вечность Самого Бога, и на Его место ставить произвольный акт творения. Последнее предположение есть, по мнению Фихте, «абсолютная основная ошибка всякой ложной метафизики и ложного учения», это «первоначальный принцип еврейства и язычества». Принятие акта творения есть первый признак ложности религиозного учения; отрицание такого акта, если он принимался предшествующим религиозным учением, — первый критерий истинности нового учения».[47] С первых же слов Евангелия от Иоанна оно обнаруживает себя как истинное учение о религии. Оно не говорит: «Вначале Бог сотворил небо и землю»; оно говорит: «Вначале было Слово», (Логос, мудрость), духовное выражение, сознание как бытие Бога. «Слово было Бог, оно было вначале у Бога. Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть».

[46] Там же, Vorl. VI, S. 476.
[47] Там же, S. 479.

Вечное сознание есть вечная человечность или вочеловечение Бога, вечное единство Божеского и человеческого, самая внутренняя сущность религии. Личность Иисуса есть временное явление Слова; в Нем сознание этого абсолютного единства Божественного и человеческого бытия, это глубочайшее познание истины явилось действительно впервые в мире. До Него никто не обладал этим столь ярко; после Него все сделались участниками этой истины, этого единения с Богом, этого блаженства. Так истолковывается метафизическое и историческое значение христианской догмы. Но источник блаженства не в исторической вере, не в историческом признании богочеловечества Иисуса, и даже не в частичном и отдаленном подражании Его личности как недосягаемому идеалу, оно заключается в переживании такого же религиозного сознания и религиозной жизни. «Дает блаженство только метафизика, не история».[48]

III. Блаженная жизнь

1. Две противоположные точки зрения

Всякое необходимое проявление нашего сознания есть вместе с тем и выражение известного уровня нашей жизни, определенной высоты самочувствия, аффект бытия. От степени осуществления жизни зависит ее счастье, глубина и продолжительность нашего удовлетворения; непрерывная длительность удовлетворения есть блаженство. Каждое из пяти вышеуказанных мировоззрений, или точек зрения на жизнь, необходимо связано со свойственным ему удовлетворением и жизненным наслаждением. Которая же из них одаряет блаженством? Разрешение этого вопроса, составляющее вторую

[48] Там же. S. 477–491. S. 485. В лице Иисуса сознание абсолютного единства Божеского и человеческого не было результатом спекуляции, оно не получалось извне посредством предания, оно было первоначально и непосредственно, оно было не наукой, а религией. Его собственная самость была для Него неотделима от Божеского, поэтому единство это было первоначальным фактом, который не требовал и не допускал генетического объяснения или метафизического обоснования. Там же. Beilage zu Vorl. VI. S. 567–574.

главную часть фихтевского исследования, снова приводит нас к тем же пяти точкам зрения, которые теперь являются в виде пяти ступеней жизненного удовлетворения.

Всякий вид самочувствия и самоуслаждения, как бы низок или высок он ни был, предполагает известную степень самостоятельности, известный уровень сознания, могущий дать содержание известному мировоззрению. Для этого даже на самой низшей ступени необходима известная концентрация духовной жизни. Там, где ее нет совершенно, там полная несамостоятельность; в этом случае сознание обращено к миру не острием, а плоской поверхностью, на которой все расплывается и смешивается; не образуется определенного впечатления, а все становится плоским. Здесь вообще нет внутренней жизни, это отсутствие духовного существования, недействительное бытие, а потому и несчастливая жизнь: нет ни ненависти, ни любви, это полное отсутствие наслаждения и несчастье в самой немощной форме, «состояние ничтожества».[49]

Только когда создается определенное мировоззрение, — образуется известная жизненная форма, обладающая самостоятельностью и способная наслаждаться своим бытием. Всякое определенное мировоззрение есть необходимое выражение сознания, само сознание в своей основе есть откровение (наличное бытие) Бога, «форма вечного неизменного бытия», «образование абсолютной реальности». При помощи рефлексии, образующей основную форму сознания, это последнее распадается на «пять возможных точек зрения реальности»; каждая из этих пяти точек зрения *возможна*, сознание может принять одну или другую. Здесь, в пределах необходимого сознания (формы абсолютного бытия) открывается сфера для свободы, в которой Я освобождается от Божественного бытия и утверждает собственную самостоятельность. Так как, кроме вечного бытия, нет ничего поистине действительного, то Фихте и говорит: «Абсолютное бытие выталкивает себя из самого себя, чтобы снова жизненно возвратиться к себе самому».[50]

Он представляет здесь процесс Божественной жизни в форме, которая стала типичной у Гегеля. Если все эти этапы пережиты, то этим исчерпывается всякая возможная свобода и собственная самостоятельность Я, и в результате образуется полное единство нашего бытия и Божественного, без чувства разделения, без аффекта собственной самостоятельности. Таким

[49] Там же. Vorl. VII. S. 492–498. Ср.: Vorl. VIII. S. 507.
[50] Там же. S. 521.

образом, в отношении способа, каким мы воспринимаем мир и вкушаем его, мы различаем две «противоположные точки зрения»: «присутствие и отсутствие этого аффекта собственной самостоятельности».[51]

2. Блаженство и честность

На низшей ступени чувственного мировоззрения Я смотрит на себя не как на рефлектирующее существо, а как на продукт рефлексии, как на отдельное, индивидуальное, чувственное Я, как на влечение или потребность, которая стремится к удовлетворению при помощи чувственных объектов. Оно стремится поэтому к чувственному наслаждению, к повышению своего органического существования, к тому удовлетворению, идеалом и целью которого является блаженство; этого блаженства оно ищет в чувственном мире, в объектах, его окружающих. Таким объектом оказывается то одно, то другое. Объекты его желания столь же изменчивы, как он сам; поэтому блаженство здесь совершенно не обеспечено, это состояние есть плод воображения и самообмана, а потому чуждо блаженству. В конце концов, блаженство оказывается недостижимым в земном мире и ставится идеалом будущего небесного, все равно, как бы мы ни представляли это состояние — как Элизиум, как лоно Авраама или как христианский рай. В обоих случаях блаженство ставится в зависимость от окружающих объектов в этом мире, как и в потустороннем. Но это не даст блаженства. «Если вы и в следующей жизни ставите ваше счастье снова в зависимость от окружающих предметов, то вы будете себя чувствовать так же плохо, как здесь, и тогда будете утешаться третьей жизнью, а в третьей — четвертою и так до бесконечности, ибо Бог не может и не хочет доставлять блаженства при помощи внешних вещей, Он и Себя Самого хочет нам дать лишенным всякой формы».[52]

Второй формой миросозерцания была точка зрения законности. В познании и выполнении устрояющего мирового закона Я независимо от чувственного наслаждения, оно представляется себе абсолютно независимым, исключительно в себе самом обоснованным, оно свой собственный Бог и свой соб-

[51] Там же. S. 522.

[52] Там же. S. 522. Ср.: Vorl. VII. S. 498–500.

ственный спаситель. Удовлетворение этой самостоятельностью и аффект ее есть честность, стоическое чувство независимости, известный вид прометеевского подъема. Эта независимость от наслаждения есть вместе с тем невосприимчивость к совершению, неспособность к какому бы то ни было наслаждению, незаинтересованная холодность, полная апатия, равнодушно витающая между обыденным и святым.[53]

При обеих точках зрения господствует аффект собственной самостоятельности: при первой как чувственное наслаждение, при второй как честность. В первом случае наслаждение есть тщета и самообман, во втором случае самообмана нет, потому что вообще нет наслаждения. Истинное бытие только одно. Все, что отлично от него и хочет стать чем-то отдельным для себя, не есть бытие, есть отрицание бытия, а потому оно ограничено, не полно, несчастно. Путь к блаженству требует искоренения ложной, выдуманной, несчастной самостоятельности, он требует самоуничтожения в корне, самоуничтожения, не оставляющего ничего, кроме исключительной действенности Божественного бытия. Теперь отдельные лица уже не отдельные существа сами по себе, они суть органы Божественной жизни и не хотят быть ничем иным. В них воплощается не закон чувственного мира, им видится сверхчувственный мир. «Человек не может создать Бога, но себя как отрицание может уничтожить и тогда он погружается в Бога».[54]

3. Красота и религиозность. Любовь как блаженство

Это миросозерцание поднимается над предшествующим, оно есть точка зрения высшей моральности. Явление Божественного в человеческой форме есть *красота*. Теперь уже не нравственный закон и не категорический императив побуждают нас к деятельности, это производит сила Божественной действенности в нас, сила гения, Божественное одарение индивидуума, естественный талант, как источник духовного наслаждения, индивидуальный характер высшего назначения, участие каждого отдельного лица в высшем сверхчувственном бытии. Постижение этого назначения есть наша

[53] Там же. Vorl. VII. S. 502–506; VIII. S. 516; IX. S. 523, 524.
[54] Там же. Vorl. VIII. S. 518.

жизненная задача и наше упоение. Все, что мы делаем, делается нами при участии Божества, по призванию, не из пустого чувства самостоятельности; здесь нет освящения того или иного по собственному выбору, долженствование совпадает с нашими силами, сила с нашей волей, которая не руководится произвольным выбором, а совпадает с корнем нашего бытия. «Желай быть тем, чем ты должен быть, чем ты можешь и чем ты именно поэтому хочешь быть; в этом основной закон высшей моральности, а также и блаженной жизни».[55]

Высшая мораль есть Божеством руководимое поведение, целью же наших поступков является счастливо завершенное и оконченное дело. То, что должно удаваться, может также и не удаться. Пока мы стремимся к внешнему успеху, неуспех или неудача связаны для нас с неудовлетворением, которое мешает нашему счастью. Это препятствие нужно преодолеть, оно заставляет нас обратиться внутрь и более глубокая самопроверка заставляет нас подняться на высшую точку зрения, при которой мы уже не стремимся к внешнему успеху; этим достигается блаженная жизнь. Это точка зрения *религиозности*. Мы смотрим на мир как на откровение Бога, на мир духов как на его проявление, на чувственный мир как на сферу мира духов: с этой точки зрения все превращается в «царство Божие», которое совершенно не зависит от наших удач или неудач.[56]

Когда такое миросозерцание живет в каждом человеке, тогда мир духовных существ поистине един в себе и составляет одно со своим первоисточником, тогда, употребляя выражение Фихте, абсолютное бытие снова вернулось к самому себе. Гармония в мире духовных сущностей дается религиозною любовью к людям, единство с их первоисточником достигается нашею любовью к Богу, возвращение Бога в себя есть любовь Бога к самому себе. Таким образом, любовь есть абсолютное удовлетворение, истинное бытие, истинное блаженство. «Любовь выше всякого разума, она сама источник разума, она основа реальности и единственный творец жизни и времени; этим я ясно выражаю самую высшую точку зрения учения о бытии, о жизни и блаженстве».[57]

В «Основных чертах современной эпохи» Фихте различал религию разума и религию рассудка; там он говорил только о второй; здесь он рисует первую, беря человеческую жизнь в ее

[55] Там же. Vorl. IX. S. 526–533.
[56] Там же. S. 533–557.
[57] Там же. Vorl. X. S. 538–542.

стремлении к бесконечному и в ее единении с ним. Это «Наставление к блаженной жизни» столь же полемично по своей форме, как «Основные черты...» Господствующие воззрения эпохи иррелигиозны: ее поверхностное чувственное мышление исторгло из души веру в сверхчувственное или исковеркало его там, где оно сохранилось, превратив в чувственную жажду блаженства. Для господствующего просвещения тогдашней эпохи всякая религия являлась суеверием. Такой взгляд на религию столь же суеверен, как нерелигиозно суеверие. Суеверие есть «унылая иррелигиозность, а то, что эпоха охотно усваивала, когда она могла это сделать, было лишь освобождением от этого уныния — легкомысленной иррелигиозностью».[58]

[58] Там же. Vorl. XI. S. 551–567. Можно указать на два последние сонета Фихте, являющиеся попыткой поэтически выразить его религиозное миросозерцание (S. W. Abt. III Bd. III S. 461).

Учение Шеллинга о религии

A. Философия откровения

I. Задача и содержание философии откровения

1. Область положительной философии

Мы уже изложили большую по объему часть философии откровения Шеллинга: из трех книг, составляющих ее, мы изложили две первые книги. Первую книгу составляет «Введение в философию откровения или обоснование положительной философии», вторая книга, составляющая первую часть философии откровения, заключает в себе повторение учения о потенциях, имеющее целью пояснить его, и философию мифологии; третья книга, составляющая вторую и последнюю часть философии откровения, содержит в себе философию христианства. Точку зрения этой философии и способ исследования Шеллинга мы также уже вкратце обрисовали выше.[59]

Понятие положительной философии имеет у Шеллинга очень растяжимый объем. В узком смысле слова она складывается из философии христианства, а в более широком смысле это вторая философия, основанная на отрицательной философии, то есть введении в философию откровения. Наконец, в самом широком смысле слова это философия религии вообще, охватывающая философию мифологии и откровения; Шеллинг называет ее также философской религией или исторической философией; она обнимает его философию религии и философию истории. Основные положения ее, как мы уже показали,

---

[59] См.: *Фишер К.* История новой философии. Т. VI. С. 757–759.

коренятся в учении о человеческой свободе, в сочинении о философии Якоби, в штутгартских частных лекциях а также в сочинениях «Мировые эпохи» и «Самофракийские божества»; все это произведения, созданные в 1809–1815. Мало того, сочинение о свободе стоит в связи с исследованием о философии и религии, появившимся в 1803. Таким образом, рассматривать позднейшие сочинения Шеллинга как совершенное отпадение его от прежних взглядов можно только при полном незнакомстве с его произведениями и развитием его идей. Такое отпадение пришлось бы приписывать Шеллингу не в старости, а в молодости, еще до тридцатого года его жизни.

Сравнивая мировоззрения, развитые Шеллингом в его произведениях, мы находим наибольшее различие между *философией откровения* и *системой абсолютного тождества*, между лекциями по *философии христианства*, с одной стороны, и лекциями *об академическом изучении наук*, а также лекциями по *философии искусства*, с другой стороны. Между этими учениями Шеллинга лежит промежуток в *сорок* лет. Противоположность между этими учениями его мы осветили уже раньше и указали на то, что *теософское* или *гностическое рассмотрение* проблем в философии христианства Шеллинга совершенно порывает всякую связь с *историко-критическим исследованием*.

Сам Шеллинг хорошо сознавал перемену в своей точке зрения и вовсе не скрывал ее. Он знал, что в сочинении о философии и религии он высказывает новое учение о Боге, уже не согласующееся с пантеизмом учения о тождестве. Эти учения отделялись друг от друга промежутком в *один* год. Он сам утверждает, что термин «система абсолютного тождества» употреблен им только один раз.[60]

2. Откровение и философия откровения

Лессинг в своем сочинении «Воспитание человеческого рода» рассматривал Божественное откровение, как мудрое воспитание человечества, соответствующее его харак-

[60] *Schelling F. W. J.* Sämtliche Werke. Bd. 1–14. Stuttgart-Augsburg, 1856–1861. Bd. 1. S. 371. (Далее по тексту все ссылки на работы Шеллинга даны по этому изданию следующим образом: *Шеллинг*. Т. 2. XXVII. S. 65, где Т — обозначение тома, римские цифры — номер лекции, S — обозначение страницы.)

теру и постепенно подвигающее его вперед. Главными ступенями откровения он считал книги Ветхого и Нового Завета, а целью его то вечное Евангелие, о котором возвещает Иоанн в своем Апокалипсисе. Согласно этому учению, откровение есть *поучение*, сообщение приносящих благо истин разума, которые человечество могло бы найти и собственными силами, однако гораздо более трудным и долгим путем. Откровение есть воспитание, воспитание есть правильно руководимое, педагогически ускоренное развитие.

Шеллинг не согласен с этим понятием откровения, но он не упоминает при этом имени Лессинга. Он предпочитает называть его в тех случаях, когда соглашается с ним. Сообщенным в откровении человеческому сознанию может быть лишь то, что превосходит человеческий разум, что «сверхразумно», а потому даже не может быть названо непонятным и непознаваемым. К числу таких сверхразумных фактов принадлежит, например, смерть Сократа: она может быть понята только после того, как она *случилась*, ее нельзя выдумать искусственно какими-либо умствованиями. Уже к великим всемирно-историческим подвигам обыденный человеческий разум относится так, как Парменион к Александру Македонскому. Александр хотел завоевать Азию, а Парменион готов был бы удовлетвориться частью ее. «Я бы принял предложения Дария, — сказал Парменион, — если бы я был Александром». «И я тоже, — ответил завоеватель мира, — если бы я был Парменионом».[61]

Откровение, составляющее содержание христианства, есть факт, это есть акт Божественной воли, который совершился и может быть нами воспринят, когда мы его переживаем и испытываем. Только вслед за этим можно понять и обосновать его. Откровение есть опыт. Содержание откровения есть акт Божественной воли. Понимание и обоснование этого факта есть философия откровения. Факт откровения состоит в том, что человечество, отпадшее от Бога, возвращено к Нему, примирено с Ним. Это примирение достигнуто через посредство Христа, через личность Христа: следовательно, эта личность составляет содержание христианства. Так как Христос есть не только конец и цель, но также начало и причина всего откровения, и притом единственная причина его, то откровение во всем своем объеме заключается в Нем, и потому философия откровения вообще не имеет и не может иметь иной задачи, как обоснование этой личности.[62]

---

[61] Там же. T. 4. XXIV. S. 9–11, 23–24, 26–28.

[62] Там же. S. 6, 28. XXV. S. 35.

Откровение, завершившееся в христианстве, заключается также в язычестве и иудействе; мифология, составляющая сущность язычества и присущая также иудейской религии, составляет необходимое условие христианства и относится к нему, «отмененное к отменяющему». «Христианство есть истина язычества». Это выражение, чисто гегелевское по своему характеру и происхождению, понравилось Шеллингу, и он пользовался им, чтобы обрисовать применение своего учения об эволюции к откровению.[63]

3. Личность Христа и мировые эпохи

Момент появления христианства, как и само христианство, имеет всемирно-историческое значение. Раньше, чем человечество созрело в глубине своего духа и стало восприимчивым к факту, раскрытому в христианстве, мифологический процесс должен был исчерпаться до конца. Римская империя с ее уравнением всех народных религий должна была достигнуть мирового господства, а иудейство должно было быть совершенно подавленным. Христос явился, когда исполнилось время. В этот исторический момент Он открылся в видимом наличном образе, между тем как раньше Он, хотя и открывался, однако неясно и как грядущий Бог; иными словами, в откровениях дохристианского мира Христос присутствовал, но еще *не как* Христос; в откровении, на которое опирается христианский мир, он присутствует *как* Христос. Итак, Христос присутствует во всем всемирно-историческом откровении.[64]

Всемирная история соответствует эпохе этого мира, которому предшествует время до начала и творения мира а также время после конца и гибели мира. Необходимо различать разные понятия времени. Существует *временное* время и вечные времена. Временное время есть бесцельный, вечно переживаемый процесс возникновения и исчезновения, вращающееся колесо, не движущееся вперед; это время, в котором ничто не достигается, ничто не осуществляется, к которому справедливо относится поговорка «ничего нет нового под луною». В этом временном времени нет истинной последовательности; наоборот, вечное время заключает в себе истинную последователь-

[63] Там же. Т. 1. X. S. 248. Т. 4. XXVII. S. 77–78.
[64] Там же. XXVII. С. 74–77, 88.

ность, в нем можно различить прошлое, настоящее и будущее: последовательность времен, из которых каждое имеет свою цель и *вечное* содержание. Эти исполненные времена Шеллинг называет мировыми эпохами или эонами (вечностями). Также и всемирная история есть эон, она есть время теперешнего мира, вечное содержание которого, начало и конец, причина и цель есть Христос.[65]

4. Развитие и цель мира. Наука и вера

Прогресс, не имеющий конца, обладает теми же свойствами, как и чисто временное, не имеющее конца, по существу пустое время. Человечество и его история должны иметь цель, конечную и последнюю. Шеллинг особенно подчеркивает это положение. Такой целью может быть лишь полное присутствие Христа в человеческом сознании; это господство Христа будет достигнуто тогда, когда, выражаясь образно, все Его враги будут положены к Его ногам. Только тогда вера в Христа достигнет неограниченного господства.[66]

От этой цели человечество отстоит очень далеко. Язычество еще преобладает над христианством. Число монотеистов (христиан, иудеев, магометан) относится к числу политеистов, как 344 к 656. Распространение христианства медленно подвигается вперед, не только вследствие внешних стеснений, но и по недостатку призвания к этому делу. Миссионеры не способны перенестись в душу язычников и приводить их, исходя из их собственных представлений, к христианству; они неспособны мыслить мифологически и потому не понимают мифологических представлений.[67]

Однако под верой в Христа нужно разуметь вовсе *не слепую* веру, в какой бы форме она ни существовала, а освещенную полным светом знания, т. е. опирающуюся на совершенное обоснование личности Христа. Истинная вера есть не начало, не дополнение и никоим образом не замена знания, а плод и результат знания. Также и наука должна иметь последнюю и конечную цель, достигая которой она приходит к *покою*. Такой целью служит действительная и надежная *вера*.

---

[65] См.: *Фишер К.* История новой философии Т. VI. Гл. XL, С. 741 и сл.
[66] *Шеллинг.* Т. 4. XXIV. S. 12–17.
[67] Там же. S. 21–22.

Такая вера составляет цель не только откровения, но и философии откровения; это философская вера или философская религия.

Последовательные ступени религий, язычество, иудейство и христианство, подобны плану Соломонова храма, который ведет от двора язычников в Святилище и, наконец, в Святая Святых. Язычество и иудейство имеют, хотя и различный, но все же мифологический характер: они находятся под давлением закона и освещаются только естественным разумом; они относятся к христианству, как мифология к откровению, как закон к Евангелию, как разум к вере, как в учении Лейбница царство природы к царству благодати, как в учении Шеллинга естественная религия к сверхъестественной.[68] Все эти сравнения приведены Шеллингом, но он прибавил к сверхъестественной (откровенной) религии для ее возвышения и завершения еще одно звено, именно познание и обоснование ее (философию откровения). Соответственно этому Шеллинг различает три ступени религии: «естественную религию, сверхъестественную и философскую». Религия находится в таком же положении, как и поэзия, согласно прекрасному изречению Шеллинга: «Тайна истинной поэзии состоит в том, чтобы быть восторженным и трезвым не в различные мгновения, а в один и тот же момент. Этим свойством отличается аполлоновское вдохновение от просто дионисовского. Высшая задача искусства состоит в том, чтобы выразить бесконечное содержание, противодействующее всякой форме и, по-видимому, стремящееся уничтожить всякую форму, в самой завершенной, т. е. в самой конечной форме». Шеллинг полагал, что в религии эта задача разрешена в философской религии, именно в положительной философии, которую он считал своим оригинальным творением.[69]

Шеллинг не раз открыто заявлял, что его точка зрения не соответствует ортодоксальному учению, и что он вовсе не заботится даже о внешнем согласовании с ним. «Я забочусь только о понимании христианства во всем его своеобразии; во всяком случае, мы, благодаря своим философским идеям, достигли того, что понимаем христианство гораздо правильнее, чем многие полуортодоксальные учения, а также гораздо разумнее, чем они, и притом разумнее, чем так называемые разумные или рациональные системы, превращающие в ничто *реальность* христианства». В другом месте он говорит: «Мне вовсе не ин-

[68] Там же. S. 17.
[69] Там же. XXIV. S. 25.

тересно быть ортодоксальным в обыденном смысле этого слова; точно так же мне вовсе не трудно было бы вступить в столкновение с ортодоксальностью. Для меня христианство есть лишь явление, которое я стараюсь *объяснить*».[70]

II. Христология

1. Божественное и внебожественное предсуществование Христа. Евангелист Марк

Предметом этого исследования служит личность Христа. Речь идет о том, чтобы обосновать главные факты христианства, засвидетельствованные документально, т. е. Новым Заветом; необходимо обосновать те факты, без объяснения которых Новый Завет остается непонятным. Мы знаем уже, что Шеллинг отклонил от себя и игнорировал появившиеся одновременно с его лекциями по философии откровения *историко-критические* исследования, подвергавшие сомнению и исследованию подлинность и апостольское происхождение новозаветных книг. Рядом с этим он не раз утверждал, что, согласно его твердому и многолетнему убеждению, из евангельских сочинений первым и самым древним было Евангелие от *Марка*.

«Откровение Христа в Его настоящем образе есть Его вочеловечение. Но этот процесс следует понимать не как вочеловечение Бога, а как вочеловечение той Божественной личности, которая есть Христос, и которая представляет собою сущность, отличную от Бога, самостоятельную, поставленную вне единства с ним и, следовательно, *внебожественную*; эта сущность могла бы быть равною Богу, но не пожелала этого, наоборот, она унизила себя, подчинила себя Богу и пожертвовала себя Ему не только ради человечества и его блага, но и *вместо* человечества. В этом заключается тайна и основание вочеловечения Христа. Сын Божий пренебрег этим величием, которым Он мог обладать независимо от Отца, и *в этом* Он был Христом. *Такова* основная идея христианства».[71]

Новый Завет остается непонятной книгой для всякого, кто отрицает Божественность Христа; он остается, по мнению Шел-

[70] Там же. XXIV. S. 25; XXXI. S. 201.
[71] Там же. XXVI. S. 37.

линга, также непонятным и для того, кто отрицает или не принимает в расчет *внебожественность* этой личности. Классическое свидетельство в пользу такого понимания вочеловечения и подвига Христа заключается в одном месте Послания к Филиппийцам (2, *6–8*). Из этого послания мы узнаем, что Христос, «будучи образом Божиим (ἐν μορφῇ θεοῦ), не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став, как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной». Согласно книге Деяний святых Апостолов (8, *27–38*), именно понимание этого унижения и рабского положения Мессии, как об этом уже предсказал пророк, было тем основанием, которое привело к обращению в христианство казначея эфиопской царицы Кандакии.[72]

Если бы Христос не был Божественною личностью, находящейся в единстве с Богом, то Он не молился бы теми словами, какие приведены в Евангелии от Иоанна (17, *5*): «И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира». Если бы не был Он вочеловечившимся Христом, который обладал внебожественным предсуществованием, то Он не сказал бы иудеям: «Прежде нежели был Авраам, *Я есмь*». (Иоан. 8, *58*). Христос сам признает, что Он подчинен Отцу: это видно из Его слов о конце мира: «Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут. О дне же том или часе никто не знает, ни Ангелы небесные, *ни Сын*, но только Отец» (Марк. 13, *31–32*.). Подчеркнутые слова встречаются только в Евангелии от Марка и, по мнению Шеллинга, принадлежат к числу тех подлинных слов Христа, которые сохранены только апостолом Марком; их нет уже у апостола Матфея, «после него никто уже не решился бы внести их в свое повествование».[73]

2. Христология

Шеллинг решительно подчеркивал факт посредствующего положения Христа между Богом и человечеством на том основании, что без этого отношения Христа к Богу невозможно было бы все дело примирения между Богом и

[72] Там же. S. 37–47.

[73] Там же. XXV. S. 47–48. Слова οὐδὲ ὁ υἱός Шеллинг перевел «даже и Сын не знает», т. е. внес в них усиление, которого нет в подлиннике.

человечеством. Без признания и обоснования этого факта, по мнению Шеллинга, весь Новый Завет остается непонятным не только в отдельных выражениях, но и по всему фактическому содержанию.[74]

Таким образом, мы должны различать следующие моменты в личности Христа: 1. Его Божественное предсуществование в единстве с Богом; 2. Его Божественное предсуществование в Его различии и обособлении от Бога, т. е. Его внебожественную личность; 3. его вочеловечение и пребывание в видимом мире до возвращения к Богу. Так как эти моменты могут существовать только один за другим, т. е. составляя последовательность или наполняя время, то речь идет об *истории Христа*, как вечной, так и временной, и о ее обосновании. Эту историю, которая имеет начало и завершение, первичное основание и конечную цель, можно было бы назвать *христогонией*, хотя сам Шеллинг и не пользуется этим выражением. Обоснование этой истории есть христология; исследование и изображение истории Христа во времени составляет ту часть христологии, которую называют жизнью Иисуса Христа.

История Иисуса Христа в указанном смысле и объеме заключает в себе ряд фактов, не только не поддающихся историческому исследованию, но и противоречащих условиям его: таковы все факты, совершающиеся по ту сторону земного бытия Христа, в особенности факты Его предсуществования. Все факты этого рода становятся исторически понятными, если их последовательность приписывается не личности Христа, а *вере* в эту личность, если они рассматриваются не как последовательные события в истории Христа, а как последовательные представления или способы понимания в первоначальной истории и первоначальных документальных данных христианкой веры. Мы уже говорили раньше, что Шеллинг совершенно отрицательно отнесся к историко-критическому исследованию в применении к новозаветным книгам, в особенности к Евангелиям, так как «догматические мифы», к которым эта критика сводит жизнь Иисуса Христа, никогда не могли бы возникнуть, если бы им не предшествовала действительная возвышенность и Божественность Христа. Если и допустить возможность подобных мифов, то все же, по мнению Шеллинга, величие Христа составляет условие этих мифов, а не результат их.[75]

---

[74] Там же. S. 48.

[75] Ср.: *Фишер К.* История новой философии. Т. VI. Гл. XLII. С. 709–711.

Огромное различие между язычеством и христианством, между мифологией и откровением состоит именно в том, что личность Христа имеет *действительный* и *исторический* характер, в чем еще никто не сомневался. «В мифологических представлениях к области исторического относится только то, что эти представления возникли в некоторое определенное время и считались истинными у некоторых определенных народов. Однако у нас нет никаких оснований приписывать *историческую* действительность *лицам*, составляющим содержание этих представлений». «Между тем, Христос вовсе не есть такое *явление*, Он жил, родился и умер, как и всякий другой человек, и Его историческое существование засвидетельствовано не менее, чем существование всякой другой исторической личности». «Здесь идет речь не о том, чтобы объяснить субъективное настроение, хотя бы и возникающее из необходимого процесса. Здесь прекращается царство простых представлений, истина и действительность становятся на их место».[76]

Однако историческая реальность Христа еще вовсе не разъясняет вопросов о Его сверхъестественном возникновении, домировом существовании, совершенных Им чудесах при жизни, чудесных явлениях после смерти, о Его воскресении, вознесении и т.п. Эти элементы земной жизни Иисуса Христа, сообщенные в Евангелии, казалось, допускали только мифологическое объяснение, данное Штраусом в его «Жизни Иисуса Христа». Не называя имени Штрауса, Шеллинг упоминает об этом способе объяснения и относится к нему, не приводя ни одного возражения, самым пренебрежительным образом, усматривая в этом лишь школьническое применение некоторых из самых незрелых утверждений *данной* философии (он имеет в виду философию Гегеля), которые совершенно побеждены философией откровения, остаются далеко позади ее и совершенно не охватывают ее истин. Весь запас понятий этой философии, по мнению Шеллинга, заключает в себе только такие средства понимания, которые дают ей возможность оценить истины философии откровения через очки самого обыденного, в высшей степени филистерского рассудка. «Вопрос о значении реальности откровения зависит от кризиса в самой философии, который должен был наступить и, в самом деле, наступил. Поэтому, пока она уверяет, будто в философии настал вечер, и ей больше ничего не остается

[76] *Шеллинг.* Т. 3. XXXIII. S. 229–231.

делать, можно равнодушно смотреть на ее геройские подвиги в теологии».[77]

Неужели, произнося эти слова, Шеллинг совершенно забыл, что сорок лет тому назад в своих лекциях по философии искусства он дедуцировал необходимость также и *христианской мифологии* и называл Христа исторической личностью, биография которой была написана до ее рождения? Неужели он забыл, что в своих лекциях о методе академического изучения наук он дал историческое построение христианства, в котором рассматривал Христа, как «вершину и конец древнего мира богов», как символ вечного вочеловечения Бога? Неужели он так мало обратил внимание на «Жизнь Иисуса Христа» Штрауса, что совершенно упустил из виду заключение, где Штраус ссылался именно на эти рассуждения и объявлял себя согласным с христологией Шеллинга?

Ведь в этом историческом построении христианства уже были заложены те основные идеи, тот основной капитал, которым жила философия мифологии и откровения.[78]

3. Логос и пролог к Евангелию от Иоанна

По мнению Шеллинга, *домировое* существование Христа есть не догматический миф, а факт, подтверждаемый Евангелием от Иоанна и подлежащий такому оправданию и обоснованию со стороны философии откровения, при котором эта философия согласовалась бы с Евангелием. Содержанием этого Евангелия служит Логос-Христос. Так как Божественный Логос не обладает внебожественным бытием, которое предшествовало бы Его вочеловечению, то Шеллинг усматривает здесь различие между своей христологией и христологией Иоанна. Поэтому для него возникает задача так истолковать это Евангелие, в особенности *вступление* к нему (1, *1–14*), чтобы это различие исчезло, и чтобы перед нашими глазами раскрылась как домировая, так и внутримировая история Христа, вплоть до Его вочеловечения.[79]

---

[77] Там же. S. 232–233.

[78] См.: *Фишер К.* История новой философии. Т. VI. Гл. XXXI. С. 576, Гл. XXXIV. С. 619–628.

[79] *Шеллинг.* Т. 4. XXVII–XXVIII. S. 89–118.

Так как Божественный Логос не обладает внебожественным бытием, то в Евангелии не может быть и речи о таком *Логосе*. Следовательно, Логос апостола Иоанна не есть слово Божественного творчества, предание о котором заимствовано из Ветхого Завета или даже из персидской религии; этот Логос не есть также олицетворение Божественной мудрости; нельзя также согласиться, как это сделалось модным в наше время, что это Логос александрийской или филоновой философии; на самом деле, под этим Логосом разумеется не что иное, как тема, о которой Евангелист собирается говорить, сюжет его речи, вначале остающийся совершенно неопределенным, но с каждой строкой пролога постепенно все выясняющийся и, наконец, живо возрастающий перед нашими глазами.

Первое, о чем ему надлежит говорить, есть *вечное бытие*. Нет такого времени, когда бы Логоса не было; поэтому Логос не принадлежит к числу тварей (как утверждал Арий); Он существует у Бога и Сам имеет Божественный характер, отличаясь от Бога и находясь в Нем (1, *1–2*). В процессе творения мира Он действует, как раскрывающий, упорядочивающий, формирующий принцип. Говоря словами Шеллинга, это есть вторая или демиургическая потенция. Апостол Иоанн выражает эту мысль так: «Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (1, *3*). Таков объем Его домирового Божественного бытия. Но в Нем Самом есть жизнь, благодаря Которой Он есть существо Само по себе, самостоятельное и внебожественное существо, благое для человека существо. Иоанн выражает эту мысль так: «В Нем была жизнь и жизнь была свет человеков» (1, *4*). По мнению Шеллинга, этими словами апостол заявляет о домировом и внебожественном бытии Логоса.

Логос действует в мире также и среди язычников до возникновения христианства как принцип откровения, однако язычество остается слепым и не познает его. Иоанн говорит: «и свет во тьме светит и тьма не объяла его» (1, *5*). Приближается момент, когда Логос должен явиться в видимой и осязаемой форме. Бог посылает вестника, сообщающего о Его пришествии: «В мире был...», и мир через Него начал быть; и мир Его не познал, Язычество не понимает Его, а иудеи отвергают Его. «Пришел к своим и свои Его не приняли». Он пришел, чтобы примирить человечество с Богом: «...тем, которые приняли Его, дал власть быть чадами Божиими». Эта вторая часть вступления к Евангелию (1, *6–13*) касается *внутримирового* бытия Логоса до Его вочеловечения: здесь идет речь о Его деятельности в дохристианском мире, среди иудеев и язычников. Наконец,

исполнилось время. «И Слово стало плотию и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как Единородного от Отца» (1, *14*).

4. Троичность

Христос есть господин мира и искупитель мира; Он соединяет и то и другое свойство в одном лице; Он обладает первым свойством ради второго. Как посланный Богом господин мира, Он называется Христом (Мессией). Нет времени, когда Его не было, но было время, когда Он еще не был Христом: Он не был Христом в Своем Божественном предсуществовании. Чтобы сделаться Христом, чтобы вернуть к Богу отпадшее человечество, отчужденный от Бога мир, Он Сам выступает из Своего единства с Богом, переходит из Божественного во внебожественное предсуществование. Эта форма предсуществования есть первичная воля к искуплению мира, начало Его деятельности как Христа. За этим следует Его существование в *мире*, где Он действует уже как Христос, но еще *не является* как таковой; Он открывается уже в мире, но еще не как Христос, Он есть свет, светящий во тьме дохристианского мира, как языческого, так и иудейского. За этим следует Его вочеловечение, Его явление как Христа, Его добровольное унижение, самопожертвование, возвращение к Богу и возвышение, т. е. пребывание одесную Бога, откуда Он опять вернется для завершения Своего царствования. После Его вознесения вместо Него в мире господствует посланный Им Дух, который исходит от Него и от Бога, и должен наставлять на всякую истину: это не есть дух нашего земного мира, это *Святой Дух*, доводящий до конца господство Христа в мире и Его полное победоносное пребывание в человеческом сознании. Таким образом, Бог, Христос и Дух Святой или Отец, Сын и Дух суть три лица, из Которых каждое есть Бог, и Которые впервые в совокупности составляют полное истинное единство Бога. Это триединство лежит в основе *христианской идеи троичности* Божества. «Бог не только существует в трех личностях, но и существуют три лица, из Которых каждое есть Бог».[80]

Великий процесс развития сотворенного мира и откровения имеет свое первоначальное основание и свою конечную

[80] Там же. S. 65.

цель. Первоначальное основание есть то единство, которое все в себе заключает, замкнутый Бог, в Котором все есть (Ἓν τὸ πᾶν); наоборот, конечная цель будет состоять в том, что ничто не останется замкнутым, все будет открыто, и Бог будет раскрыт во всем, так что все будет Богом (πᾶν τὸ ἓν), Бог будет всем во всем (πάντα ἐν πασι). Это представление о Божественном всеединстве можно назвать *христианским* или *павлинистическим пантеизмом*; пусть подумают об этом те теологи, которые стремятся уничтожить всякий пантеизм. Этот христианский пантеизм имеет в виду не первое, а последнее единство, которое, собственно, представляет собой не что иное, как «усиленный до последней степени, самый возвышенный монотеизм».[81]

Процесс развития сотворенного мира и откровения ведет от указанного выше основания к этой конечной цели через *мировые эпохи* (эоны), прошедшее, настоящее и будущее, *последовательные* повелители которых суть Отец, Сын и Дух. Можно сказать, что «время до творения мира есть преимущественно время Отца, *настоящее* время есть преимущественно время Сына, Он должен господствовать, пока не заставит все противодействующее пасть к Своим ногам, т. е. не сделает всего Своим основанием, Своей опорой; третья эпоха, остающаяся в течение всей жизни сотворенного мира эпохой *будущего*, к которому все должно придти, есть эпоха Духа». Эти эпохи рассматривались иногда не как эоны, а как исторические времена, именно под временем Отца разумелась эпоха Ветхого Завета, под временем Сына эпоха Нового Завета, а под временем Духа эпоха *вечного* Евангелия. В этом смысле Ангел Силезий сказал: «Отец существовал *прежде*, Сын *существует* в наше время, Дух *будет* существовать в день славы Господней». «Для нас, — прибавляет Шеллинг, — эта последовательность имеет более широкий и более общий смысл: она означает, что все творение, т. е. весь великий процесс развития вещей направляется от Отца через Сына к Духу».[82]

Без понятия *последовательности* остается совершенно непонятным, каким образом три Божественные лица могут составлять действительное единство, это Божественное домостроительство (οἰκονομια), как называют, обыкновенно, различия в Боге и отношения между ними, рассматривая их, как устройство дома Божия. «Эти отношения, — говорит Шеллинг, — не могут быть объяснены философией, в которой нет истинного

[81] Там же. S. 68.
[82] Там же. S. 71–73.

понятия *последовательности*, которая знает только логические отношения, и потому только симулирует понятие отношения, в конечном итоге опять разлагающееся в ней».[83]

Эти замечания направлены, правда, против учения Гегеля, но они в такой же мере применимы и к церковному учению, которое исключило последовательность из догмата троичности и запретило такое толкование этого догмата. Здесь Шеллинг вступает в явное противоречие с церковным учением о догмате троичности, которое нуждается, по его мнению, «в полной научной переработке». «Нет ничего более печального, в самом деле, как научные определения этого вопроса, потому что ни одному из них, собственно, нельзя доверять, ни одним из них нельзя пользоваться с уверенностью, без опасений, избежав один подводный камень, натолкнуться на другой».[84]

Догматы церкви утверждают *единосущность* (гомоузию) Божественных лиц, под которой подразумевается единство, но в то же время и различие их сущности. Это два подводные камня, о которые легко разбиться. Если удалишься слишком от одного из них, то приблизишься к другому и потерпишь крушение. Как заметил уже Афанасий, опасность заключается в чрезмерном развитии или в чрезмерном уменьшении значения этих понятий. Если подчеркивается единство сущности насчет различия сущности, то возникает *сабеллианская* ересь; если подчеркивается различие сущности насчет ее единства, то возникает *арианская* ересь. Арий выдвинул внебожественное существование Христа до такой степени на первый план, что оставил без внимания Божественное и вечное бытие Христа, стал отрицать это бытие и низвел его на степень твари. В противоположность этому является утверждение, что в Боге нет никаких различий, никакой множественности, так что остается лишь признать пустое единство Бога, стать на точку зрения унитаризма, который привел к деизму. Если утверждается Божественность каждого из трех лиц и подчеркивается различие их сущности насчет их единства, то отсюда возникает третья ересь, *тритеизм*, в котором были обвинены последователи Аристотеля: Иоанн Филопон в шестом веке, каноник Росцеллин в конце одиннадцатого века, епископ Гильберт Порретанский в двенадцатом веке и аббат Иоахим из Флориды, умерший в начале тринадцатого века.[85]

---

[83] Там же. S. 86.

[84] Там же. S. 70.

[85] Там же. S. 66–67.

Если бы приходилось сделать выбор между унитаризмом и тритеизмом, то Шеллинг предпочел бы последнее, так как без признания различий и множественности в Боге нет истинной идеи Бога. Он симпатизирует арианству, поскольку теологи склонны сомневаться во внебожественном бытии Христа, без чего Новый Завет и посредничество Христа остаются непонятными.[86]

Мы со своей стороны сравниваем учение Шеллинга о троичности с учением Сабеллия и Иоахима из Флориды, так как они согласуются в одном очень существенном пункте, именно прилагают понятие *последовательности* и развития к Божественному домостроительству.

III. Дело Христа

1. Падение человечества и искупление

Первоначальное основание, а также первоначальная цель откровения представляют собой акт свободы, акт воли, факт, не подлежащий выводу из разумных оснований, т. е. недоступный априорному обоснованию: сперва он должен быть дан в откровении, и тогда уже он должен быть разъяснен. Поэтому первая задача философии откровения состоит в признании этого факта, а вторая задача в понимании его. Первое основание откровения заключается в акте человеческой свободы и воли, именно в том факте падения, вследствие которого человечество подпало уже побежденному процессу природы и было принуждено повторить его в своем сознании. Это повторение совершается в естественной религии и мифологии. Вследствие падения порядок потенций извращается, низшая потенция превращается в высшую, мир отчуждается от Бога, внебожественное бытие превращается в противобожественное или противное Богу. Это извращение истинного порядка вещей, угодного Богу, Шеллинг называет «мировым переворотом или катастрофой».

Таким образом, воля Божия превращается в «отрицание воли» и естественное основание вещей, принцип, который должен быть подчиненным и служебным, а не господствующим,

[86] Там же. S. 67–68.

превращается в «*отрицание принципов*». Однако Бог не хотел, чтобы мир погиб. В момент падения Он решил восстановить его, и так как Он предвидел катастрофу, то решение спасти человечество было принято Им раньше и существовало уже *до сотворения мира*. Осуществить эту волю значит дать *откровение ее*. Первичная или конечная цель, вообще содержание откровения состоит не в чем ином, как в этом решении Божественной воли и в осуществлении его. «В акте творения мира Бог обнаруживает главным образом величие Своей силы, а в акте искупления мира Он обнаруживает величие Своего сердца. Здесь является Он Сам, как Он есть, в Самом характерном Своем деянии, а потому искупление есть откровение по преимуществу».[87]

Падение и искупление суть акты не подлежащей обоснованию свободы; первый акт принадлежит человеческой, а второй Божественной воле. Это *факты*, исключающие всякую необходимость, а потому, если бы они не случились, они остались бы вечно непонятными. Но они случились и становятся ясными и понятными из своих следствий и плодов. Именно в этом состоит *положительный* характер откровения, выходящий за пределы понимания разума самого по себе: отсюда является различие отрицательной и положительной философии, лежащее в основе позднейшего учения Шеллинга.[88]

Искупление состоит в возвращении человечества к Богу, в воссоединении его с Богом, в примирении или посредстве между Богом и человеком. Это дело может быть выполнено только через *посредника*, обладающего таким же Божественным, личным и свободным характером, как и Сам Бог. Поэтому этот посредник есть вечный *Сын Божий*; как таковой, Он предшествует основанию мира, содействует творению мира и освещает пути творения мира. Об этом Сыне, воля Которого совершенно свободна и вполне согласуется с волей Отца, сказано: «Он сошел с неба». Так как Он есть деятельное основание творения, то о Нем сказано, что «Сын есть причина всякого откровения».[89]

Но чтобы просветить и искупить человечество, Сын Божий должен был по Собственному свободному решению отделиться от Отца, вступить во внебожественное бытие, в мир и

---

[87] Там же. XXIV. S. 7–10, 26; XXVI. S. 52–54.

[88] Там же. XXVI. S. 1–7.

[89] Там же. XXIV. S. 29; XXVI. S. 60; XXVII. S. 87–88.

человечество и появиться в этом мире в телесной форме, чтобы взять на Себя вину его и очистить его от этой вины. Поэтому Он называется *«Сыном Человеческим»*.[90]

Чтобы решить эту задачу и вернуть отчужденный от Бога мир к Богу, Он должен был направлять пути мира. Поэтому недостаточно, чтобы Сын Божий вступил во внебожественное бытие, Он должен был *господствовать* над этим бытием, господство над всем внебожественным бытием должно было перейти от Отца вполне в Его руки: Сын Божий должен был стать *властителем* мира, то есть *Христом*; Он должен быть домировым и внутримировым, скрытым и невидимым Христом, чтобы сделаться видимым и открытым.

Так как все, что Он делает, совершается по Его свободной воле, то Он мог послушаться голоса сатаны, захватить Себе господство над миром, но мог также подчинить Себя и мир Богу; выбор между двумя возможностями, между противобожественным мировым господством и самоунижением вполне зависел от Него. Если бы Он избрал первое, то Он остался бы ἐν μορφῇ θεοῦ, если бы он счел хищением и выгодой для Себя быть равным Богу, тогда единство мира с Богом было бы навеки нарушено, тогда существовал бы мир, *вполне* независимый от Бога. «Однако Сын Божий пренебрег этим величием, которым Он мог обладать независимо от Отца, и в *этом* Он был Христом. *Такова основная идея христианства»*.[91]

Он не сделал этого, Он предпочел второй путь и стал Сыном Человеческим. Воля Сына осталась единой с волей Отца, даже и при разделении их; Он хотел все покорить Себе, чтобы вернуть господство над всем бытием Отцу, как сказано в Писании: «Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои». «Когда же все покорит Ему, тогда Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» (I Кор. 15, *25, 28*).[92]

Если мы представим себе естественный процесс и его повторение в человеческом сознании, то есть мифологию, иными словами, если мы представим себе последовательность вещей и богов, то мы найдем, что и здесь и там обнаруживается деятельность потенций в прогрессивном переходе от слепого, недуховного, материального бытия через преодоление его к духовным силам. Преодолевающая и возвышающая сила, созда-

[90] Там же. XXV. S. 46.
[91] Там же. XXV. S. 37, 48–50.
[92] Там же. XXVI. S. 60–64.

ющая прогресс и ведущая мир вперед, есть средняя или вторая потенция. В процессе откровения Христос есть то же, что вторая потенция в процессе природы, и то же, что второй освобождающий и благодетельный бог в мифологии. Если пути мира вообще направлены вверх и вперед, то это по существу есть дело внутримирового, невидимого, сокровенного Христа. Основная идея христологии Шеллинга заключается именно в этом утверждении. Изложив свою христологию, он говорит: «Без сомнения, нужна известная отвага мышления, чтобы со всею силою установить это отношение, а также сердечное доверие, чтобы усвоить его. В этом утверждении, я полагаю, я вполне высказал основную идею откровения. Этим вместе с тем объясняется и причина всего откровения. *Истинный Сын, личность*, скрывающаяся в естественной потенции, есть *причина* всего откровения, и эта же самая личность как чисто *естественная* потенция, есть причина всей мифологии». «Если мы различим две эпохи, эпоху одного только намерения и эпоху действительного осуществления, то уже до этой последней эпохи Тот, Кто должен был стать человеком, был принципом откровения, правда, еще скрытого, говорящего только знамениями и пророчествами, как в Ветхом Завете».[93]

2. Влияние Христа до Его воплощения

Господствующее среди человечества стремление двигаться вперед и вверх, этот компас, постоянно указывающий путь к истинному и единому Богу, составляет также основную черту истинной и единой религии, характеризующую все времена. «Содержание всех истинных религий есть вечное, т. е. неустранимое ни из какой эпохи содержание. Религия, не присущая миру, не присущая *всем* временам, не может быть истинной». Эта черта религиозной жизни свойственна также и падшему, пребывающему во мраке человечеству, и объясняется она действием находящегося в мире, еще скрытого Христа. В естественной религии действующее начало есть лишь естественная потенция, а в откровении действующее начало есть сама личность Христа. «Но так как личность неотделима от естественной потенции, то и в язычестве implicite находится уже Христос, хотя и не *как* Христос. В

[93] Там же. XXVII. S. 87–88.

Ветхом Завете Христос уже является как Христос, но только как *грядущий* Христос. В Новом Завете Он уже *открывается* и существует как Христос».[94]

Христос был подобен солнцу, которое согревает слепого, но недоступно его зрению. Язычников называют слепыми именно потому, что они, правда, чувствовали и как бы нащупывали истинного Бога, но не познавали его. В Афинах был алтарь, посвященный неизвестному Богу. Апостол Павел проповедовал Ареопагу об этом Боге, который сделал так, что все народы ищут Бога, «не ощутят ли Его и не найдут ли Его, хотя Он и не далеко от каждого из нас. Ибо мы Им живем, и движемся, и существуем» (Деян. 17, *27*, *28*)[95]

Греки называли своих благодетельных богов σωτηρες (спасители); языческие *жертвы* были прообразом жертвы Христа, которая должна была искупить человечество. Среди прогрессирующего язычества уже был распространен миф о страдающем, умершем и воскресшем Боге; среди египтян был распространен миф об *Озирисе*, в Греции миф о *Дионисе*. Мистерии прославляли Бога, который был, есть и будет, Бога прошедшего, настоящего и будущего, а в философии и философской поэзии греки прославляли Бога, который есть все во всем и живет в нас. Когда апостол Павел проповедовал в Афинах о Боге, Которым мы живем, движемся и существуем, он напомнил слушавшим его философам о том гимне Зевсу, в котором сказано: «τοὐ γὰρ γένος ἐσμὲν» (мы его род).

Откровение есть свет, светящий во тьме, и потому противополагающий тьму, как противоположность, которую он преодолевает, и реальность которой именно поэтому он должен признавать; это реальность противоположного, противобожественного принципа, с которым откровение связано. В этом именно состоит ограниченность *ветхозаветного* откровения; здесь заключается тот мифологический материал, который сохраняется в религии Иеговы, хотя и низведен на степень ее пьедестала. Исходным пунктом религии Иеговы был *сабеизм*, поклонение господину неба и земли, богу силы и крепости Эльоламу, который господствует подобно Хроносу, и по примеру финикийского Ваала; желая испытать покорность Авраама, Иегова приказывает ему принести в жертву сына. Однако Елогим требует человеческой жертвы, а Иегова препятствует этому, посылая своего ангела, и вместо Исаака требует

[94] Там же. S. 77, 88.
[95] Там же. S. 77.

себе барана. Он делает это, не отрицая Елогима. Рядом со светлым, кротким, благодетельным Богом откровения стоит еще мифологический бог, мрачный и страшный Хронос. Отсюда становится понятным мрачный характер Иеговы: с одной стороны, это мстительный, ревнивый, слепо карающий, разрушающий Бог, а с другой стороны, это Бог милосердный, долготерпеливый, прощающий, благой. Первая сторона характера Иеговы присуща Богу, предшествующему ему: это «*лицо* Иеговы», которого никто не может видеть без того, чтобы не погибнуть; вторая сторона характера Иеговы предвещает истинного Бога, который должен явиться со временем: это «*ангел* Иеговы». Он гневается на идолопоклоннический народ, которому он обещал землю, где течет молоко и мед, Он хочет послать перед этим народом своего ангела, чтобы истребить врагов, но все же через Моисея Он сообщает народу: «Сам не пойду среди вас, чтобы не погубить Мне вас на пути, потому что вы народ жестоковыйный» (Исх. 30, *3*).[96]

Правила культа и церемоний, обрезание и запрещение пищи, скинию завета и ковчег завета, очистительные и покаянные жертвы, великую очистительную жертву с принесением двух козлов, из которых один изгоняется в пустыню к Азазилу как жертва за грехи, одним словом, все религиозное и суеверное рабство закону Шеллинг относит к числу мифологических элементов ветхозаветной религии и старается их объяснить в этой точки зрения.[97]

Монотеизм был теорией, а политеизм — практикой израильтян, не только народа, но и образованных, знатных царей. Такой характер сохраняла религия израильтян вплоть до эпохи после изгнания. Только после возвращения племен Иуды и Вениамина (единственных вернувшихся племен) монотеизм действительно утвердился среди них; это был не израильский, а иудейский монотеизм. До этого времени идея истинного и единого Бога господствовала не в народе, а среди *пророков* и выражалась в вере в Мессию, в религии будущего, которая составляла великую мистерию иудейства. Пророки относятся к закону Моисееву, как мистерия к мифологии.

---

[96] Там же. XXIX. S. 123–130.

[97] Так как закон Моисеев заключает в себе мифологические или языческие элементы, то Шеллинг объяснял этим то место Послания ап. Иуды, где сказано, что из-за трупа *Моисея* спорили друг с другом Сатана, как вождь язычников, и Архангел Михаил, как вождь израильтян. См.: XXXIII. S. 252 и 253.

В религии пророков господствует внутримировой, еще сокровенный Христос, она возвещает о Нем и завершается Его появлением. Однако иудейский народ был одновременно избранным и отверженным народом: он избран быть носителем Божественной истории, но он отвержен и исключен из среды народов, движущих вперед судьбы мира. После того как он перестал быть избранным народом, нельзя было отнимать у него долее необходимых прав его; но в то же время он и сам должен был перестать верить в продолжение своего избранничества, он должен был признать, что его пророчества давно уже исполнились.[98]

3. Самоотчуждение и самопожертвование Христа

Внутримировое откровение Христа, т. е. Его явление в образе Христа начинается Его рождением и кончается Его смертью, воскресением и вознесением. Его действия и страдания избраны Им свободно и совершаются Им согласно с волей Отца. В этой истории вочеловечение и искупительная смерть составляют два главные момента.

Акт вочеловечения есть акт самоотчуждения (κένωσις) Сына Божия, состоящего в том, что Христос отчуждает от Себя Свой Божественный образ, в котором Он мог быть господином мира, равным Богу, и принимает на Себя образ раба, чтобы подчинить и пожертвовать Богу Себя и вместе с Собой все внебожественное бытие. Таким образом, Его вочеловечение или самоотчуждение есть добровольное унижение Его, которое не было бы тем, что оно есть, если бы Сын Божий не сделал Себя Сыном Человеческим и не соединил бы в Себе две природы, Свою первоначальную Божественность и Свою совершенную человечность.

Шеллинг в своей христологии приписывает особенное значение этому отношению между двумя природами Христа. Евтихий учил, что Христос состоит из двух природ, которые соединены в нем; Несторий учил, что Христос состоит из двух природ, которые разделены в нем; церковь учит, что Христос состоит из двух природ, которые в нем не смешаны, но и не разделены. В противовес всем этим трем учениям Шеллинг в своей христологии устанавливает следующее своеобразное

[98] Там же. XXIX. S. 132–151.

положение: *Христос состоит не из двух природ, а в двух природах*, так как две природы находятся в нем. «Человечность Христа может быть мыслима существующей только благодаря непрерывному акту (actus continuus) самоотчуждения».[99]

Мы не станем больше обсуждать различные моменты этого акта, предшествующие рождению Христа и обозначаемые в христологии Шеллинга терминами «материализация», «креатуризация» и т. д. Выбор материи, из которой образуется тело Христа, а также материнского тела, в котором развивается Его тело, относятся также к Его вочеловечению до Его явления на земле. Совершаемые Им чудеса суть истечение присущей Ему Божественной силы воли; так как Ему присущи благодетельные, приносящие счастье потенции язычества, силы Диониса и Деметры, то Он является в Кане как чудесный податель вина, и в другом случае чудесно умножает хлебы и насыщает ими пять тысяч человек.[100]

Если бы Шеллинг пренебрег историко-критическими вопросами и исследованиями, то он обратил бы внимание на то, что синоптические Евангелия ничего не знают о чуде в Кане Галилейской, что о нем повествует только апостол Иоанн и приписывает его Логосу-Христу как первое чудо, совершенное Им после того, как Иоанн Креститель засвидетельствовал, что он послан крестить водою, а Христос будет крестить Духом Святым (Ин. 1, *31–32*). Христос превратит крещение водою в крещение Духом. Рассматривая чудо превращения вина в Кане и чудо умножения хлеба, следует думать не о Дионисе и Деметре (к тому же ссылка на них ничего не объясняет), а о Логосе. Если бы христианство не соединяло в лице Иисуса Христа эти два религиозных элемента, *иудейскую идею Мессии* и *греческую идею Логоса*, то оно никогда не сделалось бы мировой религией, и Иисус Христос не сделался бы тем зерном, из которого выросла эта религия. Когда Христос перед Своей смертью узнал, что на праздник Пасхи собрались греки, желавшие видеть Его, Он сказал: «Пришел час прославиться Сыну Человеческому. Истинно, истинно говорю вам, если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин. 12, *23–24*).

Самоотчуждение Христа заключает в себе самопожертвование Его, послушание до смерти, даже до крестной смерти.

---

[99] Там же. XXX. S. 163–170; XXXI. S. 184 и сл., S. 192.

[100] Там же. XXX. S. 170 и сл.; XXXI. S. 179–183, 187–190.

Необходимо установить значение этой смерти в отношении дохристианского мира, падшего, отчужденного от Бога человечества, а также в отношении к Самому Богу. Иудейская и языческая жертвы были предвестниками этой смерти, которая эти образы заменила самой действительностью. «Когда приходит сама действительность, — говорит Шеллинг в тоне Евангелия от Иоанна, — исчезают простые тени ее».[101] В крестной смерти Христа осуществлено то, что символически было выражено в жертвоприношениях: поэтому смерть Христа есть *жертвенная смерть*. При этом Христос сам добровольно пожертвовал Собой не только для человечества или на благо человечества, но и вместо человечества, чтобы сохранить его и очистить от вины; поэтому смерть Христа есть *очистительная жертва*, это *замещающая* или *искупающая жертвенная смерть*. Очищение человечества, вину которого Христос взял *на Себя*, есть, в отношении к Богу, *примирение* Бога, Который с этих пор перестает выражать недовольство, опять обращается к человечеству и позволяет привести его к Себе, поэтому искупительная смерть Христа есть в то же время *примирительная жертва*, устанавливающая новый союз между Богом и человечеством.

Если разуметь под Богом только внемирового и сверхмирового творца и законодателя, закон Которого не соблюден людьми, так что творение Его искажено этим непослушанием, и честь Его попрана им, то тогда смерть Христа рассматривается как средство *удовлетворения* Бога, как средство восстановления безусловной святости и ненарушимости закона; на этой точке зрения стоит теория сатисфакции. Согласно этому учению невинный страдает за виноватых. Лучше один, чем многие! Где же здесь Божественная *справедливость*? Согласно этому учению, значение и господство закона ставятся выше всего, подобно тому, как это делают фарисеи и противники павлинизма. Где же здесь Божественная *милость*?[102]

Если допустить подобную трансцендентность Бога, исключающую все представления в духе антропоморфизма, вроде представления об оскорблении Бога и т.п., то тогда страдания и смерть Христа, искупающие человечество и удовлетворяющие Бога, теряют всякую внутреннюю необходимость и кажутся простой формальностью. Какое значение могут иметь человеческие грехи для этого Бога? Почему бы этот Бог не мог

[101] Там же. XXX. S. 175.
[102] Там же. XXXI. S. 199–201.

простить от Себя виновников зла? Зачем нужны еще особое посредство и примирение через Христа и все необходимые для этого акты?

В противовес этим взглядам Шеллинг решительно отстаивает учение об истинной *имманентности* Бога, которой только и объясняется необходимость примирения и искупительной смерти Христа. Чтобы понять эту необходимость, нужно усмотреть, по мнению Шеллинга, «что в мире есть нечто, родственное Богу, происходящее от Самого Бога, входящее в жизнь Самого Бога». Человеческие грехи суть необходимое следствие первоначального греха и первоначальной вины, которая не была необходима, а заключалась в падении человека с достигнутой высоты в пропасть; это отпадение вовсе не безразлично для Бога, оно вмешивается в Его домостроительство, изменяет отношения Божественной жизни, оно *искажает* Божественную волю и превращает ее в недовольство. Это недовольство не следует понимать как личную немилость, грохочущую за пределами мира, как это представляют себе, обыкновенно, морализирующие теологи; даже и тогда. когда он недоволен, они изображают его, согласно одному замечанию Шеллинга, как доброго человека.[103] Божественное недовольство изменяет порядок вещей, требуемый волей Бога, и входит в состав самих мировых отношений; поэтому процесс примирения Бога имеет своей целью также восстановление мира.

Следствием первичной вины и падения человечества является отчуждение от Бога; с этих пор внебожественное бытие становится противобожественным и противным Богу, оно исполнено высокомерия и наслаждается своим великолепием; следствием Божественного недовольства является проклятие, которое ведет к смерти. Существует только один путь к восстановлению мира: добровольное и полное подчинение внебожественного бытия: оно должно снять с себя свое великолепие добровольно и окончательно унизить себя; оно должно быть покорным до смерти, до самой низкой и позорной смерти, до смерти на кресте. Все это должно случиться по собственной свободной воле этого бытия, благодаря душевному складу, проникнутому волей Бога. Все это осуществилось через Христа и *только* через Него; только Он, Христос, Который мог быть властителем мира и пожелал быть рабом Божиим, искоренил до основания первоначальный грех человечества (коренное зло в человеческой природе) и вместе с тем Божественное недоволь-

[103] Там же. XXXI. S. 193–205.

ство. Он пришел к погибшим сынам дома Израилева, а затем послал Своих учеников во все страны и ко всем народам (πάντα ἔθνη); Он вернул мир к Богу и направил внебожественное бытие к этой конечной цели, к тому состоянию мира, когда Бог будет во всем (πάντα ἐν πασι). Все, следующие Ему и живущие в Боге, пребывают в обители Отца, как сказано в Евангелии: «Тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими» (Ин. 1, *12*).[104]

Это следствие жертвы Христа постоянно все вновь встречает препятствия со стороны того принципа, который овладел человечеством при его отчуждении от Бога, именно со стороны той темной природы, которая была возбуждена человеческим падением и возвысилась на степень принципа, противодействующего Божественному порядку и откровению; Христос сломил внутренне эту силу, но все же бытие ее пощажено. Такое отношение к этому принципу соответствует природе Бога как всеединого существа, и Его справедливости. «Можно сказать, что высший закон Бога состоит в том, чтобы щадить этот противоположный Ему принцип, так как по существу именно на этом принципе (если он окончательно побежден) создается высшее утверждение Божественности и славы Бога. Кто знает этот закон, тот нашел ключ к тайнам порядка вещей; этот противоположный принцип повсюду замедляет развитие Божественного мирового порядка».[105]

Однако с тех пор, как сила этого противоположного принципа изнутри совершенно надломлена и побеждена, что достигнуто самоотрицанием и самопожертвованием Христа, в свете этого откровения человеческое сознание уже больше не может обоготворять силы этого мира и его великолепие. «В Христе умерло все язычество, вся космическая религия». В своем сочинении о падении оракулов Плутарх вспоминает одну сагу, согласно которой в эпоху императора Тиберия кормчий одного египетского судна, проезжая мимо Корциры, слышал голос, кричащий ему со скал, чтобы он возвестил, что великий Пан умер. Во времена Тиберия был распят Христос. Великий Пан, смерть которого была возвещена этим таинственным голосом, есть язычество».[106]

---

[104] Там же. Т. 2. V. S. 104.

[105] Там же. Т. 4. XXXII. S. 194 и сл.

[106] Там же. Т. 4. XXX. S. 175; XXXIII. S. 239–240.

B. Сатанология

I. Критический отдел

1. Сатана как вражеская сила

Царство Христа основано победоносно, но оно не избавлено от борьбы с противодействующими силами мира вплоть до эпохи окончательного завершения царства Божия: так определено справедливостью Божией, которая хочет не уничтожить и истребить, а сохранить и соблюсти противоположный принцип. Такая борьба для преодоления вражеских сил была бы не нужна, если бы эти силы не подготовляли возможных стеснений и препятствий, если бы они не составляли царства, противоположного царству Христа; это царство злых сил, глава которых или олицетворенная совокупность их называется *Вражьей силой*, сатаной — σατανᾶς по-еврейски, διάβολος по-гречески, Teufel по-немецки. Этим словом обозначается стесняющая, задерживающая, становящаяся поперек пути сила. Так как представления о сатане в Ветхом и Новом Завете в различные эпохи были различны, то необходимо критически расследовать их и установить истинное понятие сатаны. Поэтому Шеллинг различает в своем исследовании две части: критическую и положительную.

2. Сатана как князь мира сего

Язычество, хотя и надломлено внутренне и побеждено, сохраняет еще в своем внешнем существовании характер враждебной христианству, могущественной мировой религии, и потому, с точки зрения христианства, оно есть создание вражеской силы или сатаны, а языческие боги суть творения сатаны и результат его внушений. Так смотрит на язычество ортодоксальное церковное учение. Но язычество есть *космическая* религия, и так как сатана есть глава этой религии, не только ее основатель, но и предмет ее, то он рассматривается церковью как *князь сего мира*, как бог нынешнего эона, ослепляющий умы неверующих, чтобы они не созерцали света славы Христовой, которая есть подобие Бога (2 Кор. 4, *4*).

3. Сатана как враг всякой твари

Таким образом, сатана оказывается духом *заблуждения* и ослепления, он действительно привел первую чету людей к непослушанию Богу и повергнул человечество в пропасть греха и смерти Христа, напротив он тщетно пытался соблазнить. Так как он соблазнил первых людей в образе змеи, то апостол Иоанн в Откровении называет его «великим драконом, древним змием» (Отк. 12, *9*). Искушение имеет целью вызвать *самопревознесение*, ослепленное и слепое себялюбие, возвышение безграничного хотения, которое должно было бы остаться в сфере низшей потенции, так как преодоление и ограничение этого хотения составляет основу вещей и сознания, тогда как освобождение его и мнимое могущество его приводит к разрушению мира тварей. Таким образом, сатана оказывается *врагом всякой твари*, он составляет противоположность всякой творческой деятельности, он есть принцип *разрушения*. Сущность дьявола состоит не в ограниченности, не в недостаточности его природы, как обыкновенно думают, а, наоборот, в безграничности; он есть не самое ограниченное, а самое безграничное из всех существ, как это показал уже Шеллинг в своих исследованиях о человеческой свободе.[107]

4. Сатана как орудие Бога

Этим представлениям о сатане как враге царства Христа и князе мира сего, как искусителе человечества и враге всякой твари, противостоит представление о нем, как об ангеле и орудии Бога. Так он изображается в Книге Иова. Здесь сатана является среди ангелов Божиих: он служит Богу и по поручению Его должен искушать богобоязненного Иова не для того, чтобы соблазнить и погубить его, а для того, чтобы *испытать* его праведность, именно узнать, сохранится ли она при всех возможных страданиях, даже при болезнях и проказе; он должен испытать Иова, чтобы неопределенное сделалось определенным, сомнительное сделалось достоверным и сокровен-

[107] Ср.: *Фишер К.* История новой философии. Т. VI. Гл. XXXVII. С. 689–694; Гл. XXXVIII. С. 701, 710. *Шеллинг.* Т. 4. XXX. S. 241–247, 249.

ное открылось. Этого требует справедливость и суд Божий. Все вещи должны раскрыться, чтобы их можно было судить. Услуги сатаны необходимы для этого суда Божия.

Чтобы выполнить эту цель, сатана должен знать и уметь испытывать все человеческие слабости и вожделения; он должен быть скептиком и порицателем (μῶμος). Достигнутое им вскрытие неправедности и греха должно доставлять ему удовлетворение и радость, как удачное исследование, как открытие. Из этого не следует, что зло само по себе радует его и что он стремится не только раскрыть, но и произвести его. Наоборот, если сатана не только подозревает зло в человеке и обвиняет человека, но и соблазняет и губит его, отчуждая человека от Бога и толкая его против Бога, то он виновник раздора и греха; в таком случае, по-видимому, он уже не может быть ангелом Бога, а должен быть злым ангелом или принципом зла. В таком образе, именно как существо злое, он является в сочинениях апостолов Павла и Иоанна. Он та змея в раю, которая, согласно первой книге Моисеевой, соблазнила первых людей, и тот великий дракон, который, по словам Апокалипсиса, будет окончательно побежден Христом.[108]

Однако, если для целей суда все должно быть подвергнуто испытанию, то разве нельзя предположить, что первых людей, а также Иисуса Христа, искушал тот же самый ангел, который был послан к Иову и принадлежит к Божественному домостроительству как служащее Богу существо? Насколько простираются космические силы, великолепие и господство мира (κοσμοκράτορες), настолько же простираются и силы зла во тьме современного эона (Эф. 6, *12*). В этом состоит *вездесущие* духовных сил зла, которые особенно привлекают к себе духовно одаренных людей и наименее привлекают бездарных, не одаренных духовно; «они потому и называются *добрыми, добродушными*, что сами, будучи лишенными духа, они не чувствуют никакой притягательной силы к этому духу».[109]

Сатана есть великая сила зла в мире, а потому его следует бояться и дрожать перед ним; никто пусть не осмеливается укорять его. Сам архангел Михаил в своем споре с сатаной говорит ему только: «Да запретит тебе Господь».[110]

Теперь необходимо поставить вопросы: можно ли утверждать, что эта сила зла сама есть зло? Есть ли сатана сотворен-

[108] *Шеллинг.* XXXIII. S. 247–250.
[109] Там же. XXXIII. S. 251; XXXIV. S. 272.
[110] Там же. XXXIII. S. 251–252 прим.

ная или несотворенная сущность, тварь или принцип, вечный или сотворенный, непреходящий или преходящий принцип? Задача положительной части сатанологии состоит в том, чтобы ответить на эти вопросы в духе положительного откровения и таким образом установить сатанологию, соответствующую христологии.

II. Положительный отдел

1. Сатана как принцип небытия. Белиал

Сатана не есть только тварь. Если бы он был только тварью, то тогда бы он был первоначально добрым, но падшим вследствие высокомерия ангелом, который из зависти сделался возмутителем человечества против Бога: он был бы тогда Люцифером. Между тем, в Библии нигде не сказано, что дьявол сотворен. К тому же невозможно, чтобы искушение Христа исходило от твари; точно так же невозможно, чтобы тварь проявляла великую силу и *вездесущие* духовных сил зла в мире.[111]

Следовательно, сатана есть *принцип*; однако его нельзя причислить к вечным, несотворенным, непреходящим принципам, так как настанет время, когда он будет совершенно побежден и уничтожен; следовательно, это *возникший* принцип, противодействующий тварям и их деятельности, т. е. предполагающий мир тварей. Первая потенция всякого бытия есть просто слепое хотение, безграничная возможность бытия, неисчерпаемая полнота возможностей, мнимое всемогущество, исключающее и отрицающее всякое действительное бытие, а потому имеющее характер небытия; именно эта низшая потенция, которая должна оставаться связанной и отмененной в основании бытия, является в сатане как принцип, как сила, возбужденная и возвышенная падением человечества. «Если проследить понятие сатаны вплоть до последней категории, то сатана оказывается принадлежащим к категории *небытия*, что выражается также в одном из его имен, в имени *Белиал*». Это еврейское слово есть отрицание глагола, который имеет значение prominere, prostare (выдаваться, выступать). «Следователь-

[111] Там же. T. 4. XXXIII. S. 254–255; XXXIV. S. 241, 256 и сл.

но, Belijaal есть id, quod non prostat, non exstat, то, что по своей природе целиком нисходит в глубину, в небытие».[112]

Так как безграничное хотение противоположно всякому связанному, сотворенному, конкретному бытию и противодействует ему, то сатана есть принцип разрушительный, враждебный тварям и миру. Так как безграничное хотение заключает в себе видимость безграничной возможности, возможность всего или мнимое всемогущество, то сатана есть принцип той ложной, обманчивой магии, от которой не свободен человек в глубине своей души, т. е. в глубине своей воли. Поэтому сатана привлекает его, вводит в заблуждение и соблазняет. В этом реальном могуществе сатаны над волей человека, обращающегося к нему, и состоит его бытие.[113]

2. Сатана как принцип лжи

Сатана есть отец лжи и обмана, притворства и хитрости, которые возникают, как и он сам, из царства небытия. Падение человека, этот внутренний процесс, вытекающий из самовозвышения и слепого самолюбия, представляется мифологическому сознанию как внешнее событие, как хитрое удачное искушение змеи, которая прокралась в рай к первой чете людей, перехитрила их и повергла их в бездну греха и смерти.

С этих пор сатана есть отец греховного человеческого рода, погрязшего в себялюбии и ослепленного им. Поэтому Христос говорит иудеям: «Вы отца вашего, дьявола, есте» (Ин: 8, *44*). Дьявол есть вечное искание, ненасытная жажда бытия, поэтому апостол сравнивает сатану с голодным львом, который рыскает и ищет, кого поглотить. Он есть неутолимая жажда; поэтому *пустыня* кажется жилищем сатаны и всех злых духов. Даже и после того, как древний змий, великий дракон, был низвергнут с неба на землю (см.: Отк. 12, *9*), царству его еще не пришел конец. В наше время сатана руководит политической деятельностью мира, в наше время раскрывается «залитая кровью арена новой истории».[114]

Каждый человек родился среди господствующих влияний этих сатанинских сил и невольно подчиняется им; каждого

---

[112] Там же. XXXIV. S. 258–259.

[113] Там же.

[114] Там же. S. 262–264, 268, 271, 273.

человека увлекает себялюбие и жажда земной жизни, и притом в самом корне его воли: в этом именно состоит то, что называют *наследственным грехом* и что Кант назвал «коренным злом в человеческой природе». Даже в глубине добрых чувств всегда гнездится себялюбие и скрытая фальшь, так как даже при самой интимной дружбе человек расчетливо умеряет свое доверие и, несмотря на сердечное доброжелательство, можно бывает сказать, что «в несчастии наших лучших друзей есть что-то не неприятное для нас».[115]

3. Сатана как *principium movens* всей истории

Нападения сатаны, который вооружен всеми мнимыми ценностями мира и проникает во все пропасти человеческого себялюбия, гораздо более многочисленны, могущественны, сокровенны и глубоки, чем приманки чувственности, сбивающие нас с пути, не заражая воли. Поэтому и апостол говорит, что мы должны бороться не только с плотью и кровью, но и с дьяволом, против обольщений которого защищает только броня Божия (см.: Еф. 6, *11*). Чтобы исполнить предписание Христа, увещающего нас, чтобы мы были мудры, как змеи, и кротки, как голуби, мы должны узнать все извилины тайных змеиных путей сатаны, мы должны быть посвящены в эти мистерии зла (τὰ βαθεα τοῦ σατανα, как их называет апостол Иоанн в Апокалипсисе, — Отк. 2, *24*). Это посвящение должно быть достигнуто путем поучения и воспитания. Основательное, подготовляющее к жизни обучение (а такой характер должно иметь всякое воспитание) должно осуществлять эту задачу, чтобы воспитанники не вступали в мир неопытными, воображая, будто им необходимо бороться только с плотью и кровью. Всякий, кто *действительно* соприкасается с миром, неизбежно встречается в нем со всеобщей вражеской силой и вступает в борьбу с ней.[116]

Сатанинские черты, характеризующие губительную сторону земной мудрости, подобны василиску, взор которого умерщвляет всякого, кто не предупредит его и не посмотрит ему

---

[115] Там же. S. 270. (Изречение Канта в его «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft»). См.: *Фишер К.* История новой философии. Т. IV. С. 295.

[116] Там же. S. 271–273.

первый в глаза, т. е. не узнает его. Он умерщвляет только зевак. Губительное искусство земной мудрости есть искусство создавать иллюзии, оно выдает нам призраки за истинную действительность, и небытие за истинное бытие. В этом состоит, по учению Платона, сущность софистики, и потому Шеллинг в одном рукописном примечании говорит: «Сатана есть софист κατ' εξοχήν».[117]

Чтобы не только избегать ослепительных мнимых ценностей мира, но и преодолевать их, мы должны знакомиться с ними путем собственного опыта, а не одного лишь поучения. Только преодолев эту силу, мы действительно делаемся свободными от нее. Совершенное воспитание должно дополняться школой мира и испытанием жизни, чтобы неопределенное определилось и сокровенное открылось поэтому полезно, чтобы цели, внушаемые сатаной и соответствующие нашим земным вожделениям, постоянно раздражали, возбуждали, толкали нас к деятельности, потому что, в противном случае, наши силы, оставаясь неупотребленными, неиспытанными, ослабевают. Здесь раскрывается поприще необходимой и благодетельной для развития человечества деятельности сатаны. «Как неисчерпаемый источник возможностей, изменяющихся, смотря по условиям и обстоятельствам, этот дух есть постоянный возбудитель и двигатель человеческой жизни; это принцип, без которого мир уснул бы, ход истории прекратился бы и арена ее затянулась бы болотом. Такова настоящая философская идея сатаны». С этой философской точки зрения «сатана есть необходимый principium movens (движущий принцип) всей истории». Не следует, однако, думать, будто Христос, пришедший в мир, чтобы разрушить и уничтожить дела сатаны и потому усматривающий в нем своего *непосредственного* противника, признавал или утверждал это положительное значение его».[118]

4. Двойственная сущность сатаны. Мефистофель Гете

Сатанология так же двойственна, как и сам сатана. Этот дух есть во всех отношениях двойственная, амфиболическая сущность: «он есть существо, относительно ко-

[117] Там же. S. 271.

[118] Там же. S. 270 и сл., S. 275.

торого не только возможно, но и необходимо двойственное представление, он есть двусторонняя натура: с одной стороны, как постоянный источник противоречий, возбудитель раздора и разъединения, творец зла и т. п., с другой стороны, как терпимый принцип, допускаемый, по крайней мере, как средство». Он есть в одно и то же время и *враг* и *орудие* творения. Так и должно быть, «ведь мир тварей до тех пор не заключает в себе совершенной истины, пока в нем не обнаружилась и вслед за этим не побеждена *всякая* противоположная ему возможность». Согласно этой точке зрения, сатанинский принцип есть причина, вскрывающая зло и радующаяся открытию зла, но *сама по себе* вовсе не злая, так что сам Бог терпит ее и даже должен хотеть ее существования, конечно, лишь как *средства*».[119]

В книге Иова сатана является в виде такого принципа, входящего в Божественное домостроительство. Как известно, Гете, приступая ко второй части «Фауста», написал пролог, следуя этому библейскому образцу. Без сомнения, Шеллинг, создавая основные черты своей сатанологии, имел в виду Фауста Гете, хотя он нигде не называет его и не приводит цитат из него. Быть может, он находил, что эти слишком распространенные цитаты уже истрепались; быть может, также, он не хотел, чтобы казалось, что сатана Гете служит моделью для сатаны Шеллинга.

Этот сатана как принцип безграничной воли и всемогущества есть *враг* всякой твари и всякого конкретного бытия:

Ich bin der Geist, der stets verneint !
Und das mit Recht ; denn Alles, was entsteht,
Ist werth, dass es zu Gründe geht;
Drum besser wär's, dass nichts entstünde.
So ist denn Alles, was ihr Sünde,
Zerstörung, kurz das Böse nennt,
Mein eigentliches Element.[120]

---

[119] Там же. S. 274–275. Ср.: S. 261.

[120] *Я отрицаю все — и в этом суть моя,*
Затем, что лишь на то, чтоб с громом провалиться,
Годна вся эта дрянь, что на земле живет.
Не лучше ль было им уж вовсе не родиться!
Короче, все, что злом Ваш хилый брат зовет:
Стремленье разрушать, дела и мысли злые,
Вот это все — моя стихия.
(Здесь и далее перев. Холодковского.)

Со всей своей силой отрицания он, однако, оказывается бессильным нигилистом перед тварями:

Was sich dem Nichts entgegen stellt,
Das Etwas, diese plumpe Welt,
So viel als ich schon unternommen,
Ich wusste nicht, ihr beizukommen u. s. w.[121]

Этот сатана, как принцип безграничной возможности бытия, как неисчерпаемый источник возможностей, есть представитель хаоса, из победы над которым возник мир :

Was anders suche zu beginnen,
Des Chaos wunderlicher Sohn! [122]

Этот сатана есть отец обмана и лжи, он софист κατ' εξοχήν, подобно Мефистофелю, которому Фауст говорит : «Ты был и есть софист и лжец».

Об *амфиболической* природе сатаны, благодаря которой он оказывается и врагом и орудием творения, лучше всего знает сам Мефистофель. На вопрос: «Так кто же ты?» он отвечает:

Ein Theil von jener Kraft,
Die stets das Böse will und stets das Gute schafft.[123]

Сам Бог в прологе к Фаутсу признает, что сатана есть его орудие, что он есть «principium movens истории»:

Des Menschen Thätigkeit kann allzuleicht erschlaffen,
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh ;
Drum geb'ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und wirkt und muss als Teufel schaffen.[124]

---

[121] *Что делать! Да и тут немного мог я взять.*
Гнилое Нечто, свет ничтожный,
Соперник вечного Ничто,
Стоит, не глядя ни на что.

[122] *Другое выдумай стремленье,*
Хаоса странное творенье.

[123] *Частица силы я,*
Желавшей вечно зла, творившей лишь благое.

[124] *Слаб человек: он часто засыпает,*
Стремясь к покою, — потому
Дам беспокойного я спутника ему:
Пусть вечно действует и к делу возбуждает.

Философия религии Гегеля

A. Понятие о религии

I. Философия и религия

1. Отношение философии религии к религии, к философии и к положительной религии

Отношение между философией и религией дает повод к вопросам, которые Гегель обсуждает во введении к своим лекциям по философии религии как *предварительные вопросы*. Как относится философия религии к религии, философии и положительной религии? Философия религии не хочет и не должна создавать религию, она должна только познать существующую налицо, определенную, положительную религию. Вследствие такого понимания задачи Гегель вступает в противоречие с сознанием своей эпохи, которое принципиально противополагает религию и науку, веру и знание и как в объективном, так и субъективном отношении утверждает и возвышает религию, лишенную знания и совершенно свободную от необходимости познания. Поэтому Гегель считает первой своей задачей устранить с пути это противоречие «принципов эпохи» со своей и со всякой философией религии указанием их несостоятельности. Далее, что касается отношения философии религии к *философии*, то она образует внутри целого философскую науку, необходимость которой вытекла для нас из предыдущего методического развития системы, так что *начало* и положение философии религии не нуждается уже в истолковании и в обосновании. *Положительная религия* складывается из веры в церковные учения или догматы и в Библию. Догматы сделались для нашего времени до того чуждыми и безразличными, что даже и сама теология принимает и рассматривает их только как

исторические факты, а не как истины; теологи в своем отношении к догматам подобны конторщикам торгового дома, которые ведут счета и книги о чужих богатствах.[125]

2. Значение философии и религии

Объектом религии служит Бог, а субъектом — направленное на Бога человеческое сознание; цель и тенденция ее состоит в объединении обоих, в сознании, наполненном и проникнутом Богом, т. е. в богослужении или культе. Поэтому сущность религии составляют следующие три момента: *Бог*, *сознание Бога* и *богослужение* (культ). Бог и человеческое сознание или Я стоят не рядом друг с другом, как столпы Геркулеса, а сопринадлежны и соединены; именно в этой «сопринадлежности» состоит *религия*. Нет более глубокого объединения их, как в истинном богопознании: именно в этом состоит *философия религии*. Бог сообщает о себе в откровении и хочет быть познанным, поэтому богопознание есть, в то же время, исполнение Божественной воли, следовательно, истинное богослужение и культ: Гегель хочет понимать философию религии в этом смысле и разработать ее в такой форме в своем произведении. Философия религии в смысле Гегеля есть столько же философия, сколько и религия: она есть *религия*, так как она есть культ, завершение культа, она достигает этого как *философия*. Даже и в обыденном сознании распространено и не считается противоречивым представление, что Бог есть высшая *мысль*; но высшая мысль стремится быть мыслимой и познанной в мышлении, поэтому ни одно заблуждение не может быть бессмысленнее, чем мнение, что мышление вредит религии.

3. Кант и Гегель

Так как всякое познание имеет характер посредства и обоснования, то для богопознания важны и *доказательства бытия Бога*, дискредитированные Кантом в его Критике чистого разума. Гегель, наоборот, в своей философии ре-

---

[125] *Hegel G. W. F.* Hegel's Werke. 2. Auflage. Berlin, 1845–1847. Bd. XI. S. 1–53. (Далее по тексту все цитаты Гегеля даны по этому изданию с указанием: *Гегель*. Т. 2. S. 65, где Т — обозначение тома, S — обозначение страницы.)

лигии ревностно старается опять восстановить их достоинства, рассматривая их как прогрессивные ступени в возвышении мыслящего сознания к Богу, и с этой точки зрения приписывая им даже религиозное значение. Поэтому Гегель не только подробно осветил доказательства бытия Бога в своей философии религии, как этого требовал сам предмет, но и читал о них особый курс, составляющий приложение ко второму тому философии религии.[126] Мы вернемся еще к этому вопросу.

Желание Канта сначала исследовать способность познания, а затем пользоваться ею, Гегель сравнивает с намерением «гасконца» сперва научиться плавать, а затем уже полезть в воду.[127]

II. Формы религиозного сознания

1. Бог и отношение к Богу

Не существует двух различных форм разума и двух форм духа, а потому Божественный разум и дух нельзя противопоставлять человеческим как нечто существенно иное. По крайней мере, этого нельзя делать по философским основаниям, а здесь только о них и идет речь. Бог есть Все во всем, Он есть Все и единое, вне Которого ничего нет. Если понимать под Всем комплекс всего существующего, именно все вещи в их единичности, то из положения, что Бог есть Все во всем, что он есть Всеединое, единое абсолютное, следует представление, что все есть Бог. Это представление называется *пантеизмом*, и иногда говорят, что всякая умозрительная философия есть и должна быть таким пантеизмом. Однако такой пантеизм есть смутное и абсурдное представление; ни одной философии, ни одной религии и вообще ни одному человеку не приходило в голову утверждать этого. Элейцы отрицали всякое истинное бытие единичных вещей и о противоположности их (небытии) утверждали, что она в действительности не существует. Из утверждения Всеединого вовсе не следует, будто все есть

[126] Там же. Т. XII. S. 357–553. Шестнадцать лекций летнего семестра 1829. S. 357–535. Сюда относится также развитие теологического и онтологического доказательства в лекциях 1827 и 1831 годов. S. 535–583.

[127] Там же. Т. XI. S. 53 и сл.

единое, и что различие между добром и злом уничтожается, в чем упрекают учение пантеизма и спинозизма. Этот упрек совершенно ложен. Спиноза утверждал ничтожество зла, и это возвышеннейшая мораль. Ни одна философия в мире не есть пантеизм в указанном вульгарном и противном разуму смысле, но всякая философия есть *учение о единстве*. «Вся философия есть не что иное, как изучение определений единства; также и философия религии есть последовательность единств, всегда единство, но таким образом, что оно определяется все глубже». «Все дело в различии между этими определениями. Единство Бога есть всегда единство, но все зависит от *способа определения* этого единства: это определение единства упускается из виду, а вместе с ним и то, к чему оно относится».[128]

Абсолютное единство или Бог как Всеединое должно быть так определено, чтобы существовал не только Бог, но и *религия*, а именно отношение человеческого сознания к Богу, отношение духа к духу, лежащее в основе всякой религии : не только «Бог», но и «религиозное отношение».[129]

Устанавливая необходимость религиозной точки зрения, не следует ссылаться на проблематические факты, например, на то, что все народы имеют религию или что благосостояние лиц, государств и народов всегда опирается на религиозный образ мыслей и нравы. Такие слова, как «*все*» и «*всегда*», ничего не доказывают, так как их действительность есть и остается сомнительной. Религия, т. е. религиозная точка зрения или религиозное отношение должно возникнуть из сущности Самого Бога, а это возможно лишь тогда, если понимать Бога не как абсолютную субстанцию, вместе со Спинозой, и не как абсолютное безразличие, вместе с Шеллингом, а, согласно учению Гегеля, как *абсолютный субъект*, который сам в себе различается и развивается и потому является и раскрывается в развитии мира в природе, государстве и всемирной истории. «Но само это явление Божественной жизни находится еще в конечной сфере, и уничтожение этой конечности есть *религиозная точка зрения*, имеющая предметом сознание Бога как абсолютную мощь и субстанцию, в которую вернулось все богатство естественного и духовного мира». «Эта Божественная жизнь в виде явления, в форме конечности, созерцается в той вечной жизни, в своей вечной форме и истине, sub specie aeterni».[130]

---

[128] Там же. S. 88–98.
[129] Там же. S. 98–206.
[130] Там же. S. 110.

2. Религиозная уверенность и истина. Чувство, созерцание, представление

Религиозное отношение есть отношение между Богом и человеческим, или субъективным сознанием; в этом отношении состоит сознание Бога, или вера в Бога. Нет сознания без самосознания и самодостоверности. *Религиозная достоверность* состоит в том, что мы уверены в существовании Бога, как в своем собственном бытии. *Религиозная истина* состоит в том, что Бог действительно таков, каким мы его считаем. Уверенность еще не есть истина: первая имеет субъективный или личный, а вторая объективный или предметный характер. Речь идет здесь о религиозной истине или объективной ценности нашего знания о Боге.[131]

Как показала наука о субъективном духе, способности и ступени теоретического духа суть чувство, созерцание, представление и мышление. Таковы же и формы религиозного сознания. В области религии *представление* играет такую же роль, как *созерцание* в области искусства.

Чувство наименее объективно, или, вернее, оно имеет чисто субъективный и индивидуальный характер; однако в нас может стать духовно живым, приобрести образ и стать объективным лишь то, что было и остается в сфере чувства. В этом смысле можно вспомнить о словах Фауста: «Если вы этого не чувствуете, вы его не уловите, если оно не истекает из души» и т. д. Чтобы сделать какое-либо содержание своей духовной собственностью, нужно сделать его своим, нужно, как говорит Гегель, «*присвоить*» его. Это достигается не иначе, как путем чувства. Но так как чувство, вследствие его личного характера, совершенно лишено объективности, то оно вовсе не годится для доказательств и того, кто для этой цели ссылается на свое чувство, «приходится оставить на месте», как выражается Гегель в подобных случаях. Чувство как таковое вовсе не есть пробный камень истины и лжи; содержанием его может быть все, что угодно: самое возвышенное, как и самое низменное, самое лучшее, как и самое дурное, а потому Бог, остающийся лишь в сфере чувства, не имеет никакого преимущества перед самым дурным содержанием. «Однако истинное содержание не только может находиться в нашем чувстве, но и должно быть в нем: должно иметь Бога в сердце, как гово-

[131] Там же. S. 112.

рят. Сердце есть уже нечто большее, чем чувство: чувство бывает лишь минутным, случайным, преходящим; если же я говорю, что имею Бога в сердце, то здесь идет речь о чувстве, как *длящемся, устойчивом характере моего бытия*. Сердце это то, что я есть не только в эту минуту, а я вообще, то есть мой характер. Под формой чувства как общего характера разумеются при этом основы и привычки моего бытия, постоянное направление моего поведения».[132]

То, что сказано о значении и недостатках чувства вообще, относится, конечно, и к *религиозному* чувству, которое составляет, правда, необходимую форму веры и религиозной *уверенности*, но вовсе не может служить критерием религиозной *истины*, так как имеет субъективный и случайный характер. Здесь философия религии Гегеля выступает, как нам уже известно, против учения Шлейермахера, не упоминая его имени. «Чувство есть принадлежность субъективного случайного бытия. Поэтому дело отдельного лица — признавать за своим чувством истинное содержание или нет. Между тем теология, описывающая только чувство, остается в области эмпирии, истории и тому подобных случайностей, и не доходит до мыслей, имеющих содержание». «Человек, имеющий дело только с чувством, еще не сложился, он новичок в знании, деятельности и т. д.».[133]

Впрочем, среди полемических доказательств, охотно приводимых и повторяемых Гегелем против учения Шлейермахера, есть одно, противоречащее его собственному учению. По его учению, чувство имеет духовный характер; это есть первая, самая непосредственная, наименее развитая форма *теоретического* духа, однако это *дух*, чего нельзя сказать о животном; поэтому Гегелю не следовало утверждать, что у животных, как и у людей, есть чувство. Отсюда Гегель сделал два неправильные вывода. Если бы религия, согласно учению Шлейермахера, заключалась в чувстве зависимости, то собака, как говорит Гегель, должна была бы иметь лучшую религию. Это умозаключение ложно, так как собака не имеет того чувства зависимости, о котором говорит Шлейермахер. Так как животное имеет чувство, но не имеет религии, то Гегель заключает отсюда, что Бог находится не в чувстве, и что религия вовсе не есть дело чувства, а принадлежит только мыслящему разуму, которым человек отличается от животных. «Бог по существу

[132] Там же. S. 113–129.
[133] Там же. S. 129–134.

находится в мышлении. Подозрение, что Он существует *через* мышление, только в *мышлении*, должно было возникнуть уже потому, что только у человека, а не у животных есть религия».[134] Это умозаключение ошибочное. Если бы религия не имела ничего общего с чувством, то не было бы никакого *религиозного чувства*; между тем сам Гегель не только допускает его, но и считает первой и самой элементарной формой религиозного сознания; он сам называет чувство «местом, в котором можно непосредственно показать бытие Бога».[135]

Предметом религиозного чувства служит Бог. Впрочем, чувство имеет собственно лишь наполняющее его содержание, а не предмет; это содержание есть *состояние*, а не предмет; между тем дух, соответственно своей сущности, стремится овладеть своим содержанием, отличить его от себя, сделать его предметом для себя или объективировать. В этом состоит противоречие между чувством и духом, и, так как само чувство имеет духовную природу, то это противоречие, имманентное чувству. Это противоречие должно быть решено, Божественное должно быть не только содержанием чувства, но и внешним предметом, то есть должно быть воспринимаемым как объект в пространстве и времени. Это восприятие есть *созерцание* Божественного, достигаемое в искусстве и завершающееся в художественном произведении и в системе искусств, как это было подробно развито в предшествующих главах.

В созерцании, сравнительно с чувством, истина выступила, правда, в своей *объективности*, но недостаток ее явления состоит в том, что она остается в чувственной, *непосредственной самостоятельности*. «В созерцании *распалась целость религиозного отношения*, предмет и самосознание». «Необходимый теперь прогресс состоит в том, что целость религиозного отношения устанавливается действительно, как таковая и как единство». Это достигается путем *представления*.[136]

Прогресс религиозного сознания при переходе от чувства к созерцанию заключается в предметности созерцания; недостаток религиозного сознания в форме созерцания состоит в дуализме между созерцаемым объектом и созерцающим субъектом. Религия требует единства религиозного сознания и его предмета, следовательно, она требует внутреннего характера

[134] Там же. S. 128.
[135] Там же. S. 132.
[136] Там же. S. 134–137.

объекта, одухотворения созерцания: этот внутренний характер состоит в освобождении от чувственности и образности объекта, это одухотворение состоит в освобождении от наличности созерцания. Религиозное сознание возвышается до этой свободы, принимая форму *представления*.

Представление упрощает и обобщает объекты путем абстракции и языка; оно различает образ и значение его и, вследствие этого, относится отрицательно и полемически к религиозному сознанию в форме созерцания, так как оно принимает образ за нечто существенное и неотделимое от значения. Впрочем, представление возникает из чувственного созерцания и все еще остается под его господством. Оно сохраняет еще образные выражения и считает их существенными, например, говоря о «рождении Бога», «Сыне Божием», о «гневе Бога» и т.д. Божественные действия, изображенные в виде ряда событий во времени, следует так же понимать, как образы или, точнее говоря, как мифы. Но *история Иисуса Христа* как Божественная история должна во всех своих подробностях быть буквально истинною. Божественный процесс находится вне времени, он вечен. Вечные истины в форме событий во времени суть полные смысла или *аллегорические мифы*, наподобие *платоновских*.[137]

Представление, согласно своей природе, разделяет определения, необходимо сопринадлежные и существенно связанные между собой; оно ставит каждое определение отдельно, как будто бы они были самостоятельными, и внешне связывает их посредством «и» или «также». «Такая-то вещь есть это, затем это, затем то; таким образом, эти определения имеют, прежде всего, форму случайности». «Когда представление пытается охватить существенную *связь*, оно оставляет ее в форме *случайности*». Существенная, внутренняя связь превращается в процессе представления во внешнее, случайное сочетание. Таково, например, представление о *свойствах* Бога, об отношении между Богом и миром в *творении* мира, об отношении между Богом и историей в *провидении* Бога и т. п. Существенная связь стремится быть понятою, но в форме внешнего сочетания своих определений она есть и остается непонятною. Поэтому представление, при своем способе рассмотрения свойств Бога, творения, провидения и т. п., постоянно возвращается к утверждению непонятности Божественной сущности и неисповедимости его целей. Короче говоря, религиозное сознание в форме представления *на-*

[137] Там же. S. 137–142.

полнено противоречиями; оно требует одухотворения религиозных созерцаний и, тем не менее, остается погрязшим во внешности их. Эта на каждом шагу противоречащая себе форма представления, занимающая беспокойное и шаткое положение между внешним созерцанием и мышлением в понятиях, характеризует религию *обыденного сознания*.

Один объект остается незатронутым никакими колебаниями религиозного сознания: это абсолютный, или как выражается здесь Гегель, «*необычайный объект*», Сам Бог. В полной нераздельной преданности этому объекту мы познаем свое ничтожество и освобождаемся от всяких колебаний и рефлексий, «помрачающих» нашу душу. Страх Божий есть начало мудрости. Эта преданность есть вера. «Церковь и реформаторы хорошо знали, чего они требовали, говоря о вере. Они говорили, что блаженство достигается не через чувство, не через ощущение, αἴσθησις, а через веру, причем мы в абсолютном предмете обладаем свободой, которая по существу есть отказ от своего самомнения и частного убеждения».[138]

С этой точки зрения Гегель утвердительно решал педагогический вопрос *о возможности преподавания религии* и притом говорил, что оно лишь и может побуждать и укреплять веру в Бога в указанном смысле слова, уничтожая в то же время мечты о ценности собственных религиозных мудрствований и рефлексий. Само содержание религии *дано*; все дело лишь в том, чтобы оно и *познано* было так, как оно дано. Абсолютный авторитет есть Бог; он есть также основание веры как содержание религии; он сообщил людям в откровении то, что нужно представлять.

В этом состоит положительное обучение религии, которое, конечно, не может дать удовлетворения исследующему сознанию, но должно быть воспринято и усвоено им, чтобы оно имело основание задавать дальнейшие вопросы. Кому Бог дал откровение о Себе и *как*? Ведь нас не было при этом. Кто засвидетельствовал Божественное откровение и как? Этим начинаются вопросы об истинности религиозного содержания, на которые должна дать ответ же философия. «Религия есть истинное содержание, но только в форме представлений, и философия не должна впервые давать субстанциальную истину, точно так же как человечество не принуждено было ожидать философии, чтобы получить сознание истины».[139]

---

[138] Там же. S. 142–146.

[139] Там же. S. 146–150.

Уже было указано на то, как религиозное сознание в форме представления, т. е. обыденное религиозное представление кишит противоречиями. Поэтому ближайший прогресс в направлении знания состоит в том, что эти противоречия познаются и освещаются со всех сторон. Огромная важность *просвещения* заключается в этой «диалектике представления», которая отчасти содержится уже в самом представлении. Как согласуются в мире добро и зло, в человеке наследственный грех и вина (свобода), в сущности Бога единство и троичность, в религиозном сознании непосредственность и посредство? Здесь мы вновь встречаемся с *непосредственным* знанием о Боге или с религией чувства, недостатки и несостоятельность которой уже указаны. Так как представление не охватывает моменты понятия, а только внешне сочетает их и самостоятельно ставит каждое, как будто бы оно дано непосредственно, то непосредственность есть «главная категория представления, в котором содержание познается в его простом отношении к себе». «Не существует ничего непосредственного, оно выдумано лишь школьной мудростью; непосредственное существует только в этом дурном рассудке». Всякая так называемая непосредственность опосредствована и составляет данный, существующий налицо продукт предшествующего развития. Все, что называют непосредственным знанием о Боге, фактами сознания, религиозным сознанием в форме чувства, опосредствовано или учением, или преподаванием, или Божественным откровением.[140]

3. Доказательства бытия Бога

Всякое религиозное знание опосредствовано и нуждается в посредстве как знание вообще. К такому религиозному знанию относятся и доказательства бытия Бога, которые критика Канта считает опровергнутыми и вполне устраненными. Гегель рассматривает эти доказательства не как проявления логической деятельности разума, а как формы развития *религиозного* знания. Религия есть переход, точнее говоря, *возвышение человеческого сознания к Богу*; доказательства бытия Бога описывают путь этого возвышения и в этом состоит их *религиозное* значение.

[140] Там же. S. 150–161.

Первым исходным пунктом служит сознание нашего конечного и случайного бытия среди мира конечных и случайных вещей. Религиозная потребность стремится возвыситься до бесконечного и необходимого существа как причины мира; этот путь совершает *космологическое* доказательство.

Вторым, более высоким исходным пунктом служит сознание нашего органического тела среди неорганического мира, сознание внутренней целесообразности этого тела и целесообразного согласования между органическим и неорганическим миром. Религиозная потребность стремится возвыситься до бесконечного и необходимого существа как разумной причины мира, полагающей цели; этот путь совершает *телеологическое* (физико-теологическое) доказательство.

Третьим и высшим исходным пунктом служит сознание Бога или понятие Бога как абсолютно совершенного существа, Которое существует Само через Себя, следовательно, охватывает в Себе бытие, конечность и реальность. Религиозная потребность стремится к единству бесконечного и конечного, Бога и мира, Божественного знания о Себе и нашего знания о Боге; этот путь совершается *онтологическим* доказательством, которое Кант опровергал и осмеивал, а Гегель, наоборот, всегда утверждал и восхвалял, как самое глубокомысленное, истинное и наиболее соответствующее его учению.

У читателей этого сочинения я имею основание предполагать близкое знакомство с кантовской критикой доказательства бытия Бога. Кант считал онтологическое доказательство также основой всех других доказательств и оспаривал его, приводя в виде примера представление о ста талерах. Сто талеров в моей голове не суть сто талеров в моей кассе. Понятие о ста талерах не имеет ничего общего с их реальностью или существованием; реальность существования не входит в число признаков понятия, поэтому онтологическое доказательство ошибочно и невозможно.[141]

Однако, сто талеров суть не понятие, а абстрактное представление. Понятие есть субъективность и, как таковая, есть *самоосуществляющаяся цель* (как воля у Шопенгауэра). То, что поистине называют *реальностью*, происходит из понятия, и только из него, содержится в понятии, и *только* в нем, если правильно понимать слово «понятие». Между тем, простое бы-

[141] Ср.: *Фишер К.* История новой философии. Т. IV. Кант. Кн. II. Гл. XIV. S. 545–555.

тие, как это показано в «Логике», есть самый абстрактный из всех предикатов.[142]

Впрочем, в доказательствах бытия Бога, как их обыкновенно принимают и излагают, есть нечто «кривое». Доказывать это значит выводить и обосновывать. Но Первосущество нельзя выводить, Первооснову нельзя обосновывать; поэтому не вполне неправы те, кто говорит, что доказывать бытие Бога это значит отрицать его. Поэтому невозможно и абсурдно ставить бытие Бога в зависимость от наших доказательств или вообще от нашего знания о Боге. Скорее, должно существовать обратное отношение: наше знание о Боге зависит от бытия Бога. Бог есть Дух, Абсолютный Дух; его бытие есть знание о себе самом, самосознание Абсолютного Духа.

Если между Богом и самосознанием абсолютного духа с одной стороны, и нашим знанием о Боге или нашим религиозным сознанием с другой стороны, существует еще дуализм, то все религиозное знание и всякая религия остаются тщетными и невозможными. Религия возможна только в том случае, если обе стороны не обособлены, а составляют нераздельное целое или тождественны: знание Бога о Себе и наше знание о Нем или самосознание Абсолютного Духа и религия. Обе эти стороны суть одно и то же. Именно в этом состоит истинное или умозрительное понятие религии. «Следовательно, религия есть отношение духа к Абсолютному духу. Только таким образом дух, как *знающий*, есть также и *предмет знания*. Это не есть просто *отношение* духа к Абсолютному Духу; здесь Абсолютный Дух *относит себя* к тому, что мы в отличие от него поставили с другой стороны; таким образом, точнее говоря, религия есть идея духа, который относится Сам к Себе, самосознание *Абсолютного Духа*».

Вызвать это единство, составляющее сущность религии, в человеке теоретически и практически — в этом состоит культ.[143]

III. Культ

1. Вера и благоговение. Теоретический культ

«В культе, — говорит Гегель, — Бог находится на одной стороне, а я стою на другой, и цель культа заключает-

[142] *Гегель*. Т. XI. S. 162–175, 175–194, 258, 314, 319; Т. XII. S. 32, 202, 210, 213, 216, 231, 246 и др.

[143] Там же. S. 196–200.

ся в том, чтобы слить меня с Богом во мне самом, чтобы я знал себя в Боге, как моей истине, и Бога во мне, — это *конкретное* единство». Существует важное различие между верой в Бога, как она отдельно от Бога Самого составляет содержание религиозного сознания, и верой как культом: первая есть вера в *Бога*, а вторая есть *вера в Боге*; в первом случае Бог стоит над своим предметом, и дуализм остается, а во втором случае двойственность уничтожается, вера становится единством с Богом, самой Божественной жизнью, и потому входит в сущность Бога. Я как сознание конечное, ограничено. Вера первого рода находится еще по эту сторону границы, а вера как культ находится по ту сторону, в ней угасло Я, корыстолюбивая самость, «мрачный деспот», как назвал его один персидский поэт. Вера как культ есть в религиозной жизни то же, что *смерть* в жизни природы, уничтожающая индивидуум, как для себя сущий субъект: это погружение в Бога, исполненная Бога *благоговейная* вера, в которой человек освобождается от себя и своей конечности. Чтобы пояснить читателям, что разумеет Гегель под верой как культом, я привожу изречение Джелаледдина-Руми, о котором Гегель вспоминает в этом месте: «Ведь там, где пробуждается любовь, умирает Я, мрачный деспот; заставляй его умирать ночью и дыши свободно при утренней заре».[144] Я бы хотел также напомнить о подобном месте в «Блаженной тоске» в Диване Гете: «Стремясь к свету, ты сгорел, наконец, мотылек. Пока нет этого умирания и возникновения, ты лишь печальный гость на мрачной земле».

В подтверждение своего учения о вере как культе, именно, что наша жизнь в Боге есть жизнь Бога в нас, не в переносном, а в буквальном смысле слова, в подтверждение того, что без этой религии с нашей стороны Бог со Своей стороны вовсе не есть и не может быть Богом, Гегель приводит проповедь *Мейстера Экгардта*, христианского мистика и глубокомысленного доминиканца: «Глаз, которым видит меня Бог, есть глаз, которым я его вижу, мой глаз и его глаз суть одно и то же. В справедливости я нахожусь на весах Бога, и Бог находится во мне. Если бы Бога не было, не было бы и меня; если бы меня не было, не было бы и Бога. Однако нет нужды знать это, так как есть вещи, которые легко могут подать повод к недоразумению и могут быть постигнуты только в понятии». Гегель мог бы привести еще подобные же слова «херувимского странника» (*Ангела Силезия*): «Бог не живет без меня. Я знаю,

[144] Ср.: *Гегель*. Т. VII. S. 462.

что без меня Бог не может жить ни одного мгновения; если бы я превратился в ничто, Он должен был бы по нужде отдать Дух Свой».[145]

Недоразумение, на которое намекает Экгардт, есть *пантеистическое* миросозерцание. Если бы под «я» и «мой» следовало разуметь особь в ее непосредственной единичности, Я в его обыкновенных проявлениях, то пантеистическое понимание этих слов было бы правильным. Но так как в вере как культе именно «это я» и «это мое» исчезает и умирает, то пантеистическое понимание этих слов было бы ошибочным.[146]

Абсолютная цель религии, которую мы имеем перед собой в вере как культе, сама собой приводит нас к очень важному вопросу относительно *абсолютного основания* религии или способа ее возникновения. Мы не создаем веры, а воспринимаем ее историческим путем от самого естественного из всех авторитетов, от *национального и семейного духа*, из которого мы происходим и с которым усваиваем определенную данную религию. Еще раньше, чем пробудилось Я и познало свою свободу и самостоятельность, мы уже находимся под влиянием веры, выразившейся в нравах и культе. «Так развивается мало-помалу сознание, и немногие из тех, кто обладает знанием о Божественном, — *патриархи, пастыри*, или же особая *каста* или семья — могут быть предназначены для распространения учения и богослужения. Всякий индивидуум сживается с этими чувствами и представлениями, и, таким образом, в народе распространяется заражение одинаковыми идеями, и воспитание состоит в том, что индивидуум живет в аромате своего народа. Так, дети посещают в праздничных нарядах богослужение, выполняют при этом какие-либо функции, во всяком случае, обучаются молитвам, прислушиваются к представлениям общины, осваиваются с ними и принимают их так же непосредственно, как непосредственно распространяется покрой одежды и нравы повседневной жизни. Таков *естественный авторитет*, но его сила чрезвычайно велика в духовной жизни. Что бы индивидуум ни воображал о своей самостоятельности, он не может перепрыгнуть через этот дух, так как это его субстанциальность, сама его духовность».[147]

Церковь в наши дни (я имею в виду время, в которое пишу) хорошо знает, почему она требует руководства воспитанием и

---

[145] Там же. S. 212.
[146] Там же. S. 204–216.
[147] Там же. S. 217.

школой. В самом деле, этим путем она приобретает тот *естественный авторитет*, «сила которого чрезвычайно велика в духовной жизни». На пути развития человеческого духа должен являться момент, когда Я сознает свою свободу и самостоятельность и делает единственным руководством своих настроений и поступков собственное усмотрение; тогда наступает *разрыв между мышлением и верой*, как это случилось, например, в Греции, благодаря *Сократу*.

2. Благодать и жертва. Практический культ

Культ предполагает уже господство религии и потому имеет целью не создать впервые религию, так как скорее его деятельность может совершаться лишь внутри религии, а сделать ее действительной в человеческой жизни, осуществить в ней присутствие Божества, как оно представляется господствующей религией. Это достигается путем ряда религиозных действий, вследствие чего культ с этой стороны имеет практический характер. Деятельность практического культа бывает двоякой: Бог хочет присутствовать в человеке, Он хочет обитать в нем; наоборот, человек хочет покинуть свою самостоятельность и преобразовать себя для этой цели. Деятельность со стороны Бога есть *благодать*, а со стороны человека — *жертва*. «Эта двойная деятельность есть культ, и целью его служит пребывание Бога в человеке».[148]

Жертвы, приносимые человеком, или характер действий его культа точно определяются и регулируются характером религии и идеей Бога. Формы и ступени практического культа различаются соответственно формам и ступеням религии в ходе развития человеческого духа. Так как о них будет подробно говориться в следующем отделе, то здесь, во избежание повторений, мы только вкратце отметим главные различия в формах культа. Ход развития религий направляется от естественных религий через духовные религии к религии Абсолютного Духа, которую Гегель называет абсолютной религией и отождествляет с христианской. Соответственно этому и формы культа переходят от естественной жизни к духовной; культ проникает извне внутрь и завершается в самой глубине души человека, овладевая ею и делая ее местопребыванием Бога. Естествен-

[148] Там же. S. 221–223.

ный человек со своей духовной стороны *есть не то, чем он должен быть*; поэтому он считается *от природы злым* и грешным и должен внутренне очиститься, он должен снять с себя грех, покорить свое сердце, так как оно исполнено себялюбия: это достигается путем раскаяния, путем такого обращения внутреннего мира, что совершившееся зло становится несовершившимся; нет большей силы духа, чем эта, поэтому также нет высшей формы культа, чем *покаяние* и *эпитимия*. Всякий культ есть благодать и жертва. Высшая жертва есть жертва собственным своекорыстным сердцем, а высшая благодать есть оправдание человека Богом.[149]

Низшая форма культа, как она выражается в языческих, особенно в восточных естественных религиях, осуществляется в естественной внешней повседневной жизни, в *религиозном порядке* ее установлений, в *церемониях* при выполнении их, в *достоинстве* и *торжественности*, с которыми они совершаются, в восхвалении и почитании божественных сил природы и, наконец, в том, что человек приносит богам, т. е. часть своих естественных благ, часть собираемых им плодов, убиваемых животных. И здесь, на своей низшей ступени, культ завершается в жертве. «Тот, кому отдается в жертву собственность, не должен стать вследствие этого богаче, но у субъекта является вследствие жертвы сознание того, что разделение прекратилось, и его деятельность становится вследствие этого *радостной*. Таков смысл подарков вообще на Востоке; так, подданные и покоренные подносят царю дары, не для того, чтобы он стал богаче, так как ему и без того приписывается и принадлежит все».[150]

Основанием собственности служит *труд*, и плоды его суть творения человека. Более высокая форма культа состоит в том, что человек жертвует богам не свою внешнюю собственность, а свои *творения*, он работает для богов. Религиозная работа, как и сами божественные силы, бывает постоянной или «*непрерывной*», она занимает не отдельных людей, а *поколения*; произведенное имеет характер *огромного* и колоссального. Религиозная работа входит в сферу жертв, а всякая жертва стремится приобрести и сохранить благодать Божию. Но вот являются общественные бедствия, внешние несчастья, неурожай, чума, поражения на войне и т.п. Такие бедствия с точки зрения естественной религии представляются, как следствие раздвоения между Богом и человеком, как раз-

[149] Там же. S. 236–240.
[150] Там же. S. 223–230.

деление, в котором виноват человек, и которое должно быть устранено актами культа. Теперь культ приобретает характер искупления, которое достигается посредством всевозможных церемоний, искупительных жертв, *внешних знаков покаяния* и т. п.

Представление о нарушимом единстве между Богом и человеком придает конечный характер Божественной естественной силе и ограничивает ее. Поэтому должно быть представлено более высокое единство, неизвестное, но признанное и царящее над всем бытием как смутная необходимость: эта необходимость есть *судьба*, пожирающая и сметающая все живое. Духи усопших (маны) гневаются на судьбу и ищут примирения и отмщения: это достигается в культе путем *праздников и жертв в честь умерших*.[151]

Человеческая свобода и внутренний мир не зависят от этой судьбы, постигающей в виде смерти всякое живое и внешнее бытие. Здесь культ приобретает высшую, уже указанную форму внутреннего, истинного *покаяния*.

Следовательно, главные формы культа таковы: жизнь, согласная с религиозными предписаниями, религиозный труд, искупление грехов, праздники в честь умерших и внутреннее покаяние. Этим формам соответствуют виды жертв: жертвы плодами и животными, жертва трудом, искупительная жертва, жертва в честь умерших и жертва собственным корыстолюбивым сердцем. Последняя выше и истиннее всех жертв, так как имеет значение в собственном смысле, без всякого символизма.

3. Отношение религии к государству

Религия стремится достигнуть в культе чистоты настроения, т. е. *нравственности*, которая осуществляется в государстве; поэтому религия и государство находятся в самой тесной связи и объединяются в понятии и в конечной цели, в свободе. Понятие свободы в религии и государстве *одно и то же*. Это *одно* понятие есть высшее, что имеет человек, и осуществляется оно человеком. Народ, имеющий дурное понятие о Боге, имеет также дурное государство, дурное правительство, дурные законы.

---

[151] Там же. S. 230–236.

Религия хочет свободы *от мира*, а государство хочет свободы в мире. Эти понимания свободы могут быть прекрасно согласованы, но они могут также, вследствие характера их организации, впасть в такое противоречие, что *раздваиваются* и образуют резкую *противоположность*. Эти враждебные друг другу организации суть со стороны религии *средневековая* иерархическая церковь, а со стороны государства — *современное* государство, представительная или конституционная монархия. Свобода от мира состоит в *святости*, а свобода в мире состоит в *нравственности*. Содержанием святости служит *отречение от мира*, бегство из него, а содержание нравственности состоит в осуществлении важных общих целей человечества на земле: в семье, обществе, государстве и народной жизни.

Противоположность между религией (церковью) и государством сводится к противоположности между святостью и нравственностью. Нравственность требует *брака* и основания *семьи*, а святость требует *безбрачия*; нравственность требует труда и разнообразных разветвлений его в службе человечеству, а плодом труда является *собственность* и основанная на труде гражданская самостоятельность и *правомерность*, тогда как святость требует бедности и *отречения от собственности*; нравственность требует *личной свободы и самостоятельности*, а святость требует безусловного повиновения, отречения человека от своей воли, «мало того, человек должен отказаться от своего я, даже и в своей совести, в своей вере, в самой глубине своего внутреннего мира он должен отказаться от себя, отринуть свою самость». «Религия требует уничтожения воли, тогда как мирской принцип полагает ее в основу». «Мир твердо держится определенной религии и в то же время принимает противоположные принципы: поскольку он хочет выполнять эти последние и все-таки сохранить религию, это *огромная непоследовательность*. Так, например, французы, придерживающиеся принципа мирской свободы, на деле перестали принадлежать к католической религии, так как она ничем не может поступиться, она последовательно требует безусловного подчинения церкви во всем. Религия и государство вступают, таким образом, в противоречие». Сколько ни скрывать это противоречие от себя, это ничему не помогает, оно существует налицо и пылает; нельзя помочь делу, поступая так, как будто противоречия нет. Сторонники современного государства и светские люди вообще отворачиваются от него и ошибочно верят в религиозную индифферентность мира, а церковь предоставляет этой противоположности тлеть в тиши, пока

не настанет время, когда она ее раздует и заставит вспыхнуть. Пока господствует терпимое настроение, церковь расчетливо выжидает время. Гегель пережил еще июльскую революцию, эту огромную победу современного государства над его церковными врагами с королем во главе, которого изгнали и лишили трона, несмотря на его неответственность, согласно конституции.

Мы живем в другую эпоху. Католическая религия, т. е. ультрамонтанская или управляемая иезуитами церковь выразила свой враждебный государству характер в самой непримиримой форме, в силлабусе Пия IX от восьмого декабря 1864 г. и в корне прокляла современное государство. Непримиримость этой противоположности Гегель изучил в самом основании ее и выразил с бесподобной ясностью, резче и основательнее, чем кто бы то ни было. В заключении своей «Философии истории» он говорит: «Здесь следует заметить, что с католической религией безусловно не соединима разумная конституция, так как правительство и народ должны иметь последнюю взаимную гарантию и могут найти ее только в религии, не противоположной разумному государственному строю». В своей «философии религии» он говорит о противоположности между католической религией и государством: «Эта коллизия еще очень далека от своего разрешения». «Наше время страдает именно от этого противоречия и господствующего непонимания его».[152]

B. Определенная религия

I. Деление

1. Содержание религии

В понятии религии, как подробно разъяснено в предыдущем отделе, содержатся три момента: идея Бога, сознание Бога, т. е. религиозное сознание или отношение, и служение Богу или культ, замыкающий или объединяющий

[152] Ср.: *Фишер К.* История новой философии. Т. V. Кант. Кн. II. Гл. XXXVII. С. 73. *Гегель.* Т. XI. S. 240–251. — В то время, как я пишу эти строки, в Бонне заседает собрание нескольких тысяч католиков. Риторическим образцом на этом собрании была «пламенная речь» одного

оба первые момента. В этом единстве, которое мы можем обозначить также как бытие Бога в человеке или *вочеловечение Бога*, именно и состоит понятие религии, которое, однако, должно присутствовать не только в философском сознании мира и человечества; иными словами, понятие религии должно осуществиться или развиться, религиозная истина стремиться придти к сознанию о себе самой, к религиозной достоверности, что может совершиться и совершается только в процессе всемирной истории. Понятие религии осуществляется только в *определенных религиях*, которые относятся к понятию религии, как вид к роду, или вернее, так как они не координированы друг с другом, как *ступени развития* к зачатку, к жизнеспособному и стремящемуся к жизни зародышу. Гегель называет понятием религии не что иное, как присущую человеческому духу волю к религиозной истине, стремление к религиозному творчеству. Религиозная истина есть одна и та же истина, поднимающаяся из темных недр духа, пробиваясь из сферы бессознательного в область сознания и достигая ясности: «Идея вочеловечения проходит сквозь все религии». «Религии, как они следуют друг за другом, определены не внешне, а понятием, они определены скорее природой духа, который заставляет себя придти к самосознанию».[153]

2. Ход развития религии

Идея Бога развивается в четырех стадиях, рука об руку с человеческим сознанием свободы, прогресс которого составляет содержание всемирной истории. В *первой* стадии идея Бога является как абсолютная сила природы или субстанция, перед которой человек сознает себя ничтожным и совершенно лишенным свободы. Во *второй* стадии она является в виде перехода от субстанциальности к духовной индиви-

доминиканца, который возвещает погибель протестантизма; при этом присутствует вожак католической партии в германском Рейхстаге и восхваляет видение «нового Петра Амьенского»; он слышит уже восклицания: «Так Богу угодно! Так Богу угодно!» Чего хочет Бог? Он хочет крестового похода не против Иерусалима, а против немецкой Реформации и протестантской Германии, которая молча прислушивается.

[153] *Гегель*. Т. XI. S. 251 и сл., 253–256. Ср.: S. 77 и сл.

дуальности; в *третьей* она является в виде духовной индивидуальности, а в *четвертой* она есть абсолютный дух.

Соответственно этому, религии первой стадии суть религии субстанции или *естественные религии*, вторую стадию занимают естественные религии, *переходящие к религии свободы*, третью стадию составляют *религии духовной индивидуальности*, а четвертую и последнюю стадию составляет *религия абсолютного духа или абсолютная религия*.

Религии первой стадии или естественные религии суть три восточные (восточно-азиатские): *китайская*, *индийская* и *буддийская*. Первую Гегель называет религией *меры*, вторую религией *фантазии*, а третью религией *в себе бытия*.

К числу переходных относятся *персидская*, *сирийская* и *египетская* религии. Первую Гегель называет религией *добра или света*, вторую религией *страдания*, а третью религией *загадки*.

Религии духовной индивидуальности суть *иудейская*, *греческая* и *римская*. Гегель называет первую религией *возвышенности*, вторую религией *красоты*, а третью религией *целесообразности*.

Абсолютная религия есть *христианство*.

II. Непосредственная или естественная религия

1. Отсутствие свободы и свобода

Одна из религий еще не упомянута, хотя следы ее содержатся во всех названных религиях, проходят сквозь все религии и продолжают действовать в них, даже в самой высокой. В ряду религий это самая первая, а потому самая несовершенная и самая низшая религия, соответствующая состоянию человеческой грубости, страсти и дикости. Гегель называет ее *непосредственной* или *естественной религией*, однако не в том смысле как просвещение, которое под этим словом разумело первую и лучшую из всех религий в отношении ее исторического достоинства, самую ценную как наиболее разумную и простую: ее идея Бога есть абстракция высшего существа и ее учение о религии есть деизм.

Религиозное сознание прогрессирует вместе с человеческим сознанием свободы, а человеческая свобода состоит в процессе *освобождения* и начинается, поэтому, состоянием крайней несвободы; это состояние существует, но *не должно суще-*

ствовать, а потому от него нужно отделаться или покинуть его. Человек должен из состояния несвободы вступить в состояние свободы, в котором он познает различие между добром и злом. Этот шаг необходим и неизбежен, поэтому человек, оглядываясь на свое естественное или первобытное состояние, представляется себе склонным к злу, то есть *злым от природы*. Этот шаг составляет эпоху в человеческом сознании, необходимый прогресс, изображаемый библейским сказанием о грехопадении, этой «вечной историей человеческой свободы в мифической форме». Змей соблазняет людей совершить злое дело, из которого возникает знание добра и зла. «Вы будете знать добро и зло, как Бог». Змей не солгал, так как Сам Бог говорит после грехопадения: «Смотри, Адам сделался подобным Нам». Райское состояние, которое, точнее говоря, есть состояние грубости, а вовсе не невинности, должно быть покинуто; глупо считать рай состоянием нравственного и интеллектуального совершенства, еще глупее придавать этому продукту воображения *исторический* характер. Идеал религии находится не в прошлом, а в будущем, он создается не мечтой, а развивается и только таким образом осуществляется; всякое возвышение религиозного сознания должно быть достигнуто путем борьбы, следовательно, также путем страдания и, выражаясь образно, путем распятия, чтобы расцвести и разлить свой аромат в мире. Роза и крест находятся в связи друг с другом. Это можно применить к настоящему времени. Поэтому Гегель говорит: «Чтобы сорвать розу на кресте настоящего, для этого необходимо взять на себя самый крест». В предисловии к «Философии права» он сказал: «*Разум есть роза в кресте настоящего времени*». Этим туманным словам соответствует здесь, в философии религии, параллельное место, вполне поясняющее их.[154]

2. Религия колдовства

Всякая религия имеет духовный характер, поэтому у животных нет религии. Непосредственное бытие или явление духа есть человек, и притом *определенный*, *единичный*, настоящий, эмпирический человек. Если такому человеку приписывается непосредственная власть над природой, так

[154] Там же. S. 262–279. Ср.: *Фишер К.* История новой философии. Кн. I. Гл. XI. С. 147.

что он исключительно своей естественной волей, т. е. по своему желанию может вызывать или прекращать опасные для человеческой жизни явления, каковы землетрясения, наводнения, бури и т. п., то в этом состоит *колдовство*, и притом непосредственное или *прямое колдовство*. Такое колдовство встречается у *эскимосов* (ангекоки), у *монгольских* народов (шаманы) и в особенности у *негров* в Африке.

Колдовство имеет тенденцию сделаться предметным или объективироваться; это достигается посредством того, что оно действует не просто через личность колдуна, а через объекты или *волшебные средства*, и тогда колдуны выделяются среди других людей как могущественные личности, наделенные волшебными силами. Таким образом, возникает *косвенное* колдовство, вера в колдунов или *религия колдовства*, которая, по Гегелю, составляет основу непосредственной или естественной религии. «Таким образом, естественная непосредственность не есть истинная форма религии, скорее это низшая, неистинная ступень ее».[155]

3. Фетишизм

В колдовстве первое место занимает *воля личности*, второе *природа средства* и третье *неизвестность связи между средством и успешным действием его*. Принцип колдовства заключается в этих трех моментах. «Колдовство существует везде, где эта связь существует, но где она не понята». Отсюда являются бесчисленное множество волшебных средств и «огромная глупость *суеверия*». Так как косвенное колдовство вставляет между волей субъекта и его целью волшебные средства, то Гегель сравнивает это с той внешней целесообразностью и служебным положением средств, которое он назвал в своей «Логике» *хитростью разума*.[156]

Волшебное средство, благодаря приписываемой ему силе, становится объектом религиозного значения; оно становится *идолом* или *фетишем*, как их назвали португальцы. Таким образом, из религии колдовства возникает *фетишизм*, низшая ступень идолослужения, распространенная среди негров в Африке. Так как воля колдуна есть грубый и необузданный произвол, то любая вещь может сделаться фетишем и тотчас же

---

[155] *Гегель*. Т. XI. S. 276, 279–293.

[156] См.: *Фишер К.* История новой философии. Т. VII, полут. I. Кн. II. Гл. XXI. С. 569.

выбрасывается, если не оказывает услуг. Особый вид фетишей составляют живые существа, именно животные, считаемые полезными, например, змеи: так развивается из фетишизма *культ животных* (культ змей). Или же фетишами делаются духи умерших, которых заклинают оказать какие-либо услуги: так возникает из фетишизма *культ мертвых* и, в виде служения умершим членам семьи, культ предков. Также остатки трупов, например кости, могут сделаться фетишами и служить волшебным средством: таким образом, уже в фетишизме коренится *культ реликвий*. Наконец, по мере возвышения и развития типичной определенности фетишей, неизбежно возвышается и укрепляется положение колдунов и их отношение к идолам: колдуны становятся теперь первыми по достоинству представителями своего народа, *князьями, правителями, пастырями*, так как достоинство жреца и князя совпадают на этой ступени развития. Таким образом, уже в фетишизме коренится жреческое сословие и господство его. «Негры, имеющие колдунов, которые не играют в то же время роли правителей, связывают и бьют их, пока они не повинуются, если они не хотят верить и не расположены к этому».

Уже в фетишизме, как мы видим, содержится в низшей и грубой форме многое из того, что возвращается на высших ступенях религии в более высоких, исторически развитых формах. Уже в фетишизме находится в зародыше единство Божественного и человеческого, вочеловечение Бога. «Определение, согласно которому духовное присутствует в человеке и человеческое самосознание по существу есть присутствие духа, встретится нам в различных религиях; оно необходимо принадлежит к числу древнейших определений. В христианской религии оно также содержится, но в более высокой и просветленной форме. *Оно поясняет и проясняет ее*».[157]

III. Религия субстанции и природы

1. Китайская религия или религия меры

Необходимый прогресс, ведущий через религию колдовства или фетишизм, состоит, прежде всего, в том, что силы, действующие в естественных вещах, централизуют-

[157] *Гегель*. Т. XI. S. 308.

ся и представляются как *единая, всеохватывающая, абсолютная или Божественная мощь*, в противоположность которой человек, субъект в его непосредственной единичности, познает себя как совершенно бессильное и ничтожное существо. Эта противоположность создает в религиозном сознании раскол или «раздвоение», которое опять должно быть уничтожено и примирено, но истинное примирение достигается впервые в абсолютной (христианской) религии. Здесь различаются *религии раздвоения*, которые должны пройти ряд ступеней, и *религии примирения*.

Абсолютная мощь вещей в отличие от понятия субъекта и субъективности и в противоположность ему есть, с точки зрения логики, субстанция; в своем реальном значении эта мощь в отличие от сущности духа и в противоположность ему есть природа. Здесь различаются *религии субстанции* (или природы) и *религии духа*. Если Бог приравнивается к мощи вещей, к бытию, присущему всякой вещи, если он считается истинно постоянной сущностью, тогда как все единичное возникает и исчезает, короче говоря, если Бог принимается за субстанцию, то в этом и только в этом, состоит *пантеизм*. Поэтому религии субстанции или природы *пантеистичны*, и в этом смысле слова только они имеют такой характер.[158]

Первая ступень религии природы основывается на чувственном представлении мирового целого: всеохватывающая сущность есть *небо*, середину которого занимает земля, а посередине земли находится Срединное Царство, *китайская империя*, государство неба, а религия неба есть *китайская государственная религия*. Срединное Царство имеет также свою середину или скорее центральный пункт: это *сын неба или император*. «Мы теперь вышли из области той непосредственной религии, которая стояла на точке зрения колдовства. Однако черты *колдовства* входят еще в эту сферу, поскольку в *действительности* единичный человек, воля и эмпирическое сознание его, считается высшим существом. Точка зрения колдовства здесь приобрела даже форму организованной монархии, мировоззрение которой заключает в себе нечто величественное и державное». «Поэтому небо китайцев не есть мир, образующий *самостоятельное царство над землей*; у них все находится *на земле*, и все, что имеет силу, подчинено императору; это единичное самосознание сознательно пользуется этим совершенным владычеством». Правитель есть император, а не

[158] Там же. S. 308–323.

небо; не небо управляет природой, а император управляет всем, и только он находится в связи с этим небом.[159]

Все в этом царстве размерено, точно по циркулю, все имеет свой объем и середину, все определено законом. Эту регламентацию всего порядка Гегель называет определением *меры*, понимая это слово в более широком значении, чем в «Логике»; поэтому он говорит: «Китайская религия есть религия меры». Каковы эти неизменные определения, как из единицы происходит два, из двух три, четыре и его середина, вселенная и ее середина, четыре страны света и их середина, пять элементов, пять основных цветов, пять основных тонов, пять основных нравственных правил и т. п., всему этому учит разум (Дао). Подробное определение и развитие этих мер составляет содержание всей философии и науки китайцев.

Осуществление меры, поддержание законов составляет обязанность императора, как сына Неба, который составляет целое, совокупность мер. Он есть центральный пункт всего, он господствует над царством живых и умерших духов, над царством людей и гениев. Он *главный волшебник*, всякий порядок исходит от него, всякий беспорядок и нарушение отношений составляют его вину, так как он обязан управлять чиновниками и следить за ними.[160]

Вся империя с ее порядком есть культ. «От исполнения долга зависит благосостояние империи и отдельных лиц. Таким образом, все богослужение сводится для подданных к *моральной* жизни: поэтому китайскую религию следует называть *моральной* религией (в этом смысле китайцам можно приписывать атеизм). Эти определения мер и указания долга исходят большей частью от *Конфуция*». Его современником был *Лао-Цзы*, развивший учение о Дао. Современником обоих был Пифагор.

---

[159] Там же. S. 326–328.

[160] Там же. T. XI. S. 308–337.

В наши дни, когда могущественнейшие народы трех частей света соединились, чтобы наказать войной китайцев, старейший и многочисленнейший народ на земле, за неслыханное преступление против естественного и народного права, появился эдикт, в котором китайский император, существо, совершенно незрелое по летам и характеру и нисколько не виновное во всем, что произошло, берет единственно на себя вину во всех произошедших несчастиях и радует свой народ известием, что узурпаторша императрица, единственная виновница всех зол и жестокая женщина, находится в полном благосостоянии.

2. Индийская религия или религия фантазии

Отсюда тотчас же становится ясным противоречие в китайской религии: *единство* субстанции как абсолютного могущества природы представляется в лице отдельного человека, несмотря на то, что его следует понимать, как *всеединое*, как принцип и источник всякого бытия, а это единство может быть представлено только чистым мышлением и само существует в чистом мышлении. Пантеизм субстанции не монархичен, а *монистичен*. Этот монистический пантеизм мы находим в индийской религии, именно в *браманизме*.

Первое есть единое, единая субстанция, единое равное себе существо, из которого происходит все — боги, мир, люди и т.д. В индийской религии это определение стоит во главе, это абсолютная основа и единство: *Брама* принцип не движения, деятельности и творения, а то, из чего все вытекает; поэтому индийский пантеизм есть собственно учение об *эманации*, а не творении. Это выступает на вид в различных космогониях, изображениях возникновения мира. «Не существовало ни небытие. ни ничто, ни верх, ни низ, ни смерть, ни бессмертие, а было только единое, замкнутое в себе и туманное: кроме этого единого не было ничего, и оно одиноко сосредоточивалось на себе самом, силой созерцания оно произвело из себя мир; в мышлении образовалось сначала *желание*, *стремление*, и это было первоначальное семя всех вещей».

Индийский высший Бог есть скорее *единое*, чем *единый*: это Брама, как сущность среднего рода, как всеединое. Из этого всеединого возникает тройственная эманация, которую индийская фантазия олицетворяет в образе трех богов, творческой, сохраняющей и разрушающей силы: это *Брама* (существо мужского рода, в отличие от Брамы среднего рода), *Вишну* или Магадева и *Шива*. Таковы три основные определения. Целое изображается символически и некрасиво в виде фигуры с тремя головами. Это тройственное божество есть *индийская Тримурти*, которую Гегель сравнивает с христианской Троицей, чтобы решительно подчеркнуть различие между ними. Первый член, Брама, есть отдаленное, замкнутое в себе единство; второй член, Вишну (Магадева) есть обнаружение, жизнь в образе человека, Бог воплощения; третий член должен был бы быть возвращением к первому для завершения единства; однако именно он есть нечто, лишенное духовности; он есть принцип *становления вообще*, т. е. возникновение и исчезновение. Таким образом, основное определение Шивы, с одной

стороны, есть огромная жизненная сила, а с другой стороны, губительный, разрушительный принцип, дикая сила жизни природы вообще. Его главный символ есть *лингам* (φάλλος), знак, находящийся в большинстве храмов. «Третий член, вместо того, чтобы служить примиряющим звеном, есть лишь эта дикость рождения и разрушения. Развитие, таким образом, заканчивается диким блуждание в сфере вне-себя-бытия. Это различие имеет существенный характер, оно коренится в самой точке зрения религии природы».[161]

Все вещи суть явления всеединого, не заключающие в себе никакой внутренней прочности и связи, никакой реальности и прозы действительности. Индийская религия имеет в основе *пантеистический и идеалистический характер*; все антропоморфируется и обожествляется, как воплощенное, рука об руку с этим идет мифологическое поэтическое творчество, не имеющее границ; все явления становятся продуктами воображения: поэтому Гегель назвал индийскую религию *религией фантазии*.

Высшее содержание и цель культа есть единство человека со всеобщим, божественным Брамой: *жизнь в виде Брамы и превращение в него*. Брамой можно стать на короткое время, если сосредоточиться на себе телесно и духовно, вернуться в себя и погрузиться в глубину абстракции до притупления самосознания; Брамой можно сделаться навсегда путем долгих, аскетических, бессмысленных напряжений и мук, имеющих целью умерщвление жизни; Брамой можно *быть* от рождения, то есть принадлежа к особой касте, будучи прирожденным святым, дважды рожденным, то есть *брамином*, который стоит выше других людей в своей неприкосновенной святости, затронуть его значит совершить преступление, заслуживающее смерти.[162]

Поклоняться можно только воплощенным мифологическим божествам; их много, они различны, и некоторые из них враждебны друг другу. Поэтому индийский *культ богов* распадается на секты. Наоборот, абсолютное Божество, всеединое или высшая сущность не может быть предметом поклонения, можно только *быть* или *становиться* им; поэтому, с точки зрения индийской религии, можно сказать, что предметом культа как поклонения Богу служит не высшее существо, а только боги, то есть идолы.

Индийский аскетизм с его продолжительными муками есть *не покаяние, а умерщвление себя*. Каяться можно в преступле-

[161] Там же. Т. XI. S. 338–361.

[162] Там же. S. 366–378.

ниях и грехах, которые сопровождаются мучениями совести, так что является потребность замолить их; ничего подобного мы не находим у индийских аскетов: их цель есть умерщвление себя, имеющее в виду лишь ничтожество бытия и отсутствие в нем ценности. «Жизнь получает цену только путем *отрицания* себя самой. Все конкретное имеет лишь отрицательное значение наряду с господствующей здесь абстракцией. Поэтому в индийском культе люди приносят в жертву себя, родители — своих детей. Сюда же относится сожжение женщин после смерти мужа. Эти жертвы имеют более высокую цену, если они производятся для Брамы или для какого-либо другого Бога, так как и он есть Брама».[163]

3. Буддизм (ламаизм) или религия в-себе-бытия

Переход от браманизма к буддизму, имеющему наибольшее количество последователей в мире, ясен и прост. В буддизме служит исходным пунктом и основой то, что в индийской религии и ее культе рассматривается как цель: именно олицетворенное вочеловеченное всебебытие; поэтому Гегель назвал буддизм религией *в-себе-бытия*. Единство со всеобщим, бытие в виде Брамы в глубине и тишине абстракции в сравнении со всеми частными и определенными формами жизни есть Ничто. Небытие есть последняя и высшая ступень. Только ничто обладает истинной самостоятельностью, всякая другая действительность, все частное вовсе не имеет ее. Из Ничего все произошло, в Ничто все опять обратится. Ничто есть единое, начало и конец всего. «Хотя Бог представляется как Ничто, как сущность вообще, тем не менее, он познается, *как определенный, непосредственный человек, как Фо, Будда, Далай-лама*».

На характер народов, исповедующих эту религию, она повлияла в особенности тем, что требует постоянного возвышения над непосредственным, частным сознанием. Народы, придерживающиеся этой религии, отличаются тихой кротостью и покорностью, возвышающейся над дикими страстями. Поскольку тишина в-себе-бытия есть уничтожение всего частного, есть ничто, поскольку это состояние уничтожения есть высшая цель для человека с этой точки зрения, и назначение

[163] Там же. S. 366–383.

его состоит в том, чтобы углубиться в это ничто, в этот вечный покой, где исчезают все определения, где нет воли и разума. Здесь не может быть и речи о добродетели, пороке, примирении или бессмертии: святость человека состоит в том, что он в этом молчании, в этом уничтожении соединяется с Богом, с Ничто, с абсолютным. Высшая цель состоит в прекращении всякого волнения тела, всякого движения души. Когда эта ступень достигнута, нет более развития, нет более смен, и человеку нечего более опасаться переселений после смерти, так как он тождествен теперь с Богом. В этом состоит абсолютное: человек должен сделать из себя ничто. Если человек держится такого отрицательного образа действий, исключительно борется не против внешнего мира, а против себя самого и соединяется с ничто, отказываясь от всякого сознания, от всякой страсти, тогда он возвышается до состояния, называемого у буддистов *нирваной*: его следует считать Богом, он сделался Буддой.[164]

IV. Религия природы, составляющая переход к религии свободы

1. Персидская религия. Религия добра или света

Единство божественного и человеческого, составляющее лишь цель индийской и буддийской религии, становится теперь открытым предметом религии. В этом состоит явный прогресс; содержание индийского культа, не мифологического, а метафизического, жизнь в виде Брамы и превращение в него, становятся теперь содержанием самого божественного существа. Оно есть еще силы природы и мира, но действует уже по целям; оно имеет еще характер единства и субстанциальности, но вместе с тем, целесообразности и субъективности. Это не только *мировая сила*, но и *мировая цель*, как *действующая*, так и *желающая*, как *субстанция*, так и *субъект*: как мировая цель, это существо есть добро, а как мировая сила, оно есть *свет*, радостный, освежающий, все раскрывающий свет, благодетельное условие всякой жизни и всякого развития; это свет не как символ добра, а как само добро. Поэтому

[164] Там же. Т. XI. S. 384–401.

Гегель говорит: «религия добра или света». Всякая целесообразная деятельность сталкивается с препятствиями и противоположностями. Добру противоположны зло и бедствия мира, свету противостоит мрак. Поэтому религия добра или света необходимо имеет *дуалистический* характер, божественная благодетельная сила должна бороться с враждебной, добро не побеждает, но *должно* победить.

Историческое развитие этой темы заключается в *древнеперсидской* религии (парсизм), основанной Зороастром и выраженной в Зендавесте. Существует добро, истина, мощь, однако, в борьбе со злом: это борьба *Ормузда* с *Ариманом*. Ормузд есть свет, и его царство есть царство света вообще; весь мир, во всех его ступенях и видах, есть Ормузд, и в этом светлом царстве все есть добро. Свету принадлежит все; все живое, всякое существо, всякая духовность, действие, рост конечных вещей, все есть свет, все есть Ормузд. Его спутники суть светила, звезды, олицетворенные в виде гениев, семь амшадшпан окружают его, как семь вельмож царя персидского. Также и персидское государство, подобно светлому мировому царству, есть царство справедливости и добра; царь есть представитель Ормузда, а семь вельмож — представители амшадшпан. Один из этих звездных духов есть митра (μεσίτης), выдвигаемый на первый план уже Геродотом; символический культ его широко распространился в позднейшую римскую эпоху, восприимчивую к идее примирения.

Вся жизнь Парса должна быть посвящена Ормузду: в этом состоит его культ. «Парс повсюду должен содействовать жизни, поддерживать плодородие и радость, словом и делом совершать добро, везде помогать всякому добру среди людей, а также самим людям, прокапывать каналы, сажать деревья, давать убежище странникам, возделывать пустыню, кормить голодных, поить землю».[165]

2. Сирийская религия или религия страдания

Дуализм, эта первая ступень религии природы при переходе ее к религии духа, должен быть устранен, так как божественная сила природы и мира имеет характер един-

[165] Там же. Т. XI. S. 401–418; Т. XIII. S. 100, 135.

ства и требует его; поэтому божество должно быть понято так, чтобы оно имело свое отрицание или свою противоположность не вне себя, как Ормузд Аримана, а в себе, чтобы оно само переживало, терпело и преодолевало смерть и уничтожение. Бог должен умереть и опять воскреснуть; культ умершего Бога есть культ страдания. Эта тема развита в *финикийской* и вообще *в малоазиатских религиях*. Представление о фениксе всем известно: это птица, которая сжигает сама себя, и из пепла ее возникает молодой феникс со свежими силами. Это не борьба добра со злом, а *божественный процесс*, принадлежащий к самой природе Бога и совершающийся в *одном* индивидууме. Личность, в которой этот процесс является как предмет религиозного созерцания и культа, есть *Адонис* (библейский Таммуз). Весной совершался главный праздник Адониса, это был праздник в честь умерших, праздник печали, продолжавшийся несколько дней. В течение двух дней Адониса искали, предаваясь печали; третий день, когда бог опять воскресал, был радостным праздником. Весь праздник имел характер торжества в честь природы, которая зимой умирает, а весной пробуждается. С одной стороны, это процесс в природе, но, с другой стороны, его нужно понимать символически, как момент в Боге, обозначающий абсолютное вообще.[166]

3. Египетская религия. Религия загадки

Самосожжение *феникса* а также смерть и воскресение Адониса повторяются без конца. В этих воззрениях выражается в чувственной символической форме по существу не что иное, как бесконечный процесс жизни, дурная бесконечность ее. Здесь один и тот же индивидуум подвергается смерти, но не побеждает и не преодолевает ее. Истинное преодоление смерти есть не такая жизнь, которая *опять умирает*, а жизнь, *не умирающая более, бессмертная, вечная: дух*. Египтяне первые, по словам Геродота, исповедовали *бессмертие души*.

Смерть есть *страдательное* состояние; это не есть промежуточное или мнимое состояние, каковы, в основе, пепел феникса или умирание Адониса, а реальное страшное разрушение, не производимое в себе самом ни одним живым суще-

[166] Там же. Т. XI. S. 418–421.

ством, пока оно находит утешение и действует сознательно; поэтому смерть должна быть делом чуждой, враждебной и страшной силы, она есть дело Аримана, которого Ормузд, правда, побеждает, но не одолевает окончательно. Египетский Ормузд есть *Озирис*, а египетский Ариман — *Тифон*, разрывающий Озириса на куски. Однако Озирис преодолевает смерть не только своим воскресением, но и тем, что судит мертвых и управляет их царством (царством Аментеса): он управляет живыми и мертвыми. Озирис есть добрый, благодетельный Бог, совокупность благодетельных сил природы; он есть *солнце* и обозначает его, а также его положения в течение года; он есть *Нил* и обозначает его; он есть плодородный *Египет*, зависящий от положения солнца и периодических наводнений Нила; он есть оплодотворяющий бог, тогда как его супруга *Изида* есть воспринимающая мать-земля, или сам Египет в этом смысле. Наоборот, Тифон есть пустыня, жгучий ветер, засуха и т.д. и обозначает эти понятия. Таким образом, Озирис есть главный бог египтян, хотя он и приобрел такое значение в египетской религии лишь довольно поздно, по словам Геродота.

Египетская религия есть еще *религия природы*: она занята тайной жизни и размышляет о значении и конечной цели ее; поэтому ее в высокой степени интересует замкнутая в себе жизнь *животных*, и с этим находится в тесной связи египетский культ некоторых значительных животных, именно Аписа, как представителя души Озириса. Все относится к области природы, но в то же время имеет значение, т. е. обладает духовностью. «Дух египетского народа вообще есть *загадка*. В греческих художественных произведениях все ясно, все выражено открыто; в египетских везде поставлена задача; это внешность, намекающая на что-то, что еще не выразилось».[167]

Египетская религия характеризуется и отличается от религий всех других народов культом смерти и мертвецов, способом погребения, гротами для мумий и в особенности исполинскими *пирамидами*. «Дворцы царей и жрецов превратились в груды мусора, а гробы их сопротивляются времени».

Жизнь и смерть — такова великая *тайна*, которую египетский дух признал за тайну, сделал предметом культа в своей религии, но не решил, а выразил эту загадку в образе закутанной покрывалом *богини в Саисе* и изобразил в *сфинксе*. Решение этой загадки есть дух и истина; они суть вечная жизнь.

---

[167] Там же. S. 419–448.

«Я есмь то, что было, есть и будет, моего покрывала не поднимал еще ни один смертный; плод моего тела есть солнце». Так гласила надпись в саисском храме. «Загадка решена, египетский сфинкс, согласно удивительному, полному смысла мифу, убит греком, и решение таково: это *человек свободный, знающий себя дух*».[168]

V. Религия духовной индивидуальности

1. Основные понятия и ступени развития этой религии

Содержанием нового понятия Бога служит не абсолютный, а еще конечный, ограниченный дух; поэтому Гегель назвал эту религию, возникающую из религии природы и возвышающуюся над ней, религией духовной индивидуальности и причисляет ее к «конечным религиям», как последнюю и высшую ступень их. Основной темой ее служит понимание Бога в форме отделившейся от сил природы «*свободной субъективности*» или разумного духа, деятельность которого состоит в целесообразных актах и потому имеет характер мудрости. Дух существует для духа, божественный дух для человеческого: поэтому человеческий дух служит почвой, на которой Божественный дух осуществляет свои цели.

В отличие от множества человеческих индивидуальностей Божественный дух имеет характер единичности, он есть не единое, а *Один*; в отношении к человеческим индивидуальностям божественная цель должна осуществляться путем объединения и связи их; этот процесс или осуществление Божественного единства имеет характер *необходимости*, а способ Божественной деятельности, как мы уже сказали, имеет характер *целесообразности*. Поэтому три основные метафизические понятия, господствующие в религии духовной индивидуальности, суть *единство, необходимость и целесообразность*.[169]

---

[168] Там же. S. 444–456.

[169] Там же. T. XII. S. 1–32 (Переход. Метафизическое понятие этой сферы), S. 32–42 (О космологическом и физикотеологическом доказательстве).

Божественный дух своей свободной субъективностью возвышается как *единый* дух над всем *чувственным* разнообразием вещей и раскрывается или обнаруживается в этой своей *возвышенности*. Божественный дух обособляется и расчленяется на множество *нравственных* мировых сил, которые имеют духовный характер и потому являются в единственной адекватной им форме, именно в *человеческой* форме как *прекрасные индивидуальности*, как идеалы и художественные произведения. Наконец, единство Божественной цели осуществляется в единстве *мирового царства* и *мирового господства*.

Соответственно этому религия духовной индивидуальности подразделяется на три религии — религию *возвышенности*, религию *красоты* и религию *целесообразности*. Религия возвышенности есть *иудейская*, религия красоты *греческая*, а религия целесообразности (мирового господства) *римская*. Если сравнивать их с предшествовавшими им религиями природы, то можно найти параллель между иудейской религией и персидской (это родство также и сознается обеими сторонами), между греческой религией и индийской, наконец, между римской религией и китайской, обе они суть государственные религии, обе обоготворяют единичную личность как свой центральный пункт, именно императора.[170]

2. Иудейская религия как религия возвышенности

Божественный дух в своей свободной субъективности есть единый и первый Дух, абсолютное начало. Так как вне Его нет ничего, но Он как вечная сила и мудрость пребывает в постоянной деятельности познания и воли, то Он различает Себя от Себя и благодаря полноте Своей силы и мудрости производит иное, именно *мир из ничего*, из Своего ничто; мир есть Его создание или творение, поэтому в сравнении с Ним он не самостоятелен, бессилен и *ничтожен*. Иудейская религия не знает ни теогонии, ни космогонии, она впервые осветила в сознании человечества понятие *творения*. Оно гораздо выше, чем понятие происхождения. Индийские и греческие боги произошли из чего-либо иного или рождены (пу-

[170] Там же. S. 42–46.

тем эманации), первые из Брамы, вторые из хаоса. Наоборот, в иудейской религии мир происходит из Божественного духа, который создает и формирует хаос.

Теогонии и космогонии индийской и греческой религии *обоготворяют* мир, тогда как иудейская религия, благодаря понятию творения, *изгоняет из него Божество* и заменяет мифологическое и фантастическое представление о мире *рассудочным рассмотрением вещей*. В мифологически обоготворенном мире все события суть чудеса и явления Божества, а потому здесь вовсе нет чуда в настоящем смысле, т. е. в отличие от обыкновенного порядка вещей. Чудеса возможны впервые в лишенном Божества мире, потому что только в нем существует подчиняющийся правилам, определенный мировой процесс, и чудеса Божии суть не что иное, как вмешательство Бога в этот процесс. Удалить Божество это значит подчинить правилам мировой процесс и, таким образом, сделать возможными чудеса.[171]

Отношения Бога к миру называются Его *свойствами*. *Благость* Бога состоит в том, что мир существует и продолжает свое бытие. *Справедливость* Бога состоит в том, что Он обнаруживает ничтожество и преходящее значение всех вещей. Великолепие и возвышенность, составляющие настоящую, существенную особенность и характер этого Бога, состоят в том, что Он могущественнее всякого из своих обнаружений. Ветхий Завет полон такими взглядами на Бога. «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет». Это одно из самых возвышенных мест Ветхого Завета.

Самое возвышенное из творений Бога есть *человек*, так как Бог создал его по Своему *подобию*; однако это подобие Бога должно было быть не просто даром Бога, а собственным актом человека. Этот акт совершился в грехопадении, как его изображает библейский миф или притча: человек должен был по совету змеи съесть запретный плод с древа познания добра и зла, чтобы стать *знающим*, т. е. подобным Богу. В этом состоит глубокая истина библейского рассказа, который должен заключать в себе также неподходящие черты, так как изображает вечные истины в виде события во времени. Этот своевольный поступок, неповиновение человека, т. е. его выход из состояния невинности, Бог наказал изгнанием из рая и проклятием, Он осудил человека на *смерть* и *труд*. «В поте лица своего будешь есть хлеб свой, и в землю опять обратишься, так

[171] Там же. S. 46–54, 58–61.

как ты произошел из нее: ты прах земли и в прах опять обратишься» [Быт. 3, *19*].

Однако смерть вовсе не есть безутешная судьба, так как существует *бессмертная и вечная жизнь*, которой иудейская религия не знает, и в труде заключается не мука, а *величие человека*.[172]

Конечную цель иудейского Бога составляет не что иное, как сама религия, то есть призвание и восхваление Бога в человеческом сознании, богослужение или *культ*. Религиозное настроение здесь есть чувство собственного бессилия или ничтожества, страх, но не жалкий, а возвышенный страх, возносящийся над всеми частными заботами и печалями и обращающийся к Богу, погружающийся в него; это *мудрый страх* или начало мудрости.

Божественная конечная цель осуществляется в человечестве, в обществе людей, в их нравственной организации, элементарная и первая форма которой есть *семья*, форма непосредственной или естественной нравственности, которая, расширяясь, превращается в народ или в *нацию*. В отношении к своей конечной цели в человечестве иудейский Бог есть еще частный и *исключительный Бог*; это *Бог семейный и народный*, Бог Авраама, Исаака и Иакова, Бог Израиля *как избранного народа*, которому он подарил землю Ханаанскую и обещал всякое земное благополучие за выполнение ссвоей воли и законов. В этом состоит *договор* между этим Богом и его народом. Уверенность в том, что между праведностью и земным благополучием существует необходимая связь, установленная Самим Богом для этого народа, «эта вера, это убеждение составляет в иудейском народе основную замечательную черту; этой уверенностью полны ветхозаветные книги, в особенности псалмы».[173]

Повиновение сопровождается наградой; неповиновение наказанием, а упорство вызывает угрозу усиления и усемерения наказаний, как это выражено в книгах Моисеевых (Лев. 26) в виде ряда усиливающихся проклятий и угроз. «Интересно рассматривать эти наказания, выражаемые в страшных проклятиях; да и вообще этот народ достиг порядочного мастерства в проклятиях. Но все эти проклятья касаются лишь внешнего, а не внутреннего мира».[174] Многое перенесено из иудей-

[172] Там же. S. 72–77.
[173] Там же. S. 66.
[174] Там же. S. 78–89.

ства через иудействующее христианство в христианство, в особенности в церковь, между прочим и это мастерство в проклятиях.

Чтобы замолить вину неповиновения и утишить гнев Бога, нужны *жертвы* и при этом *жертвы за грехи*, составляющие одну из главных форм иудейского культа; они должны освободить виновного от греха и искупить его, перенося наказание на жертву. Это достигается путем заклания жертвенного животного и пролития его *крови* пред алтарем. В крови живет душа и жизнь, поэтому кровь должна служить только для жертвы, а не для употребления в пищу.

Иудейского Бога как единого, сверхчувственного и абсолютно возвышенного все народы должны признавать единственно истинным и восхвалять. Это обобщение иудейского национального Бога и *превращение его в Бога человечества*, пережитое и возвещенное *пророками* рука об руку с судьбой их народа, намечено Гегелем, но не развито подробно.[175]

3. Греческая религия. Религия красоты

Иудейская религия поняла идею Бога в форме абстрактного единства и всеобщности, но в то же время так ограничила ее, что цель ее направлена на благополучие одного народа, считающегося избранным. Характер и достоинство иудейской религии определяется этим противоречием между возвышенностью ее идеи Бога и обособленностью ее народного сознания.

Решение этого противоречия и прогресс религиозного сознания состоят теперь в том, что единство Божественной сущности проникает мир, Его всеобщность обособляется в себе и расчленяется на нравственные мировые силы, Его цель перестает быть ограниченно иудейской и развивается согласно богатству и разнообразию всеобщих человеческих целей. Нравственные силы имеют *духовную* природу; духовная жизнь выражается единственно в *человеческой* форме, и при том, так как речь идет о выражении свободной субъективности, в идеальном человеческом образе или в *прекрасной индивидуальности*. Основное определение и содержание *греческой религии*

[175] Там же. S. 89–95.

как *религии красоты* состоит в том, чтобы представлять и почитать Божественные мировые силы в этой форме.

Прекрасную индивидуальность может создать не природа с ее тысячами препятствий и случайностей, а только *искусство*; поэтому Гегель в своей «Философии истории» рассматривает и понимает греческий мир в его совершенстве как троякое художественное произведение; его объективное художественное произведение есть *мир богов*, составляющий предмет его религиозного сознания.[176]

Дух свободен, он не есть вещь с теми или другими свойствами; он есть то, чем он сам себя сделал своей собственной деятельностью, его возвышенность есть следствие его возвышения, его красота есть его естественность и совершенство его господства над ней, это господство есть победа, предполагающая борьбу с силами природы: отсюда *война богов*, изображаемая Гесиодом в его теогонии, война между Ураном и Хроносом, между Хроносом и Зевсом, между Зевсом и титанами, т. е. возмутившимися силами природы. «В этой войне богов выразилась вся *история* греческих богов и их значения в том смысле, что они как духовный принцип достигли господства и победили природу: в этом их *существенный подвиг* и существенное сознание греков о них». Прометей, этот важный и интересный образ, принадлежит еще к титанам и силам природы, так как он учит человека лишь таким мастерствам и искусствам, которые служат для удовлетворения естественных потребностей, все вновь возобновляющихся и возрастающих, подобно тому, как у него самого в наказание растет печень. Для подтверждения этого достаточно сравнить, чем были божества как силы природы с тем, чем они сделались, будучи греческими богами, например, полногрудую Диану Эфесскую как рождающую и вскармливающую силу природы с Дианой охотницей, поражающей диких зверей. Силы природы, восставшие против богов и завоевывающие их, суть *герои*, как Геркулес. Боги происходят от сил природы, а герои от богов. У Эсхила Прометей себе в утешение предсказывает Геркулесу, что он низвергнет Зевса с трона. «Когда Зевс погибнет, ты сделаешься его преемником», — говорит Вакх Геркулесу у Аристофана.

Явления природы и жизни созерцаются и истолковываются как *божественная* деятельность. Это происходит благодаря человеческой поэтической фантазии: это поэзия, а не вымы-

[176] Там же. Т. XII. S. 95–99.

сел. Когда во время празднеств в честь умершего Ахиллеса море начинает бушевать, Нестор говорит: «Это Фетида, это печаль матери по сыну». Когда Ахиллес умеряет свой гнев, Гомер говорит, что к нему явилась Паллада, богиня рассудительности. Калхас объясняет чуму в лагере греков действием стрел разгневанного Аполлона. Таким образом, по словам Геродота, Гомер и Гесиод создали грекам их богов, не обучили им, а поэтически сотворили, не систематизировали, а рассказали, и эти рассказы умножались, формировались и преобразовывались соответственно времени и месту. Многие из них, например, многие любовные похождения Зевса, коренятся в древних воззрениях на природу.[177]

Все силы, волнующие человеческую душу, сделались богами в фантазии греков и воплотились в идеальных человеческих образах. «Поэтому греческий народ *самый человечный из всех народов*: все человеческое у него *утверждается и оправдывается, развивается и заключает в себе меру*. Это вообще религия *человечности*, иными словами, здесь конкретный человек со всем, что в нем есть, со своими потребностями, склонностями, страстями, привычками, нравственными и политическими свойствами, со всем, что имеет в нем ценность и существенное значение, *находит себя в своих богах*».[178]

Благодаря своей религии греки — самый человечный из всех народов, точно так же благодаря своему искусству они самый идеальный народ. До греков не было идеалов и идеальности. Их боги стремятся не только внутренне присутствовать для человека в представлении, но и выразиться *внешне* для созерцания в полной телесности; поэтому из гомеровского Зевса должен был произойти *Зевс* Фидия.

Культ греков как душевное настроение, служба и примирение, состоит в созерцании, распорядке и почитании этих богов. Настроение, с которым познается и ощущается постоянное внешнее и внутреннее присутствие божественных сил, может быть лишь абсолютной *радостью души*, которая не омрачается даже и представлением о судьбе, о той бесформенной необходимости, которая царит над богами и людьми, уничтожая их; им известно, что это так есть и должно быть, и они удовлетворяются этим *сознанием* необходимости. Печаль о тяжком роке, как, например, скорбь Ахиллеса о предстоящей ранней смерти, про-

[177] Там же. S. 103–109.
[178] Там же. S. 123–127.

ста и не имеет ничего общего с целым роем *мучительных* чувств, порождаемых в современном мире всевозможными поставленными и недостигнутыми целями. Мало того, всеуравнивающая судьба, как ее представляют древние, этот мировой остракизм, вырывает с корнем *зависть*, отравляющую жизнь себе и другим. Так как судьба завистлива, то людям незачем быть завистливыми. Судьба действует слепо, не руководясь понятиями. То, что она изрекает, существует так, как существует; всевозможные вызывающие недовольство размышления по этому поводу не помогают и не ведут ни к чему.

Трагическая судьба есть *очевидная*, а потому примиренная и примиряющая необходимость. Это не рок, а *справедливость*, которая из борьбы оправдываемых страстей (πάθη) героических характеров восстанавливает единство и гармонию нравственных сил путем гибели личностей, как это показывают не раз уже упомянутые примеры Антигоны, царя Эдипа и т.д. Гегель упоминает здесь также Ипполита, который почитает только Диану, а Афродиту и Эрота презирает, за что они мстят ему через посредство Федры. Поэтому, по справедливому замечанию Гегеля, со стороны Расина было «глупостью» выдумать для Ипполита другую любовь (к Ариции), которая возможна была лишь у французского, а не у греческого Ипполита.[179]

Культ как служба состоит в *жертвах и жертвенных пиршествах*, в наслаждениях дарами, принесенными богам, в восприятии пищи и питья и повышенном, вследствие этого, чувстве духовной силы. «Есть это значит приносить жертву и приносить жертву это значит есть». Нет ничего мучительнее, как принимать окончательное решение в затруднительных и сомнительных обстоятельствах; культ освобождает от этих затруднений и дает решение через *оракула и божественные знаки*; эти знаки имеют внешний и неопределенный характер, их нужно объяснить и истолковать, что осуществляется также культом, именно путем двойственных и двусмысленных изречений. Культ как служба завершается общественными торжествами, храмами и изображениями богов на них, праздниками и играми. «Культ есть не отречение, не жертва своим каким бы то ни было достоянием, а идеализированное теоретически-художественное наслаждение. *Свобода и духовность проникают во всю повседневную и непосредственную жизнь, и культ есть вообще продолжение поэзии жизни*». «*В греческой жизни*

[179] Там же. S. 127–136.

поэзия и даже мыслящая фантазия есть существенное богослужение».[180]

В противоположность общественному культу, распространяющемуся на всю жизнь, существует также *тайный* культ, состоящий из таинственных действий и посвящений и завершающийся в так называемых *мистериях*, в особенности, в элевзинских. Так как эти мистерии были доступны всем афинянам, то тайна состояла не в сокровенности знания, а только в характере действий и в природе божеств. Здесь производилось очищение души для ее дальнейшего существования после смерти, для ее жизни в подземном мире, в виде тени, следовательно, здесь шла речь о «*бессмертии души*», о «переходе естественно умершего индивидуума в *вечную жизнь*». Это находится в связи с представлениями о всеобщей жизни природы, о семени, вырастающем из недр земли, чтобы развить цветы и плоды и опять вернуться в недра земли в виде семени; или, в мифической форме, это выражается в представлениях о похищении Прозерпины, о Церере, ищущей свою дочь, о Вакхе как боге подземного мира и т. д. Поэтому мистерии возвращают к религии природы, к древним символическим культам богов природы, которые, в сравнении с ушедшим вперед и открытым культом греческой художественной религии, устарели и потому сделались сокровенными. Однако жизнь после смерти, бессмертие души, вечная жизнь это великая тайна, связанная не только с устаревшими представлениями, но и с будущими.[181]

4. Римская религия. Религия целесообразности божества

Основной темой иудейской религии было единство Бога: единый Бог как содержание и цель религии. Основной темой греческой религии служат частные нравственные и духовные силы мира и человечества, выражающие множество целей. Обе эти темы соединяются в третьей религии, которая подчиняет множество частных целей *одной* цели. Эта главная конечная цель есть *государство, господство, мировое господство*. Это религия римская, которую Гегель на-

[180] Там же. S. 136–147.
[181] Там же. S. 147–156.

зывает религией целесообразности и характеризует как таковую, потому что она постоянно имеет дело с целями и с осуществлением их.[182]

Римская религия также обоготворяет свои цели и в этом смысле она есть тоже «религия множества»; но ее боги не теоретические, а *практические*, не поэтические, а *прозаические*, не веселые, а сухие и серьезные, лишенные всякой идеальной красоты. Поэтому греческая и римская религии по существу различны, и в высшей степени ошибочно считать их равноценными или внутренне однородными. Дионисий Галикарнасский, сравнивая эти религии, отдал предпочтение древнеримской, потому что она имеет храмы и алтари, жертвы, праздники и игры, но не имеет скандальных *мифов* греческой религии. Цицерон считает своих римлян самым благочестивым народом, потому что они все делают с помощью религии, постоянно думают о богах, за все благодарят богов и во всех отношениях рассматривают религию как *связывающую силу*, вследствие чего он производит слово religio от religare.

Главное божество в этой религии есть Рим как город и государство, господство Рима над людьми и народами, олицетворенное в Юпитере, боге неба и всех небесных явлений, которые суть частные формы этого Юпитера, как, например, Jupiter pluvius и т. п.; Jupiter Capitolinus есть бог римского мирового господства, настоящий римский бог, опять разветвляющийся на несколько видов, как, например, Jupiter Pistor и т. д. Существует около трехсот Юпитеров (Joves).[183]

Все римские боги и богини суть обоготворенные практические цели, связанные с общим и частным благополучием; поэтому Гегель называет римскую религию вообще *религией счастья*. Монета есть очень важное и благодетельное средство в сношениях: отсюда Juno Moneta. Благосостояние государства есть результат благоприятной судьбы: отсюда Fortuna publica. Процветание стад и обилие корма доставляется богиней Pales: поэтому в честь нее устраиваются праздники Palilia. Благодетельное влияние огня на очаг, где он светит и греет, и в печи, где он печет, имеет своих особых богинь: Vesta, Fornax и т. д. Точно так же мир, покой, отдых от дел обоготворяются, как Pax, Tranquillitas, Vacuna и т. д. [184]

---

[182] Там же. T. XII. S. 156–188.

[183] Там же. T. XII. S. 156–168, 177.

[184] Там же. S. 168–172.

Противоположность благосостоянию составляют бедствия, каковы голод, неурожай, болезнь, печаль и т.д., им строят храмы для отвращения их, чтобы они не пришли; таковы Fames, Robigo, Febris, Angerona и т. п. Так как всякое благополучие состоит не в чем ином, как в помощи в житейских нуждах и в защите против них, то римские боги суть главным образом помогающие и защищающие божества. По меткому выражению Гегеля, нужда есть римская теогония. Отсюда возникает то безмерное *суеверие*, которое Цицерон неразумно принимал за благочестие, то по существу суеверное настроение, которое повсюду чувствует ужас перед неизвестным, вооружается всевозможными оракулами, приметами и гаданиями, заглядывает в книги Сивиллы, но в особенности ищет множества богов. Если они не помогают, то и не вредят, а все дело в том, чтобы не было вреда. Поэтому в Рим переносились чужие божества целыми партиями, чтобы здесь получилось собрание всех религий, *пантеон* всех богов, так как в них нуждались. В силу замечательного и в то же время понятного контраста римляне были на войне самым храбрым, а в религии самым боязливым из всех народов.[185]

Римская добродетель (virtus) состоит в пожертвовании личностью для Рима и его господства; «virtus есть тот холодный патриотизм, в силу которого личность вполне служит делу государства, играющего роль властителя». Так как римская религия не имеет никакого учения, то в ней самую важную роль играют праздники и зрелища, но важнейшие игры состояли лишь в избиении животных и людей, в пролитии потоков крови, в борьбе на жизнь и смерть, т. е. во взаимных массовых убийствах. Здесь нет более речи о трагической гибели личности; это плоская смерть, плоское внешнее *умирание*, «голая, страшная и мрачная, отвратительная действительность», являющаяся на сцену уже в трагедиях Сенеки. «Умирание есть единственная добродетель, которую мог проявлять благородный римлянин: он разделял ее с рабами и присужденными к смерти преступниками».

Единство мирового господства стремится выразиться в одном лице и осуществляется, в конце концов, в одном индивидууме, *в императоре как господине мира*. Он есть наличная сила всех целей римского народа, направленных на благосостояние и счастье. «Эта огромная индивидуальность» есть бесправное могущество, подчиняющее себе жизнь и счастье лиц,

[185] Там же. S. 172–178, 177.

городов и государств; все находится в его руках, все создается им: сословие, права рождения, богатство, благородство и т. д. Он стоит даже выше формального права, на развитие которого затрачено столько сил римским духом». Он *римский бог*.

Всеуравнивающая судьба, представлявшаяся в греческой религии высшим единством, сделалась действительностью и мировым состоянием: этот рок, царящий над всеми народами и религиями, есть *римское мировое господство*, воплощенное во властелине мира, в одном действительном человеке, обоготворенном, так сказать, с кожей и волосами. Этот единичный действительный человек со своей непосредственной и дурной конечностью, есть в одно и то же время самое высокое и самое дурное начало. «Этот действительный, наличный бог, эта единичность воли, как силы, стоящей над другими, бесконечно многими единицами, есть деспот». Все различия между народами и религиями, между знатными и простыми, между богатыми и бедными, между свободными и рабами уничтожились и исчезли перед всемогуществом императора. Остались только люди и одна личность, как *бог всех людей*, и этот «бог» есть единичный действительный человек; однако это человек в своей лжи, а не в своей истине.

«Бесконечная важность и необходимость римской религии» состоит в том, что в ней все мировые цели соотнесены с одной, подчинены *одной главной конечной цели*, которую составляет римское государство, римская империя, властитель мира, наконец, единичный действительный обоготворенный человек. Эта религия целесообразности, римский дух как рок народов и религий, уничтожила счастье и радостное настроение прекрасной жизни и сознания предыдущих религий и привела все формы их к *единству и равенству*. Это абстрактное могущество было причиной огромного несчастья и всеобщего страдания, которое должно было сделаться муками рождения *религии истины*. Все служило подготовкой, которая должна была совершиться со стороны людей, чтобы «исполнилось время».[186]

[186] Там же. S. 179–185.

C. Абсолютная религия

I. Откровенная религия

1. Понятие

Римская религия стоит непосредственно у порога религии истины, поэтому она составляет заключение «конечных религий» и содержит все временные и исторические условия для наступления бесконечной или *абсолютной религии*, религии совершенной, которая уже не может быть превзойдена. Религия достигла завершения, если осуществила свое понятие, т. е. если содержание этого понятия, именно единство божественного и человеческого существа, примирение их обоих, вочеловечение Бога действует не как порыв и стремление только, а составляет предмет и тему религиозного сознания: тогда религия сделалась объективной для себя самой, она достигла самосознания или самопознания, т. е. она сделалась *откровенной*. В пределах религии нет более высокой формы и ступени. Эта завершенная, откровенная для себя самой религия есть *христианская религия*.

Так как откровенная религия состоит в *знании и познавании*, то она имеет чисто *духовный* характер и ищет духовного подтверждения, т. е. подтверждения путем внутреннего свидетельства и согласия духа, тогда как в качестве *данной в откровении* или *положительной* религии она опирается на чудеса, внешние знаки и свидетельства, предания и библейские изречения. Это внешний и потому «не духовный способ подтверждения». Дух существует для духа, который признает его, познает и свидетельствует о нем. Религия истины должна быть обоснована и развита через познание Бога и развитие идеи Бога.[187]

2. Деление

Бог есть *дух*; в религии истины он открывается и притом открывается вполне как таковой. Дух состоит в мышлении, а это последнее в знании и воле, и то и другое в

[187] Там же. S. 189–209.

абсолютной чистоте. Как мыслящая деятельность дух должен отличать себя от себя, полагать инобытие, однако не для того, чтобы впасть в распущенность и дикость этого инобытия, как индийский бог Шива; из этого инобытия он должен вернуться к себе, в ином быть и оставаться при себе самом, как мышление, которое познает свой предмет и выполняет свою цель. Таковы три момента, объединяемые Богом в себе, не во времени, а от века: поэтому Бог, как этого требует его сущность как духа, есть не единое, а триединое существо. Поэтому Гегель, как мы это не раз видели, придает огромное значение *идее Божественной троичности*, которая намечается и предчувствуется также в конечных религиях, например, в индийской Тримурти, но впервые достигает совершенной сознательности и формального догматического выражения в христианской религии.

То, что Бог отличает от себя и полагает как иное, есть мир (природа и конечный дух). То, что он полагает или производит силой своего мышления, есть *творение*, поэтому творение вечно, как сам Бог; деятельность Бога не есть игра, поэтому инобытие следует понимать, как настоящую реальность, как *мир в пространстве и времени*. Христианское религиозное учение обозначает различия или лица Божественного Триединства именами *Отец, Сын и Святой Дух*. Гегель употребляет эти выражения, рассматривая отношения между Отцом и Сыном как образное. Так как в свою очередь каждое из этих понятий образует целое или целость, т. е. разнообразие или царство определений, то Гегель называет эти различия *«царством Отца, царством Сына и царством Духа»*. Так как различие между Богом и миром заключается в понятии *творения*, то Гегель называет царство Отца также «Богом до сотворения мира», вне мира или «Богом в его вечной идее в себе и для себя». Мир в пространстве и времени есть природа, конечный дух, развитие духа из природы, развитие конечного духа, приводящее к государству, мировому духу и религии, развитие конечной религии, приводящее к абсолютной или христианской религии, в центре которой стоит Христос как искупитель мира, как Богочеловек или Сын Божий. Поэтому Гегель называет мир «царством Сына». Примирение совершается в Христе и через Христа раз навсегда, но религия примирения стремится жить и развиваться путем постоянного, всевозобновляющегося присутствия Бога в своей общине. Это присутствие есть «царство Духа».

II. Божественная Троица

1. Царство Отца

Теперь мы дошли до места, к которому нас подготовляло все предыдущее развитие, и на которое так часто делались ссылки: именно Бог должен быть понимаем как *Дух* или, что у Гегеля одно и то же, как *Триединое*, так как сущность Духа состоит именно в том, что Он отличает Себя от Себя и в ином остается при Себе или возвращается к Себе, как это подтверждается во всяком действительном знании и воле. Поэтому сущность Духа составляют следующие три момента: единство с Собой, различие или отличие от Себя и восстановленное из различия или завершенное (конкретное) единство. Это единство есть в элементе чистого мышления совокупность всех необходимых и вечных определений мысли (категорий), идея как процесс познания и воли или как истина и добро, согласно исследованиям Гегеля в его «Логике». Поэтому он говорит о таком единстве как царстве чистой мысли: «*Это царство есть истина, как она существует без оболочки в себе и для себя. Потому можно выразиться, что это содержание есть изображение Бога, как Он существует в Своей вечной сущности до сотворения природы и конечного духа*».[188]

Если Божественный дух, отличающий Себя от Себя и полагающий инобытие, обозначается как «Отец и Сын», то это отношение заимствуется не из процесса мышления, а из процесса *рождения*, и потому Гегель определенно утверждает, что имеет значение лишь «для представления», т. е. лишь образное значение.

Если две личности так растворяются и погружаются друг в друга, что каждая имеет свое самосознание только в другой, познает и хочет себя только в другой, а без нее для себя есть уже ничто и не хочет существовать, то между ними существует единство, называемое *любовью*. Любовь, правильно и глубоко понимаемая, *триедина*, как дух, как Бог.

Чувственность различает лица триединства как находящиеся вне друг друга, и потому не может постигнуть их единства; рассудок считает: «Единица, единица и единица дают

---

[188] Ср.: *Фишер К.* История новой философии. Т. VIII. Кн. II. Гл. XIII. С. 455.

вместе три, но никогда не единицу». Поэтому люди, живущие чувственностью, а также люди рассудка бывают противниками учения о Троичности, для них, т. е. для обычного нефилософского и не умозрительного мышления, троичность есть нечто абсолютно непонятное или *тайна*.

Но так как истина и сущность вещей не осязаема, не подлежит счету и потому есть и остается для обыкновенного мышления вечной тайной, то в более глубоких религиях и философских системах есть много намеков на идею троицы, которые Гегель называет «брожениями». Мы уже несколько раз упоминали об индийском Тримурти; *пифагорейцы* учат о единстве ограниченного и безграничного, *Платон* о единстве ταὐτόν и θάτερον (того же и иного), *Филон* различает в Боге Логос как обнаруживающую деятельность, *гностики* говорят о первосуществе, как о замкнутой пропасти (βυθός), о человеке в Боге, как Адаме Кадмоне и т. д. Наконец, Гегель упоминает еще глубокомысленного *Якоба Бёме*, для которого троичность была тайной мира и который в своем туманном и глубоком учении хотел видеть ее *во всем*. «Якоб Бёме пытался представить себе в этом определении природу и сердце, дух человека». «Это должно, — говорит Бёме, — родиться в сердце человека».[189]

2. Царство Сына

Царство Сына было вечной идеей Бога в элементе чистого мышления, т. е. в нераздельном, ненарушимом единстве с Собой. Второй момент есть различие, т. е. вечная идея Бога в разделенном, обособленном или раздвоенном единстве: этот мир как представление или как объект сознания. Поэтому Гегель говорит: «*Вечная идея Бога в элементе сознания и представления или различие, царство Сына*». Деятельность представления принадлежит лишь конечному духу, который происходит из природы, делает предметом своего сознания природу и конечный дух и в них обоих вечную идею Бога.

Царство Сына есть, следовательно, *мир* как явление Бога. Субъект, которому Бог является в мире, есть конечный дух или человечество, следовательно, религиозное сознание, ступени развития религии: это тема философии религии. Здесь во

[189] *Гегель*. Т. XII. S. 223–247.

избежание недоразумений нужно тотчас же отметить следующие два главные пункта: 1) речь идет о реальном мире во всей глубине его отличия от Бога, об «ином, как ином», как сущем, короче говоря, о материальном мире в пространстве и времени; 2) вечного Сына, единосущного Бога, в котором Божественность сделалась объектом для Самой Себя, *никоим образом нельзя отождествлять с материальным*, пространственно-временным миром. В нем должен «произойти процесс перехода от разделения, отпадения к примирению». Этот переход образует в природе ряд ступеней как систему царств природы; высшее из них есть царство живых существ, из которого происходит дух. Поэтому конечный мир распадается на *мир природы* и *мир конечного духа*.

Существование или сотворенность мира обнаруживает Божественную *благодать*, а последовательные ступени мира, в которых отражается Божественная идея, обнаруживают Божественную *мудрость*; природа есть для человека откровение Бога. Конечные или национальные религии показали нам, как дух восходит от являющейся ему случайности вещей к необходимому и мудрому, целесообразно действующему началу. Этим путем идут и доказательства бытия Бога, космологическое и физико-теологическое. «Итак, сознание конечного духа о Боге опосредствовано природой. Человек видит Бога через природу. Природа есть еще лишь оболочка и не истинная форма». Но Бог хочет открыть Себя не только в виде природы и естественной силы, а и как то, что Он есть поистине, именно как Дух. Для этого познания необходимо, чтобы Бог не только гремел громами. Мир есть откровение, т. е. явление Бога: он есть *явление* и притом не только для нас, но и в себе, так как он происходит из идеи Бога. Для характеристики направления идеалистического учения Гегеля нет более краткого изречения, чем следующее: «*Мир есть явление не только для нас, но и в себе*».[190]

Является вопрос, в чем состоит сущность и назначение или конечная цель *человека*? Каков человек от природы: добр или зол? По своему понятию или в себе он есть дух и разум, следовательно, определен к свободе и нравственности. Если понимать под его природой это его понятие или его сущность в себе, то человек от природы *добр*. Однако в настоящем, непосредственном состоянии своей естественности он есть от природы существо, проявляющее естественную волю, т. е. подчиненное страстям, *себялюбивое*; следовательно, он от природы

[190] Там же. S. 247–256.

зол. Его понятие и его действительность, его всебебытие и его наличное состояние противоречат друг другу; он сам есть это живое противоречие, требующее разрешения. Поэтому ошибочно говорить, что человек от природы добр или зол, так как на самом деле он есть и то и другое. Однако было бы поверхностно утверждать, что он от природы как добр, так и зол, потому что он добр и зол в различных смыслах. Добрым он *должен* быть и сделаться, выработать в себе это свойство на основании собственного знания и усмотрения: в этом его назначение, задача и конечная цель; зол он *есть* в настоящее время, вследствие собственной воли, собственных сил, следовательно, в самом своем основании. «Он зол не потому, что не выполняет той или иной заповеди, он зол в себе, *зол вообще*, в самой глубине своего внутреннего мира, просто зол, и это определение зла есть определение его понятия, которое он должен привести к сознанию. Все дело в этой глубине противоречия». Если человек должен быть примирен в самых внутренних недрах души, т. е. в глубине ее, то он должен быть также раздвоенным и отчужденным от Бога в самых недрах души, т. е. в глубине ее. Так как речь идет о примирении мира и человечества, то и раздвоение, противоположность внутреннего человека с Богом и миром, должно расшириться до абсолютного предела, подняться на высшую ступень. По словам Гегеля, «это есть глубочайшая глубина».[191]

Чувство противоположности и несоответствия между внутренним человеком и Единым и возвышенным Богом возрастает до степени *абсолютного страдания*. Чувство противоположности и распадения между внутренним человеком и миром становится *абсолютным несчастьем*. Это муки рождения, необходимо предшествующие новой мировой религии, абсолютной религии, религии искупления мира и общения с Богом.

Чувство бесконечного страдания по поводу своей природы в ее отношении к Божественной воле и Божественным законам господствует в *иудейской религии*. Чувство абсолютного несчастья господствует в *римском мире* и заставляет человека уйти в себя и искать спасения в сознании внутренней свободы и самодовления, во внутреннем сосредоточении и обособлении, как это обнаружилось в *стоицизме и скептицизме*.

Чем глубже и болезненнее чувствуются эти противоположности, этот раскол между Богом и человеком, между челове-

[191] Там же. S. 257–270.

ком и миром, тем неудержимее и могущественнее становится стремление к примирению или, что одно и то же, *потребность в искуплении мира и человечества*. «Понятие предыдущих религий объединилось в этой противоположности, и когда эта противоположность выразилась в виде существующей налицо потребности, то это состояние и выражается изречением «когда исполнилось время»; иными словами, явился дух, потребность духа, указывающая на примирение».[192]

Из самих этих противоположностей и их господства нельзя выйти: они не содержат в себе никакой искупительной силы, они переживаются и изживаются, они суть лишь явный знак того, что прежние конечные религии совершенно исчерпаны. Поэтому новая религия исходит вовсе не из этого господствующего в мире раскола, она не ставит себе задачей искать примирения человечества, а убеждена в том, что оно от века примирено, что божественная и человеческая природа от века, т. е. в духе или в себе едины, истинное сознание Бога есть истинное непоколебимое общение с Богом, мир Божий, которого земные силы не могут нарушить. Это сознание Бога есть искупление. Это общение с Богом имеет значение для всех людей, основанная на нем религия имеет уже не конечный и национальный, а абсолютный характер.

Это сознание Бога должно быть возвещено людям в самой простой, непосредственной, чувственно ясной форме, в форме чувственной достоверности, иными словами: оно должно воплотиться в определенном, действительном современном человеке, т. е. в *Христе*. Сознание Бога, проникающее Христа вполне, знание Себя в Боге и Бога в Себе наполняет всю Его жизнь, Его учение и судьбу. Примиренность или общение с Богом как состояние есть *царство Божие*, заключающееся в любви к Богу и людям и не имеющее ничего общего с царством мира и всеми его так называемыми духовными сокровищами просвещения и мудрости. «Славлю Тебя, Отче, что ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам». Все заботы о благах мира, о земном благополучии, о повседневной жизни не имеют никакой цены, так как безбожны. «Ищите же прежде Царства Божия». В этой противоположности между царством Божиим и царством мира заключается *революционный* характер новой религии, о котором знал и основатель ее, вовсе не питая страстей вражды и ненависти. «Я пришел ... принести не мир, но меч». Он знал, что светская жизнь, открывшая-

[192] Там же. S. 277.

ся перед Ним в форме иудейской иерархии и римской деспотии, была внутренне мертва. «Иди за Мною и представь мертвым погребать своих мертвецов».

В царствах мира гнездится гниение, а в царстве Божием господствует *блаженство*, т. е. сердце, очищенное от любви к миру, полное любви к Богу. «Это выражено в самых чистых, ясных формах, например, в начале так называемой Нагорной проповеди: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят». Такие слова принадлежат к величайшим изречениям, они составляют последний центральный пункт разрушения всякого суеверия, всякой несвободы в человеке». Здесь обнаружилась впервые бесконечная ценность внутреннего мира. Только величие духа может делать несовершившимся совершившееся. В Нем обнаруживается это Божественное величие, когда Он говорит: «Женщина, прощаются тебе грехи твои». Он называет себя не по племени, из которого происходил, как это было принято у иудеев, а соответственно Своему сознанию Бога в Себе говорит о Себе как о «Сыне Божием и Сыне Человеческом». Нечему удивляться, что это учение о новом внутреннем царстве Божием, в основе своей противоположное существующему порядку, казалось в глазах как иудейского, так и римского правительства преступлением, заслуживающим смерти, а потому Христос претерпел и хотел претерпеть мученическую смерть за истину. На этом основании Его можно сравнить с Сократом. «Это сходные индивидуальности и сходная судьба».[193]

Христос подвергся не только смерти мученика, но еще хуже того — смерти негодяя, смерти, сопровождающейся гражданским бесчестием в самой низкой форме, позорной и постыдной смерти на *кресте*. Отныне крест преобразился, он сделался *знаменем*, положительным содержанием которого служит также царство Божие. Самое низкое в представлении мира превратилось в самое высокое. Со своей стороны, повелитель мира сделал самое высокое самым презренным: жизнь каждого лица зависела от произвола императора, не ограниченного ничем ни изнутри, ни извне. Мало того, кроме жизни, всякая добродетель, достоинство, возраст, сословие, поколение, все было насквозь лишено чести. Со своей стороны, новая религия сделала самое презренное самым высоким и подняла в виде знамени крест.[194]

---

[193] Там же. S. 294.

[194] Там же. S. 296–299.

Уже эта *форма понимания* смерти Христа выходит за пределы внешней истории Его, в отношении которой возможно было и напрашивалось сравнение с Сократом; здесь начинается *религиозное рассмотрение* Его личности, крест возвышается, преображается и обожествляется верой в Божественность Христа. «Вместе со смертью Христа начинается *обращение сознания*. Смерть Христа есть центральный пункт, от которого все зависит; в ее понимании заключается различие между внешним пониманием и *верой*, т. е. рассмотрением с помощью духа, при посредстве Духа истины, Святого Духа».[195]

Религиозное рассмотрение личности Христа, которое Гегель называет высшим рассмотрением в сравнении с внешним историческим состоит в том, что в Христе раскрылась *Божественная природа*. «Лишь это рассмотрение есть религиозное как таковое; в нем Само Божественное составляет существенный момент». Речь идет не только о значении смерти Христа на кресте, но и об Его воскресении и вознесении на небо, этом важнейшем пункте христологии Гегеля и христианской веры вообще.

Предоставим поэтому слово самому философу. «Бог умер, Бог мертв; ужасна эта мысль, что нет ничего вечного, ничего истинного, что *отрицание находится в Самом Боге*; с этой мыслью связано крайнее страдание, чувство совершенной беспомощности, утрата всего высшего. Однако процесс не останавливается на этом, здесь начинается *поворот назад*, Бог сохраняется в этом процессе, это есть *смерть смерти*. Бог возвращается опять к жизни, она возвращается назад. Таким образом, *воскресение* составляет существенное содержание веры. Христос явился после своего воскресения только своим друзьям: это не есть внешняя история для неверия, это явление существует только для веры. За воскресением следует преображение Христа, и триумф восседания одесную Бога заключает эту историю, которая в этом сознании есть разъяснение Самой Божественной природы».[196] «Содержание, понимаемое таким образом, составляет религиозную сторону этой истории, и здесь начинается возникновение общины: это содержание и есть то, что называется сошествием Святого Духа». «В Нем получает совершенно новое значение Он, до сих пор бывший лишь учителем, другом, мучеником истины. До сих пор это было лишь начало, которое только благодаря Духу приводится

[195] Там же. S. 295.
[196] Там же. S. 295–301.

к результату, к концу: к истине. Смерть Христа есть, с одной стороны, смерть человека, друга, умершего от насилия и т. д., но, с другой стороны, эта смерть, духовно понимаемая, сама становится спасением, средоточием примирения».

Община есть царство Духа, и Сам Христос сказал Своим последователям: «Дух наставил вас на великую истину» [Ин. 16, *13*].[197]

3. Царство Духа

Так как община есть царство Духа, то Гегель озаглавил этот последний отдел своей философии религии: «Идея в элементе общины или царство Духа». Здесь на первом плане стоят следующие три темы: *понятие* или возникновение общины, существование общины, т. е. ее реальное бытие или *церковь*, развитие общины, приводящее к всеобщей действительности ее, *переход от веры к знанию, от религии к философии*, развитие и история которой составляют последнюю часть всей системы.

Вера в личность Христа должна из созерцания Его внешнего явления и чувственного присутствия перейти в дух верующих и создать их духовное общение, как с Христом, так и друг с другом. Согласно словам Христа: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них»; «Я с вами во все дни до скончания века». Задача и понятие общины состоит в одухотворении и внутреннем усвоении Христа. Для этого одухотворения прежде всего необходимо *воскресение и вознесение Христа*, это возвышение и возвращение Его к Богу, впервые завершающее веру в Него как в Бога и сына Божия. В этом завершении веры и полноте ее обнаруживается дух общины: сошествие Святого Духа есть ее возникновение.[198]

Община верит в примирение, *совершившееся* в Христе и через Него как в прошедшую историю, как в совершившийся факт, который она старается передать в чувственной форме в настоящем времени с помощью картин, реликвий внешних законов и места события. Это вера в прошлое Христа, которая дополняется верой в будущее, именно во второе пришествие Христа и основание тысячелетнего царства. Однако это значит

[197] Там же. S. 301–308.
[198] Там же. S. 308–318.

не одухотворять Христа, а придавать ему конечный и временный характер. Предмет духовной веры, как ее требует понятие общины, есть *не временный* Христос, не прошедший и не будущий, а вечный Христос, т. е. духовный и вечно присутствующий: это сама община, Божие царство на земле, граждане которого, без всяких различий, вполне объединены в вере и любви. Вечное назначение каждого человека состоит в том, чтобы быть гражданином этого царства и *созерцать Бога*, т. е. сознавать в духе Его истину как существующую налицо. Единственно в этом «заключается основание того, что *бессмертие души* становится определенным учением в христианской религии». Если и это определение понимают в конечной и временной форме, то из вечного определения оно становится *будущим*.

Единство веры, соответствующее понятию общины, требует установления и символического (в виде символа веры) закрепления *учения веры*. Это дело церкви, и содержанием этого дела служит учение о *примирении*, т. е. учение о Божественности Христа, о вочеловечении Бога во Христе, о Христе как Боге и Сыне Божием. В Писании сказано: «Бог послал Сына Своего в мир, и этот Сын есть Иисус Христос». Нужно засвидетельствовать и доказать это учение. В виде доказательства нельзя приводить библейские книги, так как и их нужно подтвердить; нельзя также ссылаться на чудеса Христа, так как они подвержены многочисленным возражениям. Не помогает также заявление: «Не имей только сомнений, и возражения будут устранены. Но я должен иметь сомнения, я не могу отодвинуть их, и необходимость *ответить* на них основывается на необходимости иметь их».

Не существует иного свидетельства и доказательства истины христианской религии и ее учения, кроме *свидетельства духа*, как оно дано во всемирной истории и в ходе развития религии. Иудейская, греческая и римская религии до такой степени расширили и углубили религиозную проблему, что не оставалось иного решения ее, кроме *религии примирения мира*, кроме Божественного сознания Христа, откуда возникли Его учение, судьба, община и церковь, а из этой последней учение о Христе, как Богочеловеке, и о троичности Божества».[199]

Нигде Гегель не высказывался величественнее и свободнее, чем здесь, где он утверждает истинность христианской религии в высшем смысле и основывает доказательство ее исключительно на *философии истории* и *философии религии*, а

[199] Там же. S. 318–328.

Божественность Христа выводит из *общины*. «Таким образом, ясно, что община в себе производит это содержание веры, что оно принесено, так сказать, не словами Библии, а общиной. Также не чувственное присутствие, а Дух поучает общину, что Христос есть Сын Божий, что Он вечно восседает одесную Отца на небе. Таково истолкование, свидетельство и повеление Духа. Благодарные народы помещали своих благодетелей только среди созвездий, а дух признал субъективность за абсолютный момент Божественной природы. Личность Христа по учению Церкви есть Сын Божий. Для нас здесь важны не эмпирические обстоятельства, не церковные определения, соборы и т. д. Вопрос в том, каково содержание в себе и для себя. Истинное христианское содержание веры нужно оправдывать не историей, а философией. Акты духа не есть история; он создает лишь то, что есть в себе и для себя, не прошедшее, а абсолютно настоящее».

Творческая деятельность веры в общине и церкви, создающая и устанавливающая истины веры в форме учения веры, должна распространяться в общении верующих от поколения к поколению: отсюда необходимость в *церковном сословии учителей*. Так как истина христианской религии, хотя и опосредствованная всемирной историей, признается *наличной и данной*, то она продолжает действовать от поколения к поколению с непоколебимой силой: отсюда необходимость в *церковном авторитете*. С этим общением верующих люди срастаются от рождения и принимаются в него путем *таинства крещения*. «Крещение показывает, что ребенок родился в *общине церкви*, а не в жалком состоянии, что он встретит не враждебный мир, а миром его служит церковь, и что он должен только присоединиться к общине, которая уже существует налицо, как его мировое состояние. Человек должен дважды родиться, естественно, а затем духовно, как брамин. Дух существует только как вновь рожденный».[200]

В общении верующих поистине *присутствует* Христос. Это присутствие воспринимается *в таинстве Евхаристии*, поэтому оно есть средоточие и кульминационный пункт христианского культа. *По католическому учению* хлеб благодаря молитве священника превращается в тело Христа (транс-субстанция), а *по лютеранскому* Бог присутствует только в духе и вере. «Здесь открылось важнейшее сознание того, что вне восприятия и веры причастие есть простая чувственная вещь: весь

[200] Там же. S. 328–333.

процесс имеет истинное значение исключительно в духе субъекта». Согласно представлению *Реформации* «в отношении к прошлому существует только бездушное, хотя и живое воспоминание, но не Божественное присутствие, не действительная духовность».[201]

Так как человеческая свобода основана в Боге и состоит в уничтожении всякого разделения и раздвоения между Богом и человеком, то в христианском сознании Бога разрешается антиномия между свободой и благодатью, между моральным взглядом на человеческую свободу и мистическим учением о Божественной благодати.[202]

Согласно христианскому сознанию о Боге, мир и человечество не требует впервые теперь примирения, а вечно *примирены*, так как человеческий дух находится в Боге и Бог в нем; поэтому нет грехов, которые не могли бы быть сделаны несовершившимися, т. е. не могли бы быть прощены, за исключением греха против Святого Духа, состоящего в отрицании его и содействии смерти всякой духовной жизни. «Здесь появляется сознание, что нет греха, который не может быть прощен».

Царство Божие возникает и развивается среди мирского царства, а потому оно должно вступить в необходимое отношение к мирскому царству и вместе с тем к *мирской жизни* вообще. Это отношение есть не отречение от мира, также не внешняя связь с ним, а *проникновение мира*. Так как христианская религия осуществляет и возводит в сознание понятие человеческой свободы, то это проникновение мира может существовать только в царстве нравственности. «Истинное примирение, благодаря которому Божественное начало осуществляется в области действительности, состоит в правовой и нравственной государственной жизни, в этом состоит истинное подчинение мирского начала». «В нравственности осуществляется примирение религии с действительностью, с мирским началом».[203]

Свобода духа есть, прежде всего, свобода самого разума, который свободнее всего проявляется в *философии*. «Поэтому из христианской религии возникает новая философия, которая не позволяет ограничивать и связывать себя никакими авторитетами и предположениями».

---

[201] Там же. S. 333–340.
[202] Там же. S. 337.
[203] Там же. S. 344.

Мы показали уже, что истинность христианской религии доказывается и оправдывается не преданиями и чудесами, а гораздо величественнее и убедительнее внутренней необходимостью всемирной истории, ходом развития мирового духа и религии, «этой истинной Теодицией». Всякое прогрессирующее развитие есть углубление, поэтому от религии должно перейти к познанию разумного развития мира, т. е. к философии. «Философию упрекают в том, что она ставит себя *выше* религии; однако это уже фактически неверно, так как она имеет лишь *то же*, а вовсе не иное содержание, но она дает его в форме мышления: таким образом, она ставит себя выше только *формы веры*, а содержание ее то же самое».[204]

[204] Там же. S. 344–356.

Комментарии и примечания

Комментарии и примечания

Сборник произведений Мартина Лютера «95 тезисов» охватывает *начальный период деятельности реформатора*, с 1517 по 1520 г. «95 тезисов о силе индульгенций», 1517; «К христианскому дворянству немецкой нации», 1520; «О свободе христианина», 1520. Сюда относится также и «Краткий катехизис», впервые изданный Лютером уже в 1518 г. под названием «Краткое разъяснение 10 заповедей». Редакция и расширение «Краткого разъяснения» длилась около 13 лет, поэтому это произведение Лютера, под именем «*Краткий катехизис*», датируется лишь 1529 г.

«95 тезисов о силе индульгенций» и *«О свободе христианина»* переведены на русский язык впервые. Перевод выполнен по изданию: *Martin Luther's Werke. Frankfurt am Main, 1840.* Издание находится в библиотеке Российской академии наук в Санкт-Петербурге.

95 тезисов о силе индульгенций
1517

Dr. M. Luther's Disputation von der Kraft des Ablasses, bestehend in 95 Thesibus oder Sprüchen, so derselbe wider den Ablasskrämer *Johann Tetzel*, Prediger-Ordens, an Aller Heiligen Abend Anno 1517. an der Schloss-Kirchen-Thüre zu Wittenberg anschlagen lassen. (Aus dem hateinischen übersetzt durch Justus Jonas.)

Перевод с немецкого И. Фокина, 2001г.

95 тезисов о силе индульгенций являются, по выражению *Hausrath*'а, тем документом, «который известен каждому образованному человеку, но о котором даже у ученых имеется не совсем верное, а иногда даже превратное понятие. И это происходит оттого, что все о них слыхали, говорили, но не многие читали подлинный текст тезисов» (См.: *Сингалевич С.* 95 тезисов Мартина Лютера. Лекция в Императорском Казанском университете. Казань, 1915. С. 1). Конечно, было бы наивно ожидать, что

наша историческая наука, почти столетие занятая превращением всемирной истории в поэзию «мирового рабочего движения», могла с 1915 г. предложить какие-то новые исследования в этой области. Поэтому вопрос о правильном, научно-историческом понимании тезисов Лютера по-прежнему «является вопросом чрезвычайной важности» для российской науки и образования, «так как то или другое решение его должно соответствующим образом изменить освещение вопроса об эволюции реформаторских взглядов Лютера» (Там же).

В самом деле, справедливо ли считать 31 октября 1517 г., день, когда Лютер прибил к воротам Виттенбергской церкви свои 95 тезисов, подлинным началом Нового времени? Действительно ли все, что позже он написал и чему учил с 1517 г., было уже твердо сформулировано в этих тезисах? И хотя, как это видно из самих тезисов, Лютер вовсе еще не хотел посредством их обнародования вступить в прямой конфликт или порвать с римской Церковью, тем не менее, несмотря на осторожные и даже весьма уважительные высказывания к верховному авторитету тогдашнего христианства, своими принципиальными требованиями он уже, по-видимому, в целом осуществил здесь свое окончательное суждение о Церкви в Риме. Однажды признав, что сущность Бога это Любовь, что Он является Богом *милости* и *благодати*, Лютер уже не мог вернуться к учению римской Церкви, превратившей отношение человека к Богу в рассудочные отношения абстрактного права.

Само по себе учение об отпущении грехов не было в древние времена чем-то предосудительным в христианстве. Нравственное раскаяние грешного человека считалось, согласно церковному учению, главным в деле его духовного перерождения. Однако церковь допускала также и то, что *внешние знаки покаяния* (пост, бичевание, путешествие к святым местам и т. д.) приятны Богу. Впоследствии эти внешние знаки покаяния было дозволено заменять *уплатою денег*, которая не освобождала от грехов, но лишь должна была свидетельствовать о внутреннем перерождении человека. Лишь к XIV в. после Рождества Христова, во время «Вавилонского пленения церкви», финансовая сторона учения об отпущении грехов стала решительно перевешивать нравственную. «Покупающие индульгенции становятся от этого чище, чем после крещения, и даже чище, чем был Адам в раю в состоянии невинности», — заявляли продавцы разрешительных грамот 1517 г. «Красный крест, водружаемый в церкви у ящика с разрешительными грамотами, с привешенной к нему папской печатью имеет такую же силу, как крест Христов». «Продавец разрешительных грамот делает блаженными больше людей, чем св. Петр» и т. д.

До 1517 г., т. е. до 34-летнего возраста, Лютер в целом жил исключительно мирной, внутренней жизнью духа, пока нелепая и в высшей степени наглая продажа индульгенций в окрестностях Виттенберга не заставила его взяться за перо. После того как изданная им проповедь на латинском языке «Об отпущении грехов» не встретила никакого отклика в среде официального духовенства, Лютер решился прибить текст с 95 тезисами об отпущении, вызывая на ученый диспут продавца индульген-

ций доминиканца Иоганна Тетцеля, а также всех его сторонников. Согласно Лютеру, никакие внешние действия, в том числе и покупка папских индульгенций, не могут иметь важного значения в деле отпущения грехов. К этому убеждению он пришел через изучение Евангелия в греческом переводе, где для обозначения понятия «раскаяние» употребляется слово μετανόια, т. е. полное духовное перерождение человека.

Исходя из такого понимания Св. Писания, Лютер в своих тезисах попытался показать, *во-первых*, что индульгенции являются недостаточным способом для избавления от тех кар, которые ожидают грешника; и, *во-вторых*, как и посредством чего возможно действительное примирение человека с Богом.

[1] *Св. Северино и Паскали*, согласно средневековой легенде, на основании своих заслуг уже могли сразу после смерти получить низшую степень блаженства. Но они предпочли подождать, чтобы заслужить со временем совершенное блаженство.

[2] См. тезис 6.

[3] *Св. Лаврентий*, согласно легенде, во время цезарства императора Валериана (253–260), будучи диаконом, получил приказ от префекта встретить его приезд с сокровищами его церкви. Однако диакон по-своему понял этот приказ, выйдя навстречу префекту, окруженный общиной верующих, со словами: «Вот они и есть истинное сокровище церкви».

[4] Продавец индульгенций Тетцель утверждал, что папские разрешительные грамоты могут отпустить все грехи, даже если кто-то оскорбил святую деву Марию.

[5] Так заявлял Тетцель.

[6] Бенефиции (от лат. beneficia) — недвижимость, предоставленная в пользу римско-католического духовенства.

[7] *Marcus Lucinius Crassus* — древний римлянин, известный своим богатством.

К христианскому дворянству немецкой нации об улучшении христианского состояния
1520

An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung

Перевод с немецкого В. Рожицына, 1911. (Первый полный русский перевод одного из главных произведений Мартина Лютера.)

95 тезисов Мартина Лютера о силе индульгенций произвели в Германии сильное действие. Происшедшее столкновение между Лютером и Тетцелем вскоре переросло рамки простой «монашеской передряги», так что даже папа Лев X, обеспокоенный возникшим из этого движением,

назначил в Риме духовный суд над Лютером и приказал ему явиться в 60-дневный срок в город святого Петра. Однако после того, как за Лютера вступились курфюрст Фридрих и Виттенбергский университет, опасавшиеся, что из Рима ему уже не вернуться, суд был назначен в баварском городе Аугсбурге, под руководством папского посла, кардинала Кайэтана. «Требую от тебя лишь одного словечка,— заявил надменный кардинал при встрече Лютеру, — revoco (т. е. отрекаюсь)». Не желая слушать «упрямого монаха», Кайэтан гневно прогнал Лютера, который хотел, чтобы ему доказали ошибочность его тезисов. Опасаясь за свою жизнь, Лютер в ту же ночь уехал из Аугсбурга.

Папа, узнав о бегстве Лютера, вынужден был обратиться к его покровителю, курфюрсту Фридриху, с просьбой посодействовать в деле устроения следствия и суда над «этим исчадием сатаны и детищем погибели». Курфюрсту была преподнесена при этом освященная золотая роза, как высший знак папской милости. В конце концов в городе Альтенбурге была устроена встреча с папским камергером Мильтицем, после которой Лютер согласился молчать, если его оставят в покое, дозволив самому представить дело папе и епископам. Искусный дипломат Мильтиц сумел уладить дело настолько, что Лютер действительно через некоторое время написал папе письмо, в котором именовал его «Святейшим Отцом», признавал, что никогда и не думал восставать ни против папы, ни против римской Церкви, которую он, Лютер, почитает выше всего на свете, исключая лишь одного Христа. Свои же «резкие выходки в словах и печати» он объяснял тем, что направлены они вовсе не против папы и Церкви, но «против тех, которые безумными проповедями и бесстыдными поступками позорят и папу и Церковь». Все вышесказанное в письме Лютер обещал опубликовать в отдельной статье, дабы рассеять все возможные сомнения о его верности римской Церкви. И в самом деле, вскоре после этого он написал обещанную статью, в которой еще раз разъясняет, в чем состоит подлинное учение Святой Апостольской Церкви, настоящее состояние которой, правда, и «не вполне безукоризненное», но тем более требует поэтому привязанности и повиновения, ибо «презрением и отделением церковных недугов не поправишь». Лишь еще раз высказанное убеждение, что никто не делается добрым от добрых дел (Лютер, по возможности щадя Церковь, намеренно опускает за словами «добрые дела» покупку папских индульгенций), напоминает страстный тон 95 тезисов.

Пожалуй, на этом дело «упрямого монаха», не отрекшегося от своих взглядов, но, вероятно, весьма польщенного вниманием, оказанным со строны верховного главы христианства, так бы и закончилось мирным выяснением отношений, как это не раз случалось на протяжении всей церковной истории. Особенно в Италии, наверное, скоро и забыли бы про конфликт, несколько даже непонятный искушенным в римской иерархии итальянцам. Но дело происходило не в Италии, поэтому Лютер, никого не оставивший равнодушным своими тезисами, не мог заблуждаться призрачным миром, полученным в результате переговоров с поверхност-

ными итальянцами, готовыми даже не заметить и самого спора. Затронув самую глубину немецкого характера, *религиозную совесть*, тезисы разделили Германию на друзей и врагов Лютера. Поэтому следует предположить немалое удивление римской курии, когда доктор теологии из Лейпцига Иоганн Эк устроил богословские прения, на которых объявил Лютера главным зачинщиком распространившейся ереси, при этом вызывая его на открытый диспут. Лютер принял вызов из соседнего Лейпцига, и 27 июня 1519 г. состоялся диспут, на котором Лютер, вынужденный натиском Эка, заявил, что *папская власть* установлена на основании не божественного, а лишь человеческого права, что *единство Церкви* вовсе не обусловлено признанием папской власти, что *мученики и святые греческой Церкви* вполне достойны считаться принадлежащими к христианской Церкви, несмотря на то что они жили не под властью папы, наконец, что *в учении Яна Гуса*, сожженного по обвинению в ереси в 1415 г., есть много верного и согласного со Святым Евангелием. После диспута Эк провозгласил Лютера еретиком и стал добиваться в Риме его торжественного отлучения от Церкви. Рим, по-видимому, вовсе не был в восторге от рьяной инициативы Эка. Волнения в Германии не сулили папской политике никаких выгод.

В это самое время, когда все ожидали появления папской буллы об отлучении от церкви виттенбергского еретика, Лютер, побуждаемый обстоятельствами дела, в августе 1520 г., издает свое знаменитое обращение *«К христианскому дворянству немецкой нации об улучшении христианского состояния»*, в котором обрушивает свой гнев на папство, причинившее столь много вреда немецкой нации и Церкви. Лютер хочет указать своему кайзеру, князьям, дворянству и всей немецкой нации пути, на которых Германия может достичь самостоятельного преобразования погрязшей в пороках Церкви, ради «улучшения христианского состояния». Прежде всего, говорит Лютер, следует упразднить как лицемерную выдумку различие христиан на «духовное» и «светское» сословие. Все люди являются священниками, и даже «большинство пап жили вовсе без веры».

Боевая труба обращения «К немецкой нации» была услышана в самом Риме.

О свободе христианина
1520

Sermon von der Freiheit eines Christen-Menschen

Перевод с немецкого И. Фокина, 1993

Необычайный успех обращения «К христианскому дворянству немецкой нации» (за неделю было распродано 4 000 экземпляров) вдохновил Лютера на дальнейшую борьбу с римской теократией. Уже через две

недели после обращения, в конце августа 1520 г., появилось новое произведение реформатора: «О Вавилонском пленении церкви», в котором Лютер подвергает критическому рассмотрению святые таинства римской церкви, находя, что из семи существующих достойны такого наименования только три — *крещение*, *покаяние* и *причащение*. Да и эти таинства, по его мнению, следует еще «освободить из папского плена», т. е. от рабского положения Церкви. В таком положении Церковь оказалась вследствие многих ложных воззрений и обрядов, которые давно пора устранить. В частности, Лютер касается лицемерного и нигде не соблюдаемого духовенством обета целомудрия (целибата), безгрешности пап и т. д.

Очевидный призыв против Рима, особенно чувствуемый в конце статьи «О Вавилонском пленении церкви», показывает, что Лютер, уже уведомленный о готовящейся папской булле, хотел упредить ее действие среди многих неискушенных умов немецкого народа, еще сохраняющих наивную веру в священство пап. Для борьбы с подобным укоренившимся суеверием, а также в целях повторить свое разъяснение христианского учения он издает свое третье «народное» реформационное сочинение — трактат «*О свободе христианина*», написанный им, по-видимому, незадолго до этого и отосланный в качестве приложения к письму папе; теперь этому небольшому произведению предстояло увидеть свет на немецком языке, многотиражным изданием в самой Германии.

Хотя в самом письме Льву X (написать которое в очередной раз упросил его тонкий дипломат Мильтиц) Лютер уверяет, что его обличения направлены «против Римского двора», среди которого сам папа восседает «как агнец среди волков», прилагаемая статья «О свободе христианина» является в действительности самой реформационной с теологической точки зрения. Это — первое открытое выступление Лютера по сугубо теологическим вопросам, предназначаемое уже не только слушателям Виттенбергского университета или ученым мужам для богословских споров. На простом немецком языке Лютер объясняет «всю суть христианского учения», состоящего в оправдании *одною верой*. Следует испытать силу этой веры, говорит Лютер, чтобы познать под бременем нужды, нападок, борьбы и всевозможного страха, что именно в ней заключается истинная христианская свобода.

Краткий катехизис
1529

Der kleine Kathechismus

Перевод с немецкого неизвестного переводчика, 1890

В XIV в. в Германии были учреждены латинские школы, в которых на начальной ступени обучали молитвам *Pater noster*, *Credo* и *Ave Maria*, а также *Benedicite* (молитва перед едой), *Gratia* (молитва после еды), Де-

сяти заповедям, литургическим песнопениям и т. д. В старших классах некоторые молитвы преподавались также на греческом языке.

Однако не все немецкие дети посещали тогда школу. Для их домашнего обучения составлялись сборники, посвященные Десяти заповедям, Символу веры, Отче наш и т. д. Можно упомянуть «Азбуку простолюдинов» (1429) Иоганна Герсона, а также «Порядок христианской жизни» неизвестного автора конца XV в. Тем не менее, несмотря на указанные предприятия, преподавание шло неудовлетворительно. Так, визитация церковного обучения в Саксонии в 1528–1529 гг. выявила, что большинство взрослого населения не могло пересказать ни Десяти заповедей, ни Credo, ни Отче наш. Как могли эти люди наставлять детей, не посещающих школу? Церковный синод постоянно напоминал священникам читать вслух Отче наш и другие молитвы по окончании проповеди; зачастую этим пренебрегали. И хотя священники были обязаны, согласно постановлениям, вести надзор за домашним обучением детей и по мере сил дополнять его, но, тем не менее, бывали такие случаи, когда, например, на место священника был заявлен один добрый христианин, который, как показала церковная проверка, не знал Десяти заповедей и шесть лет вообще не брал в руки книгу.

Таким образом, церковному обучению требовался *новый дух*, который был бы в состоянии действительно использовать учреждения, предназначенные для христианского обучения немецкого юношества. Поэтому уже в самом начале Реформации Лютер ясно сознавал необходимость составления учебника, т. е. Катехизиса, содержащего в доступной форме объяснение церковных обрядов и заповедей. Уже в 1518 г. Лютер опубликовал «Краткое разъяснение Десяти заповедей», ради доступности и запоминания напечатанное в *плакатной* форме. В 1519 г. он издает «Краткую форму для понимания молитвы Отче наш». Последующие издания 1520, 1522, 1523, 1524 гг. расширили первоначальные «Разъяснения» другими молитвами и церковными положениями. В 1524 г. Лютер издает послание «К советникам всех городов земли немецкой, о том, что им надлежит учреждать и поддерживать христианские школы» (См.: *Лютер М.* Время молчать прошло. Харьков, 1992). В этом послании Лютер в пламенных речах призывает к христианскому воспитанию подрастающую молодежь. «До сих пор, — говорит он, — было потрачено столько денег на мессы, индульгенции, паломничества и т. д., что следовало бы подумать отдать хоть часть из них на воспитание детей! Если на войну с турками дают гульден, то и ста гульденов не будет слишком много, если их потратить на то, чтобы из мальчика образовать праведного христианина».

С 1522 по 1529 г. среди проповедников Реформации появилось более 30 учебных пособий и руководств для наставления юношества. Книжечки «для мирян и детей», сборники молитв за эти годы составили Меланхтон, Капито, Лахман, Агрикола, Зам, Альтхаммер, Бренц и др. Пособие Альтхаммера 1528 г. в первый раз было названо «Катехизисом». К 1529 г. Лютер уже не хотел откладывать написание своего, отредактированного Катехизиса, и через некоторое время появляется его так называемый «Боль-

шой катехизис», написанный им для «грубых язычников», т. е. для обыкновенного необразованного народа. Однако уже в процессе работы над этим «большим» учебником христианства, Лютер пришел к мысли, что его объем совершенно не соответствует уровню понимания «грубых язычников», что следует одновременно создать другой, «малый» катехизис, доступный всем и годящийся для домашнего обучения детей и домочадцев. 16 мая 1529 г. был издан «Краткий катехизис», первый учебник немецкого народа, в форме таблиц объясняющий элементы христианского учения. В предисловии к третьему изданию «Краткого катехизиса» (1530) Лютер, возражая заносчивым всезнайкам, высказывает следующие замечания о его пользе: «Я сам уже доктор и проповедник, настолько учен и образован, как, наверное, немногие, высказывающие подобную заносчивость и уверенность; тем не менее, я продолжаю поступать как ребенок, которого обучают катехизису, читаю и повторяю его слово в слово по утрам, и, когда имею время: Десять заповедей, Верую, Отче наш, псалмы и т. д. Хотя все еще не могу утверждать, как бы мне того ни хотелось, что усвоил его до конца; и потому вынужден оставаться ребенком и учеником катехизиса. И остаюсь им охотно. А эти нежные, брезгливые приятели хотят простым беглым чтением сразу стать докторами всех докторов, все знать и не нуждаться более ни в каком обучении».

XLVI псалом. Господь наш меч, оплот и щит
1523

XLVI. Psalm. Ein feste Burg ist unser Gott

Перевод с немецкого Александра Фермана (пастора Санкт-Петербургской евангелическо-лютеранской церкви Святого Петра), *1883 г.*

В 1523 г. Лютер издал книгу: «Чин христианской обедни и Святого Причащения», в которой он предложил к обсуждению те изменения в строе воскресного богослужения, которые стали необходимы после отвержения многих устаревших церковных обрядов и лжепреданий латинской Церкви. Лютер прекрасно сознавал необходимость *постепенного* преобразования и, где следовало, отмены церковных уставов, унаследованных с древнейших времен. Но до 1523 г. он не решался к переменам богослужения. Однако, при всем желании сохранить традицию, было все же необходимо начать исправление чина богослужения, «чтобы ввести в это дело разум и меру» (*Ферман А.* Реформатор Мартин Лютер. СПб., 1883).

Итак, с 1523 г., через шесть лет после начала Реформации, Лютер занялся собственно проблемами переустройства церковных порядков. «Главная перемена состояла в том, что *дано было место проповеди* как существенной части божественной службы. Чин Св. Причащения при возможном сохранении освященной древностью литургии был изменен в том смысле, что Св. Причащение уже не считалось жертвою, приносимой

священником Богу, но Таинством, в котором тело и кровь Господни преподаются христианам для прощения грехов и единения с Христом. Далее *было дано широкое место приходу*, который в латинской обедне бездействует и немотствует. Прихожане в божественной службе единогласно должны хвалить Господа псалмами, славословием и духовными песнями (Кол. 16). *На основании сего апостольского установления Лютер ввел в службу приходское пение.* Древнее псалмопение папы Григория Великого и духовные песни Амвросия Медиоланского, Бернгарда Клэрвоского др. давно уже были забыты, и едва лишь сохранилось в церквах и на крестных ходах пение: «Господи помилуй» на греческом языке («Кирие элейсон»). «Чтобы пополнить сей недостаток, Лютер и сам принялся сочинять стихи и ободрять, если у кого замечал поэтический дар, на то же и других» (*Ферман А.* Реформатор Мартин Лютер. С. 55–56).

Таким образом, религиозный гимн «*Господь наш меч, оплот и щит*» является поэтическим переложением Лютера XLVI псалма, к которому он сам написал музыку, дышащую, как выражается пастор Ферман, «геройскою отвагою, испытанной в бедствиях торжествующей веры». Вскоре появился первый сборник духовных песен, *Gesangbuch*, «и установилось исподволь, без шума и ломки евангелическое богослужение. Вместо бездушного звонка в храмах звучал глас проповеди и хвала Христа из уст верующих; к алтарям, где прежде шептал священник таинственные слова латинского служебника, теперь собиралась паства для приобщения тела и крови Христовых. При этом Лютер неоднократно оговаривался, что чин богослужения может быть различный, потому что единство церкви не обусловливается тождественностью чина богослужения, но зависит от единства истинного учения, согласного со словом Божиим» (Там же. С. 57).

Приложение

Филипп Меланхтон
Аугсбургское вероисповедание
1530

Die Augsburgische Konfession

Перевод с немецкого Ирины Каркалайнен, 2001, под редакцией Ивана Фокина.

«*Аугсбургское вероисповедание*» было торжественно прочитано на имперском сейме и вручено императору Карлу V 25 июня 1530 г. Вероисповедание состоит из 28 статей, из которых 21 содержит положения с указанием текстов из Евангелия, а остальные 7 направлены против главных положений учения римской Церкви. «Аугсбургское вероисповедание»

желает показать, что основою или ядром истинного учения христианской церкви является то положение, «что мы, греховные и грехом испорченные и Божественному гневу и смерти подверженные люди, спасаемся одною добровольною благодатию Божиею чрез Иисуса Христа и получаем оправдание и вечное блаженство ради Иисуса Христа, если верою принимаем Христа, как единственного нашего посредника и примирителя» (*Ферман А.* Реформатор Мартин Лютер. СПб., 1883. С. 90). *Из этого основного положения вытекают все остальные тезисы учения евангелическо-лютеранской Церкви, как из своего первопринципа.* Таким образом, Реформация никакой «новой» Церкви не создавала, но, как явствует из самого слова «реформация», пыталась лишь восстановить первоначальное учение, или принцип, апостольско-христианской Церкви.

Непосредственные причины, вызвавшие появление «Аугсбургского вероисповедания» находятся в области тогдашней европейской политики. Сама Реформация, столь славно начатая в первые годы после опубликования Лютером 95 тезисов, после его «великих реформационных обращений» к нации, к 1530 г., имея за спиной ужасный крестьянский бунт и еще более ужасное его усмирение, переживала, пожалуй, самые трудные времена. После того как к середине мая 1525 г. крестьянские толпы Мюнцера были разбиты, крестьяне, вслед за бесчеловечным наказанием, получили гнет еще худший прежнего. Поскольку же само восстание стало возможным во многом благодаря провозглашенной Лютером христианской свободе, «всеобщего священства» и т. д., неудивительно, что многие из бунтовщиков считали себя верными последователями Реформации. Поэтому реакция, наступившая после подавления восстания, не ограничилась наказанием непосредственных участников мятежа, но пошла еще дальше, считая подозрительным уже всякое реформационное стремление. «Крестьянская война 1525 г. не только не помогла тому сословию, которым была поднята, но и поселила в нации глубокую рознь, подавила великое реформационное движение и надолго парализовала политическое сознание» (*Гейссер.* История Реформации. СПб., 1882. С. 105).

В то время как в Германии происходил бессмысленный и беспощадный бунт восставших крестьян, немецкий император Карл V, наполовину испанец, верный приверженец римской церкви, в Мадриде принудил своего племянника, французского короля, побежденного им при Павии, подписать мир, который, по мнению Карла, должен был соответствовать этой победе. Мадридский мир, заключенный 14 января 1526 г., был столь нелеп в своих обязательствах со стороны Франции, которая должна была, в частности, отдать Карлу всю Бургундию, что клятва, данная французским королем Франциском I при подписании мира, не могла быть искренней. Лишь одна статья этого мира могла служить основанием для прочной совместной политики обоих государей. Это было соглашение действовать вместе, с одной стороны, против турок, а с другой — *против «еретиков, покинувших лоно святой Церкви»*. «Принимая такой оборот, европейская политика вступила на один путь с реакцией, грозившей, благодаря ужасам крестьянской войны, делу немецкой Реформации. Дей-

ствительно, первым возвещением императора по заключении Мадридского мира была декларация от 23 марта 1526 г., которая давала знать некоторым князьям империи, что *против ереси в самом скором времени должны быть приняты решительные меры,* что предварительно весьма полезен союз католиков и что сам император вскоре намерен отправиться в Рим и оттуда взять это дело в свои руки» (Там же. С. 106).

Ослепленный победами Карл не сомневался в своих «союзниках», короле Франциске и папе Клименте VII, не ведая, что уже 22 мая (1526) они в Коньяке заключили союз против него самого. Таким образом, императорские инструкции, противившиеся всякой реформе немецкой церкви, были опережены событиями европейской политики, так что, когда в июне и июле 1526 г. на императорском сейме в Шпейере снова встал вопрос *о преследовании еретиков*, чины уже не могли оказать услугу тому самому папе, который замышлял войну против их императора. В результате такого двойственного положения определение шпейерского сейма постановило, что в делах, касающихся религии, каждый чин должен «*так жить, править и поступать, как он полагает нужным, чтобы быть правым перед Богом и императорским величеством*». Именно это постановление явилось основанием для развития самостоятельных церквей в отдельных землях Германии, и даже для последующего распадения Германии на независимые государства. Тем не менее разъединение Германской империи было уже совершившимся делом еще задолго до Реформации; оно было итогом многовекового развития, а отнюдь не следствием религиозных несогласий. Если бы германское государство не было уже в состоянии распадения, история немецкой Реформации в 1521–1526 гг. была бы совершенно иная. Тогда не был бы возможен Вормсский эдикт 1521 г., изданный совершенно вопреки духовному настрою немецкой нации, готовой тогда полностью расчитаться с Римом, что, наверное бы и произошло, если бы страной не управлял монарх, столь чуждый по крови и по убеждениям идее *немецкой* церкви и *немецкого* государства. Тогда единство Германии действительно могло быть заложено «на более твердом и широком основании, чем это было в течение столетий» (с. 107).

Однако благоприятная минута 1521 г. была в Вормсе упущена, поэтому шпейерский сейм 1526 г. уже на законном политическом основании предоставил *князьям,* теснимым с одной стороны, имперскими рыцарями, а с другой — требованиями крестьян, возможность *усилить свою территориальную власть.* Таким образом, это усиление местной власти «было следствием не нового учения, но прежнего политического развития, оказавшего теперь решительное влияние на судьбу этого учения... С этих пор Германия более не меняет пути, каждое княжество решает реформационный вопрос по-своему. *Но это не есть свободное индивидуальное развитие;* каждая территориальная власть действует в свою пользу, употребляя при этом принудительные средства, между тем как в других государствах то или другое решение вопроса исходило из центра. Несомненно лишь то, что люди, надеявшиеся увидеть в сеймовом постановлении августа 1526 г. могилу нового учения, вполне обманулись; напротив,

постановление это сделалось основанием дальнейшего его распространения. Саксония, Гессен, Ангальт, Франкония, Люнебург, Восточная Фрисландия, Шлезвиг-Гольштейн, Силезия и духовно-рыцарское государство Пруссия приняли реформу; к ним присоединились и важнейшие имперские города: Нюрнберг, Аугсбург, Ульм, Страсбург и др.» (с. 108). Двойственное решение шпейерского сейма 1526 г. не позволяло, с одной стороны, восстановить былое могущество старой церкви, а с другой — подняться протестантизму до нераздельного господства в Германии. «В высшей степени интересно наблюдать тот образ действия, — с изумлением говорит Гейссер, — которого держались при этом кризисе высшие носители средневекового *церковного* и *императорского* величия. Между тем как в Германии совесть всех, от высших до низших кругов, глубоко взволнована, император и папа не только совершенно чужды этим ощущениям, но даже отвергают простейшие указания своей естественной политики. Император не перестает искать непрочного "союза" с папой, отталкивая в то же время от себя своих естественных союзников, а папская политика упрямо отказывается видеть ту огромную помощь, которую доставил бы ей тесный союз с императором против "еретиков"... Такое соображение было необходимостью с средневековой католической точки зрения, в смысле всемирного положения папы, но Климент VII в то же время был *Медичи*, питомец фамильной политики своего дома, с давнего времени благоговевшего перед системою равновесия и всегда бросавшего свою гирьку на ту чашу весов, которая грозила сделаться слишком легкою. *Их прекрасное княжество* с его господствующим положением в системе государств полуострова не должно было подвергнуться ни немецкому, ни французскому гнету; *и этому-то чисто политическому соображению, которое не имело ничего общего с интересами церкви, папа пожертвовал церковным единством*» (с. 109).

Таким образом, опасаясь политического перевеса Карла V, Климент VII заключает с Франциском I Коньякский договор 22 мая 1526 г. «Я думаю, нет ни одного государя, — писал раздосадованный Карл в октябре 1526 г. в послании к кардиналам, — который был бы предан римской церкви с большей ревностью, чем я. Поэтому очень несправедлив ко мне папа, из любви к которому я сделал так много, что даже не мало оттолкнул этим от себя князей империи. Если вследствие несогласия или дальнейшего замедления собора, христианство потерпит вред, я торжественно должен заявить, что меня в этом случае менее всего может коснуться какой-либо упрек». В ответ император получил объявление войны. И тогда произошло удивительное событие. «Войско, такое многочисленное, какого уже с незапамятных времен не видала Италия, появилось в первые месяцы 1527 г. на дороге к Риму. Рим был безоружен и при первом же приступе был взят немцами. Папа спасся в замок Ангела и там, вполне уверенный в скорой помощи от французов, отверг все требования неприятельских предводителей. Тогда эти последние разрешили грабеж, и вот испанские и немецкие ландскнехты накинулись на богатства церквей и дворцов. Немцы при этом издевались над римскими святынями и про-

возгласили папой... Лютера» (с. 110). Карл V завладел большей частью папских владений. Не помогло папе и неожиданное появление в начале 1528 г. французского войска, оплаченного *английскими* вспомогательными деньгами короля Генриха VIII. Тем не менее Карл V, вероятно, вообще рассматривающий эту войну как плод недоразумения, 29 июня 1529 г. заключил в Барселоне мир с папою. Согласно этому миру, папе были возвращены Церковная Область и Флоренция, которая против него возмутилась. «Сверх того ему было обещано, что теперь будут приняты решительные меры к искоренению ереси». В июле был подписан мир с Францией, которой Карл возвратил Бургундию. *«Статья Мадридского мира против еретиков была возобновлена».*

Таким образом, результатом примирения Карла с папой явилось возобновившееся примирение Церкви и государства, «но ценою того, чтобы был положен конец pestifero morbo haereticorum» (с. 112).

За три года, прошедшие с 1526 по 1529 г. со времени постановления шпейерского сейма, реформационное учение уже повсюду образовало самостоятельные земские церкви. Тем не менее трудно было представить, как будут лютеране сопротивляться грозному союзу императора, папы и французского короля. 21 февраля 1529 г. был собран имперский сейм в Шпейере. «План императора был изложен в особом мнении и состоял в следующем: эдикт должен быть восстановлен во всей его силе, позднейшие же решения, особенно решение 1526 г., должны считаться недействительными... Теперь впервые стало вероятным, что подобное предложение приобретет большинство; в 1523 г. шансов на это не было, в 1526 г. — очень мало, теперь же перемена была несомненна. Нейтральные князья, которые прежде старались примирить обе стороны, перешли теперь на сторону императора, и комиссия, согласно с мнением императора, предложила: «Кто до сих пор держался Вормсского эдикта, пусть делает то же и впредь. В тех владениях, где от него отступили, не должно делать никаких дальнейших нововведений и кому-либо возбранять отправление мессы» (с. 113). На самом деле, несмотря на весьма терпимый тон предложения, подлинный его смысл не вызывал никаких сомнений у сторонников Реформации. *Большинство* сейма сообщает об этом своем решении *меньшинству*, которое, которое, будучи с ним несогласно, 19 апреля 1529 г. подает *протест*, а 22 апреля составляет апелляцию, в которой утверждается, что в религиозных делах, имеющих дело с абсолютной истиной, не можен быть решений принимаемых голосованием по большинству и меньшинству. Лишь решение по внушению собственной совести может иметь здесь место. *Протестующие* против постановления большинства, таким образом, требовали, чтобы осталось в силе прежнее постановление 1526 г., ибо иначе едва ли возможен мир. Протестанты не могут согласиться с восстановлением Вормсского эдикта 1521 г., так как этим они бы отрицали и осуждали свое собственное учение. И хотя во всем должном они готовы повиноваться императору, но это — такие вещи, «которые касаются славы Божией и спасения души каждого из нас, и в которых мы, по повелению Божию и по совести, прежде всего обязаны и

должны повиноваться тому же Господу и Богу нашему», и император, как надеются подавшие протест, «милостиво извинит» это уклонение. «По чести, справедливости и праву» Шпейерское постановление 1526 г. может быть изменено не решением «большинства», *но только единодушным решением*, а такого решения здесь нет; но и независимо от этого, «в делах, затрагивающих славу Божию и спасение наших душ, каждый должен сам за себя стоять и отвечать перед Богом». Протестацию подписали: Иоганн Саксонский, Георг Бранденбургский, Эрнст Люнебургский, Филипп Гессенский, Вольфганг Ангальтский, затем 14 городов: Страсбург, Нюрнберг, Ульм, Констанц, Линдау, Меммингеи, Кемптен, Нердлинген, Гейльбронн, Рейтлинген, С.-Галлен, Вейсенбург и Виндсгейм.

И в этот страшный момент для приверженцев реформы, когда император уже готовился двинуться с войском в Германию, обеспечив себе содействие папы и союз великих держав, неожиданно столица наследственных австрийских владений Карла оказалась в *турецкой* опасности. «Последний великий воинственный повелитель Османов, *Сулейман*, верно постигший основную мысль такого государственного организма, понимавший, что подобный народ мог сохранить здоровье лишь как живой военный лагерь, среди битв и побед, наводнил немецкие наследственные владения Карла V своим неизмеримым войском, насчитывающим 250 тысяч, разлившимся подобно целому переселению народов. Прежняя наклонность османства к воинственной пропаганде еще раз ожила в нем. *Весь христианский мир должен был покориться мечу пророка*, и минута казалась благоприятною; *Церковь* распалась вследствие глубокого внутреннего раздора, быстро приближавшемуся в это время к насильственному окончанию, а *Монарх*, земли которого прежде всего лежали на его пути, только что занес руку, чтобы нанести удар отщепенцам» (с. 115).

Весь Запад трепетал перед возможностью очутиться в руках восточных варваров. Лишь геройская защита Вены спасла от этой опасности. На это время в Германии не оказалось партий. «Как горячо осуждала партия реформы злоупотребления курии, когда та морочила мнимыми турецкими войнами! Теперь, когда это страшилище стало плотью и костьми, она, с самим Лютером во главе, также усердно взывала к общему сопротивлению, как и приверженцы императора, а между князьями, принесшими наибольшие жертвы, находились самые ревностные последователи нового учения, и впереди всех ландграф Филипп Гессенский... В те тревожные сентябрьские дни, когда турки, перейдя Дунай, обрушились на восточную часть наследственных владений императора, у него могли явиться серьезные сомнения, не следует ли ему забыть папу, церковь, еретиков и все, чтобы спасти свои земли» (с. 116). И вот все устроилось для Карла самым счастливым образом, почти без его содействия. Теперь Карлу оказывала сопротивление лишь горсть немецких князей и городов, опротестовавших решение сейма в Шпейере в апреле 1529 г. В Барселоне союзники условились сделать еще одну попытку обращения отщепенцев, в случае же, если бы она не удалась, они решились всеми средствами отомстить за «оскорбление, нанесенное Христу». Что было делать проте-

стантам, если бы император привел свои угрозы в исполнение?.. Между тем как светские элементы среди протестантов не сомневались, что силу можно сломить только силой, теологическая глава партии, Мартин Лютер, твердо стоял на той точке зрения, что в духовных делах можно действовать только духовными средствами, что слово может быть упрочено только словом. «Властям, — говорил он еще 28 ноября 1529 г., — не должно противопоставлять силу, *только исповедание истины*; если они убедятся, хорошо; если же нет — ты оправдан и страдаешь за Господа. Лучше нам 10 раз умереть, чем иметь на совести, что наше Евангелие было причиной пролития крови или некоторого вреда, происшедших из-за нас». «По его средневековым воззрениям, — продолжает Гейссер, — вооруженное сопротивление императору все еще казалось ему мятежом, достойным наказания; лишь после тяжелой борьбы и вынужденный необходимостью, он отбросил уважение к императорской власти и долг подданического повиновения... В политике, в этой борьбе реальных сил, взгляд теолога не может служить мерилом» (с. 117).

Между тем в среде сторонников Реформации возник серьезный раздор теологического характера, касающийся главным образом учения о Таинстве Причащения тела и крови Христовых. В результате этого спора протестантизм разъединился уже не только в вопросе о сопротивлении императорской реакции, его разделяло теперь и внутреннее, теологическое разногласие.

При таких обстоятельствах был собран в 1530 г. имперский сейм в Аугсбурге. Император Карл, повелитель мира и защитник церкви, въехал в Аугсбург с необыкновенной пышностью. Он первым делом призвал к себе протестующих князей Саксонского, Бранденбургского, Люнебургского и Гессенского и в довольно дружелюбной форме объявил им через своего брата, что лютеранской проповеди и отправлению новых форм богослужения должен быть положен конец, дальнейшее же сделается в свое время. «Единодушно и не менее положительно, чем он поставил свое требование, протестующие князья заявили, что не могут повиноваться, что это — дело совести, а в делах совести не имеет силы никакое императорское повеление. Ландграф Филипп тут же стал доказывать учение об оправдании местами из Августина и Нового Завета, но император, которому эта область была мало знакома, нетерпеливо и гневно прервал его и снова повторил свое приказание. Тогда маркграф Бранденбургский бросился перед ним на колени и воскликнул: "Скорее я сложу голову, чем отступлю от Божия слова". Глубоко пораженный, Карл с ужасом заметил ту пропасть, к которой этот путь мог его привести. "Любезный князь, — примирительным тоном ответил Карл, — голов не требуется"» (с. 121).

Не желая доводить дело до братоубийственной войны, Карл V потребовал от противоположных партий краткого изложения обоих учений. «В кругу протестантских князей этого давно ожидали и приготовились к этому со времени созвания сейма, и потому изложение разногласящих догматов было написано очень скоро и тотчас же (25 июня 1530 г.) представлено императору; позже оно было названо *Аугсбургским испо-*

ведaниeм. В этом акте различие между новым и старым учением было развито так умеренно и беспристрастно, и защита первого проведена так тонко и искусно, как этого и можно было ожидать от человека, подобного *Меланхтону*. С противной стороны, из среды известнейших католических теологов, явившихся, как и протестантские, со своими князьями, последовала *конфутация*, т. е. возражение. Самого *Лютера* в Аугсбурге не было; как опальный, он не решился лично присутствовать там, где именно шел спор о действительности декрета об опале, но он был в Кобурге и отсюда вел со своими усердную переписку» (с. 121).

Якоб Бёме

Теософские послания
1622–1623

Перевод с немецкого неизвестного переводчика начала — середины XIX в. (Перевод обнаружен в Отделе редких рукописей петербургской Публичной библиотеки. Отредактирован и сверен с оригиналом И. Фокиным, 2001.)

О святой молитве
1624

Перевод с немецкого А. Лабзина, 1815.
(«О святой молитве» представляет собой третью главу книги Я. Бёме «Christosophia, или Путь ко Христу». СПб.,1815.)

Якоб Бёме (Jakob Böhme) родился в Альтзейденберге близ Гёрлица в 1575 г., умер 24 ноября 1624 г. в Лаузице. Будучи по социальному положению владельцем сапожной мастерской, Я. Бёме обладал настолько глубоким умом, что, читая в процессе самообразования в основном лишь теологические сочинения того времени (прежде всего, очевидно, немецких мистиков), явился, тем не менее, тем провозвестником и основателем философии Нового времени, которого, по замечанию Гегеля, «нам не следует стыдиться» [как сапожника]. Ибо пример Бёме ясно показывает, что стыдиться следует не сапожника, который был философом, но скорее философов, которые оказались сапожниками.

Прозванный современниками «тевтоническим философом» (в те времена мистицизм носил общее название *philosophia teutonico*, т. е. «тевтоническая философия»), Якоб Бёме, подобно Лютеру, считал, что спасение человека возможно не внешними «добрыми делами», и даже не внешним действием Божества, но лишь благодаря собственной вере и молитве. Ибо

без внутреннего, *духовного* перерождения верой никакие добрые дела не имеют значения. Не абстрактная, схоластическая ученость, и тем более не внешняя власть людского авторитета, но лишь перерождение *внутреннего человека* способно на восстановление того вечного Начала, которое, согласно Бёме, было когда-то утрачено человеческим родом. «Кто подменил истинное, чистое учение Христово и всегда и везде нападал на него? Ученые, папы, кардиналы, епископы и именитые люди. Почему мир следовал за ними? Потому что у них был важный, напыщенный вид и они величались перед миром: такой безумной блудницей стала поврежденная человеческая природа. Кто вымел в немецкой земле из Церкви сребролюбие папы, его нечестие, мошенничество и обман? Бедный, презираемый монах. Какою властью или силою? Властью Бога и силою Бога Духа Святого». (*Бёме Я.* Aurora, или Утренняя заря в восхождении. 1610. Гл. IX, С. 6–7.)

• В России учение Бёме стало известно лишь в конце XVII в. Московское государство, недавно обретшее свою независимость (1480), едва ли за полтора столетия обрело доверие к просвещенному Западу. Сплошная изолированность от уже реформированной в целом церковно-политической системы европейских народов могла породить лишь такую же необычайную отрешенность и даже враждебность по отношению ко всему иностранному. «В этой атмосфере сопротивления и недоверия к Западу, — говорил в 1914 г. русский историк А. Змиев, — и в твердой решимости и вере в себя созревает русский раскол и всякое вообще старообрядчество, необъяснимое и странное на первый взгляд явление. Ведь в Никоновской реформе дело шло не о догме, она совсем не касалась вопроса "како веруеши", а о внешних формах богопочитания и об обрядности. Двуперстие, сугубая аллилуя, Иисус и Исус не могут составить религии. Если тем не менее значительная часть общества разорвала связь с церковной жизнью народа, согласилась лучше подвергнуться отлучению и анафеме, чем признать новый служебник, то это можно объяснить лишь глубоким предубеждением против всяких новшеств и страхом потерять чистоту форм, освященных временем и традицией и потому священных. Нужно услышать в подлиннике эти странно звучащие для нас profession de foi русских книжников и начетников, чтобы почувствовать всю свирепую их нетерпимость и исключительность: "Богомерзостен перед Богом всяк, любяй геометрию... а се душевнии греси учитися астрономии и эллинским книгам... проклинаю прелесть тех, иже зрят на круг небесный", или "Братие, не высокоумствуйте. Аще кто ти речет, веси всю философию, и ты ему рци эллинских борзостей не рекох, риторских астронов не читах, ни с мудрыми философами не бывах, философию ниже очами видел..." *Дальше этой самоуверенности незнания идти нельзя...* Лишь после Смутного времени, когда поляки занимают Москву, а шведы отторгают области и отрезывают русских окончательно от моря и все русское государство терпит великую разруху, стихийно возникает *стремление к преобразованию*». (*Змиев А.* Значение Отечественной войны в истории русского самосознания. // Логос. 1914. С. 294–295.)

В 1681 г. по царскому указу был сожжен Квирин Кульман, приехавший из Германии в немецкую слободу проповедовать свое учение, основанное на идеях Я. Бёме. С этих пор сочинения Бёме, особенно его молитвы, становятся весьма популярны в Московской, а затем и в Петербургской Руси. Вплоть до конца XIX в. были распространены *рукописные* переводы бёмовских сочинений, до сих пор хранящиеся в Отделе редких рукописей петербургской Публичной библиотеки. На некоторых из них стоит подзаголовок: «иже во святых отца нашего Якоба Бёмена». В конце XVIII в. появился первый *печатный* перевод произведения Бёме: «*Форма исповедания, взятая из творения Якоба Бёме*». В 1815 г. в свет выходит «*Christosophia, или Путь к Христу*», а спустя столетие, в 1914 г., — «*Aurora, или Утренняя заря в восхождении*».

Октябрьская революция 1917 г., и особенно красный террор, наступивший после окончания Гражданской войны (1922), объявив религию «опиумом народа» (К. Маркс), почти полностью вытравили русское религиозное самосознание. Русский человек, находясь с этих пор под постоянным гнетом и инквизицией *ecclesia militans* «научно-материалистического мировоззрения», оказался фактически отброшен к истории Московского государства XVI в. Москва опять стала легендарным «Градом Божиим», в то время как «советский» народ — «Новым Израилем», которому обещана власть над всеми царствами. Разумеется, «Республика Советов» рано или поздно погибла бы от внутреннего разложения и была бы завоевана уже в 1941 г., если бы не нашла в себе силы отказаться от идеологии «мирового пролетариата». В этой связи невозможно переоценить значение Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. для русского самосознания. И хотя слова «*Россия*» и «*русский*» были запрещены вплоть до 1956 г. (когда впервые увидела свет газета «Советская Россия»), рабоче-крестьянская «интеллигенция» нового, послереволюционного поколения все яснее стала обнаруживать тот великий обман, который лежал в основе известных слов «Интернационала».

В настоящее время не имеется почти никаких отечественных исследований творчества Я. Бёме. Глава, посвященная философии Бёме в *лекциях по истории философии* Гегеля, является, по существу, единственным серьезным исследованием на русском языке, достойным внимания с точки зрения проникновения в идею «*вечной тройственности*» тевтонического философа.

Основные произведения Якоба Бёме:

1. Aurora, или Утренняя заря в восхождении (1610–1612).
2. Описание трех превращений божественной сущности (1618–1619).
3. Теософские послания (1618–1624).
4. О троякой жизни человека (1619–1620).
5. О вочеловечивание Иисуса Христа (1620).
6. О шести теософских пунктах (1620).
7. De signatura rerum, или О рождении и обозначении всех существ (1621–1622).

8. Misterium magnum, или Великое таинство (1622–1623).
9. О выборе милости (1623).
10. Christosophia, или Путь ко Христу (1623–1624).

Готтфрид Вильгельм Лейбниц

Защита бога

1710

Перевод с немецкого под редакцией В. Преображенского, 1908

Произнося имя *Лейбница (1646–1716)*, каждый образованный русский исполняется великим чувством благодарности и благоговения к человеку, стараниями которого был разработан план образования нашего столичного университета и первой Российской академии наук. Столь же заметной и значительной была его роль в германской и европейской науке. (Достаточно сказать, что именно благодаря Лейбницу в Германии заново открыли и научились понимать философию *Я. Бёме*.)

Философия Лейбница заключалась в обосновании одной основной идеи, или принципа: *предустановленной гармонии мира*. «Идея мировой гармонии, — говорит Куно Фишер, — являлась руководящим принципом Лейбница и основной темой его учения, который прилагался им ко всем важным вопросам современного ему положения вещей». (*Фишер К.* Лейбниц, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1905. С. 157.)

В противоположность абсолютному догматизму Б. Спинозы (1632–1677), остановившемуся на дефиниции монотонного повторения одной в себе сущей, нерефлектированной в себя субстанции, т.е. на *отрицающей все иное абстракции потустороннего Божества*, Лейбниц выдвинул принцип *индивидуального*, как деятельную сущность (энтелехию) единой субстанции-субъекта, которую он называет «простой субстанцией», или *монадой*, действующей сообразно целям. В противоположность потусторонней субстанции Спинозы, выражающей в основных чертах принцип иудаизма, субстанция, или Бог, Лейбница предстает уже *полагающей себя* всеобщей сущностью, или основанием всех вещей, и выступает в посюсторонней действительности как *представляющее мышление*, как вечная душа мира, «не подлежащая ни образованию, ни разрушению». Весь мир состоит из таких цельных душ, существующих во взаимной согласованности друг с другом (в «гармонии»), ибо «они не могут *естественным* образом ни возникать, ни уничтожаться и, следовательно, имеют такое же продолжение, как и вселенная, подлежащая изменению, но никоим образом не разрушению». (*Лейбниц Г. В.* Начала природы и благодати. § 2.)

Таким образом, индивидуальная субстанция Лейбница есть *абсолютное множество*, внутри которого происходят все его определения и моди-

фикации, которое резко противостоит спинозизму, т. е. абстрактно-рассудочной рефлексии объективированной субстанции, в которой все определенное (в том числе и человеческий дух) есть лишь нечто преходящее и неистинное. Спиноза был еврей, замечает Гегель в своей «малой» Науке Логики (1817), и потому в его философии нашло выражение то восточно-созерцательное воззрение, которое стремится все растворить в единой, неопределенной и абстрактной всеобщности. (Можно было бы добавить, что в те мрачные времена, когда во всех католических странах господствовала святая инквизиция, многие испанские и португальские евреи вынуждены были искать прибежища в реформатской *Голландии*. Так поступили и родители Спинозы. Но даже в свободной от предрассудков Голландии мыслитель несколько раз подвергался покушениям со стороны... своих единоверцев, оскорбленных смелостью его суждений, никак не согласующихся с талмудической еврейской ученостью. Это отчасти объясняет ту холодную последовательность, с какой Спиноза проводит свой принцип все растворяющего в себе Абсолютного, упраздняющего всякую природу и всякий дух, выступающего самодовлеющей «причиной самого себя», *causa sui.)* Наоборот, согласно Лейбницу, каждая монада, каждая представляющая душа, *определена для себя* и не влияет на другую в мире, в котором Бог установил гармонию.

Исходя из «идеи божественной гармонии», Лейбниц выводит свое учение о Боге и религии. «Для Лейбница церковные вопросы, — говорит К. Фишер, — как католической, так и протестантской унии были делом глубоко личного интереса, совершенно независимого от случайных обстоятельств времени и коренящегося в его миросозерцании и понятии о Боге. Он никогда не мог бы отрешиться от протестантизма, но в то же время чувствовал в себе нечто родственное католицизму, именно идею *универсальной Церкви*, и это заставляло его сочувственно относиться к соединению церквей. Оставаясь по своему вероисповеданию лютеранином, он в то же время в одном существенном пункте сходился с *реформатами*, именно в идее *предопределения*... Ибо он видел, что правильно понятое предопределение согласуется с лютеранскими и вообще с христианскими религиозными понятиями. Чтобы установить такое правильное понимание и вместе с тем оказать духовную помощь делу примирения протестантов, Лейбниц написал свою *"Теодицею" (1710)*, т. е. "Учение о Боге"». (См.: Лейбниц Г. В. Собр. соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 413–430.)

«*Защита Бога*», или «Causa Dei», была издана сразу после «Теодицеи» на латинском языке в 1710 г. Это произведение представляло собой систематическое изложение «Теодицеи», но уже освобожденное от полемики с Бейлем, имеющей место в последней, которая несколько затрудняет ее прочтение. Таким образом, «Защита Бога» является, пожалуй, наиболее систематическим, конспективным изложением *богословских* взглядов Лейбница, облегчающим понимание завершающего, «монадологического» периода его философии.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель

Христианство и Реформация

(Главы из лекций по философии истории и истории философии)
1821—1831

Перевод с немецкого А. Водена, 1935, (1–7) и Б. Столпнера, 1932 (8.)

Если Лейбниц впервые придал немецкой науке мировое значение и явился творцом нового идеализма, то *Г. В. Ф. Гегель (1770–1831)* выступил уже полновластным, признанным кайзером мировой философии — *философии абсолютного Духа*.

Согласно Гегелю, философское познание состоит в самораскрытии и самополагании познающего духа. Поэтому каким бы ни был предмет философского, т. е. разумного познания, в конечном итоге раскрываться должна именно его *всеобщая природа*. Философия Гегеля положила конец *особенным* формам познания в философии. Можно сказать, что во всех произведениях Гегеля исследуется один предмет — *абсолютный Дух*, лишь выступающий в различных соотношениях своего конкретно-всеобщего содержания. И это, пожалуй, ярче всего видно на примере «Лекций по философии истории», читанных Гегелем в Берлине с 1821 по 1829 г. «*Философия истории*, — говорит здесь Гегель, — *означает не что иное, как мыслящее ее рассмотрение*... Единственной мыслью, которую привносит с собой философия, является та простая мысль разума, что разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-исторический процесс совершался разумно... К тем из вас, господа, которые еще не знают философии, я мог бы обратиться с просьбой приступить к слушанию этих лекций по всемирной истории *с верой в разум и со стремлением и жаждой познать его*; и, конечно, при изучении наук следует предполагать как субъективную потребность стремление к разумному пониманию и познанию, а не просто к накоплению знаний» (*Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб., 1993. С. 63–65).

Итак, согласно Гегелю, разумное познание всемирной истории есть раскрытие деятельности всемирного Духа. При этом следует знать, что подобно тому «как субстанцией материи является *тяжесть*, так субстанцией, сущностью Духа является *свобода*» (Там же. С. 70). Поэтому для истинного постижения всемирной истории или, иначе говоря, *Духа, творящего всемирную историю*, требуется предварительное познание и убежденность, что сущность Духа состоит в свободе. «*Восточные народы* еще не знают, что дух или человек как таковой в себе свободен; так как они не знают этого, то они не свободны; они знают только, что *один* свободен, но именно поэтому такая свобода оказывается лишь произволом, дикостью, тупостью страсти, обуздыванием страсти, или же нежностью, которая сама оказывается лишь случайностью природы или произволом. Лишь у *греков* появилось сознание свободы, и поэтому они были свободны, но

они, как и *римляне*, знали только, что *некоторые* свободны, а не человек как таковой; этого не знали даже Платон и Аристотель. Лишь *германские народы* дошли в *христианстве* до сознания, что *человек как таковой* свободен, что свобода Духа составляет самое основное свойство его природы; это сознание сперва появилось в *религии*, в сокровеннейшей сфере Духа, но проведение этого принципа в мирских делах явилось дальнейшей задачей, разрешение и выполнение которой потребовали тяжелой и продолжительной работы» (Там же. С. 71).

Зависимость познания Духа всемирной истории от определенности и свободы духа самого познающего историка прекрасно выразил уже Байрон, говоря:

Средь наших норм, условностей, приличий,
Добро случайно, злу преграды нет,
Рабы успеха, денег и отличий,
На мысль и чувство наложив запрет,
Предпочитают тьму, их раздражает свет.

И так живут в тупой, тяжелой скуке,
Гордясь собой и так во гроб сойдут.
Так будут жить их сыновья и внуки,
И дальше рабский дух передадут,
И в битвах за ярмо свое падут,
Как падал гладиатор на арене,
Не за свободу, не за вольный труд.

(*Дж. Байрон*. Паломничество Чайльд Гарольда. IV, 93–94.)

В том, что всемирная история есть процесс действительного становления духа, процесс развития и сознания свободы, и заключается, согласно Гегелю, истинная *теодицея* в истории.

Основные произведения Г. В. Ф. Гегеля:

1. Феномология духа. Йена, 1805–1807.
2. Наука Логики. Нюрнберг, 1812–1816.
3. Энциклопедия философских наук. Гейдельберг, 1817.
   - Т. I: Наука логики.
   - Т. II: Философия природы.
   - Т. III: Философия духа.
4. Философия права. Берлин, 1821.

Лекции, изданные посмертно на основании записей (1821–1831) слушателей:

5. Лекции по философии истории.
6. Лекции по философии искусства.
7. Лекции по философии религии.
8. Лекции по истории философии.

Куно Фишер

История новой философии (1860-1900)

Введение в новую философию / *Перевод с немецкого Н. Н. Полилова.* СПб., 1906.

Лейбниц, его жизнь, сочинения и учение / *Перевод с немецкого Н. Н. Полилова.* СПб., 1905. Книга вторая. Глава XVIII.

Иммануил Канти его учение / *Перевод с немецкого Д. Е. Жуковского и О. А. Аносовой.* СПб., 1906. Часть вторая. Книга вторая. Глава IV.

Фихте, его жизнь, сочинения и учение / *Перевод с немецкого Д. Е. Жуковского.* СПб., 1909. Книга четвертая. Глава VII.

Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение / *Перевод с немецкого Н. Лосского.* СПб., 1905. Книга вторая. Главы XLVI–XLVII.

Гегель, его жизнь, сочинения и учение / *Перевод с немецкого Н. Лосского.* СПб., 1903. Полутом второй. Книга вторая. Главы XLIII–XLV.

Куно Фишер (1824–1907), профессор философии в Йене, затем в Гельдерберге. Последователь гегелевской философии. «История новой философии» (1860–1900) — главное произведение К. Фишера, состоящее из 9 томов (Бэкон, Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Шопенгауэр). По мере написания этого капитального труда Фишера, в России дважды появлялся его перевод на русский язык: первый раз четырехтомное издание «Истории новой философии» (1860) было переведено на русский язык уже в 1862 г., под редакцией Н. Страхова; второй раз (уже законченное произведение, последний том которого вышел лишь в начале 1900 г.) в 1903–1909 гг., под редакцией Д. Е. Жуковского, Н. О. Лосского, П. Б. Струве, Н. Н. Полилова. Настоящее переиздание глав из труда К. Фишера, в которых излагается учение Лейбница, Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля о религии, взято из последней редакции начала XX в.

Кроме истории новой философии, изданной автором в 1860, 1877 и 1903 гг., К. Фишер опубликовал также «Курс логики», «Лекции о Гете», исследование «О творчестве Шиллера», трактат «О шутке», книгу о «Гамлете» Шекспира и др.

Первое послереволюционное переиздание работ К. Фишера, переведенных на русский язык, было предпринято в 1994 г. петербургским издательством «МИФРИЛ» («Декарт, его жизнь, сочинения и учение», перевод с немецкого Н. Полилова. СПб., 1906); второе — в 1999 г. петербургским издательством «Лань» («А. Шопенгауэр», перевод с немецкого под редакцией *В. Преображенского.* М., 1896). Последнее переиздание *«рекомендовано Министерством образования Российской Федерации для использования в учебном процессе студентами высших учебных заведений по специальности и направлению "Философия"».*

[1] Имеется в виду император Восточной Римской империи Юстиниан I (482–565), который в 529 году закрыл афинскую Академию неоплатоников.

[2] *Константин Великий* (272–337) — римский император (306), всемерно поощрявший деятельность христианской Церкви. В 325 г. на созванном в Никее I Вселенском Соборе заложил основы превращения христианства в государственную религию. Церковные историки нарекли императора Константина Великим и провозгласили образцом христианского правителя.

[3] *Юлиан* (331–363) — римский император (361). В юности, познакомившись с неоплатоником Максимом, увлекся греческой философией и обратился к язычеству. Став императором, пытался возродить его, за что и получил прозвище «Отступник».

[4] *Феодосий Великий* (347–395) — римский император (379). На созванном им в 381 г. II Вселенском Соборе провозгласил единую (католическую) религию в качестве государственной, бескомпромиссно боролся с язычеством, запретив нехристианские культы (391–392) и даже Олимпийские игры (394).

[5] Период с I по начало III в.

[6] *В 176 Цельс* написал полемическое сочинение «Правдивое слово», в котором отверг основные догматы откровения и библейскую космогонию, обвинив христиан в нравственной и интеллектуальной деградации. *Порфирий*, руководивший после смерти *Плотина* римской школой неоплатоников, написал сочинение «Против христиан» (в 448 г. по указу императора книга была сожжена). Император *Юлиан* выступил с сочинением «Против христиан».

[7] Христианские ереси. *Гностицизм*, разновидностью которого был *докетизм*, возник во II–III вв. Облеченность Христа в тело, по мнению гностиков, была только кажущейся (δοκέω <греч.> — казаться). *Арианство* возникло в IV–VI вв., связано с именем александрийского священника Ария (ум. в 336 г.).

[8] вне Церкви, нет спасения (*лат.*).

[9] Бог — человек; Почему Бог человек? (*лат.*).

[10] верую, ибо абсурдно (*лат.*).

[11] верую, чтобы понимать (*лат.*).

[12] *fides* — вера; *ratio fidei* — способ веры (*лат.*).

[13] *Псевдоисидоровские декреталии* — сборник наполовину подложных документов канонического права, ссылки на который впервые появились в 852 г. Автор этого сборника скрывался под именем Исидора Меркатора («святого Исидора»).

[14] Особой остроты эта борьба достигла в споре между папой Григорием VII (1020–1085) и императором Генрихом IV (1050–1106), продолжавшемся с 1077 по 1084 г.

[15] При императоре Фридрихе II Гогенштауфене (1194–1250).

[16] *Инвеститура* — распространение вассальной зависимости от светских князей на церковные должности.

[17] В 1302 г. папа Бонифаций VIII провозгласил абсолютное господство папского престола над земными владыками. Король Франции Фи-

липп IV Красивый (1285–1314) в ответ на эти претензии отправился походом в Италию и арестовал папу в 1303 г. После смерти Бонифация французские короли установили господство над папами, особенно после того, как папа Климент V в 1305 г. перенес свою резиденцию из Рима во Францию, в Авиньон. Период с 1305 по 1378 г. называют «авиньонским» или «вавилонским пленением Церкви». В 1376 г, папа Григорий XI перенес престол в Рим, но после его смерти в 1378 г. часть кардиналов избрала папу в Риме, другая часть — антипапу в Авиньоне. Начался Великий раскол (схизма) (1378–1417).

[18] разделение природы (*лат.*).

[19] Да склоню голову! (*лат.*).

[20] «Католицизм», т. е. всеобщность, вселенская природа Церкви.

[21] *ante rem* — вне вещей; *in re* — в вещах (*лат.*).

[22] воля превыше разума (*лат.*).

[23] по установлению (*лат.*).

[24] *pro re* — сообразно с вещью (*лат.*).

[25] *Кала ди Риенцо* (1313—1354). В 1347 г. был избран народным трибуном, предпринял попытку восстановления Римской республики.

[26] «*Вульгата*» — латинский перевод Библии, сделанный в IV в. Иеронимом. В 1546 г. Тридентский собор объявил этот перевод каноническим.

[27] к вящей славе Божией (*лат.*).

[28] «О бессмертии души» (*лат.*).

[29] *Рейхлин*, Иоганн (1455—1522).

[30] в соответствии с собственными началами (*лат.*).

[31] «Новая философия об универсуме» (*лат.*).

[32] Платон мне друг, но истина дороже (*лат.*).

[33] *Беца* (Без), Теодор (1519—1605) — помощник Кальвина, а после его смерти — глава кальвинистов в Женеве.

[34] одною верой (*лат.*).

[35] природа творящая; природа сотворенная (*лат.*).

[36] следы; тени (*лат.*).

[37] ощущение вещей (*лат.*).

[38] Я тот, от кого страдаю, (*фр.*).

[39] «Великий свод» (*гр.*).

[40] «Об обращении небесных тел» (*лат.*).

[41] «Предварительные упражнения в восстановленной астрономии» (*лат.*).

[42] *Ультрамонтане* — сторонники распространения папской власти на политику.

[43] Francis Bacon und seine Nachfolger. Entwickelungsgeschichte der Er-fahrungsphilosophie. 2 umgearbeitete Aufl. (Leipzig, P. A. Brockhaus, 1875).

Содержание

Иван Фокин. Мартин Лютер
и немецкая Реформация ..... III–XLIV

Мартин Лютер

95 тезисов (1517) 3
К христианскому дворянству немецкой нации (1520) 17
О свободе христианина (1520) 87
Краткий катехизис (1529) 108
XLVI псалом. Господь наш меч, оплот и щит (1523) 118

Приложение

Ф. Меланхтон. Аугсбургское вероисповедание (1530) 123

Я. Бёме. Теософские послания (1622–1624) 165
I. Об умерщвлении Антихриста в нас самих 167
II. Что такое христианин? 175
III. О святой молитве 195

Г. В. Лейбниц. Защита Бога (1710) 231

Г. В. Ф. Гегель. Христианство
и Реформация (1821–1831) 267
I. Рим в императорский период 269
II. Христианство 273
III. Византийская империя 289
IV. Магометанство 298
V. Крестовые походы 303
VI. Реформация 314
VII. Влияние Реформации на образование государств 327
VIII. Начало новой философии. Якоб Бёме 337

К. Фишер. Учение о религии
в новой философии (1860–1898) 361
I. Введение в историю новой философии 369
II. Учение о Боге Лейбница, Канта, Фихте,
Шеллинга и Гегеля 497

Комментарии и примечания 647

Главный редактор
Александр Сазанов
Ответственный редактор издания
Михаил Антонов

Мартин Лютер

95 тезисов

Составитель: *Иван Фокин*

Технический редактор: *Сергей Казаков*
Редактор: *Ирина Анисимова*
Корректоры: *Татьяна Бельтенева, Татьяна Самсонова*
Художественное оформление и верстка: *Юрий Дрюков*

Редакционно-издательская фирма «Роза мира»
199053, Санкт-Петербург, Средний пр., 18
Лицензия ЛР № 098577
от 30 ноября 1998 г.

Подписано в печать с готовых диапозитивов 14.01.2002.
Формат 60 × 90$^{1}/_{16}$. Бумага офсетная. Гарнитура Школьная.
Печать офсетная. Печ. л. 45.
Тираж 5000 экз. Заказ № 14.

ОАО «Санкт-Петербургская типография № 6».
193144, Санкт-Петербург, ул. Моисеенко, 10.
Телефон отдела маркетинга 271-35-42.

Опечатки:

Стр.13	2 абзац снизу, 1 строка	– вместо	*отлучение*	следует читать	*отпущение.*
Стр. 19	2 абзац снизу, 2 строка	– вместо	*Карпом*	следует читать	*Карлом,*
	4 строка	- вместо	*воблой*	следует читать	*войной*
Стр.21	1 абзац, 6 строка	- вместо	*цари к...*	следует читать	*цари и ...*
Стр.171	2 абзац, 2 строка		*дарованном*		*дарованным*
			благородном		*благороодным*
Стр.173	1 абзац, 2 строка		*Крещен*		*крещен*

Издательство приносит свои извинения за допущенные ошибки.Пожалуйста, направляйте Ваши отзывы и замечания по адресу нашей электронной почты: luther@info.rasl.spb.ru