



## КРИТИКО-БИБЛИОГРАФИЧЕСКІЯ ЗАМѢТКИ.

*Über wichtigere Fragen der Religion. Reden an die Gebildeten unter dem Volke von I. P. Romang. Heidelberg 1870.*

Сочиненіе это есть популярное изложеніе истинъ христіанства, больше всего оспариваемыхъ въ настоящее время. Не къ научно-образованнымъ критикамъ религіи обращены рѣчи эти, какъ въ свое время къ такимъ именно людямъ обращены были рѣчи Шлеермахера, но къ такимъ образованнымъ изъ народа, которые питаютъ еще глубокое уваженіе къ религіозной истинѣ, но въ тоже время, подѣ вліяніемъ идей новѣйшаго невѣрія, настолько уже отдалились отъ положительнаго церковнаго ученія, что не имѣютъ никакихъ опредѣленныхъ прочныхъ религіозныхъ убѣжденій;—помочь достиженію такихъ убѣжденій, вотъ цѣль настоящихъ рѣчей. Къ цѣли этой авторъ идетъ систематически: вышедши изъ понятія религіи и установивши его психологически подобно Шлеермахеру, онъ обращается, затѣмъ къ частнымъ истинамъ христіанства и рассматриваетъ ихъ съ одной стороны въ связи съ практическими интересами и потребностями человѣка, а съ другой примѣнительно къ требованіямъ теоретически-научнаго разума, полагая освободить такимъ путемъ религіозное убѣжденіе отъ неустойчивости субъективизма и утвердить его на двойной основѣ—съ одной стороны на всеобщей опредѣленности человѣческаго сознанія, съ другой на условіяхъ и законахъ объемлющаго насъ историческаго процесса.

Прежде всего, естественно, останавливается авторъ на ученіи о Богѣ. Утвердивши понятіе Бога, какъ абсолютнаго, то есть, безпредѣльнаго, всеопредѣляющаго, вседѣтельнаго Существа, онъ переходитъ къ вопросу объ отношеніи между Богомъ и міромъ и съ тѣмъ вмѣстѣ къ рѣшенію спора между теистическимъ и пантеистическимъ представленіемъ этого отношенія; какъ первое представленіе онъ принимаетъ, такъ послѣднее отвергаетъ не столько по теоретическимъ, сколько по нравственнымъ и религіознымъ основаніямъ. Понятіе личности или духовности Бога даетъ автору поводъ рассмотреть и библейское ученіе о Богѣ, въ которомъ онъ не находитъ ничего не сообразнаго съ понятіемъ Божественнаго существа, ничего, что не могло бы быть оправдано философскою мыслию. И философія, такъ заключаетъ авторъ свою аргументацію,—и философія не можетъ обойтись безъ предположенія самосущей основы или причины для несамосущаго міра, безъ предположенія для неизслѣдимой цѣлесообразности міра полагающаго и осуществляющаго ее всепремудраго Творца, а также безъ предположенія для моральнаго міроуправленія и нравственнаго закона всесвятаго Законодателя, Судіи и Мздоводятеля. Но и этого мало: если церковное ученіе о троичности указывать намъ прежде всего на бытіе и сущность Бога, насколько Онъ есть всемогущій Творецъ, абсолютная причина всего конечнаго, потомъ—на особенное откровеніе Его существа и дѣятельности въ человѣческой исторіи, на явленіе Его во образѣ Спасителя міра, и на конецъ на явленіе Его Духа, восстанавливающаго нарушенное грѣхомъ духовное единеніе человѣка съ Богомъ, то и во всемъ этомъ мало-мальски здравая мысль не можетъ найти ничего противоразумнаго.

Нѣсколько долѣе, чѣмъ на ученіи о Троицѣ, останавливается авторъ на понятіи откровенія. Здѣсь онъ съ замѣчательнымъ искусствомъ проводитъ мысль, что, при условности и ограниченности единичнаго разума, медленное теченіе человѣческой

мысли и жизни дѣлаетъ необходимыми особыя временныя ускоренія этого теченія притокомъ высшей силы божественной. Сила эта и въ самомъ дѣлѣ открывается въ исторіи въ лицѣ чрезвычайныхъ героевъ религіозныхъ, которые, своимъ внутреннимъ свѣтомъ просвѣщая и возбуждая остальныхъ, становятся начинателями новаго религіознаго развитія; достигнутое ими новое совершеннѣйшее сочетаніе религіозныхъ идей основываетъ новое религіозное общество, въ которомъ всякій отдѣльный членъ пользуется такими духовными благами, которыя навсегда остались бы для него неизвѣстными внѣ связи съ этимъ обществомъ, то есть; безъ выступившаго здѣсь особаго откровенія Божія. Но исторія не знаетъ другаго откровенія, которое бы въ такомъ совершенствѣ удовлетворяло всѣмъ потребностямъ и сердца и разума нашего, какъ откровеніе ветхаго и новаго завета, которое поэтому должно быть признано единственнымъ въ своемъ родѣ, откровеніемъ по преимуществу. «Если, говоритъ авторъ, внутреннее свидѣтельство Духа Божія въ совѣсти и есть собственно откровеніе, то, повинаясь этому свидѣтельству, всякій, на какой бы ступени развитія ни стоялъ онъ, долженъ въ израильской и особенно въ христіанской религіи, признать дѣйствительное божественное откровеніе, то есть чрезвычайное, а не слѣдующее изъ обыкновенныхъ силъ человѣческихъ и общихъ условій ихъ развитія, познаніе божественной истины и возбужденіе святой жизни». Впрочемъ и самая форма этого откровенія есть единственная, въ какой могли воспринять и понять божественную истину люди, среди которыхъ выступили эти важнѣйшіе моменты развитія религіознаго сознанія. Что бы доказать это, авторъ дѣлаетъ различіе между тѣмъ, что есть въ христіанствѣ твердаго, неизмѣннаго и тѣмъ, что въ немъ подлежитъ измѣненію; первое есть положенное самимъ Богомъ объективное, неизмѣнное, послѣднее же посредствуется человѣческою мыслию и жизнью и есть субъективное, измѣнчивое; послѣднее можетъ измѣняться и даже совершенно из-

вращаться, первое же, какъ внутренній принципъ истины этой жизненнѣйшей изъ всѣхъ религій, остается неизмѣннымъ и всякій разъ рѣагируетъ противъ всего ложнаго, болѣзненнаго, противобожественнаго. — Отъ откровенія авторъ переходитъ къ чудесамъ. Онъ показываетъ возможность чуда и съ богословской и съ метафизической точки зрѣнія, но въ тоже время самъ сомнѣвается, чтобы когда либо установился въ этомъ пунктѣ полный миръ между наукою и положительнымъ церковнымъ ученіемъ; это одно изъ самыхъ слабыхъ мѣстъ его рѣчей. Напротивъ, слѣдующее затѣмъ разсмотрѣніе молитвы и особенно совѣсти, нравственнаго закона и моральнаго міроуправленія представляетъ одинъ изъ лучшихъ трактатовъ въ этомъ родѣ; и это, конечно, потому, что если въ какомъ, то въ нравственномъ отношеніи по преимуществу, христіанство можетъ быть оправдано какою угодно философскою діалектикою. Подобно Канту, поставивъ на видъ со всею рѣшительностію высоту и абсолютную обязательность нравственнаго закона противъ лѣниваго индифферентизма пантеистовъ, авторъ переходитъ къ христіанскому ученію о грѣхѣхъ и о спасеніи. Прекрасно показываетъ онъ фальшивость обыкновеннаго нравственнаго самодовольства въ сравненіи съ истинною христіанскаго смиренія и самоосужденія, и отсюда приходитъ къ справедливому заключенію объ извращенности, грѣховности и виновности предъ Богомъ какъ cadaго отдѣльнаго человѣка, такъ и всего человѣческаго рода. Совершенно справедливо зло онъ понимаетъ не какъ нѣчто чисто отрицательное, не какъ простое только отсутствіе добра, но какъ нѣчто реальное, положительное, прямо противонравственное, противобожественное. Не трудно также было автору доказать, что даже въ ученіи о первородномъ грѣхѣхъ христіанство допускаетъ ни чуть не болѣе, чѣмъ сколько допускаютъ и ученые наблюдатели физическихъ и психическихъ особенностей человѣка, потому что, какъ извѣстно, не одинъ Кантъ признавалъ радикальное зло въ человѣкѣ, прирожденность злыхъ наклонностей,

рѣшительныхъ расположеній къ противонравственному. Гораздо болѣе представляетъ научныхъ затрудненій специальное и существенное ученіе христіанства о примиреніи и спасеніи; но за то и авторъ направилъ свое вниманіе главнымъ образомъ на этотъ пунктъ и рѣчи его, посвященныя оправданію этого ученія, могли бы быть отнесены къ числу образцовыхъ трактатій въ этомъ родѣ, если бы онѣ написаны были въ строго православномъ, а не въ Кантовскомъ, вообще, не въ раціоналистическомъ духѣ. Опираясь на своемъ основномъ пониманіи личности Спасителя, какъ идеала человѣчества, авторъ видитъ спасительную силу смерти Христовой не столько въ изліяніи крови, сколько въ совершенномъ ею запечатлѣніи всего Его дѣла, Его явленія, жизни, ученія. Слѣдовательно, спасеніе истекаетъ для людей собственно изъ всего явленія Христа, изъ его жизни и ученія, изъ смерти же Его лишь потолику, поколику она есть чистѣйшее заключеніе этого явленія, непреложнѣйшее свидѣтельство о томъ, что божественное во Христѣ не могло быть побѣждено и самою смертію, не оставляло Его до самаго послѣдняго момента земной жизни, и значить, за тѣмъ и на всегда—во вѣки останется въ единеніи съ Нимъ. Смерть Христова должна быть представляема не какъ жертва, которой требовалъ и которую свободно опредѣлили самъ Богъ, но какъ жертва исторической необходимости, потому что сущность примирительной жертвы и состоитъ собственно въ умерщвленіи физической жизни жертвуемаго, по общему закону, проходящему чрезъ всю исторію борющагося за добро человѣчества. Все это, какъ очевидно, не совсѣмъ похоже на церковное ученіе объ искупленіи. Въ слѣдующихъ рѣчахъ авторъ трактуетъ объ усвоеніи спасенія покаяніемъ и вѣрою, а также объ оправданіи предъ Богомъ, какъ слѣдствіи этого усвоенія. Въ вѣрѣ онъ различаетъ теоретическую и практическую сторону и въ послѣднемъ отношеніи опредѣляетъ ее какъ такую преданность Богу, которая, исходя изъ глубины человѣческаго духа, объемлетъ и возбуждаетъ

всѣ его силы, всѣ проявленія его жизни. Оправданіе авторъ понимаетъ не какъ единичный актъ, сразу дѣлающій человека правымъ предъ Богомъ, но только какъ начало новой, лучшей, угодной Богу жизни; человекъ, разсуждаетъ онъ, и послѣ дѣйствительнаго обращенія не есть правъ въ строгомъ смыслѣ слова; онъ не святъ и значить не правъ еще въ своемъ фактическомъ состояніи, не правъ слѣдовательно и предъ видящимъ и судящимъ это состояніе Богомъ; въ самомъ истинномъ обращеніи, то есть, при совершенной рѣшимости къ добру, человекъ только получаетъ надежду, что нѣкогда онъ и дѣйствительно станетъ добрымъ, совершеннымъ, но ничуть не становится такимъ сразу; онъ, конечно, чувствуетъ въ этомъ случаѣ особое вѣяніе въ себѣ Духа Божія, но дѣйствительные плоды это вѣяніе приноситъ уже впоследствии.—Наконецъ, остальные рѣчи посвящены вопросамъ эсхатологии. Трактую о безсмертіи души, авторъ прежде всего опровергаетъ отрицательныя относительно этого вопроса положенія пантеизма,—потомъ пытается доказать безсмертіе души фактами теоретическаго сознанія, и наконецъ разсматривая эту истину съ нравственной точки зрѣнія, утверждаетъ ее, какъ необходимый постулатъ моральнаго міроуправленія. О загробной участи авторъ говоритъ не много, догматы же о воскресеніи тѣлъ, о мученіяхъ грѣшниковъ совершенно проходитъ молчаніемъ, что по нашему мнѣнію, составляетъ немаловажный пробѣлъ въ рѣчахъ о важнѣйшихъ вопросахъ религіи.

*Christianity and positivism. A series of lectures to the times on natural theologie and apologetics,—by James Cosh. London 1871.*

Это—лекціи, писанныя и читанныя въ Ньюйоркѣ на премію Зевулона Эли, который, умирая, завѣщалъ 1000 долларовъ въ награду лучшему защитнику естественной и откровенной религіи. Этимъ чисто внѣшнимъ побужденіемъ, отсутствіемъ собственной внутренней расположенности къ разсматриваемымъ вопросамъ,

быть можетъ, больше всего и объясняется посредственностью въ настоящемъ случаѣ автора, въ другихъ сочиненіяхъ заявившаго себя замѣчательнымъ богословомъ.—Лекціи раздѣлены на три главные отдѣла: «христіанство и естествознаніе», «христіанство и философское значіе» и «христіанство и историческое изслѣдованіе». Въ первомъ отдѣлѣ, рассматривая христіанство въ сравненіи съ естествознаніемъ или раскрывая истины такъ называемой естественной религіи—истину бытія Божія, творенія, промышленія, и др., авторъ встрѣчается съ различными противоположными теоріями—постепеннаго развитія міра, естественнаго подбора и другихъ и опровергаетъ Дарвина, Гукслея, Тиндаля и др. Во 2-мъ отдѣлѣ, рассматривая христіанство сравнительно съ философскимъ знаніемъ, онъ встрѣчается съ матеріализмомъ, позитивизмомъ, раціонализмомъ и опровергаетъ Огюста Конта, Спенсера, Бюхнера, Модслея, Бена, Милля и другихъ, при чемъ не рѣдко обнаруживаетъ слишкомъ слабое и поверхностное знаніе опровергаемыхъ теорій. Въ 3-мъ отдѣлѣ онъ дѣлаетъ краткій очеркъ жизни Іисуса Христа по сказаніямъ евангелій, книги дѣяній апостольскихъ и посланій апостола Павла, причемъ опровергаетъ соображенія и предположенія Ренана.—Сочиненіе это, вообще, не болѣе какъ рядъ простыхъ замѣчаній и соображеній по различнымъ вопросамъ богословія, не отличающихся ни оригинальностью, ни научною основательностью. Второй отдѣлъ въ немъ—самый лучший,—здѣсь можно встрѣтить не мало очень солидныхъ разсужденій и серьезныхъ аргументовъ; особенно это можно встрѣтить въ трехъ прибавленіяхъ къ этому отдѣлу: «пробѣлы въ теоріи постепеннаго развитія», «происхожденіе человѣка по Дарвину» и «принципы философіи Спенсера». Первый отдѣлъ гораздо слабѣе, а послѣдній—самый слабый, поскольку обнаруживаетъ въ авторѣ совершенное незнакомство съ тѣмъ направленіемъ новѣйшей библейской критики, противъ котораго борется и представитель котораго простоудушно считаетъ Ренана.

*Modern Scepticism. A cours of lectures delivered at the request of the christian—Evidence society. London 1871.*

Это—также лекціи, читанныя по заказу, именно по требованію Лондонскаго «общества очевидности или истины христіанства», и притомъ читанныя различными лицами. Что лекціи эти не представляютъ никакого цѣльнаго плана и не имѣютъ между собою никакой внутренней связи, объ этомъ уже и говорить нечего. Но и сами по себѣ, каждая въ отдѣльности, онѣ не представляютъ ничего замѣчательнаго. Очень не многія изъ нихъ возвышаются надъ обыкновенною посредственностію, а нѣкоторыя обнаруживаютъ положительную неспособность авторовъ не только къ серіозному изслѣдованію, но даже къ ясному представленію дѣла. Архіепископъ Йорскій въ своемъ разсужденіи о цѣлесообразности природы не уронилъ своей учено-богословской репутаціи. Авторъ лекціи о позитивизмѣ показываетъ надлежащее знакомство съ системою Конта и отчетливое пониманіе ея существенныхъ недостатковъ. Лекція о пантеизмѣ замѣчательна только своимъ многословіемъ; авторъ ея обнаруживаетъ и плохое знакомство съ системою пантеизма и еще болѣе—не способность критическаго изслѣдованія и изложенія. Деканъ Кентрберійскій «о наукѣ и откровеніи» не сказалъ ничего новаго и серьезнаго. Лекція о постепенномъ раскрытіи откровенія была бы хороша, если бы была побогаче историческими фактами, расположенными въ надлежащей послѣдовательности. Лекція же о чудесахъ, какъ свидѣтельствѣ истины христіанства такъ бѣдна, что скорѣе можетъ совершенно ронить этотъ аргументъ въ пользу христіанства, чѣмъ поддержать его доказательную силу.

*The witness of history to Christ, the Hulsean lectures for the year 1870. By the Rev. F. Farrer.—Entstehung des Christenthums, von T. Allies. Autorisirte Übersetzung. Münster 1870.*

Это—лекціи, хотя читанныя двумя англійскими богословами не въ одно время и въ разныхъ мѣстахъ Англій, но

посвященныя одному и тому же вопросу объ исторических плодахъ христіанства.

Первый изъ этихъ богослововъ—Ферраръ задачею своихъ лекцій, по его собственнымъ словамъ, поставилъ «войти въ краткое разсмотрѣніе теоретическихъ и нравственныхъ причинъ современнаго невѣрія, показать, что ни философія, ни критицизмъ не въ состояніи поколебать истину христіанства, показать широту и величіе индивидуальныхъ, соціальныхъ и политическихъ побѣдъ христіанства и такимъ образомъ представить очевидѣйшее, неоспоримое доказательство истины вѣры Христовой. «Слѣдую этой программѣ, авторъ въ 1-й лекціи, послѣ протеста противъ мнѣнія, полагающаго главный источникъ невѣрія въ нравственной развращенности, обращается къ причинамъ интеллектуальнымъ. Между этими причинами самую главною причиною невѣрія онъ считаетъ отрицаніе чудесъ и вообще всего сверхъестественнаго, а потому входятъ въ ближайшее разсмотрѣніе болѣе извѣстныхъ попытокъ такого отрицанія и, показавши ихъ «фактическую голословность и метафизическую несостоятельность», приходитъ къ убѣжденію въ дѣйствительности сверхъ-естественнаго вообще и въ частности къ постулату сверхъ-естественныхъ явленій въ исторіи высшей всѣхъ религій—религій христіанской. Въ слѣдующей лекціи авторъ доказываетъ подлинность и историческую достовѣрность евангелій, въ виду теорій, отрицающихъ и то и другое. Обѣ эти лекціи служатъ только введеніемъ къ остальнымъ, посвященнымъ главному вопросу изслѣдованія, именно показанію великихъ плодовъ христіанства въ исторіи человѣчества, его благодѣтельно-преобразующаго вліянія какъ на жизнь индивидуальную, такъ и на жизнь общественную и политическую.

Этому же вопросу главнымъ образомъ посвящены и лекціи Алліеса, читанныя имъ въ Дублинскомъ университетѣ и нынѣ переведенныя уже на нѣмецкій языкъ.—Во вступительной лекціи авторъ излагаетъ исторію возрѣдін на христіанство, какъ на

одну изъ величайшихъ и внутреннѣйшихъ силъ человѣческой исторіи, въ особенности останавливаясь на воззрѣніяхъ блаженнаго Августина, какъ онѣ высказаны имъ въ сочиненіи *de civitate Dei*, Боссюэта, Гизо, Фридриха Шлегеля, Фальмса и Ньюмана. Затѣмъ, въ 1-й лекціи, озаглавленной «погибель древняго міра», онъ рисуетъ картину римской цивилизаціи, внутренняго состоянія римскаго общества времени Нерона, рисуетъ очень мрачными красками, но съ извѣстныхъ исторіи типовъ. Во 2-й лекціи, озаглавленной «возрожденіе индивидуальнаго человѣка» онъ показываетъ, какъ христіанство своимъ чистымъ боговѣденіемъ и своимъ ученіемъ о высокомъ достоинствѣ человѣческой природы обновило, воззвало къ новой лучшей жизни одряхлѣвшее античное общество. Въ 3-й лекціи, въ доказательство этого христіанскаго возрожденія, онъ рисуетъ образъ христіанина сравнительно съ язычникомъ, въ 4-й показываетъ то морализующее вліяніе, какое оказывала, по психической необходимости, безусловно-чистая жизнь христіанъ, и наконецъ въ 5-й и 6-й говоритъ о преобразованіи началъ семейной жизни.

Лекціи эти, въ связи съ лекціями Феррара представляютъ лучший опытъ такъ называемаго историческаго доказательства въ пользу христіанства и въ этомъ отношеніи составляютъ очень цѣнный вкладъ въ апологетическую литературу. Однѣ изъ нихъ переведены уже на нѣмецкій языкъ, не смотря на то, что нѣмецкая апологетическая литература несравненно богаче англійской. Мы бы желали, чтобъ на русскій языкъ переведены были и тѣ и другія, такъ какъ наша апологетика бѣднѣе даже англійской.

*Die Religionen und Culte des vorchristlichen Heidenthums. Ein Beitrag zur Geschichte und Philosophie der Religionen v. Dr. Karl. Werner. 1871.*

Своей «исторіи религій и культовъ дохристіанскаго язычества» авторъ предполагаетъ длинное введеніе, въ которомъ обо-

врѣваетъ существующую уже по этому предмету богатую литературу. Онъ различаетъ три возможные, на самомъ дѣлѣ уже испробованные метода обработки относящагося сюда историческаго матеріала: а) «методъ эмпирико-историческій, ограничивающійся только собраніемъ и объединеніемъ историческаго матеріала, б) методъ идеальный, когда различныя историческія формы религіознаго разсматриваются подъ критеріемъ чистѣйшей и совершеннѣйшей религіовнои идеи христіанской, и наконецъ с) методъ историко-философскій, состоящій въ соединеніи идеальнаго съ эмпирическимъ, въ которомъ прагматизмъ эмпирическаго метода обращается въ философское воззрѣніе, созерцающее каждый отдѣльный видъ религіозности въ связи со всѣми остальными и съ лежащею въ основѣ всѣхъ ихъ вмѣстѣ универсально-историческою идеею». Однако онъ не строго придерживается этой рамки въ своемъ распредѣленіи и обзорѣніи сочиненій по исторіи религій, именно, онъ раздѣляетъ ихъ на три слѣдующія группы: 1) изслѣдованія объ отдѣльныхъ главнѣйшихъ религіяхъ язычества, частнѣе — изслѣдованія о религіи греко-римской, въ связи съ религіею древне-арійскою, изслѣдованія о религіяхъ семитическихъ народовъ, и наконецъ изслѣдованія о вавилонской и египетской религіи; 2) попытки всеобщей исторіи религіи, частнѣе — изслѣдованія натуралистическаго и раціоналистическаго характера, изслѣдованія съ православно-христіанской точки зрѣнія, и наконецъ изслѣдованія безпристрастнаго историко-прагматическаго характера, и 3) изслѣдованія о сущности и происхожденіи язычества, его культа, теологіи, метафизики, съ показаніемъ отношенія ихъ къ религіи христіанства.

Сообразно этому, и изслѣдованіе самого автора распадается на три части, и каждая изъ нихъ въ свою очередь — на три отдѣла. Именно, первый отдѣлъ первой части посвященъ разсмотрѣнію религіи грековъ и римлянъ, въ связи съ религіею родственныхъ этимъ народамъ арійцевъ. Здѣсь, послѣ краткаго обзорѣнія религіоз-

ныхъ воззрѣній Гомера. Гезіода и орфиковъ, авторъ особенно долго останавливается на азіатскихъ и египетскихъ вліяніяхъ, и затѣмъ переходитъ къ обзорѣнiю «спеціальныхъ элементовъ греческой теоміи», и съ особенною подробностію занимается міеомъ и культомъ Діониса, Деметры и Аполлона. «Діонисъ греческій, по его первоначальному значенію, есть натуральное божество земледѣльцевъ и пастуховъ и, какъ такой, онъ до-еллинскаго, хотя несомнѣнно индогерманскаго происхожденія, насколько еракійцы и фригійцы могутъ быть относимы къ индогерманской расѣ. Деметра—первоначально не что иное, какъ богиня земли; а древнѣйшій до-еллинскій Аполлонъ не что иное, какъ богъ свѣта или солнца». Разсмотрѣніемъ цикла героическихъ міеовъ заканчивается изложеніе греческой религіи. Въ римскихъ міеахъ авторъ также старается найти самое первоначальное зерно, и открывая сходство ихъ съ греческими, приходитъ къ предположенію одного общаго для тѣхъ и другихъ корня, который, по его мнѣнію, лежитъ въ первоначальномъ арійскомъ типѣ религіи. Разсмотрѣніе религіи арійцевъ составляетъ послѣднюю главу перваго отдѣла.—Во 2-мъ отдѣлѣ авторъ занимается религіями семитовъ. Существенною особенностію этихъ религій онъ считаетъ культъ космическихъ силъ и потенцій и съ этой точки зрѣнія рассматриваетъ вавилонское звѣздопоклонничество, вавилонско-египетскій солнечный культъ, персидское огнепоклонничество и семито-хамитскій культъ разныхъ живыхъ существъ.—Наконецъ, религія Египтянъ рассматривается въ 3-мъ отдѣлѣ. Здѣсь авторъ не только съ подробностію рассматриваетъ содержаніе спекулятивной и религіозной системы египтянъ, но и показываетъ отношеніе ея къ религіи вавилонянъ, финикянъ и грековъ. Общее мнѣніе его объ этой системѣ таково: «вавилонская и египетская міеологія есть продуктъ натуралистическаго міросозерцанія, безъ ясной и прочной основы».

Во 2-й части рассматривается происхожденіе и сущность

языческаго религіознаго міра и его отношеніе къ первоначальнымъ вѣрованіямъ человѣчества. Частіе, въ 1-мъ отдѣлѣ показывается происхожденіе языческой теоміи и дѣлается критическая оцѣнка разныхъ способовъ толкованія ея, во 2-мъ разсматривается частнѣйшее содержаніе языческаго религіознаго сознанія и наконецъ въ 3-мъ показывается отношеніе этого содержанія къ первобытной вѣрѣ человѣчества. Что касается содержанія или сущности вѣры язычества, то авторъ характеризуетъ ее какъ космоизмъ, натурализмъ и мионизмъ и такой взглядъ свой утверждаетъ на подробномъ обзорѣни героическихъ міеовъ, и особенно космогоническихъ воззрѣній и сагъ о міровыхъ періодахъ, которыя онъ разсматриваетъ сравнительно съ библейскимъ ученіемъ о томъ же предметѣ. Въ отдѣлѣ объ отношеніи раскрывшагося язычества къ первобытной вѣрѣ человѣчества онъ показываетъ въ 1-хъ «раскрытіе общечеловѣческой вѣры въ Бога въ теологіяхъ язычества», во 2-хъ «раскрытіе общечеловѣческаго сознанія нечистоты и неправоты предъ Богомъ въ религіозныхъ доктринахъ язычества», и наконецъ въ 3-хъ, раскрытіе религіозныхъ отношеній къ Богу, въ формахъ языческаго культа, въ молитвахъ, жертвахъ, примирительныхъ и очистительныхъ обрядахъ, а также обнаруженіе ихъ въ памятникахъ языческаго искусства.—Въ 3-й части показывается отношеніе дохристіанскаго язычества къ христіанству, именно въ 1-мъ отдѣлѣ язычество представляется сравнительно съ христіанствомъ съ одной стороны какъ религія лжи и заблужденія, а съ другой какъ религія исканія и чаянія христіанской истины, во 2-мъ разсматривается христіанство, «какъ возстановленная религіозная истина и какъ самоположеніе абсолютной истины на почвѣ религіознаго познанія, какъ религія духа, какъ супранатуральная дѣйствительность во временной человѣческой формѣ и какъ божественная сила моральнаго развитія человѣчества, сравнительно съ чисто натуралистическою и лишенною моральныхъ основъ религіею язычества», — и наконецъ

въ 3-мъ показывается дальнѣйшее движеніе и преобразование религіознаго сознанія язычества подѣ вліянiями іудейства и христіанства; язычество кончило свое развитіе апотеозомъ челоуѣка, теокрасіею, эманатизмомъ и пантеистико-натуралистическимъ мистицизмомъ неопифагореизма, неоплатонизма, магіи и теургiи; за смѣшеніемъ еллинизма и іудейства у Филона послѣдовало смѣшеніе іудейской теософіи и языческой философіи съ христіанскою вѣрою въ уродливыхъ системахъ гностицизма.

Сочиненіе Вернера представляетъ собою не болѣе, какъ систематическое изложеніе готовыхъ, болѣе вѣроятныхъ результатовъ новѣйшихъ изслѣдованій по исторiи древнихъ религiй, — однакожъ это нисколько не мѣшаетъ отнести его къ числу капитальнѣйшихъ сочиненій въ области этого рода литературы тѣмъ болѣе, что въ немъ чисто-научныя тенденціи идутъ рука объ руку съ тенденціями православно-христіанскаго богословія и приводятъ къ тому, къ чему должно бы приходиться и всякое серьезное изслѣдованіе, къ признанію христіанства религіею высочайшей откровенной истины. Авторъ, впрочемъ, справедливо сознаетъ, что задача философскаго обозрѣнія религіозной области челоуѣческой жизни не совсѣмъ еще выполнена въ его исторiи религiй и потому онъ предполагаетъ эту исторію завершить философіею религiи и откровенія. Отъ всей души желаемъ ему всѣхъ благопріятныхъ условій для скорѣйшаго и удачнаго выполненія этого важнаго и нелегкаго предпріятія.

*The Wheel of the law. Buddism illustrated from siamese sources by H. Alabaster. 1871. A catena of Buddhist scriptures, from the Chinese. By Samuel Beal. 1871.*

А вѣ два сочиненія посвящены одной религiи буддизма. Первое изъ нихъ написано однимъ изъ сіамскихъ буддистовъ и уже это одно обстоятельство въ распоряженіи въ пользу его научнаго значенія, потому что оъ народа, сравнительно въ недав-

ное время принявшаго буддизмъ отъ другихъ народовъ, можно получить только свѣденія о новѣйшихъ формахъ догматовъ и обрядовъ этой религіи, а не свѣдѣнія о той первоначальной ихъ формѣ, въ какой они утверждены самимъ основателемъ буддизма. Дѣйствительно, въ книгѣ Алабаstra «Колесо закона» нельзя найти ничего такого, что могло бы пролить новый свѣтъ на жизнь и ученіе Санкиа-Муни. Состоитъ эта книга изъ трехъ главныхъ отдѣловъ—«новѣйшій буддистъ», «жизнь Будды» и «Фрабать или сіамскіе слѣды Будды». Первый изъ этихъ отдѣловъ самый интересный, насколько онъ представляетъ собою образчикъ религиозныхъ убѣжденій образованнаго, свободно мыслящаго буддиста новѣйшаго времени, хотя убѣжденія эти даже и его самаго не рекомендуютъ какъ строго-правовѣрнаго, и тѣмъ болѣе уже не могутъ быть приняты за норму вѣры всѣхъ вообще сіамцевъ. Такъ, онъ вѣритъ только въ вѣчное правосудіе Божіе, которое въ будущей жизни такъ или иначе воздастъ за грѣхи и добродѣтели настоящей жизни, но совершенно не вѣритъ въ возможность достиженія Нирваны, и вмѣсто этой вѣры рекомендуетъ жизнь добродѣтели и самоотверженной любви для утвержденія общаго блага на землѣ и для достиженія высшаго состоянія въ жизни будущей. Таковы же, говоритъ онъ, убѣжденія и всей такъ называемой широкой церкви сіамскаго буддизма. Если это правда, то нельзя не порадоваться такому очищенію буддизма отъ древнихъ суевѣрій. Для характеристики отношеній буддистовъ къ Христіанству, «новѣйшій буддистъ» рассказываетъ о своихъ собственныхъ преніяхъ съ протестантскими и католическими миссіонерами; но изъ этого разсказа можно заключить только, что или миссіонеры не умѣли съ надлежащею ясностію передать любопытному буддисту христіанскаго вѣроученія или вѣрнѣе, что онъ ихъ не могъ понять.—Затѣмъ, краткій очеркъ жизни Будды для знакомыхъ съ буддійскою легендою не представляетъ ничего новаго и интереснаго.—Въ послѣднемъ отдѣлѣ авторъ рассказываетъ о

своемъ путешествіи къ сіамскому слѣду Будды. Подобно слѣду Адама Пика на островѣ Цейлонѣ и этотъ слѣдъ Будды находится на вершинѣ горы и служитъ предметомъ великаго почитанія для буддійскихъ пилигримовъ, во множествѣ стекающихся сюда въ февралѣ каждаго года. Слѣдъ этотъ, по сіамскому разсказу, открытъ былъ въ 1602 году однимъ охотникомъ, который сообщилъ объ этомъ представителямъ церкви. Тогда назначена была особая комиссія богослововъ для удостовѣренія въ подлинности слѣда; но тщательномъ изслѣдованіи, комиссія эта признала слѣдъ подлиннымъ, поелику онъ представляетъ собою «углубленіе въ скалѣ въ 5 футовъ длины и 2 ширины», и слѣдовательно сходенъ со всѣми остальными слѣдами Будды. Однако, по мнѣнію самого автора, тутъ ничего нѣтъ похожего не только на слѣдъ Будды, но и вообще на человѣческій слѣдъ; «но золотая плита съ 108-ю краткими надписями и съ священнымъ колесомъ закона дѣйствительно, продолжаетъ онъ, представляетъ подобіе того, что вѣрующіе могутъ видѣть или видѣли нѣкогда очами вѣры».

Гораздо серьезнѣе второе сочиненіе Биля, представляющее внутреннюю исторію буддизма, по китайскимъ источникамъ, хотя оно похоже на апологію буддизма предъ христіанствомъ.—Прежде всего—исторія введенія буддизма въ Китаѣ. Въ то самое время, когда апостолы проповѣдали ученіе Христово всему міру, китайцы, соскучивши своимъ Конфуціемъ, послали въ Индію комиссію ученыхъ богослововъ изслѣдовать ученіе «восточныхъ мудрецовъ» и принести его, если оно окажется того достойнымъ;—ученіе было принесено и многими принято.—Что же это было за ученіе?—Если разсѣять легендарный туманъ, окружающій жизнь Санкиа-Муни, то окажется по мнѣнію автора, что это былъ человѣкъ незапятнанной чистоты жизни и великаго характера, который, со всею ясностію великаго ума постигши и въ самой глубинѣ сердца прочувствовавши то нравственное растлѣніе окружающихъ наро-

довъ, которое было слѣдствіемъ жреческой тираніи и суевѣрій браманизма, посвятилъ всю свою жизнь на исцѣленіе этого растлѣнія ничѣмъ болѣе, какъ только убѣжденіемъ, что «жизнь и ея удовольствія не способны удовлетворить потребностей духа, и что добродѣтель есть единственный путь къ счастію». Вотъ и вся сущность первоначальнаго ученія Будды. Но понятно, что такая философія могла привиться только къ тѣсному кружку болѣе развитыхъ учениковъ Будды, и потому оказалась надобность въ такомъ мотивѣ, который бы привлекъ къ этому ученію и простой народъ. Для этой цѣли и ввелъ Будда или вѣрнѣе оставилъ изъ браманизма завѣтную для простой вѣры Нирвану, которая, училъ онъ, «есть возвращеніе души къ покою, освобожденіе отъ жажды желаній, безразличіе радости и печали, добра и зла, всецѣлое погруженіе души въ саму себя, свобода отъ круговорота существованія». Такимъ образомъ, существенный догматъ первоначальнаго буддизма—это догматъ, что «всяческая—суета»; но какъ во всякой неоткровенной религіи, такъ и въ буддизмѣ разныя философскія воззрѣнія стали примѣшиваться къ чистой и оригинальной истинѣ и наконецъ стали къ этой истинѣ въ такое же отношеніе, въ какомъ схоластика стояла къ истинѣ христіанства. Первоначальная здравая идея суетности земныхъ чувственныхъ удовольствій у философовъ обратилась въ совершенную пустоту сознанія; Нирвана, первоначально бывшая отрицаніемъ желанія, самолюбія грѣха, и бывшая такимъ образомъ чисто моральнымъ постулатомъ, здѣсь стала метафизическимъ ничто.—Однако, религіозная рефлексія въ буддизмѣ не остановилась на логическомъ формулированіи религіозныхъ истинъ, но, какъ и христіанская схоластика, пришла къ мистицизму. «Умъ, утомленный пустыми схоластическими тонкостями, обратился къ самому себѣ и сталъ уходить въ глубину собственнаго существа». «Пустота» схоластики была принимаема этою философіею въ приложеніи ко всему, кромѣ «вѣчнаго» и «всемогущаго», а также кромѣ «внутренняго я»

или «сердца». Тачъ какъ затѣмъ это «внутреннее я», въ мистическомъ самопогруженіи, признавало себя тождественнымъ съ «я универсальнымъ», то весьма естественно это послѣднее стало для перваго единосущнымъ съ нимъ, «любящимъ отцемъ человѣчества»; этимъ то между прочимъ объясняется очень распространенный въ Китаѣ и Японіи культъ Амитаба-отца небснаго. — Прослѣдить и очертить эти три фазы буддизма — «первоначальнаго», «схоластическаго» и «мистическаго», — это главная задача разсматриваемаго сочиненія. Богатство буддистической китайской литературы доставило автору обильный матеріалъ для этого, а его опытное знакомство съ китайскимъ буддизмомъ помогло въ пользованіи этимъ матеріаломъ. По исторіи буддизма и особенно китайскаго буддизма сочиненіе его — незамѣнимое пособіе.

*Views of the Deity traditional and scientific, a contribution to the study of theological science, by I. Samuelson. London 1874.*

Авторъ этого сочиненія задачею своею поставилъ разсмотрѣть съ одной стороны чисто религіозныя, или, какъ онъ называетъ, традиціональныя представленія о Богѣ, а съ другой научныя опредѣленія Божественнаго существа и показать, что тѣ и другія, вмѣсто противорѣчій, стоятъ между собою въ строгомъ согласіи. Прежде всего онъ обращается къ представленіямъ традиціональнымъ и разсматриваетъ ихъ въ такомъ порядкѣ: Богъ ведъ, Богъ Израиля, Отецъ небесный и Богъ троичный христіанства, римско-католическое Божество; — очеркъ этотъ и не совсѣмъ полный, и довольно бѣглый, и не вполне согласный съ исторіею. Гораздо лучше этой исторической вторая, научно-теоретическая часть сочиненія: главы о физической и жизненной силѣ, о дѣйствиіи Божества въ природѣ, о Его цѣляхъ и совершенствахъ въ природѣ представляютъ ясное и связанное изложеніе результатовъ новѣйшей науки, оправдывающихъ воззрѣніе теизма. Въ

заключенія авторъ дѣлаетъ оцѣнку тѣхъ и другихъ представлений: послѣднія т. е. научныя представленія о Богѣ какъ абсолютной причинѣ существующаго, премудромъ Творцѣ и Промыслителѣ міра, отличаются, по его мнѣнію, логическою твердостію и спекулятивною широтою, но въ нихъ нѣтъ глубины и силы непосредственной жизни, составляющихъ отличительное свойство представлений о Богѣ традиціональныхъ, именно представлений о Немъ, какъ всеблагомъ и любвеобильномъ, въ особенности по отношенію къ своимъ разумнымъ тварямъ; здѣсь поэтому научное пониманіе должно быть восполняемо сознаніемъ религіознымъ, какъ оно оказалось въ историческомъ религіозномъ преданіи.

*Ecce Messias. or the hebrew messianic hope and christian reality, by Ed. Higgison. London 1871.—Messias Iudaeorum, libris eorum paulo ante et paulo post Christum natum conscriptis illustratus v. Hilgenfeld. Leipzig 1870.*

Первое изъ этихъ сочиненій есть самостоятельная монографія апологетическаго характера. Авторъ ея поставилъ задачею своею доказать, что Иисусъ Христосъ есть тотъ самый Мессія, который предвозвѣщенъ пророкомъ и пришествія котораго ожидали іудеи или показать точное исполненіе въ Иисусѣ Христѣ всѣхъ ветхозавѣтныхъ чаяній. Трудъ—нелегкій, особенно въ настоящее время, при настоящемъ направленіи западной библейской критики, какъ извѣстно, въ большей части случаевъ, отказывающейся и въ писаніяхъ ветхозавѣтныхъ пророковъ видѣть дѣйствительныя пророчества и въ Иисусѣ Христѣ исполненіе этихъ пророчествъ. Вслѣдствіе этого, апологету христіанской истины не достаточно уже только прочесть извѣстныя пророческія мѣста и сравнить ихъ съ похожими на нихъ мѣстами евангелій, признать послѣднія исполненіемъ первыхъ, но необходимо тѣ и другія подвергнуть строгой критикѣ и научнымъ образомъ отвергнуть ложныя толкованія ихъ, сдѣланныя представителями современной рacionales

листической критики. Между тѣмъ авторъ, кажется, не подозреваетъ даже существованія такихъ толкованій, по крайней мѣрѣ ведетъ свою аргументацію съ такою наивною безпечною, какъ будто никогда и не выходили въ свѣтъ сочиненія ни по ветхозавѣтной исторіи и литературѣ Блека, Евальда и др. ни по новозавѣтной—Баура, Штрауса, Шенкеля, Целлера, Кейма, Вейцакера, Гильгенфельда и проч. Мало того, авторъ до того наивенъ, что смѣшиваетъ мессіанскую вѣру съ мессіанскими ожиданіями, не различая между націею и ея политическими тенденціями и между пророками и ихъ чисто-религіозными вдохновенными созерцаніями. Что касается національной вѣры въ грядущаго Мессію, то весьма важно было бы показать время и обстоятельства возникновенія ея, а также исторію ея колебаній и видоизмѣненій, показать частію на основаніи ветхозавѣтныхъ писаній, и частію на основаніи апокрифическихъ іудейскихъ произведеній двухъ послѣднихъ столѣтій до Р. Х. и перваго христіанскаго столѣтія; но авторъ почти совсемъ не интересуется ни исторіею этой вѣры, ни источниками, по которымъ бы можно было прослѣдить ее.

Гораздо большій интересъ въ разсматриваемомъ случаѣ можетъ имѣть второе сочиненіе о «Мессіѣ іудеевъ», или вѣрнѣе ученое изданіе трехъ апокрифическихъ сочиненій іудейскихъ, по которымъ можно составить самое наглядное представленіе о мессіанскихъ ожиданіяхъ іудейства въ послѣднее время предъ Р. Х. и въ первое время христіанской эры. Сочиненія эти слѣдующія: *псалмы Соломона, пророкъ Ездра и вознесеніе Моисея*. О томъ, что сдѣлано новаго Гельгенфельдомъ въ изданіи этихъ сочиненій, не разъ уже издававшихся и другими учеными, объ этомъ говорить самъ издатель въ своихъ введеніяхъ,—съ одной стороны въ общемъ введеніи, гдѣ онъ представляетъ всю исторію вопроса о мессіанской вѣрѣ іудеевъ, а съ другой въ частныхъ введеніяхъ къ каждому изъ трехъ указанныхъ сочиненій, гдѣ онъ рѣшаетъ вопросы о времени ихъ написанія, о лицахъ написавшихъ и по-

казываетъ сущность своего изданія сравнительно съ прежними изданіями. — Имено, давно уже господствующимъ въ западной критикѣ былъ взглядъ, что признанію Иисуса Христа Мессіею предшествовало ожиданіе іудеями скорого пришествія Мессіи и было по отношенію къ этому признанію если не прямою причиною, то по крайней мѣрѣ весьма важнымъ благопріятствующимъ условіемъ. Самъ Гильгенфельдъ съ своей стороны (въ сочиненіи объ іудейской апокалиптикѣ 1867 г.) показалъ, что апокалиптическія книги іудеевъ, какъ то: книга Даніила, книга Еноха, сивилла іудейская и книга Ездры предуготовили вѣроу христіанъ и что ессеи и еерасевты были реальнымъ первообразомъ и разсадникомъ христіанской церкви. Вообще Гильгенфельду, Вейссе, опираясь на Шлеермахера, а за нимъ и многіе другіе отвергали всякую связь между мессіанскими ожиданіями іудеевъ и вѣрою христіанъ; Фолькмаръ же представлялъ эту связь въ совершенно обратномъ видѣ, именно утверждалъ, что образъ Мессіи заимствованъ не христіанами отъ іудеевъ, но напротивъ іудеями отъ христіанъ; и для этой цѣли апокалиптическія книги іудеевъ относились къ позднѣйшему времени, именно книгу Еноха — ко времени возмущенія Варкохава (132 г. по Р. Х.), а книги Ездры — ко времени Нервы (97 г. по Р. Х.); къ этому мнѣнію присоединились еще Филиппи, Лянгъ, Коляни и другіе и такимъ образомъ завязалась полемика съ Гильгенфельдомъ. Настоящее свое изданіе Гильгенфельдъ предпринялъ именно съ цѣлію рѣшительнымъ образомъ оправдать свои воззрѣнія и тѣмъ сдѣлать послѣднее побѣдоносное завершеніе этой полемики. Предположенія Гильгенфельда относительно трехъ поименованныхъ сочиненій слѣдующія: 1) псалмы Соломона написаны первоначально не на еврейскомъ, но на греческомъ языкѣ вскорѣ послѣ умершвенія Помпея, вѣроятнѣе всего въ 48 г. по Р. Х.; нѣкоторыми мѣстами изъ нихъ пользовался пророкъ Ездра; вмѣстѣ съ одами Соломона они были въ употребленіи у первенствующихъ христіанъ и извѣстны были

Вигилинцію (5 в.). 2) Книга Ездры. Относительно этой книги Землеръ полагалъ, что она написана евреемъ еллинистомъ въ концѣ перваго христіанскаго вѣка, между тѣмъ какъ Фабрицій относилъ ее къ началу этого вѣка; новѣйшіе критики также не все одинаково рѣшали вопросъ о времени написанія этой книги. Изложивши вкраткѣ все разнородныя по этому вопросу мнѣнія, Гильгенфельдъ самъ полагаетъ, что книга эта написана египетскимъ евреемъ спустя 30 лѣтъ послѣ завоеванія Іерусалима Помпеемъ, то есть, въ 63 г. по Р. Х.,—полагаетъ такъ на основаніи замѣчаемыхъ въ книгѣ слѣдовъ пользованія книгою Премудрости Соломона и книгою псалмовъ Соломона, а также слѣдовъ александрійской философіи, при чемъ приводитъ много мѣстъ изъ новозавѣтныхъ книгъ и изъ отеческихъ писаній въ доказательство того уваженія, какимъ пользовались апокалиптическія мѣста этой книги. Первоначальное надписаніе книги—*Εζρας ὁ προφήτης*, первоначальный текстъ ея греческій. Что же касается такъ называемой 2-й книги Ездры, а также отрывка въ первой книгѣ отъ 6 гл. ст. 17 до 7 г. ст. 45, то это уже позднѣйшія прибавленія; именно—отрывокъ этотъ написанъ кѣмъ либо изъ христіанъ въ концѣ 3-го вѣка, а вся 2-я книга написана неизвѣстнымъ западнымъ христіаниномъ въ 268 г. по Р. Х. на греческомъ языкѣ. Что касается наконецъ книги *assumptio Mosis*, то и въ настоящемъ изданіи, какъ въ изданіи ея 1866 г., Гильгенфельдъ относитъ ее къ 44 г. по Р. Х. О справедливости или несправедливости всехъ этихъ предположеній извѣстнѣйшаго нѣмецкаго ученаго, а особенно о достоинствахъ его изданія представляемъ сказать свое слово специалистамъ.

*Lehrbuch der altchristlichen Kirchengeschichte für studierende, v. Dr. F. Kraus. Erster Theil. Trier 1872.*

Докторъ Краусъ, извѣстный въ нѣмецкой литературѣ какъ ученый археологъ и историкъ, свой настоящій учебникъ исторіи

церкви посвящаетъ извѣстнѣйшему въ послѣднее время церковному историку Гефеле, трудами котораго онъ особенно пользовался. Кромѣ того, самъ авторъ въ предисловіи говоритъ, да и для читателя не можетъ быть не замѣтно, что при обзорѣнн разнхъ догматическихъ партій ему не малую оказывали услугу сочиненія Куна, и если къ этому еще присовокупить, что Куртцъ не мало помогъ автору въ систематизаціи историческихъ матеріаловъ, то мы будемъ имѣть всѣ главные стороны, которыми его сочиненіе отличается отъ другихъ католическихъ произведеній этого рода.

Итакъ, планъ сочиненія въ главномъ—планъ исторіи Куртца. Авторъ слѣдуетъ Куртцу и въ характеристикѣ трехъ главныхъ эпохъ исторіи церкви—«христіанства въ предѣлахъ античнаго (греко-римскаго) образованія», «христіанство въ предѣлахъ германскаго средневѣковаго образованія» и «христіанство въ средѣ новѣйшаго образованія», для обзорѣнн которыхъ и свое сочиненіе раздѣляетъ на три части. Куртцъ строго слѣдовалъ этому дѣленію и въ 1-й части своего сочиненія представилъ исторію восточной церкви почти до конца среднихъ вѣковъ, закончивъ ее завоеваніемъ Константинополя турками; но Краусъ, въ виду многихъ выраженій противъ такой послѣдовательности, предпочелъ отступить въ этомъ пунктѣ отъ своего образца и заключилъ исторію христіанской древности 2-мъ трулльскимъ соборомъ или 692 годомъ. Поправки этой, конечно, нельзя не одобрить,—но и она не совсѣмъ вѣрна, потому что слишкомъ уже укорачиваетъ первую христіанскую эпоху. Если можно сохранить принятое докторомъ начало дѣленія, не полагая твердыхъ хронологическихъ границъ для первой части исторіи церкви, то уже гораздо вѣрнѣе эту часть продолжить до такъ называемаго 8-го вселенскаго собора, такъ какъ движенія въ греческой церкви 8-го и 9-го вѣка тѣснѣйшимъ образомъ связываются съ прежними движеніями и по времени и по внутреннимъ мотивамъ. Едва окончился споръ

моноелитскій, какъ тутъ же начато было Львомъ Исавряниномъ иконоборчество, продолжавшееся цѣлое столѣтіе; и едва окончено было это движеніе Θεодоромъ, какъ тутъ же началось новое движеніе, охватившее уже обѣ половины церкви—восточную и западную и окончившееся раздѣленіемъ ихъ. Такимъ образомъ, даже удерживая принятое авторомъ дѣленіе, въ виду этой непрерывности историческихъ событій, гораздо правильнѣе было бы продолжить первую часть исторіи восточной церкви до 9-го вѣка, и это тѣмъ болѣе слѣдовало бы сдѣлать, что такимъ путемъ могли бы быть представлены съ болѣею послѣдовательностію и вселенскіе восточные соборы, связывшіяся другъ съ другомъ такою тѣсною историческою связью. Что касается частнѣйшаго содержанія книги Крауза, то въ ней между многими другими историческими погрѣшностями нельзя не указать особенно на одну, это именно утверждаемая авторомъ, но не оправдываемая исторіею супрематія римскаго епископа надъ всѣми остальными, по которой онъ будто бы и созывалъ самъ вселенскіе соборы и утверждалъ ихъ опредѣленія. Къ особеннымъ же достоинствамъ книги должно быть отнесено то, что въ ней не мало удѣлено вниманія исторіи церковнаго ученія, богослуженія, христіанской жизни, вообще такъ называемой внутренней сторонѣ исторіи. Благодаря широкимъ археологическимъ свѣдѣніямъ автора, глава, посвященная этому предмету, вышла лучшею во всей его книгѣ, хотя сравнительно съ другими главами ей не мѣшало бы еще пространнѣе и обстоятельнѣе. Остальныхъ частей исторіи церкви ждемъ съ интересомъ.

*Die Papst-wahlen und die mit ihnen im nächsten Zusammenhange stehenden Ceremonien in ihrer Entwicklung von 11 bis 14 Jahrhundert v. Dr. Richard Zöpfel. Göttingen 1874.*

Въ трехъ отдѣленіяхъ своего сочиненія «выборъ папы», «введеніе папы въ Латеранъ» и «интронизація папы» авторъ

приходить къ слѣдующимъ результатамъ относительно выбора папъ и соединенныхъ съ ними церемоній въ періодъ времени отъ 11-го до 14-го столѣтія:

Еще до похоронъ умершаго папы приступали къ предварительнымъ совѣщаніямъ о скорѣйшемъ избраніи новаго папы, о мѣстѣ, времени и формѣ избранія. Въ совѣщаніяхъ этихъ участвовали кардиналы и другіе члены римскаго клира, а также знатнѣйшіе и вліятельнѣйшіе изъ мірянъ. Мѣсто избранія опредѣлено декретомъ Николая II (1059), бывшимъ въ силѣ до Ліонскаго собора 1274 г. Натуральнѣе всего было совершать избраніе въ той церкви, гдѣ папа былъ или только имѣлъ быть погребенъ, а потому въ этотъ промежутокъ времени мѣстомъ избранія и былъ Латеранъ, гдѣ папы и жили и большею частію были погребаемы. Но такъ какъ не рѣдко обстоятельства бывали такого рода, что необходимо было назначать избраніе вѣ Латерана, въ другомъ какомъ либо мѣстѣ, то позднѣе опредѣлено было, чтобы по смерти стараго папы всякій разъ назначаемо было мѣсто избранія, примѣнительно къ обстоятельствамъ времени. По древнему обычаю и закону, нельзя было приступать къ избранію новаго папы при жизни стараго; какъ бы ни было тяжело положеніе этого послѣдняго, оно могло начаться не иначе, какъ послѣ его смерти и именно не раньше 3-го дня—*nisi tertio die depositionis*. Это положеніе, ведущее свое начало отъ Бонифация III (606 г.), подтверждается и декретами 11-го вѣка и, хотя не упоминается Николаемъ II, несомнѣнно было въ полной силѣ до Александра III. Днемъ избранія опредѣленъ 3-й день послѣ смерти, то есть, вмѣстѣ и день погребенія умершаго папы, такъ какъ только сначала папа погребаемъ былъ въ самый день смерти, позднѣе же не иначе, какъ 3-го дня. Закономъ 1274 г. время избранія перенесено съ 3-го на 10-й день послѣ смерти и это, несомнѣнно, по причинѣ требовавшагося съ 1179 г. двухъ-третьяго большинства голосовъ всѣхъ кардиналовъ, которое, конечно,

не могло быть собрано въ трехдневный срокъ.—Самый актъ избранія состоялъ изъ двухъ дѣйствій,—наименованія кандидата—*denominatio* и разсужденія объ немъ—*deliberatio*. До начала 12-го в. наименование совершалось открытою подачею голосовъ въ пользу кандидата, въ началѣ же 12-го в. вошло въ обычай назначеніе особыхъ сыщиковъ (*scrutatores*), которые отбирали голоса тайно и записывали ихъ. Измѣненіе это также стояло въ тѣсной связи съ числомъ избирателей.—По декрету Николая II право возведенія на престолъ и посвященія папы принадлежало кардиналъ—епископамъ; право же окончательнаго утвержденія избраннаго пранадлежало императору. Но этимъ своимъ исключительнымъ правомъ кардиналъ—епископы пользовались только до смерти Александра II. Когда онъ умеръ, то въ предварительномъ совѣщаніи избраніе рѣшено было совершить на 9-й день, но вмѣсто этого на другой же день архіепископъ Гуго кандидусъ Гильдебрандъ повлеченъ былъ народомъ въ церковь св. Петра и тамъ былъ избранъ и нареченъ «акожуаами, иподіаконами, діаконами, священниками, епископами, аббатами, съ согласія клириковъ и монаховъ, при восклицаніяхъ безчисленнаго множества народа». Отселѣ епископы потеряли свое исключительное право избранія, которое распространено было и на священниковъ и діаконѡвъ, хотя формально было утверждено за сими послѣдними лишь на 3-мъ латеранскомъ соборѣ 1179 г. Согласно опредѣленію латеранскаго собора при Стефанѣ III (769 г.) въ папы можетъ быть избираемъ только кардиналъ—діаконъ или пресвитеръ, но какимъ образомъ—мірянинъ; *Ordo Roman. IX cap. V.* повторяетъ это положеніе съ присовокупленіемъ; *nam episcopus esse non poterit.* Между тѣмъ бывали случаи избранія въ папы и епископовъ, такъ изъ епископовъ были: Климентъ II, Дамасъ II, Левъ IX, Викторъ II и Николай II. Николай II (1059 г.) опредѣлялъ: *eligant autem de ipsius ecclesiae gremio, si repertus fuerit idoneus, vel, si de ipsa non invenitur, ex alia assumatur,*—и этимъ въ

принципъ узаконилъ избраніе епископа. Этотъ декретъ Николая II внесенъ былъ въ римскій кодексъ и этимъ навсегда уничтожено было прежнее ограниченіе. Вслѣдствіе этого, епископы, бывшіе до 1059 г. нейтральною стороною въ актѣ избранія, стали теперь стороною, наравнѣ съ другими заинтересованною партіей, и въ этомъ-то главнымъ образомъ лежитъ причина позднѣйшей вражды между ними и другими членами клира, имѣвшими по древнему закону доступъ къ папству. — Вторымъ дѣломъ въ актѣ избранія было *deliberatio* избраннаго, разсмотрѣніе его нравственныхъ способностей, его возраста, его отношенія ко всей церкви и къ императору, а также степени его собственнаго желанія или не желанія быть папою. Если въ этомъ обсужденіи оказывалось раздѣленіе мнѣній, то рѣшала дѣло *pars sanior* или *melior*; но, какъ само собою понятно, это не могло не вести къ еще большимъ несогласіямъ и спорамъ, поелику такую частію обыкновенно считала себя и та и другая партія, а потому, въ предотвращеніе подобныхъ споровъ, въ 1179 г. опредѣлено было считать выборъ папы окончаннымъ и неоспоримымъ, если онъ получитъ большинство двухъ третей голосовъ, независимо отъ того, кѣмъ, какими лицами и партіями даны эти голоса. Этимъ, конечно, предотвращены были прежніе споры и случаи двойныхъ выборовъ, но за то положено было начало большимъ замедленіямъ въ замѣщеніи папской вакансіи, по трудности собрать въ пользу одного лица это требуемое большинство; такъ напр. послѣ смерти Целестина IV, папскій престолъ оставался не занятымъ цѣлыхъ 2½ года, а послѣ смерти Климента IV — 2¾ года. Для подобныхъ затруднительныхъ случаевъ сначала придуманъ былъ компромиссъ, а потомъ въ 1274 г. папою Григоріемъ X учреждены были конклавы; но и это мало помогло дѣлу, потому что и послѣ этого бывали случаи двухгодового незамѣщенія ваканціи, не говоря уже объ очень частыхъ случаяхъ незамѣщенія по два, по три и четыре мѣсяца. — За выборомъ слѣдовало *laudatio*, состояв-

шее въ томъ, что народъ и всѣхъ родовъ клирики торжественно выражали свое одобреніе избранія. Послѣдніе выражали свое согласіе поклоненіемъ (*adoratio*) избранному и подписью своихъ именъ на избирательномъ актѣ (*confirmatio*), тотчасъ по избраніи, *laudatio* же народа слѣдовало послѣ переменъ имени и иммантаціи. Избранный былъ вопрошаемъ (вѣроятно) архидіакономъ, какое имя изволитъ онъ принять, и за тѣмъ былъ нарекаемъ этимъ нововыбраннымъ именемъ. Затѣмъ нареченнаго архидіаконъ облачалъ въ пурпуровую мантию и передавалъ ему перстень и митру предшественника. Дѣйствіе это называлось *immantatio* и было заключительнымъ въ актѣ избранія. За иммантаціей слѣдовало *adoratio*, которое состояло въ цѣлованіи ноги возсѣдающаго на высокомъ сѣдалищѣ папы, при пѣніи *te Deum laudamus*. Если избраніе было совершаемо внѣ Латерана, то сейчасъ за этимъ нововыбраннаго вели въ Латеранъ и здѣсь сначала усаживали его на мраморномъ сѣдалищѣ (*sedes stercoraria*), а потомъ поднимали его съ словами: «Богъ поднимаетъ малаго изъ праха и нищаго изъ грязи, чтобъ онъ возсѣдалъ вмѣстѣ съ князьями и занялъ престолъ славы». Послѣ этого, папу возводили сначала на апостольское (*sedes, cathedra apostolica*), то есть, патриаршее сѣдалище, стоящее позади алтаря въ апсидѣ, а потомъ и еще на два порфиновые сѣдалища, стоящія по правую и лѣвую сторону образа Спасителя въ базиликѣ св. Сильвестра; во время возсѣданія на правомъ сѣдалищѣ, пріоръ Латерана подносилъ папѣ жезлъ и ключи, а во время возсѣданія на лѣвомъ, онъ былъ опоясываемъ краснымъ шелковымъ поясомъ и принималъ поклоненіе отъ официаловъ. Такъ какъ это послѣднее сѣдалище имѣло дыру, то народъ полагалъ, что оно устроено собственно для освидѣтельствованія пола поваго папы; вѣра эта, конечно, стоитъ въ связи съ легендой объ Іоаннѣ-паписѣ. Со времени Льва X, обычай опоясыванія сталъ выходить изъ употребленія; но передача жезла и ключей осталась неприкосновенною. Если же выборъ совершился

въ самомъ Латеранѣ, то всѣ эти церемоніи совершались въ обратномъ порядкѣ.

Введеніе папы въ Латеранъ до половины 12 в. совершалось до посвященія, большею частію въ самый день избранія, съ 12 же вѣка—большею частію послѣ посвященія и не рѣдко спустя цѣлый мѣсяцъ послѣ избранія. Перемена эта, по всей вѣроятности стояла въ связи съ тѣмъ обстоятельствомъ, что, по возвращеніи изъ Авиньона, папы не жили въ Латеранѣ. О введеніи въ Латеранъ составляемъ былъ особый декретъ, который, по собраніи подписей всего клира, вручаемъ былъ публично новому папѣ. Къ этому обряду относились также присяга разныхъ вѣдомствъ и торжественный обѣдъ, на которомъ папа сидѣлъ одинъ за особымъ столомъ.

Вопреки Мабильону, Паги, Панвини, Дёллингеру и др. Цепфель утверждаетъ, что *intronisatio* было совершаемо не въ Латеранѣ. Соображенія его относительно этого слѣдующія. Посвященіе совершалось въ церкви св. Петра; до Иннокентія III, за исключеніемъ папъ, посвященныхъ по случайнымъ обстоятельствамъ внѣ Рима, только трое папъ были посвящены въ Римѣ не въ этой церкви. За посвященіемъ непосредственно слѣдовало *intronisatio* папы на такъ называемой *cathedra Petri*. Каедръ этихъ въ Римѣ двѣ, одна въ соборной церкви св. Петра, а другая въ винкольской церкви св. Петра. Только въ особенныхъ случаяхъ (напр. Григорій VII) интронизація совершалась въ этой послѣдней церкви, обыкновенно же она совершалась въ первой въ самый день посвященія; эта-то связь двухъ актовъ и послужила для многихъ писателей поводомъ считать ихъ за одинъ нераздѣльный и тождественный актъ. Интронизація имѣла смыслъ введенія папы въ права наследника ап. Петра. Она не могла совершаться въ Латеранѣ, потому что была актомъ отдѣльнымъ отъ посвященія, которое не рѣдко совершаемо было даже внѣ Рима. Только въ исключительныхъ случаяхъ она предшествовала посвя-

щенію (Григорій VII), это именно, когда избраніе происходило въ церкви, имѣющей кафедрѣ Петра. Особенную важность эта церемонія получила съ 11 в. по той причинѣ, что она должна была выражать вступленіе папы въ положеніе князя апостоловъ; патриаршая кафедра должна была потерять все свое значеніе предъ кафедрою ап. Петра вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ патриаршая власть обратилась въ ничто предъ властію надъ цѣлою вселенною, по идеѣ Григорія VII. Съ 12 в. соединеніе коронаціи съ посвященіемъ стало постояннымъ обычаемъ; она имѣла цѣлію показать, что папа, возсѣдающій на кафедрѣ князя апостоловъ, есть *pater principium et regum, rector orbis in terra, vicarius salvatoris nostri Iesu Christi*.

Таковы въ общемъ результаты, къ которымъ пришелъ авторъ книги о выборахъ папъ, въ частности же и подробности входятъ намъ нѣтъ ни возможности, ни надобности. Авторъ поднималъ и рѣшилъ съ надлежащею основательностію много такихъ вопросовъ, на которые прежде никто не обращалъ вниманія. Свои выводы и даже свои догадки онъ утверждаетъ всегда на фактахъ, почерпаемыхъ имъ изъ первоначальныхъ источниковъ. Всѣ главныя положенія его можно считать вполне доказанными, а потому книга его всегда можетъ имѣть немаловажное значеніе въ церковно-исторической литературѣ.

*Die Liturgik der Reformatoren, v. Hermann Jacobi, Professor der Theologie in Königsberg. Erster Band. Götha 1874.*

Въ предисловіи авторъ начерталъ слѣдующій планъ для своего сочиненія: «въ средоточіи мы ставимъ реформаторовъ Лютера, Меланхтона, Цвингли, Кальвина, раскрытіе ихъ литургическихъ принциповъ составляетъ для насъ центръ, но и по окружности прошедшаго и будущаго разсѣяны посредствующіе лучи, почему мы прослѣдимъ всю исторію литургической догматики, съ предпочтеніемъ впрочемъ всему остальному вѣка реформаторовъ». Та-

кимъ образомъ, теоретическое разъясненіе литургическихъ принциповъ протестантства съ исторією ихъ до реформациі, должно служить въ разсматриваемой книгѣ введеніемъ, раскрытіе этихъ принциповъ самими реформаторами—главнымъ изслѣдованіемъ, а та часть ихъ исторіи, которая соединяетъ вѣкъ реформаторовъ съ нашимъ, заключеніемъ.

Итакъ, прежде всего авторъ разъясняетъ литургическіе принципы протестантства, говоритъ о достоинствѣ и дѣйственности культа, о разчлененіи религіознаго общества, о почитаніи святыхъ, о словѣ Божіемъ, о таинствахъ, о жертвѣ, о молитвѣ, объ обрядахъ, праздникахъ и храмѣ. Этотъ свой «очеркъ протестантской литургики» авторъ ведетъ сравнительно съ «литургическою системою католичества», съ которою, натурально, полемизируетъ и которую ни во что ставить предъ своею собственною. «Католическое богослуженіе стоитъ въ такомъ же отношеніи къ протестантскому, какъ богослуженіе ветхозавѣтное іудейское къ новозавѣтному христіанскому». «Католицизмъ движется въ области объективныхъ идей и дѣйствій, къ которымъ субъективныя движенія примыкаютъ только случайнымъ образомъ».

«Въ католическомъ культѣ святыхъ Богъ лишенъ безконечной любви и обращенъ въ простаго носителя высочайшаго всемогущества, между тѣмъ какъ святые хотя обладаютъ меньшею сравнительно съ Богомъ силою, за то обладаютъ большею, чѣмъ Онъ, любовью». «Исключивши изъ нравственнаго процесса свободное внутреннее усвоеніе благодати, католичество тѣмъ самымъ обратило нравственный процессъ въ механическую и магическую дѣятельность». «Католицизмъ сильно страждетъ докетизмомъ въ своей христологіи, а также въ ученіи о таинствахъ и церкви» и проч. Все это отчасти и правда; но если бы авторъ подвергъ такому же критическому анализу собственное протестантство, то нашелъ бы, вѣроятно, что и здѣсь не вездѣ одно совершенство и, поелику онъ этого не сдѣлалъ, то и книга его очень далека отъ совершенства.

Свое изложеніе принциповъ протестантской литургіи авторъ начинаетъ прямо разсмотрѣніемъ протестантскихъ символовъ, какъ послѣднихъ источниковъ этихъ принциповъ. Начало далеко не вполне научное, потому что символическія книги, а особенно протестантскія, сами суть результаты историческаго процесса, безъ связи съ которымъ даже поняты быть не могутъ, а вовсе не исходный пунктъ этого процесса. Что литургическіе принципы протестантства авторъ принялъ для себя за «критическое мѣрило», это очень естественно, но въ тоже время очень сомнительно, чтобъ одинъ отрывокъ въ исторіи литургіи могъ служить вѣрнымъ мѣриломъ для цѣлой ея исторіи. Но и въ пользованіи этимъ мѣриломъ авторъ не вполне послѣдователенъ. Такъ, онъ между прочимъ говоритъ: «протестантизмъ требуетъ, чтобы таинства были совершаемы и принимаемы съ вѣрою,—съ вѣрою не въ смыслѣ только общаго неопредѣленнаго расположенія духа, но въ смыслѣ интенсивнаго, конкретнаго содержаніемъ наполненнаго акта всей нашей духовной жизни». Но это требованіе имѣетъ ли всю свою силу относительно напр. крещенія младенцевъ? Потому что, если крещеніе совершается надъ младенцами въ виду только возможности, что вѣра возникнетъ у нихъ впослѣдствіи, то самый актъ таинства, очевидно, вовсе не есть уже актъ «интенсивной вѣры» крещаемого. Но авторъ и самъ говоритъ, что «въ крещеніи активность лежитъ исключительно на сторонѣ божественной благодати, между тѣмъ какъ субъектъ остается тутъ всецѣло пассивнымъ». Но если такъ, то что же послѣ этого будетъ значить существенное требованіе протестантства, чтобъ всякое таинство принимаемо было «интенсивнымъ актомъ вѣры»? —Послѣ разсмотрѣнія принциповъ протестантской литургіи, авторъ переходитъ къ исторіи литургіи. Въ этой исторіи, однако, сразу бросается въ глаза недостатокъ самой первой и самой важной главы, именно главы о библейскихъ основаніяхъ литургіи, что особенно странно въ исторіи, вышедшей изъ подъ пера протестантскаго. Авторъ и

самъ сознаетъ этотъ пробѣлъ и общаетъ восполнить его особою статьею въ какомъ либо богословскомъ журналѣ. Какимъ образомъ сдѣлано будетъ это восполненіе объ этомъ приблизительно можно судить по слѣдующимъ положеніямъ введенія къ исторіи литургіи: «истина евангелія, возвѣщенная апостолами во всей чистотѣ и полнотѣ, не была такъ понята и усвоена вѣрующими... Апостолы стояли одиноко на недостигаемой высотѣ... Какъ мало понимали смыслъ апостольской проповѣди даже лучшіе изъ членовъ и вождей послѣапостольской церкви, свидѣтельствомъ этому служатъ писанія апостольскихъ отцевъ». Входя въ ближайшее разсмотрѣніе этихъ писаній, авторъ однако находитъ, что въ нѣкоторыхъ пунктахъ онѣ еще близки къ смыслу апостольской проповѣди, что въ нихъ напримѣръ священство не выступаетъ еще въ качествѣ носителя культа. Но, если бы вмѣсто этого голословнаго утвержденія, авторъ поближе всмотрѣлся во многія мѣста писаній мужей апостольскихъ, посланія напр. Климента Римскаго (сар. 50), а также «пастыря Ермы» (vis. 2, сар. 4: vis. 3, сар. 6: sim. 9, сар. 16), то онъ нашелъ бы въ трехъ первыхъ вѣкахъ христіанства нѣчто гораздо большее и совсѣмъ иное, чѣмъ «сдва замѣтные слѣды католической литургіи, вкрадывающіеся въ кругъ воззрѣній древней церкви». — Четвертый вѣкъ авторъ удостоилъ только «бѣлаго обзора», въ которомъ онъ останавливался только тамъ, гдѣ замѣчалъ «какія либо измѣненія и нововведенія». — Относительно среднихъ вѣковъ авторъ, по его собственнымъ словамъ, имѣлъ въ виду три вещи: «сначала показать тѣ результаты, которые реформаторы застали въ наличности, потомъ — напомнить о тѣхъ движеніяхъ, которыя подготовили литургическую дѣятельность реформаторовъ и наконецъ — очертить тѣ литургическія формы, которыя реформаторами были частію преобразованы, а частію совсѣмъ измѣнены». Свой мрачный взглядъ на средневѣковую церковь авторъ смягчаетъ нѣсколько слѣдующею уступкою: «мы впрочемъ не думаемъ утверждать, что церковь

этого времени лишена была всякой нравственной силы и похожа была на бессодержательную, безжизненную тѣнь. Наша характеристика имѣла въ виду только показать ту послѣднюю ступень литургическаго извращенія, до котораго дошла въ это время церковь и на которую указываетъ тотъ глубокий мракъ, который покрываетъ богослуженіе этого времени. Но при всемъ этомъ мы не отвергаемъ, что и въ это время были и между священниками и между мірянами люди, которые подъ искаженіями искали истиннаго содержанія, слѣдуя звѣздѣ, указывающей путь даже среди глубочайшаго мрака». Къ такому разряду людей авторъ причисляетъ Вигиланція, Аэріа, Оеодора Мопсуетскаго, Ратрамна, Беренгара, Агобарда Ліонскаго, по вліянію Виклефа, Весселя и нѣмецкихъ мистиковъ не преписываетъ большаго значенія. — Протестантскій культъ, по основному воззрѣнію автора, основывается всецѣло и исключительно на одной вѣрѣ (*sola fides*). Существовало ли это ученіе до Лютера или нѣтъ, это, по мысли автора не важно, потому что Лютеромъ это ученіе заимствовано не отъ индуду, какъ только изъ своей собственной головы, такъ что протестантская литургия до него собственно и не имѣетъ никакой исторіи. Однакожъ, это совершенно оригинальное ученіе Лютера, по сознанію самаго автора, страдаетъ непоследовательностію и полно противорѣчій, даже относительно важнѣйшихъ вопросовъ. Такъ, Лютеръ «допустилъ большую ошибку, усвоивши освящающую силу самому акту крещенія, вмѣсто личной вѣры и личнаго благочестія, хотя послѣднее воззрѣніе и не болѣе, если еще не менѣе приложимо въ практикѣ, чѣмъ первое»; «идеальное и реальное понятіе церкви стоятъ у Лютера въ непримиримомъ между собою противорѣчій». — Въ главѣ «объ объектѣ культа» авторъ знакомитъ насъ съ полемикою Лютера противъ почитанія святыхъ, которая замѣчательна главнымъ образомъ тѣмъ, что въ полномъ свѣтѣ открываетъ демократическіе принципы реформатора. Что же касается «содержанія культа», то авторъ считаетъ особенно

важнымъ показать, что изъ выраженій Лютера совсѣмъ нельзя составить такого общаго понятія о таинствѣ, которое бы покрывало собою и утверждало понятія о частныхъ таинствахъ. Что касается таинствъ въ частности, то, какъ показано, въ понятіи о крещеніи Лютеръ не послѣдователенъ, но не болѣе послѣдователенъ онъ и въ ученіи объ евхаристіи, потому что и здѣсь онъ не могъ вполне освободить таинство отъ чувственныхъ элементовъ и утвердить на чисто идеальной этической основѣ: «причащеніе тѣла и крови Христовой подъ видомъ хлѣба и вина, очевидно, есть воззрѣніе, уносящее евхаристію изъ области нравственнаго въ область чувственнаго; аналогіи, которыми Лютеръ хочетъ объяснить дѣйствіе этого таинства, ничего не помогаютъ дѣлу; онъ утверждаетъ воззрѣніе, противное своему основному понятію». Еще болѣе не послѣдователенъ былъ Лютеръ въ ученіи о покаяніи: долгое время онъ удерживалъ его какъ настоящее таинство; потомъ оно стало однимъ изъ способовъ религіознаго общенія; наконецъ, было рекомендуемо какъ средство удаленія отъ причастія недостойныхъ его. — Что касается, далѣе, вѣшняго культа, то, по мысли автора, задачею Лютера было не совершенное уничтоженіе его, но только преобразованіе, очищеніе. Лучшимъ доказательствомъ этому служатъ литургическія сочиненія реформатора. Такъ его первая мисса, точнѣе, *formula missae* представляетъ очень не значительное преобразованіе миссы католической (*ordo missae*); позднѣе (1526 г.) написанная имъ новая такъ называемая «нѣмецкая мисса» представляетъ еще шагъ впередъ тѣмъ, что здѣсь въ самой практикѣ культа осуществлена догматическая идея «общаго священства» вѣрующихъ. Но и эти измѣненія, видно, не совсѣмъ были въ духѣ народа, если самъ Лютеръ жаловался, что церкви, со введеніемъ въ нихъ «нѣмецкой миссы», еще менѣе были посѣщаемы, чѣмъ когда отправлялась въ нихъ латинская мисса; и если затѣмъ реформаторъ снисходительно смотрѣлъ даже на причащеніе подъ однимъ видомъ, то и это вытекало, вѣроятно, изъ болѣе серьезныхъ причинъ, чѣмъ «его личная нѣжная совѣсть». Чинъ крещенія Лютеръ первонач-

чально (1523 г.) цѣликомъ взялъ изъ латинскаго церковнаго требника, и уже позднѣе (1526 г.) онъ значительно сократилъ и измѣнилъ его, примѣнительно къ своимъ догматическимъ воззрѣнiямъ. Для рукоположенiя, а равно и для погребенiя Лютеръ не составилъ подробнаго чища, но для вѣнчанiя онъ составилъ такой чинъ, хотя бракъ считалъ болѣе юридическимъ, чѣмъ религiознымъ актомъ. — Литургикою Лютера авторъ и оканчиваетъ первое отдѣленiе 1 тома; какъ онъ далѣе поведетъ свою исторiю литургики, — увидимъ.

*Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgange des Mittelalters, v. Dr. Friedrich Maassen, Professor der Rechte im Gratz, Erster Band. Gratz. 1871.*

Докторъ Маассенъ давно задумалъ огромный трудъ исторiи источниковъ и литературы каноническаго права на западѣ. Еще въ 1865 г. онъ получилъ, по опредѣленiю императорской академiи наукъ, значительную субсидiю на ученые путешествiя и приготовительныя работы для этой исторiи, но началъ печатать ее, и то по частямъ, только съ 1870 г.; — теперь вышелъ уже цѣлый 1 томъ ея, обнимающiй перiодъ отъ древнѣйшихъ временъ до времени лже-Исидора. — Всѣ каноническiе сборники этого перiода Маассенъ дѣлитъ на два разряда; 1) сборники историческаго порядка и 2) сборники систематическаго порядка. Первый и существенный научный вопросъ относительно тѣхъ и другихъ сборниковъ; это — вопросъ объ источникахъ, изъ которыхъ они почерпнуты, по которымъ составлены, и разсмотрѣнiю этихъ источниковъ посвящена цѣлая половина огромнаго тома. Здѣсь разсматриваются акты соборовъ греческихъ, африканскихъ, галльскихъ, ирландскихъ, нѣмецкихъ, италiйскихъ, римскихъ съ буллами папъ, а также грамоты и разныя официальныя бумаги римскихъ императоровъ, правительственныхъ лицъ, германскихъ князей, capitula episcoporum, писанiя каноническаго характера разныхъ извѣстныхъ и неизвѣстныхъ авторовъ. Въ остальной половинѣ тома рассматри-

ваются самые сборники, именно во 1-хъ общіе сборники историческаго характера: сборники Діонисія Малаго, позднѣйшія ихъ формы (hadriana), четыре италійскіе сборника, сборники Кольбертипскіе, три сборника греческихъ и африканскихъ соборовъ, десять формъ сборниковъ галльскихъ соборовъ, общіе испанскіе сборники, и во 2-хъ частные сборники историческаго порядка: четыре сборника относящіеся къ ефесскому собору и столько же относящихся къ халкидонскому собору, сборникъ актовъ 5-го вселенскаго собора, 12 сборниковъ, относящихся къ разнымъ помѣстнымъ соборамъ. Затѣмъ слѣдуютъ сборники систематическаго порядка: *breviatio canonum* Фульгенція-Ферранда, *capitula Martini*, *conspectus canonum* Кресконія, систематическіе сборники испанскіе, галльскіе (12 большихъ и 3 малыхъ), ирландскіе, сборники въ новѣйшихъ книгахъ, сборники римскаго права. Кромѣ всего этого въ приложеніи представляются различные переводы правилъ соборовъ никейскаго, анкирскаго, неокесарійскаго, гангрскаго, антиохійскаго, константинопольскаго, халкидонскаго, а также нѣкоторыя другіе каноническіе отрывки.—Сочиненіе Маассена не есть впрочемъ послѣдовательная исторія каноническаго права, но оно можетъ служить незамѣнимымъ капитальнѣйшимъ пособіемъ для этой исторіи, поелику представляетъ опытъ научной обработки всѣхъ матеріаловъ каноническаго права.

*Iesuitenmoral, aus den Quellen dargestellt v. Dr. Franz Huber  
Bern 1870.*

Орденъ іезуитовъ—это орденъ людей, постоянно носящихъ маски на лицахъ и съ рѣдкимъ искусствомъ скрывающихъ внутреннее своего сердца. Однакожъ, давно начались и не безъ успѣха ведутся и попытки снятія этихъ масокъ и обнаруженія кроющагося подъ ними нутра. Настоящее сочиненіе, представляющее собою послѣднюю въ этомъ родѣ попытку, тѣмъ въ особенности заслуживаетъ вниманія, что написано не по голосословнымъ толкамъ, но по письменнымъ документамъ, которые въ концѣ сочиненія приводятся даже буквально. Впрочемъ послѣднее слово этого

сочиненія не можетъ поразить насъ новостію воззрѣнія относительно іезуитовъ: блестящая оболочка святости покрываетъ собою нравственно-червивое ядро, подъ одеждой свѣтлаго ангела скрывается мрачный демонъ, вѣчный врагъ всякаго человѣческаго благополучія. Авторъ самъ не безъ нравственной муки передаетъ разныя отвратительныя подробности іезуитской системы лжи и подлости, а потому мы тѣмъ болѣе обойдемъ эти подробности и покажемъ только въ общихъ чертахъ содержаніе сочиненія. — Прежде всего авторъ говоритъ объ основаніи и цѣляхъ іезуитскаго ордена и показываетъ исторически, что іезуитизмъ съ одной стороны всегда былъ вѣрнѣйшимъ стражемъ церковнаго буквализма и сильнѣйшимъ органомъ папскаго абсолютизма, а съ другой, по отношенію ко всему остальному человѣчеству, былъ силою обскурантизма и сервитизма, бичемъ всякаго свободнаго жизнеразвитія, бичемъ свободы научной, религіозной и политической. Затѣмъ авторъ переходитъ къ основнымъ положеніямъ іезуитскаго устава, которыя, на первый взглядъ, весьма хороши, поелику направлены къ спасенію и усовершенію не только самихъ посвященныхъ, но и всѣхъ людей, но которыя не совсѣмъ такими оказываются при ближайшемъ ихъ разсмотрѣніи. Орденъ дѣлится на четыре класса: профессоры, коадьюторы, схоластики и новиціаты, всѣ связанные обѣтами послушанія, цѣломудрія, нестяжательности; умерщвленіе любви къ родителямъ и родственникамъ, а за тѣмъ и къ остальнымъ людямъ, въ связи съ безусловнымъ послушаніемъ генералу ордена, есть одна изъ кардинальныхъ добродѣтелей. Но уже изъ «15 золотыхъ и тайныхъ увѣщаній» ясно открывается коварство ордена, его стремленіе къ господству въ мірѣ, стремленіе, которое, опираясь на абсолютизмъ папы, освящаетъ всякое средство, какъ бы дурно оно ни было, лишь бы оно достигало своей цѣли, такъ что въ концѣ концовъ и самые обѣты ордена, сами по себѣ высокіе, становятся не болѣе какъ однимъ изъ такихъ средствъ. Но всю свою нравственную уродливость открываетъ іезуитизмъ только въ частныхъ своихъ принципахъ, къ разсмотрѣнію которыхъ и переходитъ авторъ. Такъ, что касается прежде всего области внѣшнихъ дѣйствій чело-

вѣческихъ, то онѣ, вмѣсто неизмѣннаго нравственнаго закона, подчинены чисто-произвольной казуистикѣ, въ которой исчезаетъ всякое различіе между добромъ и зломъ, потому что здѣсь одно и тоже дѣло въ одномъ случаѣ можетъ быть добрымъ, въ другомъ дурнымъ, смотря потому, приводитъ ли оно къ предполагаемой цѣли или отдаляетъ отъ нея. Не менѣе произвольны благочестивые отцы и относительно внутренняго человека—его совѣсти и одинъ изъ самыхъ темныхъ пунктовъ ихъ морали есть безнравственный пробабиллизмъ, на примѣры котораго не скупится авторъ. Свѣтскія правительства и гражданскія учрежденія для іезуитовъ вовсе не представляютъ собою органовъ моральнаго міроуправленія, но также суть только средства, долженствующія служить ихъ цѣлямъ; повиновеніе или неповиновеніе имъ, поѣтому, зависитъ отъ того, служатъ ли они этимъ цѣлямъ, или противодѣйствуютъ имъ. Вообще, полный эгоизмъ, совершенное безучастіе къ интересамъ ближняго и всего общества, вотъ основной принципъ іезуитской морали; ближайшая польза самаго ордена, а затѣмъ и всей римской іерархіи, вотъ послѣдняя цѣль стремленій іезуитизма. Въ самую глубь іезуитской грязи вводитъ насъ авторъ въ главѣ о добродѣтеляхъ и порокахъ: здѣсь часто и прямо рекомендуется грѣхъ, какъ средство исправленія грѣшника, обманъ и воровство представляются добродѣтелями, конкубинатъ не грѣхъ, если конкубина содержится въ другомъ домѣ, срамная пляска также не грѣхъ, если пляшущій помышляетъ о судѣ Божіемъ и проч. и проч. Глава о позволенномъ и непозволенномъ представляетъ мѣткій очеркъ іезуитской казуистики и вводитъ во внутреннѣйшіе помыслы и стремленія ехиднинаго царства; въ особенности же эти помыслы открываются въ образцахъ іезуитскихъ толкованій на каждую изъ десяти заповѣдей, на которые также не скупится авторъ. Все это такъ гадко, что читателю хотѣлось бы видѣть во всемъ этомъ если не чистую клевету на «слугъ Іисуса», то по крайней мѣрѣ значительное преувеличеніе; но авторъ, вѣроятно, предвидя это сомнѣніе, приложилъ въ концѣ своей книги много подлинныхъ отрывковъ изъ іезуитской морали. Книга его поѣтому должна быть отнесена къ числу лучшихъ очерковъ іезуитизма.

Г. М.