



ЛЮТЕРЪ И ЦВИНГЛИ.

(Сравнительная характеристика ихъ богословскихъ воззрѣній).

Бываютъ въ жизни народовъ такіе моменты, когда тѣ или другія идеи, чувства и настроенія, въ теченіе многихъ годовъ таившіяся въ народной душѣ, наконецъ съ неудержимою силою охватываютъ всю лучшую, способную къ жизни часть общества, и проявляются въ бурныхъ народныхъ движеніяхъ, созидających новыя формы новой жизни. Но всякая живая, и не съ чужого голоса взятая мысль въ сознаніи различныхъ личностей необходимо выражается въ различной формѣ, соотвѣтственно ихъ личному характеру, жизненному опыту, ихъ личнымъ вкусамъ, симпатіямъ и интересамъ. Отсюда естественно, что почти во всякую изъ великихъ творческихъ эпохъ міровой исторіи мы видимъ, какъ подъ общимъ знаменемъ, въ одинаково—страстной борьбѣ съ однимъ общимъ врагомъ сходятся люди, которые затѣмъ, присмотрѣвшись внимательнѣе другъ къ другу, расходятся непримиримыми врагами. Одной изъ подобнаго рода эпохъ является эпоха реформаціи въ 16 вѣкѣ, — а подобнаго рода бойцами—ея главнѣйшіе дѣятели— Лютеръ и Цвингли. Сверстники по возрасту (Лютеръ былъ моложе Цвингли лишь нѣсколькими недѣлями), оба проникнутые глубоко — религіознымъ духомъ, ревностью о возстановленіи Христова ученія въ его Евангельской чистотѣ, глубокою ненавистью къ папизму,—вполнѣ солидарные въ основныхъ богословскихъ воззрѣніяхъ, пришедшіе къ нимъ почти одновременно, и независимо одинъ отъ другого ¹⁾, Лютеръ и Цвингли тѣмъ

¹⁾ Цвингли самъ заявлялъ, что онъ началъ „проповѣдовать Евангеліе независимо отъ Лютера“, и протестовалъ, когда его ученіе называли „Лю-

же менѣе въ теченіе всей жизни оставались врагами, и всѣ попытки ихъ общихъ друзей примирить ихъ почти неувѣнчались успѣхомъ.

Рѣдко случается, чтобы выразителями одной и той же идеи, служителями одного и того же дѣла были люди столь противоположные по своей душевной организаціи, каковы были Лютеръ и Цвингли. Съ одной стороны, Лютеръ, бѣдный крестьянскій сынъ лѣсистой Саксоніи, ни въ дѣтствѣ, ни въ безцвѣтной юности почти не видѣвшій ни ласки, ни радости, въ школьные годы вынужденный почти нищенствомъ добывать себѣ пропитаніе ¹⁾,—глубокій холерикъ по темпераменту, настойчивый до односторонности и упрямства. Съ другой стороны, Цвингли, — тоже сынъ крестьянина, но чело-вѣка богатаго и вліятельнаго въ цѣломъ округѣ, — уроженецъ цвѣтущей Швейцаріи, выросшій въ здоровой семейной атмосферѣ, среди свободолюбивыхъ, республикански—настроенныхъ односельчанъ, — жизнерадостный сангвиникъ, замѣчательно уравновѣшенная во всѣхъ отношеніяхъ натура ²⁾. Лютеръ, воспитанникъ схоластиковъ, представитель средневѣковой учености, хотя впослѣдствіи и старавшійся, но далеко не всегда успѣшно, стряхнуть съ себя ярмо схоластики, — и Цвингли, съ дѣтства ученикъ свободомыслящихъ гуманистовъ, постоянно поддерживавшій съ ними близкія связи, поклонникъ античной философіи, въ разгарѣ реформаціонной дѣятельности находившій досугъ изучать классическихъ авторовъ ³⁾. Лютеръ, съ ранняго дѣтства выросшій подъ гнетущей идеей грознаго, неумолимаго Бога, блѣднѣвшій при имени Христа, въ юности суровый аскетъ—монахъ, пытавшійся изнурительными постами и бичеваніями достигнуть душевнаго мира, глубокий мистикъ, часто подвергавшійся религіознымъ галлюцинаціямъ, иногда по цѣлымъ часамъ, какъ на-яву, диспутировавшій съ діаволомъ ⁴⁾,—

теранскимъ“. *Huldrici Zwinglii opera*. Editio M. Schuleri et Schultesii. I t. 253, 255 pp. D. Schenkel. Die Reformatoren und die Reformation. Wiesbaden. 1856. 91 s.

¹⁾ Новиковъ. Гусь и Лютеръ. Москва. 1859 г. I ч. 182—186 стр.

²⁾ *Mörkofer*. Ulrich Zwingli. Lpz. 1867; 1, 3—5 ss; 331—355 s. ff.

³⁾ *Mörkofer*. Op. cit. 5—8; 24—27 ss. A. Baur. Zwingli's Theologie. Halle. 1885. I B. 3—19 ss; II B. 779 s. ff. Christoffel. H. Zwingli. Elberfeld. 1857. 343—349 ss.

⁴⁾ Новиковъ. Цит. соч. I, 194, 198—201; II, 78—79 стр.

и Цвингли, религіозный безъ аскетизма и ханжества, порою вызывавшій у своихъ враговъ даже нареканія въ либертизмъ, не совсѣмъ приличномъ священнику, — отчасти рационалистъ, откровенно подсмѣивавшійся надъ демономаніей Лютера. Лютеръ, пришедшій къ отпаденію отъ Рима путемъ долголѣтней внутренней борьбы, путемъ мучительныхъ нравственныхъ потрясеній, уже на краю отчаянія направленный на путь новаго упованія мистикомъ Стаупицемъ, до конца жизни нерѣдко мучившійся сомнѣніемъ, — доброе-ли дѣло онъ сдѣлалъ, призвавъ народъ къ христіанской свободѣ ¹⁾, — и Цвингли, еще въ дѣтствѣ научившійся отъ гуманиста — Виттенбаха критически относиться къ современному строю католической церкви ²⁾, убѣдившійся въ ея безнадежной испорченности путемъ объективнаго сопоставленія евангельскаго ученія съ современной догматикой, путемъ изученія Библии при свѣтѣ свободной научной критики, взрожденной въ гуманистическихъ школахъ. Лютеръ, исключительно церковный реформаторъ — догматистъ, въ своей проповѣди имѣвшій лишь одну цѣль — доставить умиротвореніе грѣшной человѣческой совѣсти, — и Цвингли, столько же политическій, сколько и религіозный реформаторъ, занятый заботою прежде всего о нравственномъ возрожденіи своего отечества, въ своей реформаціонной дѣятельности преимущественно стремившійся — найти сильнѣйшіе мотивы для человѣка къ строжайшему исполненію нравственнаго закона ³⁾. Эта именно противоположность въ складѣ индивидуальной жизни Лютера и Цвингли не только обуславливала ихъ нѣкоторыя существенныя разногласія между собою, но и сообщила ихъ богословскимъ системамъ своеобразный оттѣнокъ даже въ тѣхъ пунктахъ, гдѣ Лютеръ и Цвингли въ одинаково — оппозиціонномъ по отношенію къ Риму направленіи трактуютъ объ однихъ и тѣхъ же вопросахъ.

Исходною точкою, отъ которой отправлялись и Лютеръ и Цвингли въ своихъ богословскихъ умозрѣніяхъ было католическое ученіе объ оправданіи человѣка предъ Богомъ пу-

¹⁾ Новиковъ. II, 212—214 стр.

²⁾ О вліяніи Виттенбаха на юнаго Цвингли свидѣтельствуетъ его соотавищъ по школѣ Leo Iud. Hundeshagen. Zur charakteristik Zwinglis etc. Theolog. Stud. und Krit. 1862. 646 s.

³⁾ Hundeshagen. Op. cit. 664, 673 ss.

темъ свободнаго личнаго добродѣланія. Реформаторы полагали, что это ученіе, ставившее человѣка предъ Богомъ въ отношенія свободнаго болѣе или менѣе исправнаго работника, имѣющаго право получить отъ хозяина плату за свои труды, было источникомъ всѣхъ золъ современной церкви, до индульгенцій включительно, поскольку оно давало основаніе папѣ и его духовенству, въ качествѣ представителей Христа, производить расчетъ съ человѣческими душами, прощать грѣшнику его неисправности въ работѣ или лишать его небесной награды. Это мертвящее юридическое ученіе всего болѣе было ненавистно и Лютеру и Цвингли: въ немъ именно первый видѣлъ источникъ „порабощенія“ человѣческихъ совѣстей папою, а второй—корень современной нравственной распущенности. Оно было тѣмъ жизненно-практическимъ интересомъ, который побуждалъ и Лютера и Цвингли перевернуть почти всѣ установившіяся догматическія понятія, пересмотрѣть всю догматику подъ совершенно новымъ угломъ зрѣнія, построить ее на началахъ строгаго детерминизма. Смирись, самопадѣянный человѣкъ, думающій своими мнимыми добродѣтелями купить себѣ у Бога спасеніе, сознай, что всѣ твои т. н. добрыя дѣла не имѣютъ никакой цѣны предъ Богомъ, что твое спасеніе зависитъ лишь отъ воли самого Бога—вотъ основной мотивъ реформаторской проповѣди. Моею задачею будетъ: по возможности въ сжатомъ видѣ показать, въ какихъ своеобразныхъ формахъ этотъ общій мотивъ протестантской догматики выразился въ доктринахъ Лютера и Цвингли, соотвѣтственно характернымъ особенностямъ ихъ индивидуальностей, и спеціальнымъ интересамъ ихъ реформаціонной дѣятельности, — и, прежде всего, въ ихъ взглядахъ на основныя начала религіозно-нравственнаго міропорядка, въ ихъ понятіяхъ о Богѣ, человѣческой свободѣ, нравственномъ законѣ и грѣхѣ.

Основною чертою ученія Лютера о Богѣ въ Его отношеніи къ тварямъ является своеобразный метафизическій дуализмъ, который красною нитью проходитъ чрезъ всю его систему. Лютеръ блестяще справляется со своею задачею—какъ можно рѣзче провести черту между безконечнымъ величіемъ Божества и абсолютнымъ ничтожествомъ человѣка. Въ самой постановкѣ и раскрытіи этого вопроса рѣзко опредѣлились и огненной темпераментъ Лютера, съ упорствомъ

фанатика развивающаго свою основную идею, не стѣсняющагося никакими парадоксами, и гибкость богословской мысли схоластика, и мрачное міровоззрѣніе средневѣковаго монаха, изрекающаго беспощадный приговоръ надъ всѣмъ земнымъ, мірскимъ, неблагоприятнымъ.

Богъ, по Лютеру, есть абсолютное и единое въ строгомъ смыслѣ активное начало. Допускать на ряду съ божественной дѣятельностію какую либо Другую свободную и самостоятельную жизнь—крайнее нечестіе, хула (*blasphemum*), святотатство, ниспроверженіе всякой религіи и богопочтенія. Человѣкъ же, и всякое тварное существо,—бытіе чисто пассивное,—бездущная глина въ рукахъ художника. Ихъ мнимая свобода—чѣстѣйшій призракъ. „Мы,—пишетъ Лютеръ,—живемъ не по своей волѣ, но по необходимости, и дѣлаемъ не то, что намъ угодно, не по свободному выбору, но какъ предположилъ Богъ, и какъ направляетъ насъ Его непогрѣшимая и неизмѣнная воля и сила“ ¹⁾. „Богъ дѣйствуетъ и въ сатанѣ и въ нечестивомъ человѣкѣ“ ²⁾, но въ то же время Онъ безконечно возвышается и надъ добромъ и надъ зломъ, поскольку эти понятія-условныя, имѣющія значеніе лишь съ точки зрѣнія тварныхъ существъ, и не имѣющія никакого отношенія къ существу абсолютному и автономному. „Нужно,—пишетъ Лютеръ,—различать между Богомъ или волею Божіей, открытой намъ, проповѣданной и чтимой, и между Богомъ непроповѣданнымъ, невѣдомымъ, не открытымъ для почитанія (*non culto*).... Дабы не подумали, что это различеніе принадлежитъ лишь мнѣ, я ссылаюсь на Павла, который пишетъ Солунянамъ объ антихристѣ, что онъ вознесется выше всякаго проповѣданнаго и почитаемаго Бога,—этими словами ясно показывая, что можно вознестись выше Бога, насколько онъ проповѣданъ и почитается, т. е. выше Его слова и культа, въ которыхъ Богъ познается нами и имѣетъ съ нами общеніе (*commertium*), но нельзя вознестись выше Бога не открытаго, не проповѣданнаго, каковъ онъ по своей природѣ и величію... Открытый намъ Богъ стремится, чтобы мы, отложивши грѣхъ и смерть, были спасены. Сокрытый же Богъ не оплакиваетъ и не уничто-

¹⁾ *M. Lutheri liber de servo arbitrio*. Edit. a S. Schmidt. Anno 1664. 233 p.

²⁾ *ib.* 213 p.

жасть смерти, но одинаково производить жизнь, смерть и все во всемъ; ибо Онъ не ограничивается Своимъ словомъ, но сохраняетъ Себя свободнымъ Отъ всего“ ¹⁾).

Будучи лишь пассивнымъ орудіемъ въ рукахъ Божіихъ, человѣкъ, однако, именно какъ орудіе Божіе, какъ бытіе до извѣстной степени самостоятельное, отличное отъ Бога, подлежитъ нравственной отвѣтственности: какъ тварное бытіе, человѣкъ представляетъ собою совершенное ничтожество, и по самой своей природѣ является лишь дурнымъ орудіемъ въ рукахъ Божіихъ, дѣлаетъ лишь зло,—и въ этомъ—источникъ его постоянныхъ мученій, какъ въ здѣшней, такъ и будущей жизни. Богъ, совершающій зло черезъ злыхъ, не самъ дѣлаетъ его,—Онъ лишь „пользуется (utitur) дурными орудіями“... „Порокъ заключается въ самыхъ орудіяхъ“, которыми Богъ дѣйствуетъ, „подобно плотнику, рубящему зазубреннымъ топоромъ“ ²⁾... Пусть человѣкъ сознаетъ себя невольнымъ, но по природѣ злымъ орудіемъ,—это сознание нисколько не облегчаетъ, а еще болѣе усиливаетъ его муки: разъ зло не отдѣлимо отъ его природы,—значитъ человѣкъ не имѣетъ никакой возможности освободиться отъ него и встать на иной, лучший путь. Вотъ 1-й человѣкъ въ раю былъ прекраснѣйшимъ созданіемъ Божіимъ. Духовныя и физическія силы его находились въ гармоническомъ соотношеніи. Любовь къ Богу, добрая воля (*recta voluntas*), свѣтлый умъ, чистое познаніе Божества, любовь къ ближнему—существенныя черты изначальной праведности (*iustitia originalis*). Здѣсь нѣтъ мѣста для какой либо похоти (*concupiscentia*), которая по взгляду католиковъ, была присуща уже самой природѣ первозданнаго человѣка ³⁾. И все таки человѣкъ по природѣ былъ совершенное ничтожество, а не былъ „немогущъ“ лишь „въслѣдствіе благодати“ (*assistente gratia*). Въ моментъ искушенія, когда Богъ предоставилъ человѣка его собственнымъ силамъ, ясно оказалось, „что можетъ наша воля, предоставленная себѣ (*sibi relictus*) и не получающая все большаго и большаго приращенія даровъ Духа Божія. Самъ человѣкъ не могъ умно-

¹⁾ *ibidem*. 160—161 pp.

²⁾ *ibidem*. 213 p.

³⁾ *Luthers Sämmtliche Werke*. Erlangen. 33 B, 55 s. ff.

жить эти дары Духа, начатки котораго имѣлъ, и потерялъ даже эти послѣдніе“ ¹⁾. Что же остается дѣлать человѣку, разъ онъ по существу—злое бытіе? Протестовать противъ Бога? „Но кто ты, человѣкъ, чтобы возражать Богу? Развѣ можешь зданіе возражать строителю, по чему ты создалъ меня такъ, а не иначе“?

Установивши безконечную противоположность между Богомъ и человѣкомъ, Лютеръ особенно яркими красками изображаетъ безсиліе падшаго человѣка въ его отношеніи къ заповѣдямъ божественнаго закона. Уже 1-я заповѣдь, данная Адаму въ раю, была игомъ, подъ бременемъ котораго человѣкъ необходимо долженъ былъ пасть. Но таковъ для падшаго человѣка и вообще весь законъ, начертанный Богомъ въ человѣческомъ сердцѣ и подтвержденный затѣмъ черезъ Моисея. Онъ представляетъ собою лишь рядъ непосильныхъ для человѣка заповѣдей, которыя собственно по своему содержанію не имѣютъ жизненно-религіознаго значенія для человѣка. Все значеніе закона заключается въ его безусловной неисполнимости. Религіозная цѣль закона—лишь неумолчно обличать совѣсть человѣка, доказывать его непослушаніе и виновность предъ Богомъ, устрашать проклятіемъ грознаго законодавца ²⁾. Насколько безусловны требованія нравственнаго закона, настолько глубока извращенность падшаго человѣка. Его природа подъ вліяніемъ грѣха субстанціально измѣнилась (*in aliud mutata est*), Онъ—„образъ діавола“ ³⁾. Новорожденное дитя—уже врагъ Божій, чадо гнѣва и проклятія Его. Съ ранняго дѣтства человѣкъ только и дѣлаетъ то, что грѣшитъ. Онъ не только не способенъ любить Бога, „но бѣжитъ и ненавидитъ Его, и стремится безъ Него существовать и жить“ ⁴⁾. Средневѣковыя представленія о діаволѣ дали богатую пищу мрачно-настроенному воображенію Лютера. Бѣсы не только производятъ все то зло, которое происходитъ въ мірѣ но гнѣздятся въ самомъ тѣлѣ человѣка,—ближе къ нему, „чѣмъ рубашка или самая кожа“ ⁵⁾. Падшій человѣкъ находится всецѣло во

¹⁾ De servo arbitrio. 133, 134—135 pp.

²⁾ *Luther's Werke*. Erlangen. 27 B. 141, 180 ss.

³⁾ *ibid.* 33 B. 210, 79 ss.

⁴⁾ *ib.* 209 s.

⁵⁾ *Luther's Werke*. 17, 178 ff.; 3, 350 s.

власти діавола, такъ что его воля не можетъ хотѣть чего либо иного, но лишь то, чего хочетъ этотъ ея владыка“ ¹⁾. Всѣ подвиги добра и гуманности, о которыхъ говоритъ намъ исторія и языческой древности, съ точки зрѣнія Лютера, болѣе или менѣе утонченныя формы грѣха. Въ мірѣ нѣтъ ничего добраго или святаго,—одна безпросвѣтная тьма, грѣхъ, беззаконіе.

Конечная цѣль, къ которой стремится Лютеръ въ этомъ рядѣ догматическихъ парадоксовъ, чувство, на которое они рассчитаны—чувство отчаянія подзаконнаго человѣка въ своемъ спасеніи, чтобы тѣмъ ярче возсіялъ для его встревоженной совѣсти тихій умиротворяющій свѣтъ Христова Евангелія.

Обращаясь къ Цвингли, мы какъ будто переходимъ изъ душевной кельи средневѣковаго монаха подъ мраморный портикъ,—въ философскую школу стараго Рима. Отъ богословской системы Цвингли вѣетъ духомъ древняго стоицизма, съ которымъ она стоитъ не просто въ случайномъ идейномъ сродствѣ, но въ несомнѣнной генетической связи ²⁾. Сенака, Цицеронъ и др. для Цвингли „святѣйшіе мужи“, которыхъ онъ цитуетъ на ряду съ посланіями Ап. Павла ³⁾. Подъ оболочкою специальныхъ богословскихъ понятій Цвингли болѣе занимаетъ общая философская проблема объ „оправданіи добра“, въ самомъ широкомъ значеніи этого слова.

Въ основѣ богословской системы Цвингли лежитъ какъ и у Лютера, понятіе о Богѣ, какъ абсолютномъ бытіи, но это понятіе у него имѣетъ болѣе этико-философскій, чѣмъ теологическій характеръ. Богъ, по опредѣленію Цвингли, есть безконечное бытіе, или, что то же, безконечное благо, принципъ міровой „жизни“, въ истинномъ значеніи этого слова. Мысль Цвингли въ этомъ пунктѣ достигаетъ глубины христіанскаго пантеизма, въ благороднѣйшемъ смыслѣ этого термина. „Божественное Бытіе (esse),—пишетъ Цвингли,—есть столько же благо (bonum), сколько и бытіе (esse): ибо поскольку Оно—едино и самобытно, постольку оно—и единое благо, истина, вѣрность (rectum), правда, святость, ибо

¹⁾ *Luther's Werke*. 25, 73 s.

²⁾ *Zeller. Das theologische System Zwinglis*. Tübingen. 1853. 32, 41 ss.

³⁾ *Huldrici Zwinglii opera*. V, 40 p.; III, 171 p.; IV, 86 p.; VI, a, 241 p. etc.

отъ Него (именно) благо, истина, вѣрность и т. д. Эта мысль и выражена въ словахъ: и видѣ Богъ, яже сотвори, и се добра зѣло (Быт. I, 31). Это же самое ясное выразилъ и Христосъ, сказавъ: „Никто же благъ, токмо единъ Богъ“ (Лк. 18, 18). Теперь, если все, что сотворилъ Богъ, по Егоже сужденію, добра зѣло, и тѣмъ не менѣе—никтоже благъ, токмо единъ Богъ, то значить, все существующее существуетъ въ Немъ, и черезъ Него... значить, все сущее есть Богъ (*omnia, quae sunt deus sint*), т. е. существуетъ по столыку, поскольку существуетъ Богъ, и поскольку Онъ является ихъ сущностію (*essentia*)“... „Итакъ,—продолжаетъ Цвингли,—Это благо не есть какая либо неподвижная и инертная (*iners*) реальность (*res*)... ибо выше было доказано, что оно есть сущность и основаніе (*consistentia*) всѣхъ вещей. Богъ у философовъ называется *ἐντελέχεια καὶ ἐνέργεια* т. е. совершенная, дѣятельная и созидающая сила, которая, будучи совершенна, никогда не перестаетъ, не прекращается, не уклоняется въ сторону, но такъ все сохраняетъ, обращаетъ и направляетъ, что не можетъ привзойти никакого зла (*vitium*) ни въ какихъ вещахъ и явленіяхъ,—зла, которое имѣло бы силу воспрепятствовать ея дѣйствию или разрушить ея планы“ ¹⁾).

Съ этой имманентно-телеологической точки зрѣнія исключительно получаетъ смыслъ и ученіе Цвингли объ абсолютной активности Божества и въ частности объ Его безусловномъ предопредѣленіи людей къ вѣчному блаженству и вѣчной гибели. Еще съ большей настойчивостью, чѣмъ Лютеръ, Цвингли повторяетъ, что жизнь человѣка находится во всецѣлой зависимости отъ Бога, Который по Своей волѣ управляетъ дѣйствіями людей, направляя и разбойника къ убійству, и что человѣкъ не имѣетъ никакого права что-либо возражать противъ своего Творца, какъ глина въ рукахъ горшечника ²⁾),—однако смыслъ этого ученія Цвингли—иной, чѣмъ у Лютера. Если у Лютера это ученіе было направлено къ тому, чтобы подавить личность индивидуума, объявить всю ея дѣятельность по существу ирраціональною съ точки зрѣнія божественной правды, то ученіе Цвингли,

¹⁾ *Huldrici Zwinglii opera*. III tom. De vera et falsa religione. 159 p.

²⁾ De provid. IV, 112, 108 pp; De vera relig. III, 284 p.

наоборотъ, стремится возвысить ее, включивъ ее, со всѣми ея дѣйствіями, какъ необходимое звѣно въ общую цѣпь разумнаго міропорядка, объявивъ ее „органомъ“, черезъ который „дѣйствуетъ и осуществляется вѣчная мысль (*aeterna mens operaretur et sese in eis fruendam exhibet*)“¹⁾. Лютеръ устанавливалъ непроходимую пропасть между Богомъ и человѣкомъ, Цвингли хотѣлъ соединить ихъ въ одно цѣлое. Ученіе Цвингли о божественной активности живо напоминаетъ стоическое ученіе о природѣ—космосѣ, гдѣ самое зло получаетъ разумность въ гармоніи цѣлаго, объ имманентномъ міровомъ Разумѣ, съ которымъ долженъ сообразовать свои дѣйствія мудрецъ. Да оно удерживаетъ и стоическую терминологию. „Заблуждаются тѣ,—пишетъ Цвингли,—которые считаютъ природу (*natura*) чѣмъ-то инымъ, а не носительницею (*assistentiam*) божества, вѣчнымъ могуществомъ, силою, провидѣніемъ“²⁾. „Что иное природа, какъ не пребывающая и постоянная божественная дѣятельность и распорядокъ (*dispositio*) всѣхъ вещей“³⁾? Идея о безусловной активности божества у Цвингли не исключаетъ нравственно-практической самодѣятельности человѣка, но является лишь ея религіознымъ постулатомъ⁴⁾. Пусть это ученіе Цвингли не совсѣмъ гармонируетъ съ запросами нашего религіознаго сознанія, которое, какъ справедливо замѣчаетъ Шенкель, не можетъ примириться съ мыслию, что Богъ такъ неодинаково относится къ людямъ, на меньшей части человѣчества показывая дары Своего милосердія, а на большей—примѣры Своей правды⁵⁾,—однако несомнѣнно, что Цвингли этимъ ученіемъ имѣлъ въ виду единственно поднять религіозное самосознаніе всякаго человѣка, замѣнивъ въ немъ человѣческое „я“ божественнымъ „я“. Самое раздѣленіе людей на избранныхъ и отверженныхъ у Цвингли въ сущности не что иное, какъ сильное богословское истолкованіе несомнѣннаго антропологическаго факта существованія добра и зла. Смыслъ этого ученія выяснится лучше, когда мы обра-

1) *De provid.* IV, 97.

2) *In Genes.* V, 4.

3) *De vera religione.* III, 156 p.

4) Gfr. *Schenkel.* *Das Wesen d. Protestantismus.* Schafthausen. 1862. 292.

5) *Schenkel.* *Op. cit.* 293 s.

тимся къ характеристикѣ антропологическихъ воззрѣній Цвингли.

Человѣкъ, по взгляду Цвингли, состоитъ изъ духа и плоти, не только въ непосредственномъ, но и этическомъ значеніи этихъ понятій. Духъ — это начало божественное, принципъ религіозной жизни человѣка, т. е. сознающей свою всецѣлую зависимость отъ Бога, какъ міроваго Бытія-Блага, свое пребываніе въ Немъ, какъ во всеобъемлющей жизни. Плоть — начало жизни животной, эгоистичной, самодовлѣющей, т. е. чуждой представленія о Богѣ, какъ реальномъ носителѣ всѣхъ вещей ¹⁾. Какъ существо двойственное по своей организации, человѣкъ представляетъ особый видъ бытія, и какъ таковой, пребывая именно въ своемъ чинѣ, является необходимымъ членомъ мірозданія: въ этой двойственности его существа, или, точнѣе, въ постоянной борьбѣ съ нею, лежитъ и самый смыслъ его жизни. Безъ плоти онъ былъ бы ангеломъ, безъ духа — животнымъ (*belua*). „Итакъ, — пишетъ Цвингли, — необходимо, чтобы человѣкъ пребывалъ особливимъ видомъ (*peculiaris species*) сохранялъ и ту и другую (*utramque*) свою часть въ ея качествахъ“ ²⁾. Эта этическая противоположность духа и плоти, какъ начала божественнаго и грѣховнаго, и проходитъ чрезъ всю систему Цвингли, въ параллель тому метафизическому дуализму между Истинно-сущимъ и ничтожествомъ, который мы отмѣтили у Лютера. Моралистъ Цвингли съ этого пункта отправляется по другой дорогѣ, чѣмъ догматистъ-Лютеръ.

Принципіальное различіе въ богословскихъ интересахъ Лютера и Цвингли прежде всего сказывается въ ихъ оцѣнкѣ нравственнаго закона. Законъ у Цвингли не ярмо, наложенное Богомъ на человѣка лишь съ цѣлью держать его въ постоянномъ рабствѣ и страхѣ, но величайшее самоцѣнное (и внѣ его отношенія къ Евангелію) благо человѣка, — откровеніе божественной воли въ человѣческомъ духѣ, необходимое условіе его истинной жизни. „По образу животныхъ жили бы люди, — если бы познаніемъ и закономъ не возносились въ чинъ (*in censum*) ангеловъ и блаженныхъ. Богъ уста-

¹⁾ De vera relig. III, 169—170 pp. De provid. IV, 100 p.

²⁾ De provid. IV, 105.

новилъ въ законѣ открыть волю Свою, и черезъ него, какъ бы черезъ педагога управлять и учить, такъ что законъ есть самое познаніе Божества,—познаніе, что есть Господь и Управитель (*moderator*) всѣхъ вещей“ ¹⁾. Разъ нравственный законъ сознается человѣкомъ именно какъ законъ Божій, когда человѣкъ, исполняя его требованія, сознаетъ, что онъ лишь орудіе (*instrumentum*) Божіе, что дѣло Божіе осуществляется черезъ его неможное посредство,—это истинное благочестіе (*pietas*), это истинная религія (*religio*). „Благочестіе, пишетъ Цвингли,—познается въ стараніи (*studium*) жить по волѣ Божіей... Но оно рождается лишь (*solummodo*) тогда, когда человѣкъ не только приписываетъ себѣ множество недостатковъ, но когда не видитъ почти ничего, чѣмъ могъ бы угодить Богу, а Творцу и Отцу своему, наоборотъ, приписываетъ полноту во всемъ... Истинная религія или благочестіе—въ томъ, чтобы прилѣпиться единому Богу“ ²⁾. Сущность религіозности и заключается именно въ сознаніи, что наша духовная жизнь есть божественная жизнь. Въ этомъ смыслѣ познаніе Бога или божественнаго закона есть вмѣстѣ и самопознаніе, т. е. познаніе божественности своего „я“, и какъ таковое, по Цвингли, уже заключаетъ въ себѣ самомъ всѣ условія и залогъ освобожденія человѣка отъ плотскаго начала ³⁾,—взглядъ, напоминающій классическій принципъ: знаніе есть добродѣтель. Отсюда у Цвингли, въ противоположность Лютеру, естественно сглаживается рѣзкое различіе между ветхимъ и новымъ завѣтами, поскольку и тотъ и другой являются лишь историческими формами одного и того же нравственнаго закона. „Никогда Богъ не входилъ съ этимъ жалкимъ человѣчествомъ въ какой либо иной завѣтъ, кромѣ завѣта, установленнаго еще прежде созданія человѣка. Всегда дѣйствовалъ (*semper viguit*) одинъ и тотъ же завѣтъ“ ⁴⁾. Пусть нрав-

¹⁾ De provid. IV, 103.

²⁾ Во имя этой цѣльности благочестиваго настроенія,—дѣланія добра лишь во славу Божію, Цвингли рѣшительно возстаетъ противъ всякой примѣси въ этомъ дѣлѣ какихъ либо постороннихъ, тонко-эгоистичныхъ побужденій, напр.—противъ благоворенія съ мыслию о помилованіи въ будущей жизни. U. Relig. III, 175, 182 pp.

³⁾ Ibidem. 170 p.

⁴⁾ Elench. c. Catabapt. III, 422 p.

ственный законъ часто является непосильнымъ для чело-
вѣка, пусть человѣкъ иногда падаетъ подъ его тяжестью,
но въ той мѣрѣ, въ какой онъ выполняется человѣкомъ,
онъ является, по Цвингли, его несомнѣннымъ благомъ.

Этический характеръ основного интереса Цвингли связы-
вается, далѣе, и на его понятіи о грѣхѣ и нравственномъ
состояніи падшаго человѣка, сообщая и этому отдѣлу его
системы отгѣнокъ, отличный отъ догматики Лютера. Если
сущность религіозной жизни заключается въ томъ, чтобы
всецѣло „прилѣпиться къ Богу“, то сущность грѣха, напро-
тивъ заключается исключительно въ эгоизмъ (*amor sui, auto-
philatia*), въ искушеніи усвоить что либо, доброе или худое,
лично себѣ, а не Богу. Этому соблазну подчинился и Адамъ,
сперва когда захотѣлъ быть „якоже бози“, и затѣмъ вто-
рично, когда усмотрѣвъ наготу—вину свою, приписалъ ее
себѣ, своей волѣ, а не исповѣдалъ въ раскаяніи свое без-
силіе предъ Богомъ, какъ міроустроющимъ Разумомъ. Съ
этой точки зрѣнія Цвингли даетъ оригинальный и не ли-
шенный своеобразный глубины комментарий на библейскія
слова Господа къ согрѣшившему человѣку: Адамъ, гдѣ ты?
„Дивная и неизреченная милость Небеснаго Отца! Гдѣ ты?
спрашиваетъ Тотъ, Который, если бы не заключалъ въ Себѣ
все сущее, то оно никогда и не существовало бы. Но спра-
шиваетъ ради несчастнаго человѣка, дабы онъ исповѣдалъ
предъ Нимъ вину свою, ибо Адамъ не зналъ о себѣ, гдѣ
онъ находится... Онъ чувствовалъ, какъ трепетало его сердце,
какъ множество мыслей наполнило его сознаніе, но мыслей
мерзкихъ, предательскихъ, безпорядочныхъ,—и каждое мгно-
веніе онъ боялся прихода неизбежной смерти. Поэтому Не-
бесный Отецъ и спрашиваетъ его: гдѣ ты? дабы человѣкъ
постоянно помнилъ, что онъ находится тамъ, гдѣ центромъ
всѣхъ явленій именуется Богъ... Но несчастный человѣкъ
ничего не видѣлъ, кромѣ заслуженнаго грѣха: поэтому
отчаялся и бѣжалъ отъ Бога“ ¹⁾. Хотя сила (*vis*) прароди-
тельскаго грѣха, по Цвингли, перешла какъ родовая болѣзнь
(*originalis morbus*) ко всему человѣчеству, однако собственно
грѣхъ, какъ преступленіе закона, есть личное дѣяніе, не
распространяемое на потомковъ Адама, такъ что дѣти, какъ

¹⁾ De vera relig. III, 174—175. pp.

христіанскихъ, такъ и языческихъ родителей, пока еще не способны (*capaces*) къ пониманію закона, пребываютъ въ состояніи невинности (*in statu innocentiae*) и не подлежатъ осужденію (*non damnantur*) ¹⁾. Мало того. Самая болѣзнь чело-вѣчества вовсе не есть извращеніе его природы (въ этомъ пунктѣ опять таки существенное отличіе Цвингли отъ Лю-тера): образъ Божій, запечатлѣнный въ чело-вѣкѣ (*homini impressus*), хотя и бываетъ затемненъ непрогляднымъ мра-комъ (*densissimis tenebris*), однако совершенно (*omnino*) не уничтожается ²⁾. Цвингли даже утверждаетъ, что Духъ Бо-жій всегда и во всякомъ народѣ имѣлъ Своихъ избранни-ковъ. „Въ раю—пишетъ Цвингли,—ты увидишь Геркулеса, Тезея, Сократа, Аристиды, Антигона, Нуму, Камилла, Като-новъ, Сципіоновъ. Вообще нѣтъ благочестиваго мужа, святой мысли, вѣрующей души отъ самаго начала міра до его кон-чины, которыхъ бы ты не увидѣлъ тамъ съ Богомъ“ ³⁾. Лю-теръ между прочимъ особенно возмущался этимъ утвержде-ніемъ Цвингли, который помѣстилъ въ раю, „наравнѣ съ патріархами, пророками и апостолами“ „безбожныхъ язычни-ковъ, Сократа и Аристиды, и даже отвратительнаго Нуму, по наущенію діавола отравившаго весь Римъ идолопоклонствомъ“. За такую дерзость Лютеръ самого Цвингли называлъ „настоя-щимъ (*ganz und gar*) язычникомъ“ ⁴⁾.

Въ этой широтѣ взгляда Цвингли сказался гуманизмъ, которому дороги имена его великихъ учителей и героев классической древности.

Не преградивъ чело-вѣчеству доступъ къ спасенію, грѣхъ, по Цвингли, имѣетъ свое специальное, въ высшей степени важное значеніе, отъ вѣка предуставленное міровымъ Разу-момъ, который, замѣчаетъ Цвингли, по Своей благодати „такъ сотворилъ чело-вѣка, что онъ могъ пасть, ибо этимъ путемъ чело-вѣкъ приходитъ къ познанію божественной правды“ ⁵⁾. Грѣхъ чело-вѣка былъ лишь средствомъ къ его нравствен-ному развитію. Величіе и премудрость божественнаго плана открылась именно въ явленіи Христа.

¹⁾ De peccato orig. III, 627, 641 pp.

²⁾ In evang. Matth. VI, a, 242 p.

³⁾ Fidei christ. expos. IV, 65 p.

⁴⁾ *Luther's Werke*. Erl. 32 B. 400, 399 ss.

⁵⁾ De provid. IV, 109 p.

Ученіе о Христѣ и оправданіи вѣрою въ Его крестныя заслуги является центральнымъ пунктомъ протестантской догматики,—ея основною силою и вмѣстѣ ея ахиллесовою пятою. По вопросу о Лицѣ Икупителя и объ объективномъ значеніи Его подвига и Лютеръ и Цвингли высказываютъ почти одинаковые взгляды, придерживаясь, съ одной стороны, халкидонской формулы, а съ другой,—ансельмовой теоріи объ юридическомъ удовлетвореніи божественной правды. Но въ ученіи о психологической сущности спасенія Лютеръ и Цвингли значительно разнятся: различіе ихъ личнаго жизненнаго опыта и интереса снова выступаетъ наружу.

„Человѣкъ оправдывается одною вѣрою (*sola fide*), независимо отъ его нравственной жизни“ ¹⁾—вотъ тезисъ, который Лютеръ отстаиваетъ со всею страстностію своей натуры. Оправданіе—исключительно даръ милости Божіей ради заслугъ Христа,—оно чисто-юридической, а не нравственно-психологической природы: Богъ прощаетъ грѣшника, объявляетъ его оправданнымъ въ юридическомъ смыслѣ (*in sensu forensi*), хотя грѣшникъ по своей жизненно-психологической сущности какъ былъ, такъ и остается грѣшникомъ ²⁾. Самая вѣра, за которую человѣкъ оправдывается, тоже вовсе не нравственная сила, бѣлая и меньшая энергія добра, но спеціальной психологической природы и содержанія: живое, глубокое, и утѣшительное успокоеніе сердца (*Standfest d. Herzens*) христіанина, основывающееся на его несомнѣнной увѣренности въ своемъ спасеніи во Христѣ ³⁾. Лютеръ рѣшительно протестуетъ противъ опредѣленія этой вѣры, какъ вѣры, „любовію образованной (*fides chricate formata*)“, т. е. вѣры, которая лишь отъ любви (*voluntas dilectionis*) получаетъ свой настоящій характеръ ⁴⁾; лишь „софисты“ полагали сущность оправданія въ реальномъ исправленіи мысли и воли (*rectum iudicium et recta voluntas*) ⁵⁾. Хотя Лютеръ не отрицаетъ эмоціональныхъ и волевыхъ элементовъ въ психологическомъ

1) *Lutheri. Commentarius in ep. ad Gal. Opera. jenaе. IV t. 1558. 73 p.*

2) *ib. 76, 77 pp.*

3) *Luthers Werke. 63, 125; 37, 7; 14, 215 etc* Cfr. *Köstlin. Luthers Theologie. Stuttgart. 1863. 2 B. 435 s.*

4) *Comment. in ep. ad Gal. 32 p.* Cfr. *Köstlin 2, 439 s.*

5) *Comment. in Gal. 76 p.*

содержаніи и генезисѣ оправдывающей вѣры, однако она имѣетъ у него собственно интеллектуальный характеръ, и въ этомъ смыслѣ строго отличается и отъ христіанской надежды и отъ любви ¹⁾. Послѣдняя относится къ вѣрѣ, какъ орудіе къ дѣйствующей причинѣ (пила и плотникъ, корабль и кормчій). Отсюда, лишь вѣра или интеллектуальное убѣжденіе христіанина въ своемъ спасеніи исчерпываетъ его внутреннія отношенія къ Богу (*intus coram Deo*), а любовь относится уже къ области его внѣшнихъ отношеній къ ближнему (*erga proximum foris* ²⁾). Рѣшительная противоположность между вѣрою и нравственностію или дѣлами—вотъ сущность сотеріологическихъ воззрѣній Лютера. Самая слабая вѣра, по Лютеру,—служить человѣку оправданіемъ,—и наоборотъ, добродѣтели, равныя подвигамъ Петра или Павла, не имѣютъ въ дѣлѣ оправданія никакого значенія. Тѣ страстные, огненные рѣчи, въ которыхъ Лютеръ изображаетъ ничтожество закона передъ Евангеліемъ, понятны лишь въ устахъ бывшаго монаха, который въ уединеніи своей кельи истомился въ безплодной борьбѣ съ искушеніями и совершенно отчаялся найти миръ измученной грѣхомъ совѣсти на этомъ пути. „Когда дѣло идетъ объ оправданіи, отзывайся о законѣ какъ можно презрительнѣе (*contemptissime*), подражая Апостолу (Павлу), который называетъ его немощными стихіями, мертвящей буквой, силой грѣха... Другіе Апостолы не имѣютъ обыкновенія говорить такъ (презрительно) о законѣ; и кто занимается христіанскимъ богословіемъ, тому слѣдуетъ обратить вниманіе на эту особенность Павлову. Самъ Христосъ назвалъ его избраннымъ сосудомъ и далъ ему отборныя уста (*lectissimum os*) и способъ выраженія, отличный отъ другихъ Апостоловъ... Поэтому, если ты—человѣкъ благоразумный, гони какъ можно дальше этого гниваго и косноязычнаго (*blaesum*) Моисея съ его закономъ. Нисколько не бойся его угрозъ и обличеній. Имѣй къ нему подозрѣніе, какъ къ еретику, какъ къ человѣку осужденія, который хуже папы и діавола“ ³⁾. „Будь грѣшникомъ,—писалъ Лютеръ къ Меланхтону,—и грѣши сильнѣй (*fortiter*), но еще сильнѣе (*fortius*) вѣруй и радуйся

¹⁾ *Köstlin*. 439, 452 ss.

²⁾ *Com. in Gal.* 157 p.

³⁾ *Comment. in ep. ad Gal.* 118—119 pp.

во Христѣ, который есть побѣдитель грѣха, смерти и міра. Довольно, что мы признаемъ Агнца, уничтожившаго грѣхи міра. Отъ него не удалить насъ грѣхъ, хотя бы мы тысячу разъ въ день любодѣйствовали и убивали“ ¹⁾).

Правда, Лютеръ вовсе не хотѣлъ этимъ ученіемъ проповѣдовать или оправдывать нравственную распущенность, но онъ никогда, даже въ разгарѣ полемики противъ антиномистовъ не придавалъ добрымъ дѣламъ человѣка религіознаго, и слѣдовательно спасительнаго значенія. Все, что хотѣлъ отстоять въ этомъ вопросѣ Лютеръ, сводилось лишь къ доказательству психологической необходимости добрыхъ дѣлъ, какъ естественнаго выраженія и плоды вѣры, и отчасти воспитательнаго ихъ значенія для укрѣпленія самой вѣры ²⁾).

„Если кто нибудь впадаетъ въ прелюбодѣяніе,—разсуждаетъ Лютеръ,—то самый поступокъ этотъ не осуждаетъ его, а лишь показываетъ, что человѣкъ отпалъ отъ вѣры, что и осуждаетъ его; иначе такой поступокъ былъ бы невозможенъ“ ³⁾).

Практическимъ выводомъ изъ такого пониманія взаимоотношенія между вѣрой и нравственностію у Лютера было то пониженіе нравственныхъ идеаловъ, тотъ буржуазный колоритъ морали, который такъ замѣтно выступаетъ уже на первыхъ порахъ лютеранской проповѣди. Нравственность, оторванная отъ своей религіозной основы, опустилась на уровень личнаго, семейнаго и социальнаго благоповеденія. И Лютеръ открыто выражалъ мысль, что „законъ“ (включая сюда и десятословіе) ⁴⁾ имѣетъ въ виду лишь устроеніе внѣшней и земной жизни человѣка, и нисколько не касается его интимно-религіозной жизни. „Ты долженъ такъ различать законъ отъ Евангелія, чтобы отчислить евангеліе къ царству небесному, а законъ оставить адѣсь на землѣ; правду евангельскую называть небесной и божественной; правду законную земною и человѣческой“ ⁵⁾. „Законъ долженъ властвовать надъ тѣломъ и ветхимъ человѣкомъ; тѣло пусть будетъ подъ рукою закона, пусть выносить его мученія и язвы;

¹⁾ Cfr. *Möler*. Symbolik 3 te Aufl. 158 s.

²⁾ *Luthers Werke* 63, 124; 7, 170 etc.

³⁾ *L. Werke*. 13. 190 s.

⁴⁾ *Comment. in. ep. ad Gal.* 42 p.

⁵⁾ *ibidem*. 40 p.

пустъ законъ предписываетъ ему, что должно дѣлать, какъ обращаться (*conversari*) съ людьми, но законъ не долженъ касаться брачнаго ложа, въ которомъ покоится одинъ Христосъ, т. е. не долженъ волновать совѣсти. Пусть она живетъ лишь со своимъ женихомъ Христомъ въ царствѣ свободы и сыновства“ ¹⁾. Отсюда у Лютера истинно - добрыми дѣлами объявляются преимущественно т. н. „дѣла призванія человѣка“ т. е. добросовѣстное исполненіе своихъ общественныхъ обязанностей. „Въ церкви папистовъ, — пишетъ Лютеръ, — мы не имѣли понятія объ истинно добрыхъ дѣлахъ; насъ учили, что они состоятъ въ произвольно выбираемыхъ каждымъ дѣлъ благочестія; теперь же, когда мы крещеніемъ и Евангеліемъ пришли къ познанію истиннаго свѣта, мы такъ проповѣдуемъ: добрыя дѣла суть заповѣданныя Самимъ Богомъ дѣла призванія человѣка. Слуга творить добрыя дѣла, когда, вѣруя въ Бога, повинуется господину. Онъ силою вѣры сдѣлавшись праведнымъ, ведетъ жизнь по вѣрѣ, живетъ чисто и умѣренно, служить ближнему, вычищаетъ конюшни, задаетъ кормъ лошадямъ; онъ ѣдетъ себѣ по дрова и поетъ.... Служанка творить добрыя дѣла, когда, вѣрная призванію, исполняетъ волю владычицы, выметаетъ комнаты, готовитъ кушанье, доитъ коровъ, моетъ и чиститъ дѣтей — прекрасныя, святыя дѣла, несмотря на презрѣнную наружность, святѣе и драгоцѣннѣе постовъ, бдѣній и власяницъ картезіанца“. Этимъ самымъ „она творитъ лучшее (*besseres*) дѣло и большую службу Богу (*größerem Gottesdienst*), чѣмъ Антоній въ пустынь“ ²⁾. Въ полемикѣ противъ внѣшняго аскетизма Лютеръ какъ будто опускаетъ изъ виду то внутреннее горѣніе духа, живую силу любви къ добру, которая одна лишь сообщаетъ нравственно-религіозную цѣнность и аскетическимъ подвигамъ и общественному служенію человѣка. Считая самымъ важнымъ въ христіанствѣ мысль объ оправданіи вѣрою, Лютеръ не имѣлъ вкуса къ подвигамъ безконечной христіанской любви и самоотреченія, откровенно признавая, напр., св. Франциска „простякомъ“, „считавшимъ Евангеліе какою то Платоновой

¹⁾ *ibid.* 4 cap. 226—127 p.

²⁾ *Luter's Werke.* 5, 160—162 ss. etc. Cfr. *Luthardt.* Die Ethik Luthers. Leipzig. 1867. 84—87 ff. *Новиковъ.* Цит. соч. 2, 178 стр.

республикою, которая предписываетъ законы общественной жизни“¹⁾.

Одна вѣра (*fides sola*) оправдываетъ человѣка²⁾. Этотъ тезисъ защищаетъ и Цвингли, но онъ имѣетъ въ его системѣ смыслъ нѣсколько иной, чѣмъ у Лютера. Вѣра въ Иисуса Христа у Цвингли въ сущности есть также самая вѣра въ Бога, которую мы отмѣтили выше, лишь болѣе конкретная по своей формѣ. Вѣровать во Христа значитъ вѣровать въ Него, исключительно какъ Сына Божія, какъ совершеннѣйшее откровеніе въ Немъ Божества, при чемъ человѣческая Его природа имѣетъ значеніе лишь какъ орудіе (*velut instrumentum*) или простая форма, въ которой человѣкъ могъ созерцать Божество. Въ этомъ именно смыслѣ и Христосъ сказалъ, что вѣрующій въ Него, — не въ Него вѣруетъ, а пославшаго Его Отца (Іоан. 12, 44), т. е. „кто вѣруетъ (*fidit*) въ Меня, безъ сомнѣнія вѣруетъ посколькѣ Я есмь Богъ, ибо никто не вѣруетъ въ тварь. Никто, слѣдовательно, не вѣруетъ въ Меня посколькѣ Я—человѣкъ... Должно опираться (*nitendum*) на единого Бога“³⁾. Въ жизни воплотившагося и распятаго Сына Божія человѣкъ созерцаетъ не только наглядное оправданіе добра, какъ божественной нормы жизни (*normam vitae, vivendi lex*), но вмѣстѣ и т. с. оправданіе зла, какъ преходящаго момента въ міровой исторіи⁴⁾. На Голгофѣ человѣкъ видитъ нераздѣльное откровеніе и божественной святости или правды (*sanctitatem sive justitiam*) и божественнаго милосердія (*liberalitatem sive misericordiam*)⁵⁾: онъ видитъ, съ одной стороны, какъ безконечно цѣнно добро и какъ омерзителенъ грѣхъ, если Богъ ради него не пощадилъ Своего Сына, но съ другой стороны, видитъ, что это зло уже пожерто въ очахъ Божіихъ, что оно, будучи отъ вѣка предуставлено Богомъ, есть также дѣйствіе Его воли, и не разрушаетъ плановъ божественнаго міропорядка. Смерть Христа по тому и спасительна для человѣчества, что это была смерть самого „Бога, которымъ все создано и управляется“, — тогда какъ самоотверженная смерть Деціевъ, Курціевъ, Код-

¹⁾ *Новиковъ*. 2, 179 стр.

²⁾ *De pecc. orig.* III, 640 p.

³⁾ *An Exeg.* III, 528 p.

⁴⁾ *Fidei exposit.* IV, 47 p.

⁵⁾ *ibidem*.

ровъ не могла имѣть такого значенія, „ибо они были тварію (creatura enim fuerunt)“, и „никто не былъ обязанъ опираться на нихъ (his niti debuit)“¹⁾.

При такомъ пониманіи голгоѣской жертвы Цвингли хотя въ общемъ и придерживается обаятельной для его времени Ансельмовой теоріи объ юридическомъ удовлетвореніи божественной правды, однако замѣтно чувствуетъ потребность искать новой формы для своихъ воззрѣній, порою выражаясь, что Христосъ есть лишь „какъ бы удовлетвореніе (veluti satisfactio)“²⁾. Не трудно видѣть, что взглядъ Цвингли на сущность искупительнаго дѣла Христова не только не унижаетъ, какъ Лютеръ, закона Моисеева (разумѣется въ его нравственной части) передъ Евангеліемъ, но придаетъ ему новую силу, высшую санкцію, уничтожая лишь его угнетающую силу и тѣ муки отчаянія, какія переживалъ человѣкъ, когда преступалъ его требованія. Евангеліе, привнеся умиротвореніе въ совѣсть человѣка, вмѣстѣ съ тѣмъ лишь ярче освѣтило для человѣка божественное происхожденіе закона, зажгло въ его сердцѣ любовь къ Богу, побудило его съ новою силою отдаться на служеніе Ему. Кратко взаимоотношеніе между Лютеромъ и Цвингли по этому вопросу можно выразить такъ: для Лютера исключительно дорого евангельское слово о всепрощеніи, а мысль о нравственномъ законѣ стоитъ на второмъ планѣ, у Цвингли — на первомъ мѣстѣ стоитъ идея о божественномъ авторитетѣ закона, а евангельское благовѣстіе является лишь условіемъ его радостнаго исполненія. Отсюда, и вѣра у Цвингли, въ противоположность Лютеру, не есть какая то пассивная, самоцѣльная и въ своей отрѣшенности отъ любви, увѣренность человѣка въ спасеніи во Христѣ, но живая, моральная, движущая всѣмъ существомъ человѣка сила духа³⁾, — и въ этомъ смыслѣ не отдѣлима отъ понятій о христіанской надеждѣ и любви. „Тѣ—пишетъ Цвингли, которые не допускаютъ, что вѣра, надежда и любовь — одно и то же (eandem rem), вынуждены обходить молчаніемъ (implicite praeterire) много трудныхъ мѣстъ въ Писаніи.. Нужно (oportet) признать, что вѣра и лю.

1) Epist. ad. Hanerum. VII, 569.

2) ibidem.

3) Schenkel. Op. cit. 359 s. A. Baur. Op. cit. 2, 816—817 ss.

бовь—одно и тоже“¹⁾. Отсюда, далѣе, Цвингли склоненъ признать, что и дѣла человѣка имѣютъ свое значеніе въ его спасеніи. „Выраженія: дѣла спасаютъ, дѣла оправдываютъ,—конечно вѣрны, но въ добромъ смыслѣ, — именно: кто творить дѣла вѣры тотъ спасенъ и есть Сынъ Божій“²⁾. Мы видѣли, какое принципиальное различіе между вѣрою и добрыми дѣлами устанавливаетъ Лютеръ и въ какихъ „презрительныхъ“ выраженіяхъ онъ старается говорить о законѣ въ его отношеніи къ благодати: Цвингли, напротивъ, всю жизнь христіанина характеризуетъ исключительно какъ единый и непрерывный подвигъ дѣятельнаго покаянія (poenitentia), возбуждаемаго мыслию о Христѣ—Богѣ, идеалѣ добра, и укрѣпляемаго упованіемъ на Него, какъ залогъ конечнаго торжества добра. Я приведу одну выдержку изъ Цвингли, которая достаточно характеризуетъ его возвышенный, проникнутый и глубокимъ смиреніемъ и какою-то бодрящею вѣрою въ божественное „я“ въ человѣкѣ, взгляды на истинно-христіанское настроеніе. „Увѣровавшіе во Христа,—говоритъ Цвингли, — становятся новыми людьми. Какимъ образомъ? Можетъ быть, отложивши прежнее (pristinum) тѣло, облеклись въ новое? Нисколько,—остается прежнее тѣло. Значитъ, остается и наслѣдственная болѣзнь? Остается. Что же въ нихъ обновлено? Мысль (Mens). Какимъ образомъ? А такимъ, что раньше она не знала Бога, а гдѣ незнаніе Бога тамъ лишь плоть, грѣхъ, самоимѣніе (existimatio sui). Но познавши Бога, человѣкъ обращаетъ взоръ внутрь себя и отвращается отъ всего, что видитъ въ себѣ: всѣ его дѣла, даже тѣ, которыя онъ до сихъ поръ считалъ добрыми, теряютъ въ его глазахъ всякую цѣну. Итакъ, когда мысль, озаренная небесною благодатію, познаетъ Бога, человѣкъ становится новымъ. Ибо кто прежде уповалъ на свою мудрость, на свои дѣла, способности и силы, теперь уповаешь на единнаго Бога. Кто прежде только и думалъ о своемъ собственномъ благѣ, не имѣя никакого помышленія о честномъ или Божіемъ, теперь стремится лишь къ тому, чтобы оставить всѣ прежніе навики, и такъ воспитать (formet) себя къ дѣланію Божіей воли, чтобы никогда не оскорблять ее. Но если тѣло его творить

¹⁾ De vera religione. III, 285 p.

²⁾ In evang. Matth. VI, a, 391 p.

лишь дѣла смерти,—онъ непрестанно оплакиваетъ эту свою немощь и бѣдствіе. Увѣй, благій Боже, что я такое, какъ не бездонная клоака (sentina) зла? Я опять и опять грѣшу и нѣтъ конца моимъ грѣхамъ. Когда же ты наконецъ освободишь несчастнаго отъ этой тины, въ которой я вязну? Обрати вниманіе, жизнь христіанина не есть ли постоянное покаяніе? А эти постоянныя его паденія—что иное, какъ не смерть? И однако, если мысль (mens) человѣка, силою Духа Божія, не отпадаетъ отъ упованія, то совѣсть его, незадолго предъ тѣмъ убитая, не оживаетъ ли вновь? Такимъ образомъ, христіанская жизнь заключается въ томъ, что никогда не ослабѣваетъ надежда на Христа — Бога, хотя бы человѣкъ по немощи плоти и былъ грѣшенъ; этимъ однимъ христіанинъ силенъ, что не отдается всецѣло грѣху, но сколько бы разъ ни падалъ, всегда возстаетъ, уповая, что Тотъ, кто Петру повелѣлъ прощать семьдесятъ разъ семерницею и его самого простить не менѣе, чѣмъ научилъ“ ¹⁾. У Цвингли, въ противоположность Лютеру, нѣтъ рѣзкаго различія между закономъ, исключительно устрашающимъ человѣка, вызывающимъ его къ покаянію, и Евангеліемъ, съ его исключительнымъ назначеніемъ утѣшать человѣка: „покаяніе“ у Цвингли входитъ въ содержаніе Евангелія, какъ его неотъемлемая часть,—*pars altera* ²⁾. Законъ и Евангеліе у Цвингли представляютъ единое цѣлостное откровеніе Божіе, отверстое человѣку небо, въ которомъ онъ созерцаетъ и ослѣпительный, животворный, какъ солнце, идеалъ божественной правды, и грозныя молніи божественнаго гнѣва и кроткую зарю божественнаго милосердія...

При такомъ пониманіи христіанской вѣры, какъ всецѣлой и живой преданности Богу и нравственно практическіе идеалы Цвингли, при всемъ его отвращеніи къ монашескому аскетизму, запечатлѣны характеромъ почти пуританской строгости, и въ этомъ отношеніи отчасти противоположны воззрѣніямъ Лютера. Если Лютеръ, вѣрный своему убѣжденію, что единственно-важное въ жизни христіанина—внутренняя увѣренность въ своемъ спасеніи, всѣ нравственно—общественныя функціи церковной жизни подчинилъ вѣдѣ-

¹⁾ De vera relig. III, 210 p.

²⁾ ibid. 199 p.

нію государства, то Цвингли наоборотъ самое государство стремился реформировать на началахъ церковности и его функции подчинить церковному контролю.

До сихъ поръ мы характеризовали такія разности въ догматическихъ воззрѣніяхъ Лютера и Цвингли, которыя если и возбуждали въ средѣ правовѣрныхъ лютеранъ подозрѣніе къ ученію Цвингли, то не вели къ открытому разладу между нѣмецкимъ и швейцарскимъ реформаторами ¹⁾. Яблокомъ раздора между ними былъ вопросъ о богоустановленныхъ посредствахъ спасенія человѣка, и въ особенности вопросъ объ Евхаристіи. Въ этомъ пунктѣ мы наблюдаемъ любопытную борьбу между традиціонными еще католическими по духу симпатіями схоластика Лютера, съ одной стороны, и рационалистическими тенденціями гуманиста Цвингли, съ другой.

Основной интересъ, который руководитъ Лютеромъ въ его ученіи о таинствахъ—интересъ бывшаго католика, которому дорога идея объ объективномъ (своего рода *ex opere operato*) общеніи въ нихъ человѣка съ Божествомъ. Во имя этой идеи Лютеръ клеймитъ, какъ діавольское ученіе, взглядъ анабаптиста Карлштадта, который признавалъ сущность таинствъ не въ объективномъ ихъ значеніи, какъ орудій, посредствомъ которыхъ Духъ нисходитъ на человѣка, а въ нашемъ субъективно-психологическомъ переживаніи, когда мы, въ религіозномъ экстазѣ, какъ на облакахъ (*auf den Wolken*), возносимся къ Духу ²⁾. Въ ученіи Лютера о таин-

¹⁾ Извѣстно, что на Марбургскомъ свиданіи и диспутѣ между Лютеромъ и Меланхтономъ, съ одной стороны, и Цвингли и Эколампадомъ, съ другой (1529 г.), первые, между прочимъ, спрашивали Цвингли объ его воззрѣніяхъ на Божество Христа, на сущность первороднаго грѣха, оправданія, на самодовлѣющее значеніе вѣры. Относительно результатовъ этихъ разговоровъ вообще и послѣдняго вопроса въ частности Меланхтонъ самодовольно писалъ (къ курфюрсту Іоанну): „Теперь они (швейцарцы) получили отъ насъ вразумленіе (*Unterricht*) въ этомъ пунктѣ (*Artikel*), насколько этого можно было достигнуть при спѣшности обсуждения. Чѣмъ больше они слушали насъ, тѣмъ больше наше ученіе имъ нравилось, и они по всѣмъ вопросамъ (*Stücken*) уступили (*gewichen*) намъ, хотя до этого времени открыто учили иначе“. Насколько справедливо это самодовольное утверждение Меланхтона—позволительно усомниться. *Hundeshausen*. Op. cit. 657—658 ss. *Mörkner*. Op. cit. 307 s.

²⁾ *Luther's Werke*. 29 B. 209—210 ss.

ствахъ преобладаетъ не психологическая, а теологическая точка зрѣнія,—идея о живомъ Богѣ, который всякій разъ въ каждомъ таинствѣ свободно посылаетъ своимъ избраннымъ Свою благодать. Единственное орудіе (*instrumentum*), посредствомъ котораго Богъ даруетъ человѣку спасительную благодать, по взгляду Лютера, есть таинство евангельскаго слова, или проповѣдь о прощеніи грѣховъ смертію Сына Божія. Такъ называемыя таинства въ собственномъ смыслѣ (крещеніе, причащеніе и покаяніе)—по существу не что иное, какъ лишь наглядная, выраженная въ символахъ, проповѣдь этой самодовлѣющей для спасенія человѣка истины. Какъ непреложное слово Божіе, евангельская проповѣдь и таинства дѣйствительны сами по себѣ, имъ объективно—присуща спасительная сила Божія, но дѣйственны, т. е. субъективно-спасительны для человѣка они бываютъ лишь въ томъ случаѣ, когда человѣкъ принимаетъ ихъ съ вѣрою, т. е. усваиваетъ ихъ внутренній смыслъ. Въ позднѣйшій (реакціонный) періодъ своей богословской дѣятельности Лютеръ, не измѣняя по существу своихъ взглядовъ, но желая лишь сильнѣе подчеркнуть понятіе объ объективной дѣйствительности слова и таинствъ, выразилъ свое ученіе по этому вопросу въ типичныхъ схоластическихъ формахъ. Онъ ипостазировалъ благодать или силу евангельскаго слова, какъ своего рода самостоятельную сущность (*substantia*), заключающуюся въ словѣ или въ вещественномъ символѣ, какъ въ своей оболочкѣ. Отсюда Лютеръ, напр. утверждалъ, что вода крещенія—не простая вода, но „божественная, небесная, святая“, ибо въ ней „воплощается (*verleibet*) Божіе слово и установленіе“ ¹⁾. Объективная дѣйствительность таинствъ не уничтожается даже въ томъ случаѣ, если бы „кто нибудь изъ невѣрныхъ принялъ его съ хитростію и злонамѣренно“ ²⁾. Наша вѣра не совершаетъ (*nicht machet*) таинства, но лишь воспринимаетъ (*empfähet*) его ³⁾. Да и самая вѣра человѣка есть не что иное, какъ тоже объективный даръ Божій, своего рода субстанція, которую Богъ

¹⁾ *Lutheri Catechismus Maior*. Ed. Müller's Die symbolischen Bücher d. ev.—luth Kirche. Gütersloh. 1890. 487, 489 ss.

²⁾ ib. 494 s.

³⁾ ib. 493, 501 ss.

вселяетъ въ человѣка. Эту точку зрѣнія Лютеръ выдерживаетъ въ частности по вопросу о крещеніи младенцевъ. Разъ благодать крещенія есть объективный даръ Божій, то крестить дѣтей необходимо, потому что Богъ посылаетъ этотъ Свой даръ независимо отъ возраста или умственного развитія человѣка. „Такъ какъ,—говоритъ Лютеръ,—дѣти неразумны, то они еще лучше способны къ вѣрѣ, чѣмъ взрослые и разумные, у которыхъ разумъ всегда встаетъ поперекъ дороги, и не хочетъ пролѣзть своей большой головой въ узкую дверь“ ¹⁾.

Въ противоположность Лютеру, Цвингли въ вопросѣ о таинствахъ стоитъ на психологической почвѣ. Процессъ спасенія человѣка благодатію, по его взгляду, въ сущности есть закономѣрное развитіе тѣхъ добрыхъ задатковъ, которые уже отъ вѣка заложены въ душѣ каждого спасаемаго. Предопредѣленный ко спасенію является спасеннымъ еще до своего рожденія: евангельское слово не вливаетъ въ его душу какимъ то магическимъ образомъ благодать спасенія или вѣру, но лишь будитъ въ его душѣ прирожденную силу добра и заставляетъ его откликаться на зовъ Божія голоса. „Кто рожденъ отъ Бога,—слышитъ Его слово, а кто не слышитъ, тотъ отъ Бога не рожденъ“,—тотъ рожденъ отъ плотской и мужеской похоти. (Іоан. I, 13). Избранные ко спасенію силою Божіей, какъ овцы Божія стада, послушно идутъ на зовъ своего Пастыря, а за чужимъ не идутъ, ибо не знаютъ чужого голоса (Іоан. 10, 5) ²⁾. Разъ самое евангельское слово, по Цвингли, не есть спасающая благодать, въ строгомъ схоластическомъ значеніи этого слова, а все спасеніе предопредѣленнаго развивается исключительно изъ глубины его собственнаго духа, то и таинства въ системѣ Цвингли получаютъ значеніе лишь простыхъ культовыхъ церемоній или символовъ. Они „не приносятъ и не доставляютъ (*adferant aut dispensent*) намъ благодати“ ³⁾, но суть лишь конкретные знаки непреложнаго обѣтованія Божія о спасеніи предопредѣленныхъ. Религіозная ихъ цѣнность зависитъ исключительно отъ субъективнаго настроен-

¹⁾ *Luther's Werke*. Erlangen. 11 B. 66 s.

²⁾ *De vera relig.* III, 178 p.

³⁾ *Fid. rat.* IV, 9.; *De vera relig.* III, 229 p.

нія вѣрующаго, насколько глубока та вѣра въ Бога, которую человѣкъ выражаетъ въ этихъ символахъ. Словомъ, дѣйствующею причиною въ таинствахъ у Цвингли является не Богъ, ниспосылающій человѣку дары благодати, а исключительно лишь самъ человѣкъ. Подобно Лютеру, Цвингли былъ противникомъ анабаптистовъ, отрицавшихъ дѣйствительность крещенія младенцевъ, и требовавшихъ отъ своихъ послѣдователей вторичнаго, т. е. сознательнаго уже крещенія,—но совершенно по инымъ соображеніямъ, чѣмъ Лютеръ. Если Лютеръ доказывалъ всеобщую необходимость крещенія, какъ орудія спасающей благодати, то Цвингли развивалъ лишь ту мысль, что оно столько же не лишне для младенцевъ, какъ и для взрослыхъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ и для тѣхъ и для другихъ не имѣетъ почти никакого значенія. Въ самомъ дѣлѣ, если крещеніе есть лишь простой знакъ божественнаго обѣтованія о спасеніи, то отчего отказывать въ этомъ знакѣ младенцамъ, если и среди нихъ несомнѣнно есть предопредѣленные ко спасенію? Но это символическое дѣйствіе не имѣетъ и обязательнаго значенія, такъ какъ Божіи избранники есть и среди некрещенныхъ язычниковъ ¹⁾...

Это же принципиальное различіе въ богословскихъ точкахъ зрѣнія лежитъ и въ основѣ знаменитаго спора между Лютеромъ и Цвингли объ Евхаристіи. Человѣкъ спасается вѣрою,—такова точка зрѣнія Лютера,—но эта вѣра ниспосылается свыше, и питается божественною силою, именно черезъ богоустановленные средства, и человѣкъ не имѣетъ права отрицать ихъ объективной сущности, хотя бы его разумъ и не понималъ ихъ *quomodo*. Такъ и въ Евхаристіи человѣкъ, по установленію Христа, реально, чувственно причащается Тѣла Христова, непостижимымъ образомъ присутствующаго *in, cum et sub pane* ²⁾. Спасеніе человѣка обусловливается лишь его внутреннимъ настроеніемъ,—такова точка зрѣнія Цвингли,—лишь „вѣрою“, собственнымъ своимъ Духомъ, человѣкъ становится причастникомъ божественной жизни: значитъ онъ и не нуждается въ какомъ либо

¹⁾ Zeller. Op. cit. 124—126 ss.

²⁾ Lutheri Opera latina. Edit. a Schmidto. Frankfurt anM. 1868. V, 32 p. Cathech. Major Müller. 501 p.

объективномъ вкушеніи Тѣла Христова. „Вкушать Тѣло Христово,—пишетъ Цвингли,—значитъ (*est*) вѣровать, что Христосъ умеръ за насъ“ ¹⁾. Я не буду подробно излагать тѣхъ аргументовъ, которыми Лютеръ и Цвингли защищали свои взгляды во взаимной полемикѣ,—остановлюсь лишь на одномъ эпизодѣ этой борьбы—на Марбургскомъ диспутѣ 1529 г., на которомъ достаточно наглядно обнаружилась непримиримая противоположность между старымъ традиціонно-схоластическимъ богословіемъ и новымъ гуманистическимъ рационализмомъ. Начертивъ предъ собою на столѣ мѣломъ слова: „сіе есть (*est*) Тѣло Мое“, Лютеръ въ теченіе диспута нѣсколько разъ указывалъ на нихъ, особенно подчеркивая слово *est*, и упорно настаивая на ихъ ясномъ буквальномъ значеніи ²⁾. Напрасно Цвингли возражалъ, что слово „есть“ можетъ означать и именно въ данномъ мѣстѣ равносильно выраженію: „знаменуетъ“,—т. е. „сіе знаменуетъ Тѣло Мое“, или „сіе есть чувственный образъ Моего Тѣла“,—что въ противномъ случаѣ слѣдовало бы въ буквальномъ смыслѣ понимать и выраженіе: „се сынъ твой“,—равно какъ „Я есмь дверь“, „Іоаннъ былъ Ілія“, „Камень былъ Христосъ“ и т. п. ³⁾. Напрасно также Цвингли въ свою очередь ссылаясь на слова Христа: „Плоть не пользуется ничтоже (Іоан. 6, 63)“, повидимому опровергающія чувственное цониманіе евхаристическаго вкушенія плоти Христовой. Лютеръ отклонялъ это возраженіе тѣмъ соображеніемъ, что Христосъ здѣсь говоритъ о нашей плоти и именно въ смыслѣ плотскаго принципа или разумѣнія, о которомъ еще пророкъ Ісаія сказалъ: „всякая плоть—сѣно (Ис. 40, 6)“,—а не о Своей плоти, иначе бы Онъ сказалъ: „Моя плоть не пользуется ничтоже“ ⁴⁾. Споръ на экзегетической почвѣ не привелъ ни къ какимъ результатамъ. Напрасно Цвингли, далѣе, упрекалъ Лютера, что онъ въ сущности защищаетъ католическое ученіе о пресуществленіи:—Лютеръ отвѣчалъ, что онъ учитъ лишь о таинственномъ присутствіи Христа въ евхаристическомъ хлѣбѣ, но при-

¹⁾ Epist. ad. Hanerum. VII, 569 p.

²⁾ Christoffel. Op. cit. 310 s.

³⁾ ibidem. 316 s. Cfr. 276 s.

⁴⁾ ib. 312 s. 275 s.

знаеть, что образъ этого присутствія — непостижимъ и неизглаголанъ. ¹⁾ Напрасно, наконецъ, Цвингли возражалъ, что ученіе Лютера противорѣчитъ понятію о тѣлѣ Христа, которое, какъ ограниченная субстанція, не можетъ одновременно присутствовать во многихъ эвхаристическихъ дарахъ, — Лютеръ устранялъ это возраженіе ссылкой на всемогущество Божіе, и на божественныя свойства прославленнаго по воскресеніи тѣла Христова ²⁾. Диспутъ въ такомъ направленіи продолжался цѣлую ночь и не кончился ничьею побѣдою. Правда, очевидцы этого диспута вынесли такое впечатлѣніе, что въ возраженіяхъ Цвингли было больше научной объективности, чѣмъ у Лютера, съ фанатическою односторонностію защищавшаго свои тезисы ³⁾, однако это обстоятельство еще не свидѣтельствуетъ о пораженіи Лютера: и тотъ и другой изъ собесѣдниковъ со своей точки зрѣнія (католической схоластики и гуманистическаго раціонализма) съ одинаковымъ правомъ могли приписывать себѣ побѣду. Практическимъ результатомъ диспута была уніональная формула лютеранскаго и цвинглианскаго богословія, — въ общихъ фразахъ излагающая ученіе о спорныхъ вопросахъ, ⁴⁾ но внутренняго примиренія между Лютеромъ и Цвингли на Марбургскомъ сѣздѣ не послѣдовало, и Лютеръ до конца своей жизни не переставалъ въ высшей степени подозрительно относиться къ богословію Цвингли ⁵⁾ и на своемъ энергическомъ языкѣ писалъ: „блаженъ мужъ, который не ходилъ на совѣтъ сакраментаріевъ, не стоялъ на пути цвинглианъ и не сидѣлъ на сѣдалищѣ цюрихцевъ“ ⁶⁾.

Вопросомъ объ эвхаристическомъ спорѣ между Лютеромъ и Цвингли мы и закончимъ нашу рѣчь объ ихъ богословскихъ воззрѣніяхъ. Кто былъ виноватъ въ этомъ разладѣ между вождями нѣмецкой реформаціи, невыгодно отразившемся на ея общемъ ходѣ, разъединившемъ силы новообразовавшейся общины, — этотъ вопросъ собственно не подлежитъ

¹⁾ ib. 276—277 ss.

²⁾ ib. 314—317 ss.

³⁾ ib. 318—319 ss.

⁴⁾ ib. 319—322 ss.

⁵⁾ *Luther's Werke*. 32 B. 399 s.

⁶⁾ *Luther's Briefe*, herausg. von de Wette, B. 5, 778 s. *Hundeshagen*. Op. cit. 663 s.

компетенціи историка. Убѣжденія человѣка складываются такъ органически, подѣ такимъ вліяніемъ различныхъ условій, что человѣкъ часто бываетъ не въ силахъ отрѣшиться отъ своей, можетъ быть, односторонней и даже ложной точки зрѣнія и невольно губить иногда доброе дѣло. „Онъ нашель своего Судію“; сказалъ императоръ Карлъ V-й о Лютерѣ, когда услужливые монахи предложили ему вырыть изъ могилы и сжечь трупъ ненавистнаго ересіарха. Эти слова Карла имѣютъ значеніе и въ нашемъ вопросѣ. Идеи Лютера и Цвингли сдѣлались достояніемъ исторіи, выдержали борьбу съ разнообразными вліяніями, утратили свою остроту, и теперь уже нѣкоторые изъ протестантскихъ богослововъ безъ сокрушенія смотрятъ на этотъ раздѣлъ между лютеранской и реформатской общинами,—напротивъ видятъ въ немъ выраженіе истинно-протестантскаго принципа индивидуальной свободы религіозной мысли ¹⁾. Одинъ вопросъ исторія, можетъ быть, въ правѣ предъявить къ личности мыслителя, именно какъ личности мыслителя,—былъ-ли онъ искрененъ въ своихъ убѣжденіяхъ, не измѣнялъ ли сознательно изъ-за какихъ либо корыстныхъ мотивовъ своимъ взглядамъ,—но съ этой стороны личности обоихъ нѣмецкихъ реформаторовъ стоятъ для насъ выше всякаго подозрѣнія.

Ан. Орловъ.

¹⁾ Cfr. *Schenkel* Op. cit. 27—28 ss.