



КРИТИКО-БИБЛИОГРАФИЧЕСКІЯ ЗАМѢТКИ.

De religionum indagacionis comparativae vi ac dignitate theologica. Dissertatio inauguralis, quam ad docendi veniam rite impetrandam publice defendit Edmundus Spiess theologiae licentiatius, philosophiae Doctor. Iena 1871.

Нововыступившій въ іенскомъ университетѣ доцентъ евангелическаго богословія Эдмундъ Шписсъ въ этой своей диссертациі pro venia legendi доказываетъ важность сравнительнаго изученія религій и необходимость восполненія нынѣшняго состава богословскихъ наукъ еще одною наукою—наукою сравнительнаго или всеобщаго обзорѣнія религій. По мнѣнію молодого ученаго, въ богословскихъ энциклопедіяхъ, опредѣляющихъ составъ и порядокъ богословскихъ наукъ, доселѣ этой наукѣ или совсѣмъ не давалось никакого мѣста, или же давалось очень незамѣтное, второстепенное мѣсто. Шлеермахеръ, theologiae aevi nostri auctor quasi et pater, въ своемъ «обзорѣ богословскихъ наукъ» (1811. 1830 г.) совсѣмъ не обратилъ на нее вниманія. Данцъ же въ своей «энциклопедіи и методологіи богословскихъ наукъ», равно и Рагенбахъ въ своей книгѣ такого же заглавія (1851 г.) низвели ее на степень вспомогательныхъ наукъ богословія и поставили въ одинъ уровень съ всемірною исторіей, антропологіей, психологіей, географіей и хронологіей. Такое положеніе сравнительной науки религій авторъ считаетъ ненормальнымъ, и по-



тому берется измѣнить его посредствомъ болѣе точнаго опредѣленія характера и содержанія этой науки. Въ основу своихъ разсужденій по этому вопросу онъ кладетъ Шлеермахеровское опредѣленіе христіанскаго богословія, по которому въ составъ богословія должно входить то, что имѣетъ отношеніе къ церкви: «богословскою можетъ быть названа всякая наука, которая полезна христіанскому обществу—*eadem studia fiunt theologica, cum ad doctrinam christianam ita referentur, ut non ratione mere philosophica aut historica tractentur, sed pietati et societati christianae usui esse incipiant*». По понятію, что это опредѣленіе Шлеермахера построено болѣе на практическихъ, чѣмъ научныхъ основаніяхъ и кромѣ того, очевидно, оно такъ растяжимо, что даже всѣ отрасли свѣтской науки могутъ попасть въ широкую сѣть его, поелику трудно и найти какую либо науку, занятіе которою было бы совершенно бесполезно для любознательнаго христіанина. Научное же опредѣленіе богословія имѣетъ, съ одной стороны, необходимымъ своимъ предположеніемъ понятіе Бога, а съ другой обнимаетъ собою все то, что обыкновенно называется отношеніемъ челоуѣка къ Богу или религіею. По этому-то, если наука сравнительнаго обзора религій дѣйствительно относится къ богословію, то относится не вслѣдствіе только практической пригодности своей для христіанской церкви, но прежде всего по самому своему предмету, по самой своей натурѣ, на сколько она есть наука о религіяхъ нехристіанскихъ несовершенныхъ сравнительно съ христіанскою, какъ абсолютно совершенною религіею. Если это вѣрно, то конечно, тогда тѣмъ неострашимѣе вопросъ: отчего же доселѣ эта наука не пріобрѣла себѣ особаго опредѣленнаго мѣста въ системѣ богословскихъ наукъ? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ, вмѣсто всякихъ произвольныхъ соображеній и обвиненій, дѣлаемыхъ авторомъ, слѣдовало бы только просто сказать, что наука эта пріобрѣла ту важность, какую нынѣ придаютъ ей, только вслѣдствіе новѣйшихъ изслѣдованій въ области



до христіанскихъ и нехристіанскихъ религій. Впрочемъ, какъ показываетъ дальнѣйшее изслѣдованіе, обстоятельство это хорошо извѣстно и автору. Въ своей исторіи этой науки онъ вполне справедливо замѣчаетъ, что она родилась и доселѣ была обрабатываема не на богословской почвѣ, но онъ не совсѣмъ правъ въ своемъ предположеніи, что первоначальною почвою ея была философія и исторія, а первоначальными воздѣлывателями ея были философы и историки. Къ первымъ онъ относитъ Шеллинга, Гегеля, Бильбота и др., а къ послѣднимъ — Крейцера, Карла и Іоанна Шлегелей, Преллера, Штура, Норка, Эккермана, Мейера, Максимилиана Миллера, Вутке; потомъ, онъ и еще причисляетъ сюда Рейнарда, де-Ветте, Веніамина Константа, Фейербаха, Вайца, Іоанна Крафта, Іоанна Шерра, Шольтена, Риккерта, раздѣляя и этихъ всѣхъ на двѣ группы историковъ и философовъ. Между тѣмъ, несомнѣнно, что первыми воздѣлывателями этой науки были и не философы и не историки, но прежде всего филологи, помогшіе возстановленію смысла какъ вообще письменныхъ памятниковъ древности, такъ и въ частности памятниковъ религіозныхъ ведъ, зендавесты, греческой и римской міеологіи и т. под.; потомъ, такими воздѣлывателями были люди, посвятившіе себя спеціальному изслѣдованію древностей — археологи, міеологи, и только наконецъ въ числѣ этихъ дѣлателей являются, вмѣстѣ съ богословами, философы и историки, которыхъ вся задача — обработать и систематизировать готовый уже матеріалъ. Наука эта есть въ собственномъ смыслѣ сестра науки сравнительнаго языкознанія, вмѣстѣ съ коею своими изслѣдованіями она заходитъ въ этнологію, и вмѣстѣ съ нею движется на одинаково шаткой невѣрной почвѣ. — Какую же задачу, по мысли автора, должна преслѣдовать эта новая наука, какое мѣсто должна занять въ общей семьѣ богословскихъ наукъ и возможна ли она при настоящемъ положеніи нужныхъ для нея научныхъ знаній? Не въ томъ только польза сравнительнаго изученія религій, — въ



такимъ смыслѣ отвѣчаетъ на первый вопросъ авторъ, — что оно приведетъ къ убѣжденію въ превосходствѣ христіанства надъ всѣми остальными религіями, но и въ томъ что оно покажетъ, въ какомъ совершенствѣ эта единственно-истинная религія соответствуетъ и удовлетворяетъ тѣмъ стремленіямъ, которыя не чужды были и всѣмъ остальнымъ религіямъ, но которыя не могли быть осуществлены ими. Потомъ, это изученіе поставитъ абсолютную религію съ остальными въ связь, которая не сомнѣнно, была между ними, но которая доселѣ мало была замѣчаема, — покажетъ, когда найдетъ напр. въ греческой или другой какой либо лишенной откровенія религіи черты, очень сходныя съ чертами религіи богооткровенной и откроетъ такимъ образомъ сходство, заставляющее предполагать или заимствование или единство источника. Наконецъ, это изученіе поможетъ дѣлу изъясненія многихъ стороцъ и явленій въ самой богооткровенной религіи: какъ исторія избраннаго народа во многихъ пунктахъ можетъ быть освѣщена религіозною исторією семитизма, такъ и въ исторіи христіанства такія напр. явленія, какъ явленіе гностицизма или манихейства могутъ быть надлежаще поняты не иначе, какъ въ связи съ исторією языческой богословской и философской мысли. Все это не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію. Ничего также не можемъ сказать и противъ мѣста, которое указываетъ авторъ въ системѣ богословскихъ наукъ. Мѣсто это — въ общей апологетикѣ: какъ спеціальная апологетика приняла въ составъ своей системы символику, такъ общая апологетика должна принять сравнительный обзоръ религій. Если символика ограничиваетъ свое дѣло сравненіемъ символовъ и доктринъ различныхъ христіанскихъ исповѣданій, то наука сравнительнаго обзора религій, какъ часть общей апологетики, должна имѣть своею задачею — показать взаимное отношеніе между христіанствомъ и язычествомъ въ его различныхъ формахъ и тѣмъ самымъ еще болѣе уяснить и еще неопровержимѣе доказать абсолютное превосход-

ство христіанства.—Что касается, наконецъ возможности этой науки, то въ пользу ея говоритъ уже одинъ тотъ фактъ, что сравнительная исторія религій въ наше время стала такою же самостоятельною наукой, какъ и тѣ науки, при посредствѣ которыхъ она образовывалась—сравнительная филологія, этнологія, народная психологія и археологія. Однако, далеко не легкимъ оказывается приведеніе возможнаго въ научную дѣйствительность. Авторъ перебираетъ разные опыты исторіи религій, ихъ рамки, ихъ руководящія точки зрѣнія, и все онѣ оказываются то слишкомъ узкими, то слишкомъ широкими, вообще неудовлетворительными. Конечно, руководящую точку для обзорѣнія религій должна давать неопредѣленная предзанятая философская или богословская идея, но наличная фizioномія каждой изъ религій. Совершенно также справедливо, что наука сравнительнаго обзорѣнія религій тогда только съ успѣхомъ можетъ выполнить свою задачу, когда, путемъ строгаго изслѣдованія, будетъ воспроизведенъ подлинно историческій образъ каждой религіи, будетъ восстановлена ея истинная форма. Но, сколько еще работы предложить на этомъ пути, какъ много трудностей предстоитъ одолѣть,—лежащихъ и въ самой натурѣ предмета и въ личныхъ взглядахъ и настроеніяхъ самаго изслѣдователя! Самъ авторъ, видно, слишкомъ ясно сознавалъ эти трудности, потому что не наложилъ на нихъ смѣло собственной руки, и эту осторожность его мы охотно объясняемъ себѣ въ самомъ хорошемъ смыслѣ, какъ шагъ если не къ одолѣнію, то по крайней мѣрѣ къ избѣжанію опасностей.

Arian civilisation: its religious origin and its progress, with an account of the religion, laws and institution of Greece and Rome, based on the work of de Colannges, by T. Barker. London 1872.

Англійскіе богословы тоже, кажется, начинаютъ чувствовать потребность въ наукѣ, о которой сейчасъ шла рѣчь;—доказатель-



ствомъ этому, кромѣ другихъ не давнихъ сочиненій *), посвященныхъ обзору древнеязыческихъ мифологій и религій, можетъ служить и настоящее сочиненіе, посвященное обзору религій арійскаго племени. Сочиненіе это, впрочемъ, есть не оригинальное произведеніе англійскаго пера, но только свободная передѣлка готоваго сочиненія съ такимъ же заглавіемъ, вышедшаго изъ подъ пера одного французскаго ученаго. Нельзя сказать, чтобы англійскій богословъ сдѣлалъ вполне удачный выборъ, взявшись передѣлать для исторіи арійскихъ религій именно это сочиненіе, которое далеко не отличается объективностію и безтенденціозностію. Авторъ его въ своемъ изслѣдованіи выходитъ изъ той мысли, что въ первоначальное время человѣческой исторіи религіознымъ идеямъ принадлежала царственная роль въ ряду всѣхъ остальныхъ идей, такъ что онѣ проникали всѣ формы жизни и управляли ими. Мысль, конечно, вѣрная, если приложеніе ея ограничить одними древнѣйшими временами человѣческой исторіи, но далеко не совсѣмъ вѣрная, если стараться со всею послѣдовательностію провести ее въ приложеніи къ позднѣйшимъ временамъ высшихъ ступеней человѣческой культуры. А между тѣмъ, такъ именно поступаетъ съ нею авторъ. По мнѣнію его, первоначальнымъ выраженіемъ религіи было поклоненіе огню домашнего очага и почитаніе умершихъ предковъ. Это послѣднее въ древнѣйшій патріархальный періодъ исторіи грековъ и римлянъ рѣшительно отразилось на ихъ семейныхъ отношеніяхъ; безусловная власть отца надъ участіемъ своего семейства и семейною собственностію, вотъ прямое слѣдствіе и форма этого вліянія. Но это вліяніе не прекращается съ родовымъ бытомъ, а продолжается съ не меньшею силою и тогда, когда многіе роды сплочиваются въ одинъ народъ и образуютъ націю, государство. Здѣсь оно

*, Въ свое время мы замѣчали эти сочиненія см. Труды 1872 г. м. генварь и м. апрѣль.



сказывается въ формѣ деспотизма и служащихъ его цѣлямъ разныхъ властей, законовъ, обычаевъ, учреждений. Народъ, сформировавшій всѣ свои политическія и общественныя учрежденія, обыкновенно преобразовываетъ за тѣмъ и свою первобытную несовершенную религію; но всякое такое преобразование опять проходитъ не безслѣдно для остальныхъ формъ жизни, но непременно вызываетъ революціи, опять сопровождающіяся радикальными реформами во всѣхъ отрасляхъ культуры. И эти свои положенія авторъ старается доказать исторіею не только грековъ и римлянъ, но и другихъ арійскихъ племенъ, вслѣдствіе чего выходитъ, что всякое значительное политическое движеніе въ этой исторіи возбуждено было непременно религіозными стимулами, всякое учрежденіе вызвано было религіозными потребностями, всякая реформа была только отголоскомъ и выраженіемъ новыхъ религіозныхъ идей. Но это ужъ слишкомъ много сказано. Религія, конечно, есть великая историческая сила, но все же она не настолько подавляетъ собою остальные силы, чтобъ онѣ не могли принимать рѣшительно никакого участія въ движеніи исторіи.

La Religion progressive, Etudes de la philosophie social, par I. E. Alaux, profes. à l'academie de Neuchatel. Paris et Geneve 1874.—La chiesa e lo stato dal P. Matteo Liberatore. Neapel 1874.

Оба эти сочиненія посвящены одному и тому же вопросу о будущихъ судьбахъ католичества и оба устанавливаютъ и рисуютъ тотъ идеалъ, подъ условіемъ котораго католичество можетъ продолжать свое существованіе со славою. Но, какъ радикально различны основныя воззрѣнія, изъ которыхъ онѣ выходятъ и какъ рѣшительно противоположны послѣдніе результаты, къ которымъ онѣ приходятъ!—Авторъ перваго изъ нихъ, профессоръ пвшательской академіи, Ало полагаетъ, что католичество можетъ быть прогрессивною религіею, и отъ души желаетъ ему быть та-



нимъ, а равно думаетъ, что католическая церковь можетъ быть, вмѣсто деспотической и монархической, либеральною и демократическою церковію. Въ главахъ «разумъ и вѣра» и «религіозная философія» онъ требуетъ, чтобы католичество позаботилось о достиженіи гармоніи съ новѣйшею культурою и наукою: католическая доктрина должна во первыхъ стать болѣе жизненною, болѣе заниматься живыми вопросами нравственности, чѣмъ отвлеченными догматами, а во вторыхъ болѣе свободною, — не должна стѣснять свободу научнаго изслѣдованія. Въ главахъ «католичество и демократія», «новое общественное право», «папа и король» и «католицизмъ и революція» онъ требуетъ и ожидаетъ отъ католичества такого же приспособленія къ новѣйшему складу жизни: церковь католическая должна быть не деспотическою, но свободною церковію; свое вліяніе, свою силу и власть она должна утверждать и поддерживать однѣми только духовными, моральными средствами, обращаться къ внѣшнимъ, политическимъ средствамъ; она должна объявить полную свободу совѣсти не только внутри собственныхъ предѣловъ, но и внѣ ихъ; тогда она въ самомъ дѣлѣ будетъ церковію братьевъ, связанныхъ между собою тѣсными узами равноправности, свободы, терпимости, любви, взаимнаго уваженія. Что такая церковь, сохраняющая за каждымъ индивидуумомъ свободу совѣсти и мысли, преслѣдующая не отвлеченно-теоретическія, но жизненно-этическія цѣли, не знающая никакого другаго авторитета, кромѣ авторитета всеми признанной истины, никакой другой власти, кромѣ той, которая предъявляется общею волею всѣхъ членовъ ея, — что такая идеальная церковь могла бы имѣть блестящую будущность, это безспорно. Но дѣло въ томъ, что если гдѣ, то въ католическомъ мірѣ по преимуществу такая церковь должна, вѣроятно навѣки, остаться все тою же прекрасной, но несбыточной мечтой. Что въ такую церковь охотно поспѣшатъ всѣ люди свободной совѣсти и свободной мысли, это не подлежитъ никакому сомнѣнію, — но много

ли въ католическомъ мірѣ найдется такихъ людей даже между образованными? А что же сказать о темныхъ массахъ народа, какія силы могутъ втянуть ихъ въ такую церковь, сколько времени должно будетъ пройти прежде, чѣмъ они поймутъ ея смыслъ, ея высокую идею? Потомъ, какъ посмотреть на такую церковь, какъ отнесется къ ней католическое духовенство. достанетъ ли у него воли пожертвовать въ пользу ея тѣми своими прерогативами, которыя тѣсно связаны съ нынѣшнимъ состояніемъ церкви? И въ особенности, что скажутъ о такой свободной церкви, какъ отнесутся къ попыткамъ устройства ея іезуиты — эти бывшіе иѣкогда вѣрные слуги Христовы, но нынѣ ревностные слуги земнаго намѣстника Христова — папы, сильнѣйшія орудія папскаго величія, абсолютизма, деспотизма?

Самый ясный и категорическій отвѣтъ на этотъ послѣдній вопросъ даетъ другое надписанное нами сочиненіе іезуита Маттея Лабератора, развивающее такую теорію церкви, отъ которой теорія вышеизложенная отстоитъ едвали не далѣе, чѣмъ небо отъ земли. Мы не можемъ удержаться отъ буквальной передачи всѣхъ основныхъ положеній этой теоріи, такъ онѣ характерны для современнаго мысленаправленія строго-консервативной партіи католичества.

Самое главное положеніе, изъ котораго авторъ выходитъ въ своемъ разсужденіи, и которое въ различныхъ видахъ тысячекратно повторяетъ, это положеніе, что церковь выше государства, что государство должно стоять въ зависимости отъ церкви. «Истинный католицизмъ, конечно, утверждаетъ необходимость согласія между государствомъ и церковію, но только согласія въ формѣ подчиненія перваго послѣдней. Въ силу этого подчиненія, государство должно согласовать свои гражданскіе законы съ каноническими и охранять эти послѣдніе силою первыхъ. Только въ учрежденіяхъ, касающихся одного земнаго благополучія (финансовой и воинской системы, промышленности, мира между гражда-

нами и т. под.) государство может дѣйствовать съ полною самостоятельностью, но въ вещахъ прямо или только косвенно касающихся благочестія, справедливости, добрыхъ нравовъ, оно должно дѣйствовать по нормамъ, диктуемымъ церковію. Даже въ своей собственной сферѣ государство имѣетъ отрицательную обязанность не дѣлать ничего такого, что прямо или косвенно могло бы отражаться дурнымъ вліяніемъ на нравственности и благочестіи подданныхъ; въ противномъ случаѣ церковъ имѣетъ право поправлять и уничтожать все, что сдѣлано государствомъ несправедливаго и не нравственнаго даже въ мірской области. Государство не имѣетъ ни прямой, ни даже косвенной власти надъ церковію, но церковъ имѣетъ косвенную власть надъ государствомъ во всемъ, что относится къ чисто-свѣтской области. Она, поѣтому, имѣетъ право и гражданскіе законы и судебныя опредѣленія измѣнять и уничтожать, если они оказываются вредными для духовнаго блага, хотя бы для этого пришлось прибѣгать къ помощи исполнительной власти и къ силѣ оружія. Такъ поступали всѣ папы до самаго Пія IX, который также уничтожалъ не разъ законы новѣйшихъ парламентовъ Европы, объявляя ихъ богопротивными и потому не дѣйствительными». Какъ въ этомъ послѣднемъ, такъ и во многихъ другихъ мѣстахъ всѣ, отстаиваемыя для церкви, права прямо приписываются папѣ и сосредоточиваются въ его самодержавныхъ рукахъ: онъ есть «непогрѣшимый учитель истины и нравственности»; въ вопросахъ нравственности «ему одному принадлежитъ право безусловнаго рѣшенія»; онъ «самимъ Богомъ абсолютно поставленъ во главѣ всякаго владычества и обладаетъ властію универсальнаго и абсолютнаго суда»; «какъ намѣстникъ Христовъ и глава церкви, онъ прямымъ образомъ стоитъ во главѣ духовнаго и косвеннымъ во главѣ свѣтскаго правленія», такъ что «всякій свѣтскій князь, даже какъ князь, не перестаетъ быть подданнымъ папы». «Какъ намѣстникъ Христовъ въ управленіи церковію, папа имѣетъ по крайней мѣрѣ косвенную власть и въ



политической области, надъ которою поставленъ князь. Поэтому, онъ имѣеть право и даже обязанность наблюдать за тѣмъ, какъ пользуются своею властію свѣтскіе князья и одиѣ дѣйствія позволять имъ, другія запрещать, сообразуя все съ божественнымъ закономъ и все направляя къ единой цѣли—спасенію душъ. Попеченію папы, вмѣстѣ съ другими овцами стада Христова ввѣрены князья, чтобъ и ихъ онъ пасъ на добромъ пастбищѣ и не пускалъ на отравленное ядомъ. Въ самомъ дѣлѣ, одно изъ двухъ, или пользованіе политической властію совсѣмъ не относится къ области нравственнаго, и тогда, конечно, папа не имѣеть къ этой власти никакого отношенія, или же, такъ какъ это очевидная нелѣпность, и политическая власть относится къ нравственной области, и тогда, конечно, должно допустить, что папѣ, вмѣстѣ съ ключами духовнаго царства, вручены и ключи царства свѣтскаго, дано право верховнаго смотрѣнія и за политическими властями, такъ что и здѣсь, какъ тамъ, онъ имѣеть власть вязать и разрѣшать, т. е., повелѣвать и запрещать».

Два раза авторъ обращается къ пророчеству Даніила (гл. 2) о царствахъ міра, чтобы на основаніи его представить церковь какъ царство, «когда Христосъ есть невидимый, а намѣстникъ Его — видимый монархъ». Царство это не просто наступило послѣ четырехъ, смѣнившихъ другъ друга, царствъ; нѣтъ «четвертое царство Даніила, то есть, римское не погибло подобно тремъ, предшествовавшимъ ему, царствамъ, но только радикально преобразилось, именно превратилось въ духовное царство церкви; Римъ и доселѣ повелѣваетъ народами, только, конечно, не силою оружія, а силою религіи; онъ и доселѣ остается столицею цѣлаго міра и, слѣдовательно, царицею націй». «Гражданскія власти, конечно, должны оставаться, потому что онѣ необходимы для земнаго благополучія общества и для защиты добрыхъ и наказанія злодѣевъ, но онѣ, по самой натурѣ своей, должны стоять въ подчиненіи тому, что, какъ сказано, есть истинное всемірное

царство подобно тому, какъ и покоренныя Римомъ древнія царства стояли къ нему въ отношеніяхъ подданства и платили ему дань». «Всякій человѣкъ обязанъ быть подданнымъ церкви. Христосъ самъ въ силу своей абсолютной и универсальной власти, облекъ церковь властію надъ всѣми людьми. Даже невѣрующіе суть подданные церкви, хотя, конечно, только потенциально, а не актуально; относительно же вѣрующихъ, чрезъ крещеніе вступившихъ въ это духовное общество, власть церкви есть уже вполне актуальная власть. Всякая христіанская страна сколько подвластна свѣтскому князю относительно гражданскаго порядка, столько же и даже болѣе подвластна въ религіозномъ отношеніи духовному князю церкви. Всякій крещенный гораздо больше подвластенъ папѣ, чѣмъ какому бы то ни было земному владыкѣ. Надъ народомъ вѣрныхъ поставленъ только одинъ и единственный вождь, одинъ и единственный князь и пастырь это таинственный Давидъ ¹⁾, которому сказано: «спаси моя овцы, тебѣ даю ключи царствія небеснаго». Вся масса вѣрующихъ составляетъ собою одно царство, котораго владыка есть папа, и отношеніе всякаго христіанина къ папѣ, конечно, гораздо ближе и внутреннѣе, чѣмъ отношеніе его къ гражданскимъ властямъ. Какъ индивидуумъ, такъ и цѣлая семья, строго говоря, не имѣютъ никакой моральной обязанности вступать въ составъ гражданскаго общества и въ немъ навсегда оставаться, между тѣмъ какъ каждый человѣкъ, всякая семья, всякій народъ обязаны непременно вступать въ общество католической церкви,

¹⁾ Какъ здѣсь прилагаются къ лицу папы слова пр. Іезекіиля: *и рабъ мой Давидъ князь среди ихъ, и пастырь одинъ будетъ всѣхъ* 37, 24, такъ къ нему же въ другомъ мѣстѣ прилагаются слова пр. Исаян: *«и поставлю его князя на мѣсть вѣрий и будетъ на престолѣ славы дому отца своего* 22, 23.

подъ страхомъ вѣчнаго осужденія». Христіанскіе народы, какой бы національности ни были они, нѣмцы ли, итальянцы или французы все равно, если суть подданные короля или императора въ свѣтскомъ отношеніи, то также и подданные папы въ духовномъ отношеніи, и даже подданные папы на столько болѣе, насколько цѣль церкви выше цѣлей государства, насколько учрежденіе божественное выше всякихъ учрежденій человѣческихъ».

Что касается возможныхъ между церковною и гражданскою властію столкновеній, то объ этомъ говорится: «церковь всегда опирается на несомнѣнное право, и она никогда не можетъ требовать чего либо несправедливаго. Поэтому, всѣ чисто-гражданскія отношенія не подвергаются опасности ея вмѣшательства. Впрочемъ, въ такъ называемыхъ пунктахъ соприкосновенія невозможно строгое разграниченіе правъ церковныхъ отъ гражданскихъ; однако и въ такихъ случаяхъ государство не можетъ вступать въ борьбу съ церковію, но всегда должно уступать ей, именно въ силу своего подчиненнаго къ ней отношенія, потому что вѣдь и всегда въ спорѣ двухъ судилищъ право окончательнаго рѣшенія и приговора принадлежитъ высшему изъ нихъ, а не низшему. О возможности ошибки и неправды со стороны судьи въ подобныхъ случаяхъ не можетъ быть и рѣчи, потому что требуемое здѣсь рѣшеніе можетъ касаться или общаго правила, или приложенія его къ какому либо отдѣльному случаю. Что касается перваго, то, конечно, самъ Богъ не допустить, чтобы церковь относительно ли ученія или относительно дѣятельности впала въ заблужденіе, которое дѣйствительно было бы узурпаціею чужихъ правъ. Слѣдовательно, то, что церковь въ подобномъ случаѣ объявляетъ, какъ общее правило дѣятельности для всѣхъ остальныхъ сомнительныхъ случаевъ, никогда не можетъ быть ни превышеніемъ ея права, ни заблужденіемъ. Святость церкви есть членъ символа вѣры; но какъ была бы церковь святою, если бы она правиломъ своей дѣятельности объявляла таковую открытую



несправедливость, какъ присвоеніе не принадлежащихъ ей правъ»? Впрочемъ, абсолютно говоря, церковь можетъ иногда и злоупотреблять своею властію, что же въ такомъ случаѣ дѣлать, кто можетъ замѣтить ей ея ошибки и исправить ихъ? Правило на этотъ случай мы находимъ въ догматической буллѣ Бонифація VIII: *si deviat terrena potestas, indicabitur a potestate spirituali; sed si deviat spiritualis, minor a suo superiori, si vero supremo, a solo Deo, non ab homine poterit judicari*, т. е., если заблуждается власть земная, то ее будетъ судить высшая надъ нею власть духовная, если же впадетъ въ заблужденіе духовная, то, сообразно основному закону, требующему чтобы низшій судился всегда у высшаго, она можетъ быть судима только однимъ Богомъ, но никогда не людьми. Замѣтите, что здѣсь говорить пана торжественно, какъ правитель и учитель церкви, и что, слѣдовательно, ему въ этомъ случаѣ никто изъ правовѣрныхъ католиковъ противорѣчить не можетъ.

Церковь сама обладаетъ только моральною силою; матеріальною же силою, когда это нужно бываетъ, она заимствуется у государства, которое обязано давать всякій разъ эту силу церкви уже вслѣдствіе одного подчиненнаго своего къ ней отношенія. «Такъ какъ церковь создана самимъ Богомъ и предназначена Имъ быть обществомъ самымъ совершеннымъ, то отъ Бога же, безъ всякаго сомнѣнія, она получила и всѣ права, нужныя для этой цѣли. Но къ особеннымъ правамъ всякаго совершеннаго общества принадлежитъ и право силы противъ своихъ внутреннихъ и внѣшнихъ враговъ. При тѣсной связи между государствомъ и церковію, церковь осуществляетъ это право посредствомъ государства, т. е., посредствомъ меча, который оно ей вручаетъ. Отсюда-то и происходитъ идея двухъ мечей—духовнаго и матеріальнаго, соединенныхъ вмѣстѣ для спасенія міра. Если же нынѣ эта связь двухъ мечей разорвана, то это вовсе еще не значитъ, что уже уничтожено и самое право на это церкви, по-



тому что право это утверждено въ самой ея природѣ». Такое подчиненіе государства церкви, какое было въ средніе вѣка—вотъ единственно нормальное между ними отношеніе. А то уже вовсе не похоже на нормальное отношеніе, когда государство находится въ «жесточкой необходимости» терпѣть и иновѣрные культы, давать некаатоликамъ одинаковыя права съ католиками и дозволить открытое исповѣданіе вѣры. Гдѣ давно не стало уже религіознаго единства и некаатолическія культы долго спокойно существовали подлѣ католическаго, тамъ, конечно политическая мудрость требуетъ допустить вѣротерпимость и свободу совѣсти, какъ меньшее зло, чтобъ избѣжать большаго. Но предъ судомъ церкви такой образъ дѣйствія является неизвинительнымъ нечестіемъ. Всякое государство имѣетъ своею обязанностію не только принять истинную религію, но и принявши ее, обезпечить всѣмъ подданнымъ спокойное обладаніе ею; а этого оно можетъ достигнуть не иначе, какъ заградивъ доступъ къ нимъ всякой иной ложной религіи. Могутъ возразить на это: если католическія государства имѣютъ право преслѣдовать и изгонять всѣ чуждые культы, чтобъ сохранить внутренній миръ и національнсе единство, то на томъ же основаніи должны имѣть такое же право и по отношенію къ католикамъ некаатолическія государства. Но, вѣдь, первое и существенное основаніе, по которому отвергается свобода совѣсти, есть не миръ и не единство націи, но обязанность исповѣдывать единственно—истинную религію для достиженія высочайшей цѣли человѣка. Миръ и національное единство могутъ имѣть свое значеніе только подъ условіемъ обладанія истинною религіею, потому что при противоположномъ предположеніи скорѣе находятъ себѣ приложеніе изреченіе Іисуса Христа «не миръ пришелъ вамъ дать, но мечъ», поелику національное раздробленіе во всякомъ случаѣ есть меньшее зло, чѣмъ коснѣніе въ религіозномъ заблужденіи. Когда же государство уже обладаетъ религіозною истиною, тогда боязнь раздѣленій должна служить для него еще новымъ побуж-

деніемъ заграждать входъ ложнымъ религіямъ. Истинѣ, по самой ея природѣ, должна принадлежать власть надъ заблужденіемъ, а заблужденіе, наоборотъ, должно отречься отъ самого себя предъ лицомъ истины и безусловно покориться ей.

Изъ частныхъ правъ церкви авторъ особенно защищаетъ права имущественныя, право ассоціацій и право иммунитета. Что касается послѣдняго, то если бы даже оно было только правомъ церковнымъ (*juris ecclesiastici*), «и тогда государство не смѣло бы нарушить его, поелику церковь выше государства и каноническіе законы выше гражданскихъ». Но такъ какъ оно есть право не церковное только, но и божественное, то не только государство, но и сама церковь не можетъ его совершенно уничтожить, а можетъ только видоизмѣнять его сообразно съ временными и мѣстными условіями. Государство, поэтому, обязано безусловно признавать иммунитетъ клира. Если бы какой либо нехристіанскій князь просилъ крещенія для себя и своихъ подданныхъ подъ условіемъ, что онъ не допуститъ въ своемъ государствѣ иммунитета, чтобъ не сдѣлать ущерба въ правахъ своихъ подданныхъ, то церковь въ такомъ случаѣ скорѣй должна отказать въ крещеніи, чѣмъ согласиться на уничтоженіе своего божественнаго права. «Клиръ, по божественному праву, изъять отъ юрисдикціи свѣтскихъ князей и подчиненъ одному папѣ. Клиръ—это священное воинство Христово, высочайшій вождь котораго есть папа. Если, поэтому, міряне подчинены папѣ только въ духовныхъ интересахъ, то духовные подчинены ему даже и въ томъ, что относится къ тѣлесной дѣятельности и матеріальной жизни. Члены клира, какого бы рода и гдѣ бы они ни были, всегда и вездѣ остаются подвластными авторитету папы, который непосредственно ли или же только посредственно, но одинъ онъ управляетъ ими, судить и наказываетъ ихъ даже въ томъ, что касается мірскихъ вещей». «Духовные обязаны соблюдать и гражданскіе законы, насколько они не противорѣчатъ священному канону и святости



духовнаго званія. Они не обязаны подчиняться гражданскимъ законамъ *quo ad vim coactivam*, поелику за нарушеніе этихъ законовъ ихъ можетъ судить не свѣтскій, а церковный трибуналъ; обязаны же подчиняться имъ только *quo ad vim directivam*, поелику они, какъ сочлены гражданского общества, обязаны повиноваться тѣмъ его законамъ, которые не противорѣчатъ каноническимъ законамъ и достоинству духовнаго званія».

Всѣ эти черты, по мысли Г. Либератора, должны неотъемлемо и всегда принадлежать католической церкви, потому что онѣ имѣютъ основаніе въ такихъ каноническихъ произведеніяхъ, какъ напримѣръ булла папы Бонифація VIII (*unam sanctam ecclesiam...* etc.), положенія которой онъ чаще всего цитуетъ, или какъ утверждающая догматическое достоинство этой буллы—булла Льва X, изъ которой онъ поставляетъ особенно на видъ слѣдующее въ самомъ дѣлѣ весьма внушительное изреченіе: «*porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis*», или въ такихъ наконецъ, какъ энциклика 8 дек. 1864 г., которую онъ также неоднократно цитуетъ.

Вотъ какъ мало похожъ идеалъ церкви, начертанной средне-вѣковымъ правовѣріемъ іезуита, на идеалъ, начертанный новѣйше-гуманною мыслию профессора! Какому изъ этихъ идеаловъ суждено одержать верхъ и осуществиться въ дѣйствительности, это покажетъ время.

Die Valentinische Gnosis und die Heilige Schrift. Eine Studie von Lic. Dr. Georg Heinrich. Berlín. 1871.

Разныя гностическія системы—это разные виды искаженія смысла христіанскаго вѣро-ученія подъ вліяніемъ идей языческой философіи. Поелику же главный источникъ христіанскаго вѣроученія есть св. Писаніе, то системы эти прежде всего суть разные виды искаженія смысла св. Писанія,—искаженія, посредствомъ



котораго гностики и себя и другихъ старались убѣдить, что ихъ ученіе, какъ основывающееся на св. Писаніи, есть истинно-христіанское ученіе. Поэтому, изученіе какой бы то ни было гностической системы невозможно безъ разсмотрѣнія тѣхъ мѣстъ св. Писанія, на которыхъ она утверждаетъ свои противохристіанскія идеи, воззрѣнія. Гносисъ Валентиніанскій, изслѣдованію котораго посвящено настоящее сочиненіе, въ этомъ отношеніи также не представляетъ исключенія. Поэтому, авторъ сочиненія прежде всего приводитъ въ извѣстность весь тотъ матеріалъ, который заимствуемъ былъ учителями этого гносиса изъ св. Писанія и показываетъ методъ, какъ они пользовались этимъ матеріаломъ, а потомъ уже старается представить въ цѣлости ихъ систему, на основаніи различныхъ отрывковъ изъ ихъ ученія, сохранившихся въ разныхъ письменныхъ памятникахъ (въ сочиненіи Принія о ересьяхъ, у Иполита, въ фрагментахъ Валентина и Гераклеона, въ письмѣ Иполита къ Флорѣ, въ извлеченіяхъ изъ Θεοδοῦτου, и въ *Διδασκαλικά αὐτολογικά*). Авторъ находитъ, что гностики эти изъ Вѣтхаго Заветъа больше всего пользовались книгами—Бытія Исходъ, Левитъ, Исаіи, Даніила, Псалмовъ и Притчей, и изъ Новаго Заветъа—всеми книгами, за исключеніемъ посланія къ Солунянамъ, къ Филимону, къ Титу, 1-го къ Тимоѳею, а также 2-го посланія Петрова, 3-го посланія Іоанна, посланій Іакова и Іуды и Апокалипсиса. Въ Евангеліи Іоанна, по мнѣнію автора, Валентиніане особенно много находили пищи для своихъ мечтаній. Въ этомъ-то пунктѣ и заключается вся суть вопроса объ отношеніи гностицизма къ христіанству. Евангеліе Іоанна было ли написано подъ вліяніемъ идей гностицизма, какъ утверждаетъ тюбингенская школа, или наоборотъ, оно было написано только въ виду и противъ этихъ идей? Другими словами—основныя воззрѣнія четвертаго евангелія тождественны ли съ идеями гностицизма, или тѣ и другія представляютъ между собою сходство только кажущееся?—Сравнивъ тѣ и другія, авторъ, вмѣсто



тождества, находить между ними противоположность, и на этомъ основаніи рѣшительно отвергаетъ предположеніе тюбингенцевъ о положительномъ вліяніи еретическаго гностицизма на происхожденіе четвертаго евангелія. Съ этимъ выводомъ автора должна согласиться всякая не предубѣжденная историческая критика, хотя, нельзя сказать, чтобъ онъ сдѣланъ былъ авторомъ съ надлежащею паучностію и неотразимою убѣдительностію.

Irenäus der Bischof von Lyon. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der altkatholischen Kirche, v. Heinrich Ziegler, Gymnasiallehrer. Berlin 1871.

Въ предисловіи къ своему сочиненію авторъ высказываетъ надежду, что оно для богослововъ можетъ имѣть двоякій интересъ, насколько съ одной стороны интересна самая личность св. Иринея, не достаточно еще освѣщенная и уясненная историческими изслѣдованіями, а съ другой насколько еще болѣе интересно вліяніе этой личности на образованіе древне-каатолической церкви, «происхожденіе которой, въ отличіе отъ апостольской церкви, лучше всего можно изслѣдовать и изучить въ тѣхъ церковныхъ смутахъ и спорахъ, которые волновали церковь въ вѣкъ Иринея и въ которыхъ самъ онъ принималъ живое и дѣятельное участіе». Съ этихъ двухъ точекъ зрѣнія и мы должны разсматривать его сочиненіе.

Что касается руководящей точки зрѣнія автора, то она, конечно, гораздо шире и свободнѣе древней строго-протестантской, но все-таки не достаточно широка для правильной, не предубѣжденной оцѣнки каатолической церкви. Авторъ различаетъ между тѣмъ, что было въ древней церкви первохристіанскаго и апостольскаго, и тѣмъ, что приходило въ нее каатолико-церковнаго, хотя съ другой стороны самъ признаетъ такое преобразованіе историческою необходимостію, такъ какъ христіанство, представивши собою первоначально только небольшой ростокъ, не могло

же и всегда оставаться въ такомъ видѣ, но должно было постепенно развиваться въ вѣтвистое дерево. Каѳолическую церковь, въ отличіе отъ апостольской, онъ называетъ «законническою, опирающеюся на законъ и власть и стремящеюся къ владычеству въ мірѣ», хотя съ другой стороны, по его мнѣнію, и первоначальная апостольская церковь «была въ сущности іудео-христіанская, законническая», пока ап. Павелъ не возвратилъ ее къ перво-христіанству, положивши начало тому, что спустя много вѣковъ продолжено и развито протестантствомъ. Не смотря однакожь на это обстоятельство, церковь не могла совершать своего развитія въ этомъ направленіи, вслѣдствіе грозившихъ ей единству разныхъ ересей, особенно же гностическихъ, такъ что уже ко времени Иринія дошла до состоянія, которое было и «ниже, чѣмъ прежде и ниже, чѣмъ позднѣйшее выраженіе перво-христіанства, то есть ниже, чѣмъ павлинизмъ и ниже, чѣмъ истинный протестантизмъ». Какой же, однако, спрашивается, основной принципъ павлинизма и истиннаго протестантизма, въ отличіе отъ принципа каѳолической церкви? «Свободная преданность одному Богу и Христу», тогда какъ «древне-каѳолическая церковь спасеніе поставляла въ зависимость отъ свободного признанія канона, подчиненія церковнымъ опредѣленіямъ, повиновенія епископамъ». Однако, въ чемъ собственно должна состоять эта свободная преданность одному Христу,—ужели непременно въ непризнаніи канона, дающаго свидѣтельство о Христѣ же, или въ неповиновеніи епископамъ, поставленнымъ самими апостолами въ служителей Христовыхъ и посредниковъ совершеннаго Христова спасенія? И наоборотъ, развѣ внѣшнее посредство церковныхъ опредѣленій и епископскаго служенія исключаетъ непременно непосредственную внутреннюю преданность и любовь ко Христу? Напротивъ, скорѣе необходимо ее предполагаетъ, согласно ученію самого Іисуса Христа: *видѣвший Мене, видѣ Отца, слушаый васъ, Мене слушаетъ.*



Оставимъ, однако, протестантскія идеи автора и войдемъ въ ближайшее разсмотрѣніе самаго его сочиненія. Состоитъ оно, кромѣ введенія, изъ двухъ главныхъ частей, изъ коихъ первая посвящена жизни и церковной дѣятельности св. Иринея, а вторая — системѣ его вѣроученія.

Во введеніи дѣлается краткій критическій обзоръ всѣхъ прежнихъ изслѣдованій о жизни, дѣятельности и ученіи св. Иринея, и потомъ въ 1-й части излагается жизнь св. отца въ слѣдующихъ отдѣлахъ: I) рожденіе и отечество Иринея, II) Иринея, какъ учитель; его образованіе и характеръ, III) послѣдующая жизнь Иринея и IV) отношеніе Иринея къ церковнымъ партіямъ своего времени, — именно: 1) его павлинизмъ, 2) его отношеніе къ спору о пасхѣ, 3) его отношеніе къ монотанистическому движенію и 4) его борьба съ гностицизмомъ. — Входить въ подробное разсмотрѣніе всего, заключающагося подъ этими рубриками, нѣтъ ни возможности, ни надобности, а потому мы замѣтимъ изъ всего только то, что кажется на нашъ взглядъ не вполне справедливымъ и требующимъ поправки. Такъ, если (во 2-мъ отдѣлѣ) авторъ поставляетъ на видъ, что Иринея вовсе не обладалъ такимъ спекулятивнымъ умомъ, такимъ универсальнымъ духомъ, какимъ обладали Оригенъ и Августинъ, что онъ слишкомъ низко цѣнилъ языческую философію, что онъ даже въ борьбѣ съ гностицизмомъ никакого значенія не придавалъ стремленію къ болѣе глубокому, спекулятивному пониманію христіанства, стремленію, которое во всякомъ случаѣ не можетъ быть отрицаемо въ гностицизмѣ, то со всѣмъ этимъ, конечно, нельзя не согласиться; только, не слѣдуетъ въ этомъ случаѣ забывать и того, что времена Иринея вовсе не таковы были, чтобы защитники христіанства въ борьбѣ своей съ язычествомъ, іудействомъ и гностицизмомъ могли предаваться спокойнымъ спекулятивнымъ созерцаніямъ. Когда язычество побѣждено уже въ принципѣ, тогда, конечно, можно поставить на видъ и то, что было въ его филосо-

ѳіи истиннаго и привлекательнаго; точно также, когда гностицизмъ былъ уже обезоруженъ и сдѣланъ безвреднымъ, тогда можно было признать въ немъ и его хорошія тенденціи; но доколѣ змѣя еще была жива и искусно извиваясь грозила то съ той, то съ другой стороны своимъ ядовитымъ жаломъ, дотолѣ не время еще было любоваться ея блестящей чешуей, а нужно было вести борьбу и притомъ рѣшительную, безпощадную.—Въ главѣ «о павлинизмѣ Иринея» авторъ замѣчаетъ, что св. Иринея, не смотря на то, что въ своемъ стремленіи къ единству и каѳоличности церкви, и въ своей борьбѣ съ гностическимъ понятіемъ о человѣческой свободѣ, значительно ослабилъ смыслъ ученія ап. Павла, въ сущности все-таки остался вѣренъ этому ученію, именно въ своемъ пониманіи личности и смерти Христовой. Равнымъ образомъ, авторъ «даже въ смѣломъ пониманіи зла и его относительной, самимъ Богомъ допущенной, необходимости видить вліяніе мыслей посланія къ римлянамъ. Но что касается ученія вѣры ап. Павла, то оно по самой сущности своей такого рода, что можетъ быть правильно понято только въ связи съ правильнымъ пониманіемъ ученія Апостола о свободѣ, и по этой-то, между прочимъ, причинѣ уже самъ Иринея, въ виду гностиковъ, предостерегалъ неоднократно относительно неправильнаго толкованія разныхъ изреченій Апостола. Что же касается «относительной необходимости зла», то она и у Иринея, какъ у другихъ отцевъ, кажется, не болѣе означаетъ, какъ неизбѣжность наслѣдственнаго грѣха, съ его слѣдствіями.—По поводу спора о празднованіи Пасхи и участія въ немъ св. Иринея, авторъ совершенно справедливо полагаетъ, что тутъ суть вопроса и спора заключалась не въ днѣ празднованія, но въ самой сущности праздника этого для церкви Христовой. Точно также и касательно отношенія св. Иринея къ монтанизму авторъ приходитъ къ совершенно справедливому выводу, «что св. отецъ, по крайней мѣрѣ въ своемъ сочиненіи противъ ересей, не является ни



открытымъ монтанистомъ, ни даже наклоннымъ сколько нибудь къ монтанизму, но скорѣе прямымъ противникомъ его». — Особенно подробенъ и обстоятеленъ авторъ въ представленіи отношенія св. Иринея къ гностицизму, только не всегда справедливъ. Св. Иринея, по мысли его, не дошелъ до самаго основанія цѣлаго явленія гностицизма, не достаточно выяснилъ и оцѣнилъ одѣтыя, положимъ, въ мифологическую форму, но все же несомнѣнно спекулятивные элементы, лежащіе въ основѣ разныхъ гностическихъ ученій, особенно мало обратилъ вниманія на ученіе гностиковъ о диміургѣ, на гностическій дуализмъ и докетизмъ, и потому не въ состояніи былъ не только раскрыть въ систему, вопреки ложному, истинный католическій гносисъ, согласный съ положительнымъ ученіемъ христіанства, но даже уяснить надлежаще задачу такого гносиса. Но едвали должно казаться страннымъ то обстоятельство, что Иринея въ борьбѣ съ гностицизмомъ болѣе мѣтилъ во флангъ и на крайнія конечности массы разныхъ частныхъ заблужденій гностицизма, чѣмъ въ самый внутренний центръ этихъ заблужденій; не должно казаться страннымъ потому, что несомнѣнно, въ этомъ случаѣ, св. отецъ нападалъ именно на тѣ пункты гностицизма, съ которыхъ болѣе всего грозила опасность христіанской истинѣ. Задача св. Иринея состояла въ томъ, чтобы показать ложность гностическаго ученія сравнительно съ истиннымъ ученіемъ церкви и сдѣлать гностицизмъ практически безвреднымъ для истинно-вѣрующихъ, а во все не въ томъ, чтобы докапываться послѣднихъ основаній гностицизма и писать о немъ учено-философское разсужденіе. — Точно также и въ разныхъ частностяхъ авторъ заходитъ иногда слишкомъ далеко, безъ довлѣющихъ основаній. Такъ напр. онъ уличаетъ св. Иринея въ докетизмъ за то, что онъ ничего не говоритъ о человѣческой душѣ Спасителя и на мѣсто ея прямо ставитъ божественный логосъ; но понятно, что это обстоятельство можетъ быть объяснено, вмѣсто докетизма, болѣе простымъ спо-



собомъ, именно неточностію психологическихъ понятій св. Иринея.—То, конечно, правда, что св. Иринея, энергически упрекая Валентиніанъ за аллегорическое толкованіе св. Писанія, самъ постоянно прибѣгаетъ къ такому толкованію, но не слѣдуетъ опускать изъ виду и громадной разницы между толкованіемъ св. отца и толкованіемъ гностицизма, изъ коихъ послѣдній пользовался аллегоріею для подтвержденія своихъ чуждыхъ духу св. Писанія мечтаній, между тѣмъ какъ первый дѣлалъ это для подтвержденія истинъ, если не буквально, то по крайней мѣрѣ по смыслу заключающихся въ Писаніи же.—Потомъ, совершенно уже несправедливо утвержденіе автора, что «по ученію Иринея, исполненіе заповѣдей въ Новомъ Завѣтѣ совершается не свободно и не по любви, исключаящей всякій страхъ, какъ у ап. Павла, но съ тѣмъ же ветхозавѣтнымъ духомъ рабства, потому что у него къ древнимъ заповѣдямъ только присоединяются новые и даже ставятся въ одинъ съ ними уровень»,—не справедливо потому, что св. Иринея даже слишкомъ часто повторяетъ мысль, что Новый Завѣтъ, въ противоположность Ветхому Завѣту рабства, есть Завѣтъ свободы, почему и вступившіе въ этотъ Завѣтъ суть уже не рабы, но свободные и дѣти, только всякій разъ при этомъ поставляетъ на видъ, что благодарность, почтеніе, любовь, послушаніе и другія добродѣтели для свободныхъ еще болѣе обязательны, чѣмъ для рабовъ, дѣлая это въ виду и противъ тѣхъ, которые ложно понимали христіанскую свободу, какъ свободу отъ всякаго закона. Но то почти справедливо, что св. Иринея простираетъ богодухновенность св. Писанія на самую букву его; вѣрно и то, что св. отецъ ставитъ преданіе церкви наравнѣ съ св. Писаніемъ, а иногда какъ будто даже и выше его,—вѣрно наконецъ и то, что епископъ ліонскій требуетъ повинновенія пресвитерамъ и епископамъ не ради только порядка церковнаго, но и еще болѣе потому, что усвоитъ имъ, какъ особое богодарованное преимущество, *praescriptum ecclesiae et cha-*



risma veritatis, и это дѣлаетъ не смотря на то, что учить и о всеобщемъ священствѣ.

Во второй части излагается ученіе св. Иринея и прежде всего, конечно, ученіе о Богѣ. Разсматривая это ученіе, авторъ сначала признаетъ его очень высокимъ и чистымъ, но потомъ значительно и во многихъ отношеніяхъ ограничиваетъ это свое признаніе. Ириней, по убѣжденію автора, тоже не возвысился надъ уровнемъ современныхъ богословскихъ представленій до спекулятивнаго пониманія божественнаго. Такъ, напр. и онъ приписываетъ Богу безусловную, не опирающуюся на существѣ Его, свободу, слѣдовательно, полный произволъ Его въ отношеніяхъ къ міру, хотя потомъ невольно снова признаетъ самостоятельность и необходимость дѣйствующихъ причинъ и земнаго развитія. Но спрашивается, какой смыслъ можетъ имѣть требуемая авторомъ необходимость, вытекающая изъ существа Божія, если и само божественное Существо можетъ быть мыслимо не иначе, какъ абсолютнымъ, и божественная любовь тоже не иначе, какъ безусловною? Очевидно, что вся разница тутъ только въ словахъ, а вовсе не въ самой сущности дѣла. — Во 2-й главѣ излагается ученіе св. Иринея о божественномъ откровеніи, объ откровеніи вообще, о Логосѣ, какъ принципѣ всякаго откровенія, потомъ ученіе о Св. Духѣ и о Троицѣ. Что касается ученія о Словѣ, то авторъ изъ разсмотрѣнія его вынесъ то совершенно справедливое убѣжденіе, что св. Иринею одинаково были чужды и представленія эманатизма и представленія субординаціонизма, что онъ училъ о единосущіи Слова съ Отцемъ, не дѣлая даже различенія между λόγος ἐνδιάθετος и λόγος προφορικός. Излагая ученіе о Духѣ Св., авторъ также совершенно справедливо, вопреки Бауру, рѣшительно утверждаетъ, что у Иринея Духъ Св. ставится на равнѣ съ Сыномъ и, вмѣстѣ съ Нимъ, строго отличается отъ всѣхъ тварныхъ существъ. — Въ 3-й главѣ излагается антропология св. Иринея, сначала его ученіе о природѣ человѣческой, ея составѣ

и свойствахъ, а потомъ ученіе о грѣхѣ и его вліяніи на человѣческую природу. Что касается общаго мнѣнія, что св. Иринеи душу представлялъ себѣ тѣлесною субстанцію, то авторъ показываетъ, что оно основано на недостаточно—ясныхъ выраженіяхъ объ этомъ предметѣ, но съ другой стороны находитъ, что въ своемъ ученіи о душѣ и св. Иринеи, вмѣстѣ со многими другими учителями церкви, стоялъ подъ вліяніемъ Платоновской трихотоміи, впрочемъ такъ, что въ человѣческомъ собственно существѣ онъ различалъ только двѣ части—душу и тѣло, подъ духомъ же, которымъ надѣлены только совершенные, разумѣлъ Духъ божественный. Что касается происхожденія души и богоподобія человѣка, то авторъ совершенно справедливо утверждаетъ, что св. Иринеи былъ противникомъ Тертуліановскаго традукціонизма и богоподобіе человѣка полагалъ не въ формѣ тѣла или души, но въ разумности и свободѣ, въ которыхъ видѣлъ цѣль всего творенія. Но зато далеко не вполне вѣрно представляетъ авторъ ученіе св. Иринеи о грѣхѣ. То правда, что св. отецъ съ силою защищалъ свободу и самоотвѣтственность всякаго человѣка предъ закономъ и Богомъ, но изъ этого вовсе еще не слѣдуетъ, что онъ отрицалъ дѣйствительность наследственнаго грѣха, какъ это утверждаетъ авторъ, не смотря на противорѣчія, въ которыя запутывается, доказывая свое мнѣніе. То онъ утверждаетъ въ одномъ мѣстѣ, что, по ученію св. Иринеи, причина смерти лежитъ въ личныхъ грѣхахъ каждаго, то въ другомъ мѣстѣ говорить, что св. Иринеи и смерть и даже личные грѣхи производилъ отъ перваго грѣха въ раю, только, будтобы, подъ этимъ все-таки онъ вовсе не разумѣлъ прирожденной или наследственной грѣховности. Св. отецъ, по его мнѣнію, то слишкомъ узко понимаетъ грѣхъ, разумѣя только грѣхъ личный, то совершенно уничтожаетъ свободу, которую прежде рѣшительно защищалъ; грѣхъ для него есть и общій жребій всего человѣческаго рода, и однако въ этомъ грѣхѣ лично виновенъ всякій; по представле-

нію его, всё подвержены злу столько же и также необходимо, какъ и Адамъ, въ которомъ и съ которымъ какбы всё согрѣшили, хотя этимъ вовсе еще не говорится, что одинъ грѣхъ Адама сталъ дѣйствующею причиною всѣхъ послѣдующихъ грѣховъ. Все это, конечно, отчасти правда, только изъ этого вовсе еще не слѣдуетъ, что св. Иринея отрицалъ дѣйствительность первороднаго грѣха: что онъ напротивъ раздѣлялъ эту общецерковную вѣру, это съ достаточною убѣдительностію доказалъ въ своемъ изслѣдованіи Дункеръ. — Въ 3-й главѣ излагается христологія Ириней, и прежде всего ученіе о лицѣ Іисуса Христа. Что касается природы Іисуса Христа, то по мнѣнію автора, св. Иринея съ одинаковою рѣшительностію училъ и о божественной и о человѣческой Его природѣ, только, что касается послѣдней, то въ ней онъ ничего не зналъ о человѣческой душѣ Іисуса Христа. Но авторъ не ограничивается обвиненіемъ одного св. Ириней въ докетизмъ, но простираетъ это обвиненіе даже на ап. Павла и св. Іоанна на томъ основаніи, что и они учили только о плоти Христа, — дѣлаетъ такое страшное обвиненіе, забывая, что у апостоловъ слово плоть часто употребляется и для обозначенія всего человѣческаго существа. Что же касается докетизма св. Ириней, то мы уже замѣтили, что это собственно случайная неточность психологическаго представленія, а вовсе не намѣренное отрицаніе души въ природѣ Іисуса Христа. Затѣмъ авторъ переходитъ къ вопросу о дѣлѣ Іисуса Христа и излагаетъ ученіе св. Ириней по слѣдующимъ пунктамъ: «христіанство, какъ завершеніе человѣчества», «ученіе о спасеніи въ тѣснѣйшемъ смыслѣ—ученіе о таинствахъ, ученіе о церкви, ученіе о вѣрѣ и добрыхъ дѣлахъ». Авторъ, какъ протестантъ, излагаетъ ученіе Ириней только о двухъ таинствахъ—крещеніи и евхаристіи, но несомнѣнно, что у этого отца можно найти болѣе или менѣе ясныя упоминанія о всѣхъ таинствахъ, кромѣ миропомазанія. Авторъ правъ, утверждая, что св. Иринея усвоилъ таинству евхаристіи жертвенное



значение, но онъ рѣшительно заблуждается, полагая, что св. Иринею чуждо было ученіе о пресуществленіи. Изъ того, что св. Ириней въ евхаристіи, какъ и въ остальныхъ таинствахъ, признавалъ соединенными два элемента—небесный и земной, вовсе еще не слѣдуетъ, что его представленіе въ этомъ случаѣ было тождественно съ представленіемъ импанаціи, по которому вино и хлѣбъ остаются тѣмъ, чѣмъ были, и только наполняются тѣломъ и кровію Христовою. Что излагая ученіе св. Ириней о церкви подъ предикатами *всеобщая, единая, апостольская, святая* авторъ не можетъ удержаться отъ жалобы на св. отца, что онъ училъ только о церкви видимой и ничего не сказалъ о протестантской невидимой, это понятно само собою, равно, какъ и то, что авторъ остался вѣренъ своему протестантству и въ изложеніи ученія о вѣрѣ и добрыхъ дѣлахъ.—Наконецъ, въ 5-й и послѣдней главѣ излагается эсхатологія св. Ириней по слѣдующимъ пунктамъ: 1) состояніе душъ по смерти и сошествіе во адъ Христа. 2) ученіе объ антихристѣ, второмъ пришествіи Христовомъ и тысящелѣтнемъ царствѣ и 3) ученіе о воскресеніи. Что эсхатологія представляетъ самую слабую часть въ богословіи св. Ириней, этого никто оспаривать не можетъ.
