РЕФЕРАТ

**Христианское вероучение в условиях научного прогресса**

**1. Торжество научного мировоззрения**

Развитие естествознания в рассматриваемый период завершило тот крах библейской и, следовательно, иудейско-христианской картины мира, который начиная с XVI в. обозначался с каждым десятилетием все яснее.

От библейской картины мира по существу ничего не осталось. Наиболее драматичным для нее и для церковного учения было установление дарвинизмом факта эволюционного происхождения человека.

Это был удар по основам христианской догматики. Если не бог сотворил Адама и Еву, если «первой пары» вообще никогда не существовало,- то, значит, не было и первородного греха. Не было, следовательно, никакой надобности в его искуплении. Таким образом, лишалась значения спасительная миссия Иисуса Христа, заключавшаяся, по христианскому вероучению, именно в искуплении первородного греха. Рушится, следовательно, весь никео-цареградский символ веры.

Серьезные трудности воздвигло перед христианским вероучением и развитие исторических наук. Археологические открытия в странах Ближнего Востока разрушили представление об уникальности содержания книг Ветхого завета — многие его мифы и легенды были обнаружены в весьма сходном, если не аналогичном виде у древних обитателей Шумера и Аккада, у египтян и персов, у народов Ханаана. Бог, оказывается, открыл возвышенные истины своей веры не только избранному народу в лице таких его представителей, как Авраам и Моисей, но и другим народам древности.

В XIX в. усилиями таких выдающихся деятелей исторической библейской критики, как В. де Ветте, К. Граф, Ю. Велльгаузен, была завершена схема действительного исторического происхождения основных книг Ветхого завета, причем она никак не согласовывалась с церковной традицией в этом вопросе. Библейские патриархи, включая Моисея, оказывались в свете этих исследований мифическими личностями. Не менее катастрофичным для церковной традиции оказалось и положение с проблемой происхождения книг Нового завета. Тюбингенская школа и такие ее продолжатели, как Д. Штраус и Б. Бауэр, дали новое, исторически обоснованное решение вопроса о происхождении книг Нового завета. В свете исследований этих и других ученых евангелия должны датироваться второй четвертью II в., так что показания «очевидцев» земной жизни Христа оказались взятыми из вторых и третьих рук. Под сомнением оказалась и сама историчность Христа, а в начале XX в. в литературе выступила большая группа ученых, решительно утверждавших мифический характер фигуры основателя христианства и опиравшихся при этом на огромный исторический материал.

Философское обобщение достижений естественных и общественных наук к 40-м годам XIX в. дал марксизм, развивавшийся его основоположниками на протяжении всей их жизни и нашедший свое дальнейшее продолжение в трудах В. И. Ленина. Диалектический материализм создал новую, последовательно материалистическую и атеистическую картину мира, несовместимую с религиозно-мистическим мировоззрением любой разновидности, в том числе и с христианством. Исторический материализм показал действительные движущие силы развития общества, вскрыв и абсолютную несостоятельность проповедуемой религией концепции божьего промысла, якобы управляющего историческим процессом. Марксистская политическая экономия привела к выводу о неизбежности крушения капиталистического строя, который в XIX в. рассматривался фактически всеми христианскими церквами как соответствующий божественным предначертаниям и идеалам веры. Марксистско-ленинское учение о коммунизме открыло перспективу построения справедливого и счастливого для всех людей общественного строя, который должен быть создан на земле без оглядки на первородный грех, обрекающий с христианской точки зрения всех людей на прозябание в биологическом и социальном зле до второго пришествия Христа.! Марксизм-ленинизм противопоставил религии, и в частности христианству, стройную и последовательную систему научно-материалистических взглядов, до конца и бескромпромиссно атеистических.

Христианские церкви не могли не реагировать на то торжество научно-атеистического мировоззрения, которым был ознаменован XIX век. Хотя характер этой реакции был в основном однотипный и у разных церквей, нам представляется целесообразным рассмотреть его по различным вероисповеданиям. Одна из трудностей анализа заключается в многообразии точек зрения по вопросу о соотношении научных данных и религиозных учений, которое обнаруживается в богословско-религиозных изданиях. Сказывается также и беспринципная гибкость религиозных идеологов и официальных церковных инстанций, нередко высказывавшихся по-разному об одних и тех же вопросах вероучения.

**2. Католицизм**

Католическая церковь встретила в штыки все открытия науки XIX в., которые могли поколебать ортодоксально-католическую догматику. Не удовлетворяясь отдельными определениями по этим вопросам, обращениями, энцикликами, «консисторскими аллокуциями», папа Пий IX в своем «Силлабусе» осудил ряд губительных «заблуждений», которые, как считал Ватикан, обрекают тех, кто их придерживается, на вечные адские муки. Среди заблуждений числились следующие: «Разум человеческий, не имея никакого отношения к богу, есть единственный судья истинного и ложного, доброго и худого; он сам себе закон и своими естественными силами достаточен, чтобы обеспечить благо человека и народов»; «Божественное откровение несовершенно и потому подвержено постоянному и беспредельному развитию, которое находится, в соответствии с развитием человеческого разума»; «Пророчества и чудеса, изложенные и рассказанные в священном писании, суть поэтические вымыслы, а тайны христианской веры — это результаты философских изысканий; в книгах обоих заветов содержатся мифические измышления и сам Иисус Христос есть мифический вымысел»; «Так как человеческий разум должен быть поставлен наравне с религией, то учения богословские должны быть исследуемы так же, как и философские»; «Церковь не только не должна никогда карать философию, но даже обязана терпеть ее заблуждения и предоставлять ей самой исправлять саму себя»; «Философия должна быть изучаема без всякого отношения к сверхъестественному откровению». Смысл тех тезисов, которые церковь здесь категорически осуждает, вполне ясен, хотя и в дальнейшем идеологи папства неоднократно пытались найти возможность для такой их интерпретации, которая изображала Ватикан не в столь ярком обскурантистском свете.

«Силлабус» сформулировал вековую традиционную претензию папства на роль единственного источника истины. Философия (имеется в виду широкая трактовка этого понятия) остается, как и была во времена Фомы Аквинского, служанкой богословия и религии в целом. Во всех случаях, когда научные выводы противоречат догматам христианства в их церковно-католическом истолковании, они должны быть отброшены независимо от того, в какой мере их подтверждают данные опыта и теоретического размышления.

Через несколько лет после опубликования «Силлабуса» католическая церковь вновь выступила с тех же позиций. I Ватиканский вселенский собор принял в 1870 г. «Догматическую конституцию католической веры». Она содержала в позитивной форме те же тезисы, которые «Силла-бусом» были выражены в виде осуждения противоположных им.

Низведя таким образом в соответствии с канонами средневекового томизма разум на уровень прислужника теологии, церковь поспешила с помощью той же томистской философии несколько реабилитировать его. Как известно, последняя претендует на рационалистический характер и оперирует аристотелианской метафизикой, что придает ей видимость научности. Папство сочло целесообразным в условиях второй половины XIX в. признать томизм своей официальной философией. В 1879 г. была опубликована специальная энциклика «Aeterni patris», объявившая миру о том, что католицизм продолжает, как и раньше, стоять на позициях томизма. Тут же были созданы институты по исследованию томистской философии, кафедры при университетах, стало выходить собрание сочинений Фомы Аквинского.

Все это не могло, однако, предотвратить возникновение внутри католической церкви оппозиции против курса на замораживание вероучения и его философско-теологического обоснования. В конце XIX в. среди духовенства и теологов возникло движение, преследующее цель модернизации католицизма; оно и вошло в историю под названием модернизма.

Родоначальники и теоретики этого движения понимали, что курс Ватикана грозит в условиях научного прогресса крупными поражениями для католицизма, для христианства вообще и для религии в целом. В ряде случаев их поддерживали в этих опасениях идеологи буржуазии, которые не были заинтересованы в отходе масс от религии.

Началось модернистское движение в США, где оно приобрело форму «ереси американизма». Деятели католической церкви в США, не пользовавшейся там большим влиянием, сочли необходимым в интересах борьбы с Другими деноминациями произвести некоторую перестройку католицизма в соответствии со специфическими условиями Северной Америки. Эта перестройка должна была коснуться как социально-политических взглядов, так и культа и сферы догматики, в которой, по мнению модернистов, надо было сделать уступки деловому духу Америки за счет наиболее фантастичных и неправдоподобных элементов вероучения. После периода известной напряженности в отношениях «американистов» с Ватиканом уже в последние годы столетия был достигнут компромисс, по которому папство согласилось не замечать вольностей, допускаемых католической церковью США: Ватикан понял свою заинтересованность в приспособлении американской церкви к существующим условиям.

В Европе развернулась более острая борьба. Несколько крупных католических богословов во Франции, Англии, Германии, Италии своими выступлениями в печати вызвали смятение и ярость в высших кругах церковной иерархии. Среди них выделялся решительностью своей позиции и активностью в ее обосновании французский аббат и профессор библейской экзегетики А. Луази. Еще в 1893 г. он был уволен из парижского католического института за популяризацию выводов исторической библейской критики в практике своего преподавания. После этого он издал несколько книг, которые послужили поводом к отлучению его в 1908 г. от церкви. Основной идеей Луази была необходимость историко-эволюционного подхода как к догматике, так и к культу и к организации церкви. При таком подходе система догматов католицизма и христианства в целом обнаруживает свое историческое происхождение и совершившиеся в ней в ходе исторического процесса закономерные изменения. Христос оказывается в этом свете не богом, а древнееврейским историческим деятелем, основоположником широко развернувшегося в дальнейшем религиозно-общественного движения. Аналогичные взгляды защищали Г. Шелль в Германии, Д. Тиррелл в Англии и Л. Дюшен во Франции.

Бурная реакция католической церкви на выступления модернистов помимо прочих обстоятельств в какой-то мере объяснялась и тем положением, в которое был поставлен Ватикан в конце XIX в. деятельностью и разоблачениями Лео Таксиля.

Этот боевой антиклерикальный публицист, в течение ряда лет выступавший в печати с сатирическими произведениями, направленными против христианства и церкви, вдруг заявил в 1885 г. о своем раскаянии и о желании вернуться в лоно католицизма. Вскоре вышла его книга, посвященная сенсационным разоблачениям масонства. Это было актуальной тематикой для Ватикана, поскольку лишь годом ранее, в 1884 г., папа Лев XIII выступил с энцикликой «Humanum Genus», направленной против масонства; последнее вообще являлось традиционной мишенью полемики церкви.

Через короткое время Таксиль выступил в качестве издателя столь же сенсационно-разоблачительной книги, подписанной именем Батайля. Это был псевдоним доктора Такса, сотрудничавшего с Таксилем, а книга называлась «Дьявол в XIX веке». В книге описывались гнусные сцены масонского служения дьяволу, причем, так сказать, концентрация этой гнусности была еще выше, чем в первой книге Таксиля. Затем вышло еще несколько книг, приписанных разным авторам, в том числе мисс Диане Вогани, которая рекомендовалась как дочь обер-черта Битру и жена такого же черта Асмодея. Все перечисленные издания встретили восторженный прием у деятелей церкви. Католическая пресса была полна самыми благожелательными рецензиями на них, выдержками, приветственными письмами по адресу их авторов. Особенно многочисленны были письма, адресованные раскаявшейся чертовке Воган. Кардинал Пароччи писал ей: «Его святейшество поручило мне поблагодарить вас и передать вам его особое благословение... Ваше обращение является величайшим торжеством благодати, какое только я знаю». Таксиль удостоился личной милостивой аудиенции у папы Льва XIII, который дружественно приветствовал его за мужественную борьбу с силами ада.

И вдруг последовала серия разоблачений. Сначала выступил в печати доктор Гаке, заявивший, что он ставил своей задачей лишь «сколотить себе деньгу на общеизвестном легковерии и глупости католической паствы». Через несколько дней заговорил и сам Таксиль.

19 апреля 1897 г. на собрании в Париже он выступил с докладом, где рассказал, как он в течение 12 лет дурачил церковь и ее высших сановников. Интересными были подробности его приема в Ватикане. Сначала Таксиль имел продолжительную беседу с кардиналами Рамполло и Пароччи, которые выразили одобрение его деятельности. Аудиенция у папы длилась три четверти часа. Папа сообщил, в частности, Таксилю, что его книги он имеет в своей личной библиотеке. Можно представить себе, какой неожиданный резонанс вызвали после этого разоблачения, сделанные Таксилем и его сотрудниками.

Конечно, ненависть к масонству не составляла главного элемента католического благочестия. Нельзя сказать, чтобы вероучение христианства сводилось к представлению о дьяволе как главе масонского движения. Но то, чем оперировал Таксиль и его сотрудники, являлось составной частью системы христианско-католического вероучения, в котором антихрист занимает не менее важное место, чем Христос, и любовь к последнему тесным образом связана с ненавистью к первому. Неверие в сатану является для католика не меньшей ересью, чем неверие в бога. Мистификация Таксиля нанесла меткий удар католической ортодоксии. В глупом положении оказался и сам Непогрешимый, которому уж никак не пристало быть так легко и радикально одураченным ловкими мистификаторами.

Церковь постаралась замять эту историю и по возможности не упоминать о ней. А когда начались выступления модернистов, ей было важно продемонстрировать свою полную уверенность в прочности вероисповедных устоев католицизма и непреклонность тех позиций, с которых папство ведет борьбу против всех проявлений «либерализма» и вольнодумства. После серии индивидуальных отлучений и осуждений папа Пий X выступил в 1907 г. с новым «Силлабусом» осуждаемых Ватиканом заблуждений и со специальной антимодернистской энцикликой «Pascendi DominiciGregis».

Модернистскую концепцию, по которой бытие бога обосновывается не доказательствами, представленными схоластической философией, а духовным опытом верующего, энциклика опровергала тем рассуждением, что таким образом духовный опыт, например, мусульманина ставится в отношении его истинности на одну доску с религиозными переживаниями католика и что модернисты, следовательно, «тайно или явно... признают все религии истинными». Бог же превращается таким способом модернистами в продукт субъективного переживания. Папа вопрошает: «Существует ли бог сам по себе, независимо от чувства и утверждения?..». Действительно, это весьма уязвимое место во взглядах модернистов, ибо ответить на данный вопрос они могли бы только отрицанием, на что, конечно, ни один из них не пошел бы.

Решительно и безоговорочно было отвергнуто в энциклике стремление модернистов рассматривать христианскую догматику, как и устройство церкви, в эволюционно-историческом плане. Если, рассуждал папа, католицизм есть создание бога, то не может быть и речи о его изменении под влиянием общественных или иных условий. Столь же нечестивым является и исторический подход к книгам священного писания. И наконец, нельзя давать философии (имеется в виду наука в более общем плане) право приоритета перед верой. Ссылаясь на взгляды и поучения Пия IX, автор энциклики утверждал: «Во всем, что касается религии, философия должна не господствовать, но служить, не предписывать, чему следует верить, но с разумной покорностью усваивать, не исследовать глубины тайн божиих, но благочестиво и смиренно чтить их». Папство не сдвинулось, таким образом, с классической позиции «философия — служанка богословия». Какого опасного врага католическая церковь усматривала в модернизме, можно понять из того, что ею была установлена специальная антимодернистская присяга, которую должно было приносить каждое духовное лицо, начиная с субдьякона, при возведении в следующую ступень церковной иерархии. Такую присягу должны были принимать и все профессора богословия, проповедники, руководители монашеских конгрегации и братств.

И все же папство сочло необходимым предпринять какие-то шаги «навстречу прогрессу». В 1902 г. была учреждена библейская комиссия, а в 1909 г. создан специальный институт, перед которым была поставлена задача исторического исследования Библии и подготовки профессоров по этой специальности. Таким образом, на очередь было поставлено не просто запрещение исторической библейской критики, а противопоставление ей такого суррогата этой научной дисциплины, который мог бы использовать данные истории и археологии для сокрушения научных теорий.

Несколько экзотичным для условий XIX в., но легко объяснимым с точки зрения тех иллюзий о своих возможностях в этом мире, которые церковь питала в начале рассматриваемого периода, было формальное восстановление Пием VII инквизиции. Она возобновила свою деятельность, правда, не во всех католических странах, а в Испании, Португалии, папских владениях, действовала также и в странах Латинской Америки, находившихся во владении испанских королей. Скоро, однако, даже Пий VII понял, что средневековье окончательно отошло в прошлое. Через два года после восстановления им инквизиционного судилища, в 1816 г., папа опубликовал несколько документов, которыми процедура судопроизводства инквизиции была приведена в некоторое соответствие с общепринятыми правовыми нормами: устанавливалась гласность суда, категорически утверждалась необходимость точного доказательства выдвигаемых обвинений, предусматривалась система гарантий для обвиняемого. Папа напоминал даже о Христовой любви к ближнему. В бреве, обращенном к конгрегации инквизиции, он писал: «...средство сделать религию могущественной в государствах состоит в том, чтобы показать, что она божественна и что при этом ее характере она может доставлять людям только утешение и благодеяния. Заповедь о любви друг к другу, данная нам божественным учителем Иисусом Христом, должна быть признана законом во всем мире».

При всем этом инквизиция вновь развернула свою работу. В 1826 г. был заживо сожжен в Валенсии по приговору инквизиции некий учитель Кайетано Риполь. Вина его заключалась в том, что он признал суть религии в утверждении: «Не делай другому того, что не желаешь, чтобы делали тебе». После восстановления инквизиции было привлечено к ее суду по обвинению в ереси только в 1815 г. 737 человек. Призывы папы Пия VII к милосердию были, разумеется, лицемерием..

Все же в итоге инквизиция должна была прекратить свое существование. В 1835 г. пал ее последний оплот в Испании: королевским приказом она была ликвидирована. В общецерковном масштабе лишь в 1859 г. Буллой Пия IX было упразднено инквизиционное судилище, но некоторые его элементы продолжали существовать еще долго. Главным из них было присвоенное церковью право запрещения неугодных ей книг и других печатных изданий. Еще целое столетие продолжал выходить Индекс запрещенных книг. В Каноническом кодексе католической церкви, утвержденном папой Бенедиктом XV в 1917 г. и действующем до настоящего времени, содержится статья 1384, которая гласит: «Церковь имеет право требовать от верующих, чтобы они не публиковали книг без ее предварительной цензуры, и запрещать, если на то имеются достаточные основания, любые книги любого автора». Предать этого «любого автора» или даже его книги публичному сожжению церковь уже не может, и она ставит себе достижимую цель — осуждение и запрещение.

**3. Протестантизм**

При церковной раздробленности протестантизма, при отсутствии в нем единой «вероисповедной дисциплины», при официально провозглашенной свободе индивидуального толкования Библии поиски путей приспособления религии к картине мира XIX в. шли в нем интенсивней, чем в других вероисповеданиях христианства.

Наибольший интерес в ХIХ—в, представляла немецкая отрасль протестантской теологии. Хотя в отдельных германских государствах короли и даже князья считали себя правомочными вмешиваться во внутренние дела евангелической церкви и ее богословия, особенно поскольку это касалось преподавания на теологических и философских факультетах университетов, в целом все же в области теологии царил известный либерализм, давший возможность развернуться в ней научно-теоретическому исследованию многих проблем, имеющих жизненное значение для христианского вероучения.

Общий тон в немецкой протестантской теологии ХIХ—в, по меньшей мере первой половины его, задала философия И. Канта. Кант в своих произведениях «Критика чистого разума» (1781) «Критика практического разума» (1788), «Критика способности суждения» (4790) развенчал традиционные доказательства бытия бога и превратил бога в постулат практического разума, тем самым фактически лишив христианскую догматику обоснования с позиций философского идеализма. От всей религии оставалась лишь нравственность, которую можно было санкционировать не только христианством, но и любой другой религией.

Автор таких теорий не мог не испытывать постоянного гнета подозрений в еретическом образе мыслей и даже в прямом антихристианстве. Тем не менее ему удалось избежать прямых преследований, если не считать неоднократных выговоров от прусских властей. Хуже обернулось дело для И. Фихте, который попытался сформулировать те же идеи более определенно.

В 1798 г. Фихте в статье «Об основании нашей веры в божественное мироправление» (эту работу он предпослал статье Ф.К. Форберга «О развитии понятия религии») обосновывал положение о том, что бог есть лишь царящий в мире нравственный порядок. «Этот живой и действенный моральный порядок, — писал Фихте, — и есть сам бог; иного нам не нужно, другого бога мы не можем понять». Форберг же в своей статье утверждал недостоверность бытия личного бога и, как Фихте и Кант, ограничивал веру рамками нравственности. Эти публикации вызвали известный «спор об атеизме». Саксонское и веймарское правительства предприняли репрессивные меры против обоих авторов и журнала, поместившего их статьи.

Следует указать в этой связи и на роль Шеллинга, а в особенности Гегеля. Шеллинг в работах последнего периода своей жизни дал основания к развитию консервативного крыла теологии: его мистическая концепция откровения могла оправдывать любую фантастику и догматику, находящуюся вне пределов разумного анализа. Влияние же Гегеля было несравненно сложней и многообразней.

Не случайно последователи Гегеля после его смерти разделились на правое и левое крыло, резко расходившиеся как по общефилософским установкам, так и по отношению к христианскому вероучению. Плодотворная идея развития, лежавшая в основе гегелевской диалектики, будучи приложена к религии, открывала возможность научного исследования ее истории, так что христианство наравне с другими религиями оказывалось продуктом времени и исторического развития. С другой стороны, идеалистическое содержание гегелевской системы требовало найти для религии почетное место в той иерархии понятий, которая составила всеобъемлющее логическое построение философа. Религия оказалась в этой иерархии одной из высших форм проявления абсолютного духа.

Известный историк философии Э. Целлер называл «величайшим богословом, которого только имела протестантская церковь со времен Реформации», Ф. Шлейер-махера. Действительно, влияние последнего на развитие богословия не только сказывалось на протяжении всего XIX в., оно обнаруживается и в построениях современных апологетов, выдающих себя за новаторов богословской мысли.

Шлейермахер не стал защищать церковно-христианскую догматику в вопросах, связанных с богом и его отношением к миру, его положением в мире или вне мира, истории творения, грехопадения и искупления и т. д. Он даже позволял себе критические высказывания по этим вопросам. О боге, считал он, можно либо высказываться в антропоморфных образах и выражениях, либо нельзя ничего говорить. Антропоморфизм не осуждался при этом, а допускался как одно из законных проявлений религиозного сознания. Всюду, где Шлейермахер говорит о боге в логически вразумительных формах, у него получается последовательный пантеизм, прозрачно маскируемый словами о том, что бога нельзя мыслить ни тождественным миру, ни находящимся вне его, но что во всяком случае невозможно мыслить бога без мира и до него. Тем не менее христианство истинно.

Совмещение таких противоположных точек зрения достигается за счет того, что религия объявляется делом чувства, а не умозрения и логического мышления. Все многообразие религиозных представлений кроется в чувстве абсолютной зависимости от того бесконечного, что обычно именуется богом. Различные направления человеческой фантазии дают и разные системы религиозных взглядов, причем все они истинны не в том смысле, что выражают действительное «объективное» положение вещей, а в том, что дают выход истинному благочестию, выражающемуся в глубоких и возвышенных переживаниях. В такой конструкции пропадает, правда, претензия христианства на абсолютность, что во все времена расценивалось церковью как страшная ересь. Но Шлейермахер умел обходить все сложные вопросы при помощи выспренней и туманной фразеологии, по смыслу которой далеко не всегда можно было различить, что он утверждает, а что — отрицает. Приведем пример его богословствования, касающийся таких важных религиозных категорий, как бог и бессмертие: «Обыкновенное представление о боге как об отдельном существе вне мира и позади мира не есть для религии единственное и все, а есть лишь один способ ее выражения, редко вполне чистый и всегда недостаточный. Кто образовал себе такое понятие не чистым способом, именно чтобы это было такое существо, которым он мог бы пользоваться для утешения и помощи, тот может веровать в такого бога, не будучи благочестивым. Точно так же цель и характер религиозной жизни есть не то бессмертие, как его многие желают и веруют в него, — то бессмертие вне времени и позади времени, или скорее лишь после этого времени, но все же во времени, а бессмертие, которое мы можем непосредственно иметь уже в этой временной жизни и которое есть та задача, разрешением которой мы беспрестанно заняты». Церковные учения о личном боге, рае и аде не укладываются в смысл приведенной тирады.

Эмоционалистической линии Шлейермахера противостояла в протестантской теологии рационалистско-гегелевская линия, воплотившаяся, в частности, в деятельности новотюбингенской школы. По существу эта школа превратилась из богословской в церковно-историческую. Ее представители Ф. Баур, А. Швеглер, К. Кестлин занимались преимущественно историей раннехристианской церкви. Их открытия в этой области исторического знания имели, однако, непосредственное отношение к христианскому богословию, правда, скорей отрицательное, чем позитивное. Пользуясь научными методами исторического исследования, тюбингенцы нанесли сильный удар церковной традиционной концепции возникновения христианства и его развития в течение первых столетий. Как пишет Ф. Энгельс, тюбингенская школа «признает, что все четыре евангелия являются не рассказами очевидцев, а позднейшими переработками утерянных писаний и что из посланий, приписываемых апостолу Павлу, подлинными являются не больше четырех и т. д. Она вычеркивает из исторического повествования как неприемлемое все чудеса и все противоречия, но из остального она пытается «спасти то, что еще можно спасти», и в этом очень ясно проявляется ее характер как школы теологов». Тюбингенцы зашли в критическом исследовании истории христианства «настолько далеко, насколько это возможно для *теологической* школы». Б. Бауэр и Д. Штраус вышли за пределы теологических ограничений и оставили ряд ценных работ по истории раннего христианства, а в конце XIX и начале XX в. А. Кальтгоф, А. Древе и другие деятели мифологической школы, продолжая их традиции, доказали мифичность Христа и иных новозаветных персонажей, чем нанесли христианской догматике еще один удар. Эта крайне левая фракция протестантского богословия порвала и с протестантизмом и с богословием.

Более умеренная в отношении критики традиционного протестантизма линия связана с воскресшим во второй половине XIX в. кантианством. Своего рода посредствующим звеном между шлеиермахеровскои концепцией и кантианской трактовкой проблем религии было богословское творчество датчанина С. Кьеркегора. Но его работы, написанные в 40-х годах, были мало известны вплоть до конца века, поэтому оказать влияние на развитие богословия в свое время они не могли. Другое дело — работы А. Ричля, которые составили эпоху в истории протестантского вероучения.

Труды Ричля, появившиеся в Германии в 70—80-х годах XIX в., знаменовали победоносное вторжение неокантианства в протестантскую теологию. Формально Ричль отказывался от рационалистического метода богословствования, ибо в соответствии с канонами кантианства постигнуть безусловное методами «метафизики» невозможно. Истины религии не могут быть объектом теоретического познания. Переживание человеком сознания своей постоянной вины и его стремление к блаженству порождают у него веру в бога карающего и милующего, а доказательств истинности этой веры не может быть. Все догматы христианства оказываются в свете данной концепции субъективными и произвольными; можно верить в них, если такая вера удовлетворяет духовную потребность человека.

При всем своем ярко выраженном либерализме концепция Ричля не только завоевала большое количество приверженцев в богословских кругах, но и не встретила сильного противодействия со стороны церковных властей. Реакционный богослов и проповедник А. Штеккер так объяснял эту странную терпимость: «Мы всегда были склонны рассматривать ричлианское богословие, даже и в ее левом разветвлении, как попечение о спасении отчуждившихся от христианства образованных людей, и ожидали успеха. Оказалось же, что путем уклонения от древней веры сомневающиеся и отрицатели не были приобретены». Расчет на то, чтобы приманкой либерализма вновь привлечь на сторону христианства вольнодумствующую интеллигенцию, не оправдался.

Властителем дум протестантских и вообще христианских богословов левого направления стал А. Гарнак. Штеккер так передает то впечатление, которое было произведено выходом книги Гарнака «Сущность христианства»: «Почти целый год (1901) был наполнен спором за и против книги „Сущность христианства". Если *Гарнак* прав, то христианство в течение 19-ти столетий жило в тяжких заблуждениях, которые оскорбляют величие божие». Обвинительный акт, предъявляемый охранителем устоев традиционного христианства либеральному богослову, заключается в том, что тот «отвергает *божество* Христа, *действительность* воскресения, *чудеса* Библии и вместе с тем *сверхъестественное в христианстве.* Книга „Сущность христианства" показывает нам, каково собственно крайне левое богословие». Дальше Штеккер указывает на то, что «современная радикальная левая» действует более тонкими методами, чем «старый либерализм», и поэтому она еще опаснее его.

Нельзя сказать, чтобы Штеккер преувеличил вольнодумство сочинения Гарнака: его основные идеи именно таковы. Показательна в данной связи трактовка Гарнаком понятия чуда и тех чудес, которые описаны в Новом завете.

Гарнак делит все сообщения о чудесах на пять групп: 1) возникшие из преувеличения людьми поразивших их естественных явлений; 2) явившиеся результатом объективизации внутреннего состояния и субъективных переживаний человека; 3) придуманные во исполнение ветхозаветных пророчеств; 4) отражающие те действительные исцеления больных, которые могли быть результатом гипнотического воздействия личности Иисуса на больных; 5) не поддающиеся объяснению случаи32. При такой трактовке полностью исчезает все сверхъестественное в Новом, а тем более в Ветхом завете. От Христа остается лишь человек Иисус, который пророчествовал древним евреям и наставлял их в правилах добродетельной жизни, заповеданной его и их отцом. Сыном божиим он считал себя в той же мере, как считал таковыми и всех остальных людей. С претензией христианства на абсолютность Гарнак тоже не согласен. Какие бы он ни расточал комплименты в адрес качеств Христа, из его концепции вытекает, что такие пророки могли быть и, надо полагать, были и в Других религиях. Открыто сказать об этом Гарнак все же не может, ибо это значило бы признать свой разрыв с христианством.

В начале XX в. в протестантской богословской литературе выступил с рядом произведений, продолжавших ричлианскую традицию, Э. Трельч. Так же как и Гарнак, он отказывал Христу в звании бога и утверждал, что «в Иисусе мы имеем высшее доступное нам откровение бога» и что «образ Иисуса мы делаем средоточием всех самосвидетельств бога в нашей жизни». Трельч допускал, что в будущем может появиться религия еще более совершенная, чем христианство, — тогда будет покончено с «христоцентризмом», как было в свое время покончено с геоцентризмом в космологии и антропоцентризмом в философии. Такое уподобление тем знаменательней, что и космоцентризм и антропоцентризм были к этому времени отброшены как теории по существу своему ошибочные. ,

Как известно, в свое время лютеранство противопоставило католицизму право индивидуального толкования Библии, а стало быть, и истин вероучения каждому верующему. В этом появилось то противоречие, которое впоследствии поставило протестантизм в данном отношении перед серьезными трудностями: свобода толкования приводила к неслыханным вольностям, угрожавшим религии. В начале XX в. правящие круги Германии были вынуждены поднять тревогу по поводу опасности, нависшей над религией в этой стране. Из богословской прессы обсуждение этих вопросов перешло в парламент, где выступали представители прусского юнкерства, которые нападали на либеральное богословие в целом.

Либеральное богословие отступало во всех случаях, когда «бесстрашное» исследование начинало угрожать общественному порядку, освящаемому и поддерживаемому религией; ниспровергатели основ находили общий язык с охранителями таковых. Это в особенности относилось к вопросу о том, как воспитывать паству, какие религиозные истины следует распространять в верующей общине, а какие, наоборот, оставлять для внутреннего употребления на кафедрах университетов и на страницах специальных богословских изданий. Через десятилетия те же проблемы возникнут вновь и очередные ниспровергатели типа Бультмана и Тиллиха будут претендовать на открытие ими новых путей либерально-протестантского богословствования.

Процессы, происходившие в лютеранской теологии, имели место и в других ответвлениях протестантизма, в частности в баптизме. Под влиянием либерального протестантизма и в особенности католического модернизма в начале XX в. баптистское богословие стала разъедать, по выражению баптистских же консервативных идеологов, ржавчина модернизма. Главным вопросом, по которому разгорались споры, явился вопрос о характере библейского откровения: было ли оно вербальным, дословным, или невербальным, распространявшимся лишь на идеи, выраженные в Библии. В первом случае верующий обязан принимать за истину все библейские сообщения, включая явно мифологические, во втором он может рассматривать библейские легенды и мифы как продукт человеческого творчества, ограниченный в своей истинности человеческими же средствами выражения. Второе толкование оставляет за верующим право маневрирования в вопросе о том, что в Библии рассматривать как непреложную истину и что относить за счет ограниченности ее авторов.

Споры между приверженцами указанных концепций разгорелись особенно интенсивно в американском баптизме. В США вышел сборник «Fundamentals» («Устои», или «Принципы»), принадлежавший наиболее консервативным представителям баптистского богословия34. Авторы отвергали все вольности, которые позволяли себе в толковании Библии либералы и модернисты, они требовали безоговорочной веры в дословную истинность всех ветхозаветных и новозаветных мифов. От названия сборника все направление получило наименование фундаментализма, распространившееся в дальнейшем на позицию аналогичных группировок богословов других вероисповеданий христианства.

**4. Православие**

Перед лицом успехов науки XIX и начала XX в. позиция русской православной церкви могла быть выражена следующей формулой: если научные открытия опровергают религиозные догматы, то тем хуже для науки. Однако в этой по-своему последовательной линии были и зигзаги. Отдельные периоды ознаменовывались либо смягчением, либо ужесточением тех преследований, которым подвергалась передовая наука, приходившая в противоречие с православием. Начало царствования Александра I известно своим религиозным «либерализмом»: распространение в придворных кругах мистики не совсем церковного порядка открывало некоторые возможности для проявления не только религиозных, но и нерелигиозных настроений, идущих вразрез с православием. В последние годы царствования Александра I церковная реакция, поддерживаемая и инспирируемая такими реакционерами, как Аракчеев, Магницкий, Шишков, полностью восторжествовала, что нашло выражение в гонениях на науку и ее деятелей. В дальнейшем печальную известность приобрело «страшное семилетие» (1848—1855 гг.), совпавшее с последними годами царствования Николая I. Отдельные короткие периоды смягчения преследований науки, связанные либо с теми или иными событиями международной и внутренней жизни, либо с борьбой в придворных и высших церковных кругах, имели место и в последующее время. Неизменно, однако, верх брала, реакция. С 1880 по 1905 г. церковь возглавлял К. П. Победоносцев, игравший зловещую роль во всем государственном управлении. В духовной жизни страны это был период беспросветного обскурантизма, нашедшего свое выражение и в отношении церкви к науке. Наконец, после революции 1905 г. церковь должна была приспосабливаться к тем, хотя и убогим, свободам, которые царизм был вынужден дать под давлением революционных требований народа.

Принципиальная же позиция церкви в отношении к науке оставалась прежней, изменения касались по существу лишь тактики. Эта общая линия не только была намечена, но и в течение сорока с лишним лет практически осуществлялась под руководством митрополита Филарета (он занимал пост митрополита московского с 1826 по 1867 г.). Именно он считается главным идеологом православной церкви как в вопросах ее политической стратегии и тактики, так и в вероисповедных догматических проблемах. Еще в начале своей карьеры митрополит написал ряд богословских работ, определивших догматическую ориентацию православной церкви на весь XIX век; из них следует прежде всего указать «Начертание церковной библейской истории» и «Записки на книгу Бытия». Ему же принадлежит и «Пространный христианский катихизис православной кафолической восточной церкви», легший в основу всей проповеди русской православной церкви на доследующий период.

Отношение церкви к науке можно проследить по тому, например, как ее представители и управлявшие ею царские чиновники осуществляли контроль за преподаванием в университетах и других высших учебных заведениях. Были моменты в истории русского высшего образования, когда церковь при полном содействии, а иногда и по инициативе властей превращала университеты в нечто среднее между монастырем и духовной семинарией. При этом из преподавания исключались все дисциплины, которые могли оказывать на студентов просвещающее мировоззренческое влияние, особенно естественнонаучные; вместе с ними изгонялись, конечно, и соответствующие профессор. Известна расправа, учиненная над Казанским университетом в 1820 г. попечителем Казанского учебного округа М. Л. Магницким. Как вспоминает Н. И. Шениг: «В Казани, собрав университетский совет, он (Магницкий.— *И. К.)* сделал предложение, что находит мерзким и богопротивным употреблять создание и подобие творца (бога)—человека на анатомические препараты и хранить в спиртах человеческих уродов. Профессора прекословить не посмели и решили предать земле анатомический кабинет с подобающей почестью. Вследствие сего заказаны были гробы; в них поместили все препараты сухие и в спирте, и, по отпетии панихиды, в параде и с процессией понесли на кладбище, где и предали земле». Такую же расправу учинил в Петербургском университете Д. П. Рунич в 1821 г.

В царствование Николая I государство, опираясь на церковь, продолжало линию полного подчинения университетского преподавания христианской догматике.

В 1850 г. философия как предмет преподавания упраздняется в университетах и отдается в ведение профессоров богословия. Но в 1863 г. кафедры философии в университетах восстанавливаются. Кафедры же богословия, или, как они назывались, кафедры «богопознания и христианского учения», существовавшие во всех университетах, никогда не переживали «преобразований».

Церковные идеологи следили за тем, чтобы в научной литературе не затрагивалась православная ортодоксия. Сами они систематически публиковали большое количество работ, где высказывали свои взгляды по тем вопросам, по которым наука приходила в противоречие с религией вообще и с православием в частности.

Наука призвана была поставлять православию материал, подтверждающий и поддерживающий его. Ректор Казанского университета профессор Г. Б. Никольский так передавал религиозный смысл математики: «В математике содержатся превосходные подобия священных истин, христианскою верою возвещаемых. Например, как числа без *единицы* быть не может, так и вселенная, яко множество, без *единого* владыки существовать не может... Гипотенуза в прямоугольном треугольнике есть символ сретения правды и мира, правосудия и любви, чрез ходатая бога и человеков, соединившего горнее с дольним, небесное с земным». И конечно, при таком подходе все в естествознании, что может подвергнуть сомнению истинность православия, должно быть отвергнуто. Это касалось, например, гелиоцентрической теории Коперника. В 1815г. вышла анонимная книга (по некоторым данным, написанная священником И. А. Сокольским) под названием «Разрушение Коперниковой системы». А к 1914 г. относится брошюра некоего «священноинока» Иова Немцева под заглавием «Круг Земли неподвижен, Солнце ходит». Это вполне определенное заглавие дополнялось подзаголовком: «Доказано из книг священного писания и из творений святых отцов».

Особую настороженность вызывала у руководителей и идеологов церкви такая наука, как геология. Митрополит Филарет неоднократно высказывался против таких положений геологии, которые уже много лет считались общепризнанными. По поводу одной из книг Рулье митрополит, цитируя ее, писал следующее: «„Весь шар (земной.— *И. К.)* вращался на своей оси". А откуда взялась ось?., и кто произвел вращение?.. „В дальнейших судьбах своих воздухообразный шар потерял и пр. Сии дальнейшие судьбы, а также и все высказанное будет ли уметь читатель согласить с первой главой книги Бытия?»

С Большие хлопоты доставил церкви дарвинизм. Не только в XIX в., но и в начале XX в богословы не переставали твердить о несостоятельности и нечестивости теории эволюции. Иеромонах Арсений заявлял: «Дарвинская теория: „Происхождение человека" и библейское повествование о происхождении человека, — учения совершенно противоположные, а потому не могут быть оба и справедливыми...». А поскольку для христианина не может быть двух мнений о должном выборе, то ясно, что дарвинизм следует решительно отбросить.

Некоторые разногласия в среде православных богословов вызвал вопрос о том, как относиться к закону сохранения энергии. Если энергия всегда существовала, то в ее творении из ничего не было ни надобности, ни возможности. Руководствуясь этим, священник В. Голубев объявлял более чем очевидным, что никакого закона сохранения движения на свете не существует. Но священник В. Цветков, наоборот, признавал закон сохранения энергии существующим, причем пользительным для христианского вероучения, ибо, будучи распространен на область духовных явлений, он может дать основания для подтверждения учения о бессмертии души.

И все же как ни упорствовали ревнители бескомпромиссного ветхозаветного благочестия, им приходилось идти на уступки. В вопросе о днях творения допускалось двойственное толкование. Автор книг и статей по апологетическому богословию — протоиерей П. Светлов признавал, что «научно-геологическое понимание дней творения в смысле неопределенно-продолжительных эпох, отстаивающее себя против буквального понимания дней творения на богословской почве», имеет не меньше основательности, чем это последнее. А в итоге «в богословии вопрос о дне творения есть вопрос открытый». Если так, то с данными геологической науки дело обстоит не так уж греховно.

Чем дальше, однако, тем осторожнее действуют апологеты христианской догматики в признании или отрицании тех или иных выводов науки. Профессор Московской духовной академии С. Глаголев взывал к своим коллегам: не нужно спешить ни с отрицанием научных гипотез, ни с приспособлением вероучения к новому миропониманию. «Будем осторожны!». Ничего другого им после многочисленных провалов на путях борьбы с наукой не оставалось делать, как прекратить эту борьбу в открытую и перейти к хитрой «эластичной обороне».

При всем этом идеологи православия старались сохранить в возможной неприкосновенности старую систему вероучения с ее давно отжившей догматикой. А. Введенский ратовал за учение о реальном существовании чертей и ангелов. «...Есть ли бесы?., вопрошал он. — Может быть это суеверие, предрассудок?» И тут же отвечал, сопровождая свой ответ пространной аргументацией: «Нет, бесы существуют. Это действительная, реальная сила. За их бытие – и религия, и наука, и история, и святоотеческое предание». И уж, конечно, такие истины вероучения, как догмат троицы, отстаивались богословами упорно.

Наиболее непримиримую позицию в защите православно-христианской догматики занял священник П. Флоренский, получивший физико-математическое образование и ставший после Великой Октябрьской социалистической революции крупным ученым-физиком. Он требовал «препобедить рассудок», который не мирится с признанием такого сочетания терминов, как «троица во единице и единица в троице». «Обливаясь кровью, — твердил он, — буду говорить в напряжении: «Credo, quia absurdum est...» ...Верю вопреки стонам рассудка, верю именно потому, что в самой враждебности рассудка к вере моей усматриваю залог чего-то нового, чего-то неслыханного и высшего». Это «новое» на поверку оказывалось, в частности, докоперниковой системой геоцентризма. Священник Флоренский считал, что с точки зрения теории относительности не имеет существенного значения вопрос о том, что вокруг чего движется: следовательно, имеют одинаковое право на существование как Птолемеева, так и Коперникова картины мироздания. А поскольку первая нашла свое выражение в Библии, то, конечно, предпочтительней придерживаться именно ее.

Размах революционного движения в России привел к тому, что православно-церковная проповедническая и апологетическая деятельность получила поддержку со стороны некоторых группировок буржуазной интеллигенции. Большую роль здесь сыграло поражение революции 1905 г., вызвавшее в этих кругах разочарование революционными методами борьбы за лучший общественный порядок и представление о незыблемости существующего строя. Из такого представления вытекало преклонение перед устоями этого строя, в том числе перед таким его идеологическим институтом, как православие. Среди интеллигенции вошли в моду религиозные искания, которые приводили к старому византийскому христианству, воплощенному на Руси в православной церкви с ее синодом и обер-прокурором, с монастырями и духовными академиями, с митрополитами и протодьяконами. Появился отряд «неохристиан», ставший союзником церкви в ее борьбе против научного прогресса.

Предвестником этого течения в русской общественной мысли явился Вл. Соловьев с его философией «всеединства». Если освободить смысловую ткань философствования Соловьева от ее изощренной академической фразеологии и терминологии, то суть ее представится в довольно простом и не очень новом богословско-апологетическом виде.

«Всеединство цельного знания», предложенное Вл. Соловьевым, должно было в едином синтезе охватить религию, философию и конкретные науки. В этой системе главенствует богословие, философия же и наука должны «обратить все свои средства на достижение общей верховной цели познания, определяемой теологией...». Таким способом утонченный философский идеализм воскрешает в конце XIX в. ту концепцию «философия — служанка богословия», которою в средние века обосновывалась безраздельная власть церкви над умами людей.

Исходя из постулата об Абсолюте (боге), выражающем собой бытие и начало всякого бытия, Соловьев усматривал задачу «Цельного знания» в том, чтобы привести человека к возможности слияния с Абсолютом в некоем богочеловеческом единстве. Решить эту задачу, по его мнению, может лишь откровение. Оно проходит три ступени: естественную, отрицательную и положительную. К первой ступени помимо язычества относится еще естествознание; на второй человечество создает неистинные, пессимистические мировоззрения; и только на третьей возникает вся полнота истины — христианство в той форме, которую проповедует церковь.

Для православной церкви учение Вл. Соловьева являлось немаловажным подспорьем в ее борьбе против научного мировоззрения. Оставались, правда, некоторые тонкости богословско-догматического порядка, которые могли отделять философа всеединства от присяжных богословов русской православной церкви, но в общем последняя приобрела в Соловьеве сильного союзника, тем более, что он пользовался при жизни, а особенно после смерти славой утонченного и свободомыслящего философа.

Идейное наследие Вл. Соловьева оказалось чрезвычайно актуальным для тех кругов русской интеллигенции, которые в годы реакции стали искать в религии путь своего идеологического ренегатства. Наиболее ярким продуктом этого ренегатства явилось издание в 1909 г. сборника «Вехи», в котором сказалось не только богоискательство соответствующей части русской интеллигенции, но и ее прямое стремление оказать помощь русской буржуазии в борьбе против революционного движения. В. И. Ленин писал: «Не случайно, но в силу *необходимости* вся наша реакция вообще, либеральная (веховская, кадетская) реакция в частности, «бросились» на религию. Одной палки, одного кнута мало; палка все-таки надломана. *Веховцы* помогают передовой буржуазии обзавестись новейшей идейной палкой, духовной палкой». Не удивительно, что «Вехи» были встречены с восторгом не только кадетами, но и всеми реакционерами, включая церковь в лице таких ее черносотенных представителей, как архиепископ волынский Антоний (Храповицкий). Он опубликовал «Открытое письмо авторам сборника «Вехи»»50, по поводу которого В. И. Ленин писал в 1910 г., что «веховцев лобызает Антоний Волынский»51. Архиепископ Антоний не ограничился даже самоличным лобызанием, а сообщал веховцам, что их «будут приветствовать с неба ангелы»52. Н. Бердяев же в своем ответном «Открытом письме архиепископу Антонию» описывал обстановку следующим образом: «Мы возвращаемся на родину нашего духа, в лоно церкви Христовой, и нас встречает благожелательное приветствие вашего высокопреосвященства, виднейшего епископа русской церкви». Действительно, при всей «утонченности» философствования веховцев, при всей изощренности их мистической фразеологии фактически они примкнули к официальному православию и стали его активными апологетами. С. Булгаков даже принял священнический сан, в каковом и пребывал до конца своих дней.

Таким образом, богоискатели нашли своего искомого бога в догматике православия. Не обошлось, конечно, без новаций и без выспренней философской риторики, которая могла бы в иной обстановке показаться церковной иерархии не совсем выдержанной в православном духе. Д. Мережковский, например, проповедовал концепцию «третьего завета», которую можно понять приблизительно так («приблизительно» потому, что точного смысла она не имеет): в иудействе выразился первый завет, связанный с богом-отцом; в историческом христианстве — второй завет, данный богом-сыном; третий завет, сочиняемый им, Мережковским, является синтезом первых двух, он выражает слияние отца и сына в Логосе, духе святом. Заодно сей третий завет приведет к слиянию человечества с богом и к образованию богочеловечества. Официальная православная догматика претерпевает в этом и в других построениях богоискателей некоторый ущерб. Но в сложившихся условиях церкви было некогда искать ереси во взглядах своих богоданных и несколько неожиданных союзников, тем более что последние угоднически изъявляли ей свою преданность.