

Глаголев С. С. [Рец. на:] Старокатолический богословский журнал: Revue internationale de Théologie. 1894. II-re année // Богословский вестник 1895. Т. 1. № 2. С. 290–312 (3-я пагин.). (Продолжение.)

Старокатолическій богословскій журналъ.

Revue internationale de Théologie. 1894. 11-e année.

Есть люди, которые думаютъ, что стоитъ только существующіе законы замѣнить тѣми, которые предложить они, чтобы человѣчество немедленно стало счастливымъ, они думаютъ, что счастье человѣчества исключительно обуславливается правовымъ строемъ и экономическимъ положеніемъ. И людей такъ думающихъ очень много: съ глубокой древности составлялись проекты идеальныхъ республикъ и продолжаютъ составляться до послѣдняго дня. Трудно понять какъ эти люди не замѣчаютъ, что никакой порядокъ, никакое распредѣленіе взаимныхъ правъ и обязанностей не сдѣлаетъ людей счастливыми, если не измѣнятся самые люди. Допустимъ, что будетъ провозглашено и устроено безусловное равенство всѣхъ, но вѣдь этимъ не будетъ заглушено во многихъ желаніе быть выше другихъ, и эти многіе будутъ чувствовать себя несчастными. Законъ можетъ предписать мнѣ называть всѣхъ людей братьями, но онъ не можетъ принудить меня чувствовать, что они братья. А если среди людей не будетъ любви и братства, то не будетъ и счастья.

Вотъ почему должны быть признаны правыми тѣ мыслители, которые полагаютъ, что желающіе содѣйствовать устроению счастья человѣчества, должны прежде всего способствовать нравственно религіозному воспитанію и усовершенію людей, ибо единственное и необходимое условіе счастья человѣчества состоитъ въ единеніи людей между собой въ духѣ вѣры и любви. Пока для обезпеченія нашего благополучія требуются тюрьмы, цѣпи, порохъ и крѣпкіе за-

поры, мы не можемъ чувствовать себя ни счастливыми, ни покойными. Но когда исчезнетъ нужда въ орудіяхъ наказанія и средствахъ защиты отъ насилія надъ нами нашихъ ближнихъ, тогда устроеніе на землѣ царства любви и мира окажется дѣломъ простымъ и легко достижимымъ. Къ числу благородныхъ идеалистовъ приблизительно такъ смотрящихъ на вещи и думающихъ посодѣйствовать устроенію на землѣ счастливаго будущаго принадлежать и старокатолики. Они стремятся къ тому, что бы произвести единеніе всѣхъ христіанскихъ обществъ, къ тому, чтобы установить между всѣми братскія отношенія, и надѣются, что это повлечетъ за собою устроеніе на землѣ новыхъ соціальныхъ отношеній. Читатели Богословскаго Вѣстника уже знакомы съ журналомъ старокатоликовъ, въ которомъ они высказываютъ свои вѣрованія, надежды и пожеланія. Въ прошломъ году мы дали своевременно отчетъ объ этомъ журналѣ за первый годъ его существованія, теперь мы постараемся познакомить нашихъ читателей съ содержаніемъ этого журнала за второй годъ.

Журналъ по прежнему выходитъ четыре раза въ годъ книжками около 200 страницъ каждая, всего въ нынѣшнемъ году онъ заключаетъ 826 страницъ, счетъ номеровъ онъ ведетъ отъ начала своего существованія, его внѣшній видъ тотъ же самый, сотрудники приблизительно тѣ же самые, изъ русскихъ по прежнему въ немъ дѣятельное участіе принимаетъ генералъ Кирѣевъ. Какъ отличительную и пріятную особенность въ содержаніи журнала за этотъ годъ должно отмѣтить гораздо большее, чѣмъ въ прошедшемъ году, количество статей прямо отвѣчающихъ цѣлямъ намѣченнымъ журналомъ, именно статей по важнымъ догматическимъ вопросамъ (о церкви, о ея непогрѣшимости, о ея единствѣ, о Богодуховности св. Писанія, о таинствѣ евхаристіи, таинствѣ покаянія и т. д.), различно понимаемымъ и рѣшаемымъ въ различныхъ христіанскихъ обществахъ. Авторы этихъ статей въ своихъ изслѣдованіяхъ всегда пытаются стоять на святоотеческой почвѣ, и нерѣдко даже вся статья представляетъ собою не личное воззрѣніе автора на церковь или евхаристію, на ученіе о таковыхъ того или иного отца или учителя церкви. Единеніе всей церкви, старокатолики полагаютъ, произойдетъ тогда, когда всѣ уви-

дять, что нужно обратиться къ ученію, которое содержалось нераздѣльною церковью первыхъ восьми вѣковъ, и потому они постоянно обращаются къ этому времени. Но мы будемъ говорить о содержаніи журнала по порядку.

Первое мѣсто въ первой книжкѣ журнала за 1894 годъ принадлежитъ статьѣ епископа Герцога „Прискиллианъ“. Герцогъ обзрѣваетъ мнѣнія ученыхъ о Прискиллианѣ и становится на сторону Шепса и Парэ. Прискиллианисты названные такъ, какъ послѣдователи Прискиллиана, были признаны еретиками и осуждены въ 385 г. Прискиллиана обвиняли въ чародѣйствѣ, ему приписывали манихейскія воззрѣнія. Такъ, напримѣръ, смотритъ на Прискиллиана Бартъ. Онъ отмѣчаетъ, что дуализмъ Прискиллиана въ ученіи о жизни очень сходенъ съ дуализмомъ манихесвъ, и поэтому полагаетъ, что онъ имѣетъ тоже манихейское происхождение. Въ ученіи Прискиллиана, говоритъ Бартъ, есть такіе пункты: „душа есть частица сущности Божества, тѣло, напротивъ, есть твореніе діавола, который выступилъ изъ хаоса врагомъ Божиимъ, физическая жизнь человѣка стоитъ въ зависимости отъ теченій звѣздъ и отъ демоническихъ вліяній, она есть бремя и позоръ для безсмертнаго духа“. Герцогъ по поводу словъ Барта говоритъ, что онъ не знаетъ, откуда Бартъ почерпнулъ такія свѣдѣнія объ ученіи Прискиллиана. Правда уже Августинъ обвинялъ прискиллианъ въ манихействѣ, но онъ — какъ имѣются основанія полагать — дѣлалъ это не на основаніи чтенія сочиненій Прискиллиана, а на основаніи сдѣланныхъ ему сообщеній другими, сообщеній, которыя могли быть или завѣдомо ложными или ошибочными. Обвиненія Августина повторилъ папа Левъ I, но несомнѣнно на основаніи только Августина. Самъ Бартъ, говоритъ Герцогъ, однако сознается, что Прискиллианъ горячо нападалъ на манихеевъ. Церковныя свидѣтельства показываютъ, что люди освѣдомленные относительно прискиллианистовъ не считали ихъ еретиками, подобными гностикамъ и манихеямъ (блажен. Геронимъ). Говорятъ, что онъ проповѣдывалъ манихейскій аскетизмъ, но есть свидѣтельство (Сулпиція Севера), что онъ былъ женатъ и въ его произведеніяхъ нигдѣ нельзя найти указанія на то, чтобы онъ запрещалъ мясную пищу. Прискиллианъ былъ казненъ обвиненный въ магіи, чародѣйствѣ, въ томъ,

что онъ устраивалъ ночныя собранія изъ мужчинъ и женщинъ, на которыхъ всѣ молились совершенно обнаженными, т. е. значить, его обвиняли въ томъ, что онъ всеобщныя бдѣнія превратилъ въ аѳонскіе вечера. Но Герцогъ склоняется къ мнѣнію, что всѣ эти обвиненія неосновательны. Личность Прискилліана пользовалась высокимъ почетомъ у лицъ знавшихъ его, его останки были бережно погребены его почитателями, его именемъ клялись, какъ и именемъ Божиимъ. Современные и близкіе по времени писатели не подтверждаютъ обвиненій возводимыхъ на Прискилліана. Фактъ же молитвенныхъ ночныхъ собраній, если онъ и былъ, несомнѣнно имѣлъ не только безгрѣшную, но и богоугодную форму. Прискилліанъ былъ правовѣрующимъ, его погубили фанатизмъ и суевѣріе другихъ. Онъ, по мнѣнію Герцога, такъ же мало былъ склоненъ не подчиняться законамъ церковнымъ, какъ не склоненъ былъ не подчиняться государственной власти. Когда онъ былъ подвергнутъ обвиненію, онъ въ письмѣ къ Дамасу просилъ только безпристрастнаго собора, на которомъ онъ своему обвинителю и вмѣстѣ товарищу епископу Гидатію могъ бы дать отвѣтъ и представить возраженія. Когда онъ увидѣлъ, что онъ будетъ бесполезною жертвою фанатизма, онъ апеллировалъ къ государю, ставя тѣмъ себя и своихъ искреннѣйшихъ друзей на императорскій судъ, хотя онъ и могъ чувствовать, что тамъ онъ не найдетъ никакой правды. Онъ былъ законнѣйшимъ епископомъ Авилы и его церковь держалась его и послѣ того, какъ его враги покрыли его такимъ позоромъ и привели къ смерти.

Вторая статья, „Школа Героея“ принадлежитъ профессору Лангену. Начало ея было напечатано въ журналѣ за прошлый годъ. Въ настоящей статьѣ, представляющей собою окончаніе, авторъ прежде всего говоритъ о характерѣ и цѣли діонисіевыхъ произведеній. Несомнѣнно, что школа Героея усвоила себѣ языкъ греческихъ мистерій и языкъ неоплатониковъ, но несомнѣнно также что языкъ произведеній Діонисія не отличается существенно отъ языка церковнаго преданія. Въ діонисіевыхъ произведеніяхъ христіанское ученіе облечено въ неоплатоническую форму. Діонисіевы произведенія, по мнѣнію Лангена, представляютъ собою попытку противопоставить языческому неоплатонизму

неоплатонизмъ христіанскій. Побужденія для этого были слѣдующія. „Если уже возникшіе въ первые вѣка догматическіе споры не могли способствовать распространенію христіанства среди образованныхъ, то широко разгорѣвшіеся споры въ константиновскій періодъ должны были прямо вызвать насмѣшки еллинскихъ философовъ, которые теперь трактовались, какъ враги государства. Уже Григорій Назіанзинъ жаловался на то, что безконечные споры и борьба богослововъ выставляются на судъ публики. При такихъ условіяхъ конечно нельзя было ожидать, чтобы произошло обращеніе язычниковъ къ христіанской философіи. Поэтому, что удивительнаго, если нѣкоторые образованные неоплатоники вопреки обстоятельствамъ принявшіе христіанство задумали, избѣгая всякой ненавистной полемики, дать простое и прекрасное изложеніе христіанскаго ученія для цѣлей пропаганды, для каковой цѣли они перенесли неоплатонизмъ въ христіанское богословіе, чтобы сокрушить силу у крайне изумленнаго неоплатонизма господствовавшаго въ Аѣинахъ и Александріи“?

Лангенъ не могъ удержаться отъ попытки высказать свои соображенія о школѣ Героея и личности Діонисія. Онъ полагаетъ, что Героеей былъ сначала неоплатоникомъ, затѣмъ перешелъ въ христіанство и основалъ свою школу въ Аѣинахъ въ правленіе Юліана. Конечно Героеей хотѣлъ своею школою противостать попыткѣ Юліана заимствовать въ неоплатонизмъ жизненные элементы христіанства и тѣмъ сдѣлать христіанство излишнимъ и устранить его. Школа эта послѣ смерти Юліана не могла существовать долго, такъ какъ она не отвѣчала нуждамъ времени (въ данномъ мѣстѣ Лангенъ впадаетъ въ нѣкоторое противорѣчіе: ранѣе онъ говорилъ, что произведенія школы Героея существенно не расходятся съ церковнымъ преданіемъ, а здѣсь причину прекращенія существованія школы объясняетъ тѣмъ, что она была совершенно чужда церковному преданію. См. S. 37 и S. 40). Подтвержденіе своей гипотезы Лангенъ видитъ въ одномъ письмѣ, которое императоръ Юліанъ послалъ къ сенатору Діонисію Аѣинскому (ер. 59). Въ этомъ письмѣ Юліанъ сурово порицаетъ послѣдняго за ослушаніе, за то, что онъ пренебрегъ его приказаніями, что онъ сдѣлался союзникомъ Констанція и Магненція, считаетъ себя

величайшимъ мудрецомъ и сильно порицаетъ его (Юліана), но однако къ врагу, какъ и къ истинѣ, въ первую же минуту повернулъ спину. Объ этомъ аѳинскомъ сенаторѣ Діонисіи болѣе ничего неизвѣстно, но изъ даннаго письма видно, что онъ былъ врагомъ Юліана, человѣкомъ занимавшимся филозофіей и можетъ быть именно въ религіозно-филозофской области считался противникомъ императора. Если Героеей около этого времени основалъ свою школу въ Аѳинахъ, то легко допустить, что сенаторъ Діонисій скоро перешелъ въ нее, чтобы быть тамъ полезнымъ своимъ филозофскимъ образованіемъ. Этотъ сенаторъ Діонисій и могъ написать произведенія извѣстныя подъ именемъ Діонисіевыхъ, и то обстоятельство, что онъ былъ сенаторомъ, дало поводъ отождествить его съ Діонисіемъ Ареопагитомъ, обращеннымъ ап. Павломъ. Конецъ статьи Лангенъ посвящаетъ изслѣдованію вопроса о томъ, какъ явились свидѣтельства о принадлежности діонисіевыхъ твореній Діонисію Ареопагиту. Онъ полагаетъ, что эти свидѣтельства обязаны своимъ происхожденіемъ если не прямо Максиму Исповѣднику, то по крайней мѣрѣ его вліянію. Творенія Діонисіевы были найдены въ Римѣ среди книгъ святыхъ, глубокой почитатель Діонисія Максимъ свидѣтельствами о высокомъ и древнемъ происхожденіи этихъ книгъ послужилъ дѣлу увеличенія авторитета Рима.

Слѣдующая статья „О словахъ Иисуса Петру“ (Ев. Мѳ. 16, 17—19) принадлежитъ Бейшлагу. Бейшлагъ толкуетъ слова: „ты еси Петръ и на семь камнѣ Я создамъ церковь мою и врата ада не одолѣютъ ея и дамъ тебѣ ключи царства небснаго и что свяжешь на землѣ, то будетъ связано на небесахъ, и что разрѣшишь на землѣ, будетъ разрѣшено на небесахъ“. Тенденція статьи понятна: показать ложность католическаго толкованія этихъ словъ. Слово *ἐκκλησία* въ данномъ мѣстѣ, говоритъ Бейшлагъ, не совсѣмъ точно переводитъ словомъ Kirche—церковь (статья написана по нѣмецки), но должно переводить словомъ Gemeinde—община. *Ἐκκλησία* по еврейски *kahal* или *edah* никогда не значитъ институтъ, учрежденіе, епархія, а собраніе. Иисусъ говоритъ: создамъ, значитъ еще этой общины нѣтъ, дѣйствительно тогда у Христа была только школа, состоявшая изъ учениковъ и апостоловъ. Христіанская община—церковь явилась

впослѣдствіи. Эта община характеризуется въ Евангеліи такъ: „гдѣ два или три собраны во имя Мое, тамъ Я посреди ихъ“... „Если согрѣшитъ противъ тебя братъ твой, скажи церкви, если и церкви не послушаетъ, то да будетъ онъ тебѣ, какъ язычникъ и мытарь“. И такъ истинная христіанская церковь должна управляться соборно, отсюда выводъ: она не представляетъ и не должна представлять абсолютной монархіи, въ которой всѣ вопросы и дѣла рѣшались бы неограниченною волею одного лица, слѣдовательно въ истинной церкви Христовой не можетъ быть папа. Ап. Петръ послужитъ для образованія церкви надежнымъ камнемъ, положеннымъ въ основаніе, но онъ не будетъ ея первымъ абсолютнымъ монархомъ. Слова: „врата ада не одолѣютъ ея“ Бейшлагъ толкуетъ такъ: врата ада—*πύλαι ᾧδου* значить: врата смерти и вовсе не обозначаютъ собою царства дьявола, въ послѣднемъ случаѣ очень трудно было бы понять, почему Господь говоритъ о вратахъ, подъ „адомъ“ въ классическомъ языкѣ разумѣлось царство смерти, и въ словахъ Господа заключается то пророчество, что церковь не погибнетъ, не уничтожится. „И дамъ тебѣ ключи царства небеснаго“—эти слова, говоритъ Бейшлагъ, задаютъ намъ вторую великую задачу. Онъ останавливается на выясненіи въ этихъ словахъ двухъ понятій: ключей и царства небеснаго. Слово „ключи“ вовсе не указываетъ, что Петру дается власть отпирать кому угодно входъ въ царство небесное или наоборотъ запираеть этотъ входъ предъ кѣмъ угодно. Если такъ толковать эти слова, тогда выйдетъ, что подобную же власть имѣли книжники и фарисеи (Мѡ. 23, 11 см., также Лук. 11, 52). Выраженіе дать кому нибудь ключи у евреевъ означало дать этому лицу важную должность въ домѣ, сдѣлать его, такъ сказать, гофмейстеромъ дома (см. Исаи 22, 15—25, срав. также 4 Царствъ 15, 5). Значить слова Христа показываютъ, что Петръ будетъ имѣть высокое положеніе въ царствѣ небесномъ. Что же это за царство небесное? Подъ царствомъ небеснымъ, говоритъ Бейшлагъ, Христосъ всегда разумѣлъ не потустороннее небо, не будущее блаженство, но „приближающееся царствіе Божіе“ (Мѡ. 4, 7; 10, 7)—имѣющую образоваться на землѣ церковь. Петръ будетъ надѣленъ особыми силами, чтобы его дѣятельность въ этой церкви

была особенно благотворна. Остаются знаменитыя слова: „вязать и рѣшить“. Бейшлагъ обращаетъ вниманіе, что экзегеты въ данномъ мѣстѣ совершенно произвольно прибавляютъ къ этимъ словамъ дополненіе „грѣхи“. „Вязать и рѣшить“ у евреевъ означало запрещать и позволять. Такъ въ талмудѣ по различнымъ религіозно-нравственнымъ вопросамъ нерѣдко можно встрѣтить такія выраженія: *Schola Hilleliana solvit*, *Schola Schamajana ligat* — школа Гиллея дозволяетъ, школа Шамая запрещаетъ. Бейшлагъ говоритъ, что экзегеты, относящіе слова въ Ев. Мѡ. 16, 18—19 исключительно къ апостоламъ, обнаруживаютъ крайнее неуваженіе къ контексту (15—17), показывающему, что эти слова должны быть относимы ко всей церкви: и установленія и запрещенія церкви будутъ утверждаемы небомъ. Апостолу Петру первому обѣщается особенно высокое положеніе въ имѣющей образоваться церкви, потому что онъ первый исповѣдалъ Иисуса Христомъ, Сыномъ Бога живаго.

Смыслъ словъ въ Ев. Мѡ. 16, 17—19 Бейшлагу представляется очень простымъ и яснымъ. Одно только кажется ему загадочнымъ. Ему непонятна та сила, которая, благодаря неправильному толкованію словъ, столѣтія властвуетъ надъ христіанствомъ и еще доселѣ владычествуетъ надъ милліонами. „Свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ, и тьма не объяла его“. Божественное откровеніе, говоритъ Бейшлагъ, такъ ясно, такъ просто и просвѣщаетъ насколько лишь можно, но конечно оно понимается духомъ и плотской человѣкъ не пріемлетъ духа Божія (1 Кор. 2, 14). Плотской мракъ владычествующій въ мірѣ такъ великъ и силенъ, что свѣтоносные лучи Божественнаго Откровенія могутъ въ немъ преломляться до неузнаваемости. Слова Господа, которыя суть „духъ и жизнь“, превращаются въ плотскія и изъ свободнаго царства духа, вѣры и любви, котораго желалъ Онъ, возникаетъ царство принужденія, плотской силы, слѣпой покорности, фанатической ненависти... Но Божественная любовь свѣтитъ и во мракѣ и хотя медленно и постепенно, но ея лучи разсѣиваютъ густой туманъ, который противится имъ. Лучъ этого свѣта представляетъ и духовное, правильное пониманіе словъ Иисуса въ Ев. Мѡ. 16, 17—19. Когда этотъ лучъ проникнетъ въ сознаніе западнаго человѣчества, тогда онъ освѣтитъ развалины „кафедръ Петра“ въ Римѣ.

Безъ сомнѣнія намѣренно рядомъ со статьей Бейшлага помѣщена статья Голи, епископа ортодоксальной апостольской церкви въ Гаити, статья „о непогрѣшимости церкви“. Голи подъ вселенскою церковью понимаетъ три состоянія церкви: 1) церковь торжествующую, 2) церковь пребывающую въ покоѣ, 3) церковь воинствующую. Къ церкви торжествующей принадлежитъ теперь лишь ея Глава—Божественный основатель церкви, церковь пребывающая въ покоѣ состоитъ изъ душъ праведныхъ, почившихъ въ мирѣ и еще не достигшихъ блаженнаго состоянія. Къ этимъ душамъ относитъ Голи обѣтованіе Спасителя относительно церкви, что врата ада не одолѣютъ ея. Какъ и Бейшлагъ, подъ *πύλαι ᾗδου* онъ понимаетъ „врата смерти“ и видитъ въ этихъ словахъ обѣщаніе умершимъ въ правдѣ воскресенія и вѣчной жизни. Наконецъ, церковь воинствующая состоитъ изъ христіанъ, живущихъ на землѣ. Безусловная непогрѣшимость присуща лишь церкви торжествующей. Относительная непогрѣшимость церкви пребывающей въ покоѣ состоитъ въ окончательномъ и славномъ совершенствѣ всѣхъ блаженно почившихъ, каковаго совершенства они достигнутъ по обѣтованію Спасителя. Церкви воинствующей присуща непогрѣшимость лишь въ относительной степени. На ней исполняются Божественныя обѣтованія Спасителя, въ ней пребываетъ Святой Духъ, принадлежащіе къ Церкви должны принимать христіанское ученіе, какъ оно изложено въ священныя книги въ его божественной неповрежденности. Въ церкви должно продолжаться апостольское служеніе для проповѣданія христіанскаго ученія и совершенія таинствъ крещенія и евхаристіи. Голи настаиваетъ на терминѣ „въ божественной неповрежденности“, разумѣя подъ нимъ, что должно вѣрить тому и такъ, чему и какъ учатъ священныя книги, все прочее, чему учатъ тѣ или другія церкви, не обязательно. Постановленія двухъ первыхъ вселенскихъ соборовъ Голи признаетъ обязательными, ибо полагаетъ, что на нихъ выражено только ученіе содержащееся въ Писаніи. Относительно вопросовъ, рѣшенія которыхъ нѣтъ въ Писаніи, должна быть полная свобода сужденій. Голи своеобразно употребляетъ термины „догматы“ и „богословіе“, подъ догматомъ онъ разумѣетъ мнѣніе, имѣющее свой источникъ въ спекуляціяхъ ученыхъ, а подъ

богословіемъ ученіе, имѣющее свой источникъ въ Богѣ. Такимъ образомъ богословіе мы должны принимать обязательно, а догматы нѣтъ.

Опустивъ статью о. Иванцова-Платонова о патріархѣ Фотіи, какъ извѣстную русскимъ читателямъ, обратимся къ статьѣ Мишо „Святой Августинъ и евхаристія“. Мишо выписалъ 33 мѣста изъ сочиненій блаженнаго Августина, въ которыхъ этотъ западный учитель Церкви говоритъ объ евхаристіи и на основаніи ихъ такимъ образомъ формулировалъ ученіе Августина въ слѣдующихъ девяти пунктахъ.

- 1) Евхаристія есть таинство или символъ, не просто символъ, но символъ содержащій въ себѣ реально то, что онъ обозначаетъ.
- 2) До евхаристіи манна и алтарь Божій уже изображали духовную пищу, данную Богомъ тѣмъ, которые принимаютъ евхаристію духовно съ вѣрою и чистотою.
- 3) Августинъ настаиваетъ на реальномъ присутствіи, когда говоритъ, что хлѣбъ и вино „посвященные“ и „освященные“ словомъ Божиимъ суть тѣло и кровь Христовы и что принимающіе ихъ свято, дѣйствительно принимаютъ духовную и вѣчную жизнь Христа, между тѣмъ какъ тѣ, которые ихъ принимаютъ недостойно, вкушаютъ и пьютъ свое собственное осужденіе.
- 4) Августинъ особенно настаиваетъ на духовномъ присутствіи и на духовномъ общеніи. Онъ часто приводитъ слова: „буква убиваетъ, а духъ животворитъ“... плоть не пользуется нимало... слова, которыя говорю Я вамъ, суть духъ и жизнь“....
- 5) Въ частности Августинъ настаиваетъ на томъ, что евхаристія таинство тѣла и крови Христовой, есть также таинство единства церкви, церковь, будучи тѣломъ Христовымъ, существуетъ только одна, хотя состоитъ и изъ многихъ членовъ, какъ хлѣбъ составляется изъ многихъ зеренъ пшеницы и вино изъ многихъ гроздьевъ винограда.
- 6) Отсюда Августинъ дѣлаетъ выводъ, что для того, чтобы съ пользою принимать тѣло Христово, должно уже быть членомъ тѣла Христова, должно быть въ единеніи съ церковью чрезъ истинную вѣру, которая существуетъ только одна и черезъ крещеніе, и посему истинно вѣрующіе не могутъ участвовать въ тѣлѣ Христовомъ съ еретиками, но они принимаютъ это тѣло для того, чтобы усилиться противъ еретиковъ, раздѣляющихъ тѣло Христово. Августинъ постоянно прибавляетъ,

что когда злые и схизматики участвуютъ съ правобѣрующими въ евхаристіи, то эти послѣдніе не оскверняются ихъ присутствіемъ и общеніемъ. 7) Августинъ называетъ также евхаристію таинствомъ нашего искупленія, жертвою тѣла и крови Христовыхъ, онъ учитъ, что чрезъ нее мы участвуемъ въ страданіяхъ и смерти Христа. 8) Только грубые и чувственные еретики и хрістіане лишенные духовнаго разумнія вѣры матеріализировали евхаристію и лишили ее ея истиннаго духовнаго смысла. 9) Никогда Августинъ не употребляетъ термина *transsubstantiatio* (превращеніе субстанціи); онъ его совершенно игнорируетъ, онъ не говоритъ также о „сущности“ тѣла, о „сущности“ крови, но просто о тѣлѣ и крови Христовыхъ и притомъ желаетъ понимать ихъ духовно. Слово субстанція въ соединеніи съ словами „тѣло“ и „кровь“ въ то время, какъ и теперь, болѣе указывало на матеріальную субстанцію тѣла и крови, чѣмъ на ихъ духовное присутствіе. „Таковымъ въ общемъ, заключаетъ Мишо, представляется мнѣ ученіе Августина объ евхаристіи“.

Разсужденіе Мишо о блаженномъ Августинѣ и евхаристіи заканчиваетъ рядъ самостоятельныхъ статей въ первой книжкѣ журнала, далѣе слѣдуютъ „разныя сообщенія“, „корреспонденція“, „Богословская библіографія“ и „хроника“. Въ отдѣлѣ разныхъ сообщеній находимъ интересное разсужденіе Фридриха о значеніи надписи на статуѣ Ипполита въ Римѣ: *υπερ του κατα Ιωαννην ε(ναγγ)ελιον και αλοκαλυψεως*. Рядомъ съ замѣткою Фридриха помѣщается другое сообщеніе, которое должно очень не понравиться іезуитамъ: іезуиты подъ судомъ бенедиктинца дона Тъери Виенскаго въ 1730 году. Братья Іисуса характеризуются здѣсь, какъ педанты и лжецы, лукавые и гордые, проповѣдующіе только подчиненіе и говорящіе нынѣ одно, а завтра другое. Третье сообщеніе: протестъ православныхъ хрістіанъ въ Малой Азіи противъ дѣла пропаганды различныхъ западныхъ хрістіанскихъ обществъ на православномъ востокѣ тоже направляется главнымъ образомъ противъ католиковъ.

Въ отдѣлѣ „корреспонденція“ помѣщено письмо въ редакцію англійскаго каноника Мейрика „о старокатоликахъ, восточныхъ хрістіанахъ и англиканахъ“, представляющее отвѣтъ его генералу Кирѣеву. Мейрикъ боится стремленія

однихъ церквей поглощать другія. Онъ мечтаетъ объ осуществленіи идеи Деллингера—идеи федераціи церквей. 19-ое столѣтіе, говоритъ онъ, ищетъ федераціи, а не поглощенія, общенія между церквями, а не приведенія ихъ къ однообразію (*Federation, not Absorption Intercommunion, not Unification*). Генераль Кирѣвъ указываетъ два препятствія для соединенія восточныхъ христіанъ (т. е. насъ православныхъ) съ англиканами: *filioque* и нѣкоторые изъ XXXIX членовъ англиканскаго вѣроученія. Мейрикъ говоритъ, что изъ *credo* можно выкинуть *filioque*, но что его только имъ можно удержать въ аѳанасіевскомъ символѣ и въ литаніи. Очевидно Мейрикъ стоитъ на той точкѣ зрѣнія, что внесеніе *filioque* въ символъ было канонически не законнымъ, но догматически правильнымъ. За XXXIX членовъ Мейрикъ стоитъ, но онъ полагаетъ, что федерація можетъ произойти и при допущеніи англиканами ихъ исповѣданія. Редакція помѣстила оговорку подъ письмомъ Мейрика, въ каковой говорится, что интеркоммунионъ, общеніе въ таинствѣ евхаристіи возможны лишь тамъ, гдѣ *una fides, unus Christus, unum baptisma*. Очевидно, въ данномъ случаѣ этого нѣтъ.

Въ отдѣлѣ бібліографіи разбираются слѣдующія книги. Шапюи—„Преобразование хринологической догмы въ современномъ Богословіи“, Шокке—„Изученіе Богословія и Богословскія школы католической церкви въ Австріи“, Функа—„О восьмой книгѣ апостольскихъ постановленій и родственныхъ ей писаніяхъ“, Зеберга—„Объ аполוגіи Аристиды“ и „апологетъ Аристиды“, Геннеке—„Апологія Аристиды“, Мильджена—„Чтенія объ апокалипсисѣ“ (толкованіе) и „разсужденія объ апокалипсисѣ“ (о времени происхожденія, авторѣ и т. д.). Здѣсь поднимается вопросъ: не говорится ли въ апокалипсисѣ о Римѣ подъ лестнымъ для него наименованіемъ Вавилона? Выводъ получается слѣдующій: апокалипсисъ есть торжественное предостереженіе всѣмъ—предостереженіе конечно не ограничивающееся римскою церковію, что всѣ взявшіеся за мечъ, мечомъ и погибнуть, что гдѣ бы ни было употреблено оружіе, котораго не благословилъ Христосъ, тамъ погибнетъ и Его дѣло, тамъ въ концѣ окажется „смѣшеніе и всякое злое дѣйствіе“. Затѣмъ еще разбираются книги: Дж. Смита—„Генри Мар-

тинъ, святой и ученый“, В. Смита и Фуллера— „Библейскій словарь“, Диомеда Кириака— Библиотска малоазійскаго ферайна „Востокъ“, противоположскія сочиненія. Хроника „обозрѣнія“ представляетъ собою то, чѣмъ въ нашихъ журналахъ и газетахъ являются отдѣлы озаглавленные „смѣсь“. Здѣсь много короткихъ и самыхъ разнообразныхъ сообщений.

Первое мѣсто во второй книгѣ „Обозрѣнія“ занимаетъ статья Рейша „положенія о богодуховенности Священнаго Писанія“. Она раздѣляется на двѣ главы. Первая изъ нихъ въ 17 положеніяхъ (тезисахъ) выясняетъ понятіе богодуховенности, какъ его принимаетъ Рейшъ. Вторая въ 14 положеніяхъ обсуждаетъ вопросъ о непогрѣшимости Священнаго Писанія, о томъ—не заключаетъ-ли оно въ себѣ какихъ либо ошибочныхъ представленій и сообщений. Въ прошедшемъ году въ „обозрѣніи“ была помѣщена замѣтка о рефератѣ Ленуара о времени происхожденія священныхъ книгъ и объ ихъ писателяхъ. Ленуаръ сталъ на сторону новаго взгляда, что писателями ихъ были не тѣ лица, которыхъ мы обыкновенно признавали, и время ихъ происхожденія было не то, къ которому мы ихъ обыкновенно относили. Къ этому новому взгляду на происхожденіе священныхъ книгъ примыкаетъ и взглядъ Рейша на истинность ихъ содержанія. Установивъ въ первомъ положеніи, что въ Новомъ Завѣтѣ часто говорится объ изреченіяхъ и пророчествахъ Ветхаго, какъ возвѣщенныхъ подъ воздействием Святаго Духа, Рейшъ говоритъ, что слова 2 Тим. 3, 16 *ἡ πάντα γραφή θεόπνευστος καὶ ὀφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν* не должно переводить: „все писаніе (т. е. весь Ветхій Завѣтъ) богодуховенно и полезно къ наученію“, но всякое писаніе, данное отъ Бога (2 Петр. 1, 21) полезно и т. д. Такъ переводитъ и вульгата: *omnis scriptura divinitus inspirata utilis est*. Въ Новомъ Завѣтѣ также можно найти много мѣстъ показывающихъ, что апостолы писали, имѣя благодатную помощь. Значеніе этой благодатной помощи или—что тоже— понятіе богодуховенности священныхъ книгъ отцы и учителя церкви опредѣляли очень различно. По воззрѣнію однихъ въ богодуховенныхъ писаніяхъ не только содержаніе, но и всѣ слова были сообщены писавшимъ Святымъ Духомъ, другіе учителя и отцы допускали въ богодуховенныхъ писаніяхъ и болѣе или менѣе широ-

кое человѣческое участіе. Справедливость послѣдней точки зрѣнія, по мнѣнію Рейша, открывается между прочимъ изъ того, что священные книги носятъ на себѣ отпечатокъ индивидуальныхъ особенностей ихъ авторовъ. Соборы и богословы послѣдующихъ вѣковъ тоже колебались въ опредѣленіи богодухновенности и давали этому понятію различное толкованіе. Въ общемъ однако, если слѣдовать изложенію Рейша, можно подмѣтить то направленіе, по которому шли обсуждавшіе вопросъ о богодухновенности. Во 1) стала выработываться взглядъ, что терминъ „богодухновенность“ въ приложеніи къ различнымъ священнымъ книгамъ и къ различнымъ мѣстамъ этихъ книгъ долженъ пониматься различно, Божественная помощь не вездѣ въ одинаковой мѣрѣ и одинаковымъ образомъ подавалась богодухновеннымъ писателямъ. Во 2) мнѣніе о важномъ значеніи самодѣятельности и самостоятельной личности писателей со временемъ стало приобрѣтать все болѣе и болѣе преобладающее значеніе, „Чтобы точно опредѣлить понятіе вдохновенія, говоритъ Рейшъ, должно различать откровеніе и вдохновеніе“. Откровеніе есть возвѣщеніе богоизбраннымъ людямъ новыхъ истинъ, а вдохновеніе есть божественная помощь, подававшаяся при написаніи библейскихъ книгъ. Всѣ библейскіе писатели подвергались двоякому божественному воздѣйствію: во 1) они получали возбужденіе къ написанію (*excitatio*), во 2) помощь при написаніи (*assistentia*). Возбужденіе могло не имѣть сверхъестественнаго характера (просьба другихъ, личныя соображенія могли подвинуть къ написанію книги). Божественная помощь въ различныхъ случаяхъ была различной. По отношенію къ ветхозавѣтнымъ книгамъ, содержащимъ Божественное Откровеніе, Богъ бодрствовалъ, чтобы откровенія были записаны правильно. Что касается до писателей, возвѣщавшихъ не откровенія, а говорившихъ объ исторіи откровенія или составлявшихъ поэтическія и прозаическія произведенія въ духѣ истиннаго откровенія, то они получали божественную помощь. Но эту помощь нельзя представлять, какъ благодать (*charisma*) *sui generis*, она есть благодать (*Gnade*) подобная той, которая подавалась выдающимся патристическимъ писателямъ или вселенскимъ соборамъ(?). Новозавѣтные писатели пользовались при написаніи своихъ произведеній такою-же Боже-

ственною помощію, какъ и при устномъ проповѣданіи Евангелія. Церковь принимала книги въ свой канонъ, не потому что считала ихъ богодухновенными, а прежде всего, потому что находила ихъ смыслѣ соответствующимъ Божественному откровенію и согласнымъ съ нимъ. Рейшъ приходитъ къ заключенію, что не слѣдуетъ проводить рѣзкой границы между Библейскими книгами и другими писаніями и что тогда легко можно понять и колебанія церкви относительно канона и можно признать вдохновенными всѣ книги въ триденскомъ канонѣ. Все-ли несомнѣнно истинно въ Библейскихъ книгахъ? Сверхъестественное откровеніе, говоритъ Рейшъ, имѣетъ цѣлю *только* (курсивъ нашъ) сообщеніе *религіозныхъ* (курсивъ подлинника) истинъ, которыя возвѣщались постепенно и въ формѣ примѣнительной къ пониманію тѣхъ, кому возвѣщались. Ветхій Завѣтъ содержитъ менѣе полное и высокое откровеніе, чѣмъ Новый. Что касается до тѣхъ книгъ и мѣстъ Библии, которыя не содержатъ откровенія, то Рейшъ устанавливаетъ на нихъ слѣдующій взглядъ (2, 12): съ богословской точки зрѣнія нѣтъ ничего предосудительнаго такіа книги Ветхаго Завѣта, какъ Эсаиръ, Товія, Іоны, точно также, какъ и прозаическую часть книги Іова разсматривать не какъ строго историческія, но какъ произведенія, которыя можно поставить рядомъ съ сагами, легендами и въ извѣстномъ смыслѣ (?) съ историческими романами. Также богословски допустимо принимать относительно пятокнижія и другихъ собственно историческихъ книгъ Ветхаго Завѣта, что издатели ихъ (или редакторы теперешняго вида этихъ книгъ) рядомъ съ строго историческими современными сообщеніями вводили и представленія, которыя содержали народныя преданія и сказанія изукрашенныя сагами и легендами, какъ на примѣръ, повѣствованіе о судіи Самсонѣ въ книгѣ Судей, повѣствованіе объ Или и Елисеѣ въ книгахъ Царствъ; съ библейски вѣрующей точки зрѣнія при этомъ должно только остерегаться, чтобы не коснуться содержанія откровенія въ Св. Писаніи и существенныхъ фактовъ откровенія, какъ, на примѣръ, историческаго характера евангельскаго повѣствованія о вочеловѣченіи Христа, Его воскресеніи и т. д.". Съ признаніемъ возможности сверхъестественныхъ откровеній, пророчествъ и чудесъ, съ признаніемъ

Ветхаго Завѣта, какъ сверхъестественнаго откровенія, по мнѣнію Рейша, вполне соединимъ тотъ взглядъ, что онъ представляетъ собою продуктъ уже ученаго писательства исторіи и во многихъ мѣстахъ обнаруживаетъ болѣе или менѣе буквальное пользованіе письменными источниками, что поэтому изъ историческихъ книгъ Ветхаго Завѣта, въ какомъ видѣ они у насъ теперь, ближайшимъ образомъ нужно заимствовать только то, что въ самой ветхозавѣтной общинѣ на основаніи многообразныхъ и различныхъ повѣствованій окончательно установилось, какъ общее возрѣніе на ходъ ея исторіи. Рейшъ заключаетъ свою статью изложеніемъ недавней энциклики папы Льва XIII, въ которой тотъ осуждаетъ ограниченіе богодуховности Св. Писанія и допущеніе возможности ошибокъ у священныхъ писателей. „Это, заканчиваетъ Рейшъ, не отличается существенно отъ старопротестантскаго ученія о буквальномъ вдохновеніи“.

Вторая статья во второй книгѣ журнала принадлежитъ Дону Кросвелю, епископу Альбани. Въ этой статьѣ „о положеніи XXXIX членовъ въ епископальной церкви Соединенныхъ Штатовъ въ Америкѣ“ Кросвелъ отвѣчаетъ на вопросъ: обязательны-ли XXXIX членовъ для духовныхъ и мірянъ американской церкви и какое значеніе для нея они имѣютъ? Онъ различаетъ въ этомъ вопросѣ три различныя вещи: исторію, положеніе и наконецъ истолкованіе XXXIX членовъ. Прежде всего, говоритъ онъ, нужно отмѣтить, что американская церковь имѣла свое независимое существованіе, свой епископатъ, свою книгу общихъ молитвъ и организацію и что принятіе XXXIX членовъ произошло лишь 12 Сентября 1801 года. Справедливо, говоритъ авторъ, что въ нѣкоторомъ смыслѣ они являются частью авторитетной доктрины американской церкви, но ихъ значеніе не только ниже обоихъ католическихъ *credo*, но и ниже катихизиса. Отъ духовныхъ не требуется, чтобы они подписывались подъ этими членами, отъ нихъ требуется только общее выраженіе согласія съ ученіемъ и почитаніемъ церкви. Что касается до мірянъ, то они для того, чтобы стать членами церкви, должны принимать апостольскій символъ, и чтобы быть допущенными до причащенія, должны принимать извѣстный Никейскій символъ. XXXIX членовъ явились въ Англии по случайнымъ и временнымъ обстоя-

тельствамъ, они не содержатъ полного и цѣльнаго вѣроученія, они допускаютъ различное толкованіе. И измѣненія нѣкоторыхъ изъ этихъ членовъ естественно ожидать особенно въ новообразовавшихся церквахъ и въ частности въ нехристианскихъ странахъ. Такимъ образомъ по мысли Кросвелля для интеркоммуниона съ той или другой церковью представители англиканской церкви въ Америкѣ вовсе не должны требовать отъ таковой церкви принятія исповѣдуемыхъ ею XXXIX членовъ.

За эту статью слѣдуетъ окончаніе изслѣдованія о патріархѣ Фотіи (по Иванцову—Платонову). Редакція присоединила къ этому окончанію свое выраженіе нѣкотораго удивленія тому, что авторъ или аналитистъ этюда о Фотіи не цитируетъ Геттэ, между тѣмъ какъ Геттэ въ VI томѣ своей исторіи церкви посвятилъ Фотію 112 страницъ, которыя заключаютъ въ себѣ весьма точное изложеніе жизни, значенія и доктринъ этого великаго патріарха. Редакція выписываетъ изъ Геттэ нѣсколько страницъ, въ которыхъ характеризуется Фотій (изъ VI т. р. 335—338, 349—350).

Къ редакціонной выпискѣ изъ Геттэ непосредственно примыкаетъ статья редактора о самомъ Геттэ — „Богословіе Геттэ“. Мишо ставитъ очень высоко Геттэ. Отмѣчая, что Геттэ не былъ теоретикомъ, но человѣкомъ фактовъ, историкомъ, Мишо говоритъ, что онъ былъ необыкновенно правдивъ и искрененъ, вѣрнѣе—сама искренность. По отношенію къ православнымъ Геттэ находилъ, что ихъ произведенія по богословію и церковной исторіи оставляютъ желать многого, папистовъ онъ осуждалъ глубоко, потому что папизмъ въ его глазахъ былъ противенъ разуму и вѣрѣ, онъ породилъ невѣріе и суевѣріе. „Въ римской церкви, говоритъ онъ, нѣтъ болѣе мѣста разуму и совѣсти, всякій папистъ долженъ отказаться отъ нихъ, чтобы съ закрытыми глазами повиноваться, какъ трупъ, всякому приказанію изъ Рима. Папа все болѣе и болѣе считаетъ себя Богомъ. Вотъ почему атеизмъ въ римской церкви имѣетъ свой *raison d'être*. Лучше быть атеистомъ, чѣмъ папистомъ, гдѣ идея Бога смѣшивается съ идеею о папѣ. Атеизмъ есть зло, но папизмъ есть двойное зло нелѣпостей болѣе чудовищныхъ, чѣмъ атеизмъ“. Въ вопросахъ объ отношеніи вѣры къ знанію Геттэ былъ весьма остороженъ, онъ всегда помнилъ, что

какъ есть ложное знаніе, такъ существуютъ и ложные догматы, и если знаніе противорѣчить вѣрѣ, то это еще не значить, что оно ложно, ибо и вѣра иногда можетъ оказаться просто заблужденіемъ. Въ вопросѣ о богодуховенности и истолкованіи Библии онъ примыкалъ въ значительной мѣрѣ къ тому взгляду, который, какъ мы видѣли, развили Рейшъ. Онъ порицалъ аббата Муаньо считавшаго текстъ Библии строго научнымъ и полагавшаго, что знаніе есть также предметъ откровенія, какъ и религія. Въ вопросѣ о канонѣ священныхъ книгъ Геттэ является настоящимъ историкомъ, онъ видитъ въ церкви не судью, рѣшающаго вопросъ о подлинности и значеніи той или иной книги, но просто свидѣтеля подлинности и авторитетности таковыхъ книгъ. Ставя высоко епископское достоинство (по мнѣнію Мишо даже выше и бояѣе, чѣмъ слѣдуетъ. См. р. 268 вверху), онъ однако всегда держался того мнѣнія, что епископы только вмѣстѣ съ вѣрными образуютъ церковь, и что если при обсужденіи вопросовъ вѣры отдѣлять вѣрныхъ отъ епископовъ, то это значить открывать двери для появленія всякихъ ересей. Неумѣренный авторитетъ въ глазахъ Геттэ есть уже не авторитетъ, а деспотизмъ. Ставя высоко авторитетъ отцовъ церкви, Геттэ однако далекъ отъ того, чтобы не видѣть, что они впадали въ ошибки и заблужденія, онъ ставитъ въ вину св. Епифанію его антропоморфизмъ, онъ особенно порицаетъ папу Иннокентія I за то, что онъ установилъ обязательное безбрачіе для священниковъ и діаконъ. Съ точки зрѣнія Геттэ выходитъ, что если бы католическій священникъ перешелъ въ православіе, то ему можно было бы дозволить вступить въ бракъ, ибо если его по злоупотребленію лишили права вступить въ бракъ до рукоположенія, то въ видѣ исключенія онъ можетъ воспользоваться этимъ правомъ послѣ рукоположенія. Въ вопросѣ о лицѣ Іисуса Христа Геттэ, по утверженію Мишо, избѣжалъ крайностей и несторіанства и монофизитства. Почитать во Христѣ по его воззрѣнію должно только Божество. Взгляды Геттэ на евхаристію мѣнялись. Въ концѣ концовъ онъ пришелъ къ тому, что строго осудилъ римское воззрѣніе на таинство и „новый и варварскій терминъ“ римской церкви „трансубстанціонализмъ“ и сталъ всецѣло на сторону восточнаго (православнаго) ученія о таинствѣ. Геттэ

много писалъ противъ „*immaculata conceptio*“ и догмата о папской непогрѣшимости. Единство церкви Геттэ понималъ, какъ единство откровеннаго ученія, но онъ признавалъ за членами церкви широкое право на свободу мнѣній.

Слѣдующая статья принадлежитъ Фридриху Лаухерту и посвящена вопросу „объ апологіи Аристидѣ“. Объ этой апологіи до послѣдняго времени знали лишь только то, что она существовала. Въ 1878 г. былъ опубликованъ открытый армянскій отрывокъ этой апологіи, а въ 1889 г. Гаррисъ нашелъ на Синаѣ всю апологію (сирійская рукопись) и въ 1891 г. опубликовалъ ее. Лаухертъ излагаетъ все содержаніе апологіи. Она заключаетъ въ себѣ 17 главъ, начинается съ изложенія (космологическаго) доказательства бытія Божія и съ развитія понятія о Богѣ, затѣмъ содержитъ въ себѣ критическій разборъ религіозныхъ воззрѣній различныхъ народовъ, которые авторъ подводитъ подъ четыре класса: варвары и греки, іудеи и христіане. Таково содержаніе апологіи по сирійской рукописи, въ открытомъ греческомъ текстѣ она не содержитъ многого изъ того, что найдено въ сирійскомъ. Произведеніе это, заключаетъ Лаухертъ, не имѣетъ собственно никакого значенія, такъ какъ для исторіи догматовъ и исторіи канона оно не даетъ ничего новаго. Конечно, его нельзя сравнивать ни съ „ученіемъ 12 апостоловъ“ ни съ апологіями Іустина мученика, но этого и нельзя было ждать отъ древнѣйшей апологіи. Апологія представляетъ собою защитительное писаніе обращенное къ государю, а не наставленіе къ христіанамъ, потому его и нельзя мѣрять однимъ масштабомъ съ „*διδαχή*“. И какъ апологетъ, Аристидъ поставилъ свою главную задачу въ томъ, чтобы описать христіанское ученіе, ограничиваясь главными пунктами церковной вѣры во Христа и тѣмъ, что отмѣчалъ согласіе чистыхъ христіанскихъ представленій о Божествѣ съ требованіями философіи, въ противоположность нелѣпности язычества. Къ тому, чтобы вводить императора въ догматическія разъясненія, онъ не имѣлъ никакихъ побужденій. Историческое значеніе этой апологіи заключается въ томъ, что мы знакомимся въ ней съ древнѣйшимъ первоначальнымъ видомъ христіанскихъ защитительныхъ писаній. Въ исторіи апологетики она является для насъ предвареніемъ апологіи Іустина и какъ та-

ковая представляет собою достойный вниманія памятникъ христіанской древности.

Послѣднее мѣсто въ ряду самостоятельныхъ статей во второй книгѣ занимаютъ „чтенія по исторіи таинства покаянія“ Гетца. Задача Гетца показать исторически, какъ папы въ свою пользу извратили смыслъ таинства покаянія и выработали теорію, что они могутъ отпускать и прощать все грѣхи. Онъ исторически слѣдитъ за судьбами папской формулы „in peccatorum remissionem injungimus“. Христіанскій смыслъ ученія о добрыхъ дѣлахъ папство совершенно извратило, когда установило ученіе, что добрыя дѣла, понимаемая въ смыслѣ пожертвованій, сами за собою непосредственно влекутъ уменьшеніе или отпущеніе грѣховъ. Такимъ образомъ условіемъ для прощенія грѣховъ явились не сердечное сокрушеніе и покаяніе о грѣхахъ, а опредѣленная такса. Далѣе война для пользы папскаго престола (крестовые походы, защита папъ) тоже была признана очень полезнымъ дѣломъ для полученія прощенія грѣховъ, и участіе въ борьбѣ за церковь стало вмѣняться участвовавшимъ въ праведность. Все это и дало основаніе выработаться приведенной формулѣ. Гетцъ представляетъ дѣло такъ: сначала папы, получая для церкви извѣстный даръ или принимая заявленіе кого либо о готовности идти въ походъ для папы, издавали декреты, въ которыхъ выражали надежду, что приносившій ту или иную жертву церкви, получить прощеніе грѣховъ, затѣмъ они стали эту надежду выразить болѣе твердо и рѣшительно, затѣмъ ихъ надежда перешла въ увѣренность и наконецъ приведенная формула установилась, какъ обычная. Статья Гетца не кончена во второй, но кончена въ третьей книгѣ журнала, однако мы, чтобы совсѣмъ покончить съ нею, изложимъ теперь же ея окончаніе. Папы, говоритъ Гетцъ, издавая какой либо декретъ, въ которомъ призывали вѣрныхъ къ какому-либо подвигу или добродѣлю, не стали ограничиваться общаніемъ отпущенія грѣховъ, но сверхъ того выказывали и положительныя общанія (благодати и пр.), затѣмъ обстоятельства постоянно принуждали ихъ расширять тотъ кругъ дѣлъ, за которыя общалось *remissio peccatorum*. Это расширеніе конечно не могло усилить значенія фразы, напротивъ по мѣрѣ того, какъ съ одной стороны внѣшняя фор-

мула изъ неопредѣленной папской молитвы превратилась въ опредѣленное разрѣшеніе отъ грѣховъ, такъ съ другой стороны упала ея внутренній смыслъ. Въ концѣ концовъ формула, которая сначала имѣла нравственный смыслъ и была разумна и понятна (въ ней обѣщались папскія молитвы объ отпущеніи грѣховъ) стала просто отрывкомъ изъ папской фразеологии.

Въ отдѣлѣ „разныхъ сообщеній“ находимъ во второй книгѣ прежде всего замѣтку Лангена по поводу статьи Гарнака о словахъ Иринея Ліонскаго III, 3, 2. Иринея говорить, что частныя церкви въ вѣроученіи должны согласоваться съ римскою. *Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorum principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio*“. Лангенъ *convenire* понимаетъ въ смыслѣ соглашенія въ ученіи съ римскою церковью, но не въ смыслѣ подчиненія высшему учительному авторитету Рима. Въ своемъ толкованіи Гарнакъ идетъ противъ Лангена, придающаго словамъ Иринея другой смыслъ. Римъ былъ центромъ всемірнаго государства, туда стекались вѣрующіе со всѣхъ концовъ, туда приносилось и тамъ провѣрялось апостольское преданіе со всего міра, — вотъ почему вѣроученіе Рима и должно быть коррективомъ для всѣхъ частныхъ церквей. Такъ толкуетъ Гарнакъ слова Иринея. Правильность этого пониманія Лангенъ и оспариваетъ въ своей замѣткѣ противъ Гарнака, настаивая на своемъ прежнемъ пониманіи. Второе сообщеніе принадлежитъ Мишо и касается новой книги аббата Фере „Богословскій факультетъ въ Парижѣ и его наиболѣе знаменитые ученые“ Мишо находитъ книгу очень интересной и единственнымъ недостаткомъ ея считаетъ то, что авторъ ея католикъ, который какъ католикъ, не могъ сказать всей правды. Мишо рассказываетъ содержаніе книги, начинающейся съ повѣствованія объ организаціи парижскаго университета въ XII—XIII вѣк., затѣмъ говорить о богословскихъ коллегіяхъ и ученыхъ богословахъ. Мишо подчеркиваетъ тѣ мѣста въ книгѣ Фере, которыя по его мнѣнію направляются противъ современнаго ученія католиковъ. Такъ на страницѣ 208 Фере говорить, что папа Иннокентій III, желая осудить ученіе приписанное

Петру Ломбарду Іоахимомъ Флоромъ, употребили слѣдующую формулу: „мы съ одобренія всеобщаго святаго собора (Latran. 1215), вѣруемъ и исповѣдуемъ“. „Конечно, прибавляетъ Мишо, это не языкъ папы, который вѣруетъ въ свою личную непогрѣшимость“.

Въ отдѣлѣ „корреспонденціи“ мы находимъ прежде всего письмо протопресвитера Янышева къ редактору „Обозрѣнія“. Письмо это прислано по поводу сообщенія Мейрика въ предшествовавшемъ номерѣ, что протопресвитеръ Янышевъ, говоря съ старокатоликами о соглашеніи, высказался будтобы, что соединеніе возможно лишь въ смыслѣ поглощенія старокатоликовъ, а не въ смыслѣ федераціи. Протопресвитеръ Янышевъ по этому поводу пишетъ: „я не дѣлалъ никакого предложенія старокатоликамъ ни въ смыслѣ слиянія, ни въ смыслѣ союза. Я полагаю, что никакой служитель православной церкви, кто бы онъ ни былъ, не позволитъ себѣ, не имѣя для этого авторитета, высказывать подобныя предложенія церковному обществу, относительно котораго церковь, къ которой онъ принадлежитъ, не высказала никакого мнѣнія“. Второе письмо генерала Кирѣева вызвано тоже отвѣтомъ каноника Мейрика. Онъ рѣшительно сокрушаетъ предлагаемую Мейрикомъ теорію соединенія церквей, по которой каждая церковь будетъ содержать свое вѣроученіе. Мейрикъ смѣшиваетъ церковное единеніе съ политическимъ союзомъ, церковное единеніе возможно лишь при единствѣ вѣры. Мейрикъ говоритъ, что англикане не могутъ отказаться отъ XXXIX членовъ по мѣстнымъ условіямъ и обстоятельствамъ. но конечно, догматы не должны быть порожденіемъ мѣстныхъ обстоятельствъ. Мейрикъ утверждаетъ, что объясненные въ извѣстномъ смыслѣ XXXIX членовъ не заключаютъ въ себѣ ничего такого, что не было бы ученіемъ изначальнымъ или не католическимъ или неправославнымъ. Но мнѣ однако кажется, говоритъ генераль Кирѣевъ, (я могу ошибаться), что нѣкоторые члены отзываются сильнымъ кальвинистическимъ вліяніемъ, на примѣръ, членъ VI утверждающій, что Священное Писаніе *одно* достаточно для спасенія, членъ XI утверждающій, что одна вѣра достаточно для оправданія, членъ XVII о предопредѣленіи и т. д.“.

Въ бібліографическомъ отдѣлѣ второй книги обозрѣва-

ются слѣдующія сочиненія: Мишо— „Жизнь Франциска Ассизскаго“ Сабатье, Лаухертъ, — „Литургія православно-католической восточной церкви“, протоіерея А. Мальцева, „Изложеніе Богослуженія православной восточной церкви“ протоіерея Д. Соколова (переведено на нѣмецкій Морозовымъ) и „Собраніе избранныхъ церковно-историческихъ и догмато-историческихъ источниковъ“ Крюгера, Алленомъ — „путь, истина, жизнь“ Гарта, М(ишо?)— „Новое иллюстрированное изданіе оксфордской Библии для учащихся“ и „Новое иллюстрированное оксфордское изданіе, какъ пособіе при изученіи Библии“. Книга по обычаю заканчивается хроникою, которая содержитъ въ себѣ много интересныхъ сообщеній. Укажемъ нѣкоторые. Издавна заподозривалась подлинность 9—20 ст. XVI гл. Ев. Марка. „Обозрѣніе“ сообщаетъ, что англійскій богословъ Кониберъ нашелъ въ патріаршей библиотекѣ Эчміадзинскаго округа манускриптъ Ев. Марка, датирующій 986 г., въ которомъ послѣднимъ 12-ти стихамъ предпосланы слова: отъ пресвитера Аристона. Англійскій богословъ полагаетъ, что этотъ Аристонъ тождественъ съ Аристіономъ непосредственнымъ ученикомъ Господа. Папій сообщаетъ объ этомъ Аристіонѣ, что онъ жилъ еще въ началѣ II-го вѣка, Кониберъ полагаетъ, что ему и принадлежатъ послѣдніе стихи втораго Евангелія. Далѣе въ отдѣлѣ хроники находимъ, что найдено одно посланіе папы Геласія I (492—496 г.), изъ каковаго посланія открывается, что этотъ римскій первосвященникъ строго осуждалъ причащеніе подъ однимъ видомъ. Любопытно сообщеніе объ отзывѣхъ Шальмель Лакура и Буасье о Ренанѣ. Первый строго осуждаетъ его, второй относится къ нему болѣе снисходительно.

С. Глаголевъ.

(Окончаніе слѣдуетъ).