









# ВЕСТНИК

## СВЯЩЕННОГО СИНОДА ПРАВОСЛАВНОЙ РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ

Выходит один раз в месяц.

### АДРЕС РЕДАКЦИИ:

Москва, Самотека, Троицкое подворье,  
редакция «Вестника Синода».

№ 4

1925 год.

ПОДПИСНАЯ ЦЕНА

за 10 №№ 6 руб.

Цена отдельного №—75 коп.

Наложенным платежом журнал высылается  
на сумму не менее 3 рублей.

### СОДЕРЖАНИЕ №

1. Положение о созыве III Всероссийского Поместного Собора православных церквей на территории СССР в 1925 году.
2. Программа III Всероссийского Поместного Собора.
3. Циркуляр Св. Синода.
4. Движения и перемещения с 15 мая 1925 г.
5. От редакции «Вестник „Священного Синода“».

#### Часть официальная

1. Послание Св. Синода.
2. Циркуляры Св. Синода.
3. Обращение Св. Синода к Архипастырям, Пастырям, Приходским советам и всем верующим.
4. Положение о краткосрочных подвижных богословских Курсах.

#### Часть неофициальная

1. Отдел церковно-общественный.
1. Церковное единство.
2. Единое христианство—Проф. В. Титлинов.

3. Второй Поместный Всеукраинский Собор.
4. На христианском западе.
5. Временные курсы в Ростове на-Дону и Краснодаре.

#### II. Отдел историко-канонический.

Доклад проф. А. И. Покровского по каноническим вопросам к третьему Российскому поместному будущему Вселенскому соборам.

6. Часть 1-я. Соборно-каноническое творчество церкви.
7. Часть 2. Принципиальные и исторические обоснования «кониности».
8. Часть 3-я. Ревизия, кодификация и творчество канонов

#### III. Отдел апологетический.

9. Знание и вера.—Митроп. Александра Введенского.
10. Христос и апостол П вел по поводу мифологической теории Дрекса—Проф. С. М. Зарина.

## ПОЛОЖЕНИЕ

### о созыве III Всероссийского Поместного Собора православных церквей на территории СССР в 1925 году.

#### I. Общее положение.

1. Две великие задачи предстоят III Поместному Собору 1925 г.: 1) благоустройство Церкви и 2) подготовка к предстоящему Вселенскому Собору.

2. По отношению к первой задаче Собор должен: а) выработать меры к объединению Православной Церкви и ликвидации разделения в связи с личностью б. патриарха Тихона и направлением его церковной политики; б) упорядочить строй жизни Церкви в условиях современной действительности, и в) провести в жизнь неотложные церковные реформы.

3. По отношению ко второй задаче Собор должен вынести авторитетное решение от лица Всероссийской Церкви по всем вопросам программы предстоящего Вселенского Собора и б) выбрать делегатов на этот Собор.

4. Поместный Собор 1925 г. состоит из священнослужителей и мирян: а) по должности; б) по выборам соответствующих избирательных собраний и в) по приглашению Синода.

5. Членами Собора не могут быть лица, опороченные по суду гражданскому.

6. Поместный Собор 1925 г. открывается Священным Синодом в г. Москве в храме Христа Спасителя 1 октября 1925 года (нового стиля).

7. Члены Собора содержатся в Москве на средства посланных их епархий.

8. Для жительства их в Москве будет предоставлен 3 Дом Советов за определенную плату.

#### II. Состав поместного собора 1925 года.

В состав Поместного Собора входят:

9. Члены Пленума Священного Синода.
10. Представители Восточных Патриархов и делегаты других Православных Восточных Автокефальных Церквей.
11. Правящие епископы всех православных церквей на территории СССР (по должности).

ПРИМЕЧАНИЕ 1: Викарные епископы являются членами Собора по должности, если они за отсутствием правящего епископа управляют, по поручению Синода, Епархией.

ПРИМЕЧАНИЕ 2: В случае болезни правящего епископа или невозможности по особо уважительным причинам правящему епископу прибыть на Собор, он может командировать вместо себя викария.

12. Представители русских Православных Церквей за границей.

13. Выборные представители клира и мирян от епархий: 1 от клира и 2 от мирян. Выборы производятся на Епархи-

альных Собораниях по общепринятому порядку. Выборы должны быть закончены к 1 сентября (нов. стиля) и списки избранных должны быть немедленно представлены в Св. Синод.

ПРИМЕЧАНИЕ: Викарные Епископы и Уполномоченные Св. Синода могут быть избираемы в члены Собора на общих основаниях.

14. Священным Синодом приглашаются на Собор известные профессора, ученые и церковно-общественные деятели с правом решающего голоса.

15. На Соборе участвуют в качестве полноправных членов православные клирики и миряне, не состоящие в каноническом подчинении Св. Синоду (старо-церковники), осуществляя это право после предварительного соглашения своих руководителей с Св. Синодом или его органами на местах об условиях и формах участия в выборах.

16. Грузинская церковь приглашается прислать своих делегатов для установления братских взаимоотношений и

участия в общем строительстве церковной жизни на территории СССР.

17. Христианские общины старообрядцев, приемлющих Белокриницкое священство, старообрядцев, приемлющих священство от Греко-Российской Церкви, беспоповцев различных толков, украинцев, подчиняющихся Украинской Православной Автокефальной Раде, Діяльної Христової Церкви, подчиняющихся б. митрополиту Антонину, много-

различные христианские общества, отколовшиеся от единой Православной Церкви (баптисты, евангельские христиане, адвентисты, толстовцы, малеванцы, иоанниты, молокане, духовборцы и т. д.), имеющие легальное существование в государстве, приглашаются представить письменные заявления в Предсоборную Комиссию для выяснения своих нужд и ходатайств и подготовки решения по ним судом Вселенской Церкви.

## ПРОГРАММА

### III Всероссийского Поместного Собора (1 октября 1925 года).

#### I. О МИРЕ В ЦЕРКВИ:

##### II. О ЦЕРКОВНОМ БЛАГОУСТРОЙСТВЕ:

а) об устройении церковной жизни в условиях временной государственности;

б) об организации центрального и местного церковного управления:

а) о ликвидации церковного разделения и способах умиротворения церковной распри;

б) о Соборе 1923 года;

в) о благодати священства.

1) общие принципы;

2) об историческом и каноническом обосновании Св. Синода и проект его регламента;

3) проект положения об Епархиальных, Викариальных, Благочиннических Управлениях и нормального Приходского Устава;

4) доклад о деятельности Священного Синода за время его существования;

5) доклады Всеукраинского Белорусского Св. Синодов, Краевых и областных церковных управлений и Представителя Грузинской Церкви;

в) о церковной дисциплине;

г) об упорядочении церковного богослужения;

д) о заграничных церквях;

е) о миссии:

1) об идейной защите православия;

2) о сектантстве;

3) о р.-католичестве;

ж) о духовном просвещении;

з) об издательстве.

#### III. ОБ УЧАСТИИ РУССКОЙ ЦЕРКВИ НА ВСЕЛЕНСКОМ СОБОРЕ:

а) выработка постановлений, выражающих мнение Русской Церкви по вопросам, подлежащим разрешению Вселенского Собора;

б) выборы делегатов на Вселенский Собор.

#### IV. ВЫБОРЫ ВЫСШЕГО ЦЕНТРАЛЬНОГО ОРГАНА УПРАВЛЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ НА ТЕРРИТОРИИ СССР.

## Циркуляр

Св. Синода Епархиальным Управлениям от 13 июня 1925 г. за № 2382.

Священный Синод Православной Российской Церкви, определив срок созыва III Всероссийского Поместного Собора всех Православных Церквей на территории СССР—1 октября 1925 года, перейшей задачей полагает, как видно из прилагаемого «Положения»,—благоустройство Церкви.

В целях достижения благоприятных результатов в этом вопросе, предлагается Епархиальному Управлению провести в пределах Епархии широкую работу по объединению всех живых сил Церкви для созидательной церковной деятельности в условиях настоящей государственности.

Успех этой работы определится умелым использованием следующих положений, установленных Св. Синодом:

а) до разрешения III Поместного Собора клирики и миряне, обособившиеся от Священного Синода, воссоединяются с ним лишь после принятия Собора 1923 года в целом;

б) православные клирики и миряне, не признающие Собора 1923 года, могут принимать участие в организационной работе по созыву Епархиальных С'ездов в самой работе с'ездов и выборах на Собор на равных основаниях с остальными, применительно к тем условиям, которые будут выработаны в центре и сообщены дополнительно;

в) постановка в программу III Поместного Собора вопроса «о Соборе 1923 года» должна привлечь к участию в работе Собора тех «староцерковников», которые в своей работе руково-

дятся исключительно церковными интересами, но недостаточно осознали необходимость постановлений этого Собора в условиях современной действительности.

Переговоры со «староцерковниками» должны вестись в официальном порядке с их епископами или другими ответственными руководителями. О результатах переговоров должен быть составлен акт и, со всеми относящимися сюда материалами, представлен в Священный Синод.

В случае отказа обособившихся епископов от переговоров и безуспешности попытки установить связь с рядовым духовенством, Е. У. следует обратиться непосредственно к массе верующих с призывом—соборным разумом прекратить смуту в Церкви, которую разжигают «староцерковнические» верхи.

Путь к этому: а) воззвание; б) устройство докладов о созываемом Соборе; в) общецерковные собрания на общую тему: «К миру и единению Церкви»; г) специальный публичный разбор ответов староцерковнических деятелей на приглашение Св. Синода и Е. У.; д) торжественно-церковный характер Епархиального Собрания (Собора) для обсуждения программы Поместного Собора и выборов делегатов на Собор.

Все практические шаги к осуществлению указаний настоящей инструкции принимаются по тщательному обсуждению в Е. У. и лишь в силу его журнальных постановлений.

## Движения и перемещения по службе с 15 мая 1925 года.

1. Епископ Иоасаф (Рагозин), б. Уфимский, принятый в каноническое общение с Св. Синодом из тихоновщины, назначен правящим по Вятской Епархии, с возведением в сан Архиепископа (14 мая).

2. Св. Синодом утвержден новый состав Учебного Комитета при Св. Синоде: Председатель Архиепископ Георгий, члены: Митрополит Александр (Введенский), протопресвитер Павел Красотин, Профессор В. З. Белоликов, Проф. С. М. Зарин, Проф. В. В. Титлинов, Ученый Секретарь проф. Ю. Ф. Геккер (18 мая).

3. Преподаватель Ленинградского Богословского Института И. Д. Холопов утвержден в степени магистра богословия (18 мая).

4. Проф. С. М. Зарин удостоен степени доктора богословия за совокуность представленных им печатных трудов, в виду их высокого научного достоинства и важного апологетического значения для современности (18 мая).

5. Епископ Малекесский Георгий, викарий Самарской епархии, перемещен Епископом Бузулукским той же Епархии (26 мая).

6. Архиепископ Николай, правящий Акмолинской епархией, освобожден от управления епархией по расстроенному здоровью и уволен на покой (26 мая).

7. Правящим Акмолинской Епархией назначен Епископ Петр, назначенный Св. Синодом на Павлодарскую кафедру (26 мая).

8. Перемещенный на Сасовскую кафедру Рязанской епархии епископ Тихвинский Александр (Сахаров) оставлен на прежнем месте (2 июня).

9. На Лукояновскую кафедру Нижегородской епархии назначен протоиерей Рязанского Кафедрального Собора Иоанн Чернобаев. Хиротония совершена в Москве 21 июня 1925 г.

10. В Крымской республике учреждена автономная митрополия. Архиепископ Таврический Алексей возведен в сан митрополита. В Крымской митрополии открыто 2 викариатства. Севастопольское и Феодосийское, с назначением на Севастопольскую кафедру архиепископа Василия Липецкого, викария Тамбовской епархии, и на Феодосийскую—б. епископа Екатеринославского Павла (23 июня).

## От редакции „Вестник Священного Синода“.

Редакция «Вестника Священного Синода» объясняет подписчикам, что в силу технических условий от момента составления номера журнала до выхода его в свет проходит около трех месяцев. Поэтому информационная часть журнала неизбежно оказывается запоздавшей.

Подписчикам «Вестника Священного Синода» рекомендуется самим следить за своевременной высылкой подписных денег во избежание перерыва в получении журнала, имея в виду такой расчет: суммы, высланные на журналы «Христианин» и «Вестник Синода», до выхода первого № «Вестни-

ка», зачисляются в счет журнала по номинальной стоимости его номеров. Подписка на полгода на «Вестник Синода», согласно объявлению в № 1, дает право (за три рубля) получить пять номеров, а подписка на год (за шесть рублей) десять номеров, независимо от времени их выхода.

На тех же условиях принимается подписка на «Вестник Св. Синода» и на 1926 год.

Двадцать III Пом. Собора будут напечатаны в следующем № „Вестника“.

## ЧАСТЬ ОФФИЦИАЛЬНАЯ.

### Послание Св. Синода.

*Божией милостию Священный Синод Российской Православной Церкви Всем Архипастырям, Пастырям и Чадам Православной церкви.*

Благодать, мир и любовь Господа Нашего Иисуса Христа да пребудет со всеми нами.

Уже долгие месяцы и годы раздиралась Св. Мать наша Православная Церковь. Не стало мира в среде нашей, забыто братское обшение наше. Раздражения, подозрительность, подчас и явно обнаженная ненависть терзают и отравляют благодатное Тело Христово—Св. Церковь. Мы разделились, мы враждуем, мы перестали понимать друг друга.

Кто измерит глубину пагубности болезненного состояния церкви Христовой? Чье сердце, любящее Господа и помнящее Его заветы единства всех верующих в Него, не сжималось многократно от скорби по поводу этого тяжелого и страшного нашего разделения. И сколько искренних молитв несло к престолу Всевышнего—да прекратит Всемогущий это разделение наше.

Ныне настало время благоприятное и, верим, близок день спасения.

Мы уверены, что чувство братской всепобеждающей любви, а также сознание неизмеримой гибельности продолжающегося раскола для всей Церкви, обуреваемой волнами неверия и сектанства, понудят всех православных верующих склониться перед необходимостью все тяжелое простить, забыть и всем нам, верующим во Единого Спасителя Распятого за всех человек, объединиться для спасения Церкви.

Это возможно лишь общей молитвой, общим разумом, общей волей—это может совершить лишь всецерковный Собор, руководимый, по апостольскому и отеческому разумению, благодатью Св. Духа.

Для успокоения церковной жизни, для умиротворения враждующих сторон, для спасения веры, Св. Синод постановил созвать 1 октября 1925 года в Богоспасаемом граде Москве III Всероссийский Православный Церковный Собор.

Оповещая о сем пресвященных архипастырей, честных пастырей и боголюбивых мирян, Св. Синод умоляет всех, во имя Господа, во имя блага Св. Церкви, во имя спасения души, с пламенеющим молитвой сердцем, немедленно же приступить к осуществлению сего святого начинания. Пусть каждая православная община, не взирая на те или иные взгляды на течение церковной жизни, поспешит принять участие в сем великом и святом деле.

Пусть отойдут со стыдом раздорники, желающие во что бы то ни стало продолжать церковный раскол. Судьей им будет нелицеприятный Господь и праведное Его возмездие не минует главы их.

Вы же, любящие Св. Церковь, страдающие о ранах ее, проливавшие слезы над страданиями ее, все вы, верующие и верные чада Св. Церкви Православной Христовой, течите на Божье дело, подвизайтесь о спасении Церкви.

И окончится раздор братский и сплотится попрежнему во едино Христова семья.

Св. Синод молитвенно испрашивает у Господа всем деятелям церковным сил на подвиг соборный. Словами Самого Спасителя Нашего Господа Иисуса Христа:

«Отче Святой, да будут все едино: как Ты Отче во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ев. Иоан. 17,21).

11 июля 1925 г.

*Его Всесвятейшество, Архиепископу Константинопольскому, Нового Рима и Вселенскому Патриарху Василию III.*

Три года тяжелый недуг обуревают Русскую Православную Церковь. Почивший патриарх Тихон не уразумел «знания времени» и лишил ее внутреннего мира и внешнего благополучия. Напрасно обращался к нему с мудрым словом вразумления ближайший предшественник Вашего Всесвятейшества Блаженнейший почивший патриарх Григорий VII. Он не только не внял братскому призыву, но и надменно отверг право Отца Отцев на участие в делах Русской Церкви. Тщетно и мы ждали обещанной патриархом Григорием VII Миссии для расследования недугов нашей церковной жизни.

В настоящее время, когда Вы, Ваше Всесвятейшество, из возглавляемого предполагаемой Миссии, стали Патриархом всей Вселенной, у нас вновь ожила надежда на помощь от нашей Матери Церкви Восточной. Смерть Патриарха Тихона не объединила разединенный им верующий народ. Все меры, предпринимаемые Священным Синодом Российской Православной Церкви, не приводят к желанному миру. У всех истинно верующих и любящих Церковь Божию осталась одна надежда на Собор. Но и Собор едва ли умиротворит разбушевавшиеся страсти: нужен авторитет, который бы мог стоять выше заинтересованных сторон. Таким единственным авторитетом могли бы быть Вы, Ваше Всесвятейшество.

И Священный Синод Российской Православной Церкви умоляет Вашу Святыню отечески-попечительно призреть на нашу церковную скорбь и подвигнуться на спасение болящей дочери—Церкви Русской. Нам—верным сынам Церкви—особенно необходимо излечиться теперь, когда приближается время Вселенского Собора, а Вам, Ваше Всесвятейшество, особенно небезполезно посетить Церковь Русскую, в предверии грядущего Собора, чтобы правильно судить о положении ее в современных условиях нового государственного строя.

Священный Синод Российской Православной Церкви уже принял зависящие от него меры к беспрепятственному въезду *Вашего Всевятейшества* в столицу СССР. Собор имеет быть 1-го октября нового стиля 1925 г. в г. Москве. Все мысли и сердца многомиллионного верующего русского народа обращены на *Ваше Всевятейшество*, как на единственного Спасителя и Отца нашей Матери Церкви. Верим и уповаем, что Отец Отцов не оставит мольбы своих детей не услышанной, и как некогда Христос-Спаситель прикосновением исцелил го-

рячку тещи ап. Петра, так и Вы, *Ваше Всевятейшество*, своим прибытием на наш Поместный Собор и прикосновением к язвам нашей страждущей Церкви поможете врачеванию соборным разумом ее недугов.

Братски приветствуя и целуя *Ваше Всевятейшество*, Священный Синод Православной Российской Церкви испрашивает молитв и благословения *Вашего Всевятейшества*, Первостоятеля Церкви Вселенской.

Председатель Св. Синода Митрополит *Вениамин*.

## Циркуляры Св. Синода.

Циркуляр Свящ. Синода, от 10 августа 1925 г. за № 3050. Епархиальным управлениям.

Св. Синодом Р. П. Ц. всевосточнейшему патр. Василию 21 июля 1085 г. за № 2773 была послана телеграмма следующего содержания: Константинополь, Фанора, Вселенскому патриарху Василию.

Священный Синод Российской Православной Церкви радостно приветствует *Ваше Всевятейшество* со вступлением на Вселенский Престол. Молитвенно желает здравия, благопоспешения и просит святых молитв и благословения Поместному Собору на дело устроения и умиротворения Русской Церкви.

Председатель Священного Синода Митрополит *Вениамин*.

На вышеозначенную телеграмму от 1-го августа с. г. была получена ответная телеграмма:

«Митрополиту *Вениамину*. Председателю Священного Синода».

Благодарю за любезное поздравление. Молим Бога о благополучном окончании стремлений к умиротворению и соединению Святой Братской Русской Церкви.

Патриарх *Василий*.

Переведено верно:

Представитель Вселенского Патриарха в СССР. Архимандрит *Василий Димопуло*.

О сем Священный Синод дает знать Епархиальному Управлению к сведению и уведомлению причтов и Приходских советов подведомственных ему Церквей.

Циркуляр Свящ. Синода, от 21 августа 1925 г. за № 3158. Епархиальным Управлениям.

Священный Синод Российской Православной Церкви в своих заботах об изыскании церковных средств для материального существования богословских учебных заведений, предлагает Епархиальному Управлению:

1. Установить с сентября месяца с. г. по всем епархиям, ежемесячно, в первый воскресный или праздничный день, месяца, по всем церквам тарелочный сбор на нужды богословского образования. Сборы эти должны происходить под ответственностью местных архиереев, уполномоченных, благочинных и настоятелей церквей и предваряться пастырским разъяснением о необходимости для верующих поддерживать богословское просвещение. Блюдо для этого сбора должно обноситься в особое время от других сборных блюд и кружек, а суммам сбора в каждой церкви должна вестись особая запись, проверяемая благочинными.

Проведение этого обложения поручается местным епископам и уполномоченным.

2. Обратиться ко всем архипастырям, пастырям, приходским советам и верующим с призывом жертвовать на нужды богословского образования и разъяснением нравственного

долга верующих в этом отношении. Обращение это должно читаться в храмах, на церковных собраниях и быть вывешенным при церквах. Текст обращения принять и разослать по епархиям.

3. Призвать духовенство к личным пожертвованиям на нужды богословского просвещения, а также к расположению прихожан, особенно более состоятельных, к пожертвованиям. Именные списки жертвователей должны вести настоятели церквей, при чем рекомендовать епархиальным архиереям отмечать заслуги лиц более усердных по сбору пожертвований.

Суммы поступающие по всем видам означенных сборов, должны ежемесячно препровождаться местными епархиальными епископами или уполномоченными в Священный Синод.

При сем Священный Синод прилагает обращение оно же к Архипастырям, Пастырям, Приходским Советам и всем верующим для всеобщего сведения и прочтения в подведомых ему церквах с призывом жертвовать на нужды богословского образования.

## Обращение Священного Синода к Архипастырям, Пастырям, Приходским Советам и всем верующим.

(О содействии нуждам богословского образования).

Возлюбленные пастыри и чада Церкви!

В переживаемое не только нашею Русскою Православною Церковью, но и всем христианским миром, время каждый верующий христианин должен подумать о нуждах религиозного просвещения.

Церковь Христова всегда нуждалась в пастырях добрых, разумных, умеющих дать ответ всякому вопрошающему. Она всегда нуждалась и вообще в верующих людях, знающих Писание и Предание, могущих разъяснить недоумения и изобличить уклоняющихся от истины. Поэтому с самых древних времен христианства богословские училища были излюбленным детищем Церкви. Из знаменитых богословских школ Александрии, Антиохии, Низивии вышли многие столпы православия, великие отцы и учителя церковные.

Но если в древние времена так нужно было Церкви богословское образование, то еще гораздо более оно нужно в нынешнее время. Со всех сторон восстают теперь противники

Христовой истины, вооруженные книжным учением, научными знаниями, и воздвигают стяг неверия против веры. Они подвергают сомнению и отрицанию все истины христианства и говорят даже, что Самого Христа никогда не было на самом деле. То, что говорят они, бывает большею частью неосновательно и неправильно. Но многие верующие души невольно смущаются их речами, потому что не знают, что им ответить, не могут разобраться, что правда и что неправда. Ответить неверующим и укрепить веру в смущенных душах могут только люди, хорошо знакомые с наукой, богословски образованные и умеющие отличить истину от заблуждения. Чем больше будет таких людей, тем крепче будет стоять святая Церковь, тем более утвердится вера в Бога. И чем меньше их будет, тем быстрее неверие будет распространяться на земле.

Но для этого, чтобы были образованные верующие люди и пастыри, способные противостоять безверию, необходимы богословские школы, богословское просвещение. Между тем именно в настоящее трудное время богословское просвеще-

не находится в полном упадке. Старые духовные школы закрыты; нет книг духовного содержания. Постепенно умирают прежние богословско-образованные, знающие люди и на смену им никто не является. С великими усилиями удалось, наконец, два года тому назад, восстановить две высших богословских школы — в Москве и Ленинграде. Но ныне встает вопрос и об их существовании: нет средств на их содержание, так как ни духовенство, ни верующие не заботятся об их поддержке, а высшая церковная власть без такой помощи не может содержать богословских училищ.

Пастыри и верующие чада Церкви!

Ужели можете вы смотреть равнодушно, как гибнет вера на земле?

Ужели Христос, имя которого вы исповедуете, не говорит вашему сердцу, что и вы должны внести свою лепту на защиту Его имени?

Все христианские исповедания усердно заботятся у себя о религиозном образовании. На пожертвования верующих там во многих местах существует целый ряд богословских училищ. Не постыдим же наше родное православие! Поддержите рассадники нашего богословского просвещения: это долг каждого христианина. Несите свою посильную лепту на нужды богословского образования. Не смущайтесь малостью пожертвования, если вы немощи: из капель составляются ручьи и реки. Ведь каждый верующий может уделить от достатка своего хоть что-либо. Делайте это — и вы будете строителями дела Божия. Записывайтесь у своих приходских священников в списки ревнителей богословского просвещения. Не скупитесь уделять из приходских сумм положенный небольшой взнос на духовное просвещение. Рука дающего не оскудеет. А не будет просвещения, некому будет славить и имя Божие.

### Циркуляр Свящ. Синода, от 21 августа 1925 г. за № 3159. Епархиальным Управлениям.

Священный Синод, препровождая при сем «Положение о краткосрочных подвижных богословских курсах», предлагает Е. У. принять его к сведению, исполнению и, по обсуждении, заключение представить в Св. Синод.

Вместе с тем Священный Синод поставляет в известность Епархиальное Управление о необходимости обсуждения сего и на Епархиальных съездах и в тех местах, где представляется возможным.

## Положение о краткосрочных подвижных богословских курсах.

(Утвержденное Свящ. Синодом определением от 18 августа 1925 года).

В виду невозможности в настоящее время организовать и содержать по епархиам богословские школы, и в то же время принимая во внимание настоятельную нужду для духовенства и церковных деятелей в научно-богословском просвещении, соответствующем запросам церковного момента, Священный Синод рекомендует всем епархиальным учреждениям обращаться к содействию Профессорского Бюро при Учебном Комитете для устройства краткосрочных богословских курсов в епархии на следующих основаниях:

- 1) Краткосрочные Богословские Курсы устраиваются, с предварительного разрешения местной Гражданской Власти, для служителей православной Церкви и желающих мирян.
- 2) Цикл богословских лекций может быть шире или уже в соответствии с местными условиями и средствами.
- 3) Программа чтений устанавливается Профессорским Бюро, в зависимости от местных запросов.
- 4) Оплата расходов по устройству курсов относится на местные средства. Таковыми средствами могут быть ассигно-

вания местных церковных учреждений и взносы слушателей по предварительной подписке.

5) Время курсов устанавливается по соглашению местных организаций с Профессорским Бюро, при чем особенно рекомендуется приурочивать его ко времени съездов духовенства и мирян.

6) Лекторами на курсах имеют быть известные профессора-богословы из состава корпораций Московской Богословской Академии, Ленинградского Богословского Института и других высших учебных заведений.

7) Продолжительность курсов — от нескольких дней до двух недель, — в зависимости от местных условий.

8) Со всеми запросами по устройству курсов местные учреждения обращаются в Профессорское Бюро при Учебном Комитете (Москва, Самотека, Троицкое Подворье, Синод), которое устанавливает деловые условия по данному предмету.

9) В районах митрополитанских округов рекомендуется митрополитанским управлениям брать на себя инициативу устройства курсов в целом округе и представить свои соображения в этом направлении.

### Циркуляр Свящ. Синода, от 30 июня 1925 г. за № 2608. Епархиальным Управлениям.

Священный Синод Российской Православной Церкви настоящим предлагает Е. У. оповестить духовенство епархии о новых распоряжениях Гражданской Власти о псаломщиках и женах служителей культа:

1) согласно циркуляра ЦИК СССР от 25 апреля 1925 года за № 34284/9/13 псаломщики лишаются избирательных прав в случае, если это занятие является их основной профессией («Известия», 20 июня 1925 года);

### Циркуляр Свящ. Синода, от 8 июля 1925 г. за № 2699. Епархиальным Управлениям.

Священный Синод Российской Православной Церкви предлагает Е. У. к сведению и широкому опубликованию новые распоряжения Власти:

дующие указания: только за то, что отец студента — служитель культа облагать вообще и максимальной платой в частности — нельзя.

РСФСР.

Копия.

Врид. Председателя ЦКП (Белкин).

Секретарь (Синицына).

Наркомпрос.

Верно — Делопроизводитель (подпись неразборчива).

Подотдел

Професс. Технического образования.

II.

2/VII—25 г.

№ 34387.

I.

В КОМИССИЮ ПО РАССМОТРЕНИЮ ОБЖАЛОВАНИЙ ПРИ ВОРОНЕЖСКОМ ГУБНО.

КОПИЯ: С. Синоду, Москва, Самотека, Троицкое подворье.

Центральная Комиссия по платности при Главпрофобре, препровождая при сем копии отношения Св. Синода и заявления епископа Н. Клинского, считает необходимым дать сле-

В связи с участвовавшими ограблениями церковью Главнаука НКП потребовала от общин, в пользовании которых находятся храмы и предметы, состоящие на учете Главмузея, усилить охрану храмов путем найма специальных сторожей и укрепления оконных решеток, запоров и пр.

Общины предупреждаются, что в случае недостаточной охраны храмов, они будут привлекаться к ответственности с лишением права дальнейшего пользования храмом для целей культа.

## Циркуляр Свящ. Синода, от 12 августа 1925 г. за № 3077, Епархиальным Управлениям.

Главное Правление Государственного Страхования (Госстрах) на запрос Священного Синода Российской Православной Церкви о причине повышения страхового сбора на здания религиозного культа сравнительно с прошлым годом и о способах выплаты страхового вознаграждения за сгоревшие храмы разъяснило, что: «тариф в текущем году на здания религиозного культа не повышался, а остался тот же самый, что был и в прошлом году, и что премии увеличились от повышения страховой суммы вследствие перехода с довоенных цен на современные строительные цены, а потому ходатайства общин о снижении ставок страхового сбора до норм прошлого года удовлетворены быть не могут.

Что же касается выплаты страхового вознаграждения, то Президиумом ВЦИК'а от 1-го июня 1925 г. (протокол № 2) принято следующее постановление:

1) Согласно циркуляра Наркомфина и Наркомвнутдела от 28 декабря 1923 года за № 467, страховые премии за сго-

решие молитвенные здания передаются Губисполкомам.

2) Страховые премии расходуются, как правило, по своему прямому назначению, т.-е. на восстановление сгоревших молитвенных зданий.

3) Страховые премии за сгоревшие молитвенные здания могут быть направлены не по прямому назначению на культурные нужды лишь в случае протокольного постановления Президиума Губисполкома о ликвидации молитвенного здания в данном месте при точном соблюдении положений циркуляра Президиума ВЦИК от 21 августа 1924 года.

4) В случае обжалования постановления Президиума Губисполкома о ликвидации в данном месте со стороны верующих, страховая премия остается неприкосновенной до решения дела о ликвидации церкви президиумом ВЦИК'а.

О сем Священный Синод дает знать Е. У. к сведению, руководству и объявлению причтам и Приходским Советам подведомственных ему Церквей.

## Перемещения и назначения.

1. Закрыто Красноуфимское викариатство. Заведывание им поручено епископу Кунгурскому (3 июля).

2. Архиепископ Владивостокский Василий возведен в сан митрополита (14 июля).

3. Епископ Гервасий назначен начальником миссии в пределах Ярославской епархии, на автономных началах, с наименованием его епископом Ростовским и Углицким (14-го июля).

4. Архиепископ Саратовский Корнилий возведен в сан митрополита Свердловского и Уральской области с освобождением его от управления Саратовской епархии (7 авг.).

5. Епископ Конотопский Андриан, назначенный епископом Белгородским, викарием Курской епархии, освобожден от управления Белгородским викариатством (12 августа).

6. Временно правящий Оренбургской епархией архиепископ Андрей (Соседов) назначен на Орскую кафедру викарием Оренбургской епархии (12 августа).

## ЧАСТЬ НЕОФИЦИАЛЬНАЯ.

### ОТДЕЛ ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ.

## Церковное единство.

Украинский Собор провозгласил автокефалию Украинской Церкви, независимость ее от Москвы. Этот акт осуществил давние чаяния украинских церковников, мечтавших о «самостийности» национальной церкви. Тут сказывался, конечно, давний антогонизм между великорусским и украинским течениями в так называемой Украине. Антогонизм этот ведет свое начало еще от тех времен, когда Москва насильственно накладывала свою тяжелую руку на церковные украинские вольности.

По исторической традиции украинская церковь, несомненно, органически связана с московской. На Украине—колыбель русского христианства, из Киева разлившегося по всей старой Руси. В Киеве был самый первый церковный центр в русско-славянской земле и несколько веков здесь было седалище русских первоиерархов. С исторической точки зрения не Москва, конечно, мать киевской Руси, а Русь киевская—мать Руси северо-восточной. На берегах Днепра, а не в Волжско-Окском бассейне зарождалась русская государственность и церковность. Но исторические обстоятельства переместили центр нашей государственной и церковной жизни из Киева в Москву; и в этой игре судьбы коренится зародыш церковного расщепления московщины и киевщины. Киев находился в долгом унижении, в то время как Москва росла и предприняла дело нового «собрания Руси». В новом фазисе истории юго-западная Русь вошла уже как второстепенная часть в общее церковное целое, построенное на московском фундаменте, и роли переменялись. Однако, киевская церковь всегда помнила свою былую славу и историческая метаморфоза оставила в ней горький осадок. Что быть «под-Москвою» всегда казалось обидно для национального чувства украинских церковников, о том свидетельствуют и самые обстоятельства церковного соединения киевской церкви с московской. Совершенно вопреки укоренившейся традиции церковных отношений, южно-русская церковь тридцать лет охраняла свою независимость от Москвы после государственного присоединения Ма-

лороссии (по старой терминологии) к московскому государству. Казалось бы, чего естественнее—именно церковникам бывшей польской Украины в XVII веке больше всего стремиться под руку единой Москве из-под гнета польского католицизма. Тем не менее мы знаем, что украинское духовенство предпочитало в то время находиться в номинальной зависимости от константинопольского Патриарха, но не в реальном подчинении Московскому Патриарху. Церковный союз Киева с Москвою состоялся лишь под давлением государственной необходимости, и это показывает, как сильны были уже два с половиной века тому назад автономные украинские устремления.

Общий государственный режим старой России произвел внешнюю спайку между Москвой и Украиной и в церковном направлении; но он не изгладил скрытого антагонизма московской и украинской церковности. Во многом виновата тут была сама Москва. Она не щадила украинских церковных вольностей, не уважала национальных украинских церковных традиций, пренебрежительно относилась к украинской церковной культуре и механически все подгоняла под свою мерку. Сначала московская, а потом петербургская церковная власть не сумела завоевать себе доверия на Украине, и под видимым благополучием здесь не потухала искра внутреннего недовольства. Вот почему так быстро и ярко вспыхнул церковный украинский сепаратизм при первых же порывах революции 1917 г. Украинцы заговорили об автокефалии определенно уже тогда. В связи с движением государственным церковное движение пошло ускоренным темпом, и нашло себе мощную поддержку в некоторых политических течениях. В период московского собора 1917—1918 г. церковный разрыв Киева с Москвою почти назрел. Дальнейшие политические обстоятельства отодвинули временно на задний план церковные дела на Украине. Но как только произошло успокоение революционных бурь и жизнь стала входить в спокойную колею, украинские церковники взялись за старое дело. Основы автокефалии

были намечены уже в 1922 году на киевском соборе, затем в 1924 г. на предсоборном украинском совещании в Харькове и теперь, на майском соборе в Харькове же, лишь получили окончательную формулировку и юридическое закрепление прежде намеченные предположения.

Наша старая церковная политика, как известно, отрицательно относилась к вопросу об украинской автокефалии. Это отрицательное отношение наследовало и патриаршее управление, созданное собором 1917 г., хотя и не в таких формах, как то было в эпоху «государственной церкви». Позиция церковной Москвы в данном случае базировалась на так называемых канонических аргументах. Украина с 1685 г. входила в состав русской церкви. Следовательно, говорят канонисты, она находится в каноническом подчинении русскому высшему церковному управлению и не может разорвать этой связи без согласия церковной власти. Такова традиционная система церковных отношений и на этой почве, как известно, всегда возникали конфликты между национальными церквями, когда в них проявлялись самостоятельные стремления. Сколько жестокой борьбы с константинопольской патриархией пришлось выдержать, например, балканским славянским церквям, особенно сербской и болгарской, прежде чем им удалось утвердить свою автокефальность. Нельзя не сознаться, что при этом канонами нередко злоупотребляли для отстаивания притязаний церкви первенствующей. Каноническая аргументация на самом деле, конечно, всегда вдохновлялась соображениями более или менее эгоистическими. Никакой церковный центр не желал выпустить из своих рук подвластные церковные области, с которыми у него связаны были и практические интересы. В церковной сфере тут повторялась борьба государственная, политическая, хотя, казалось бы, церковный строй и должен бы покоиться на других началах. Но в исторической церковности настолько переплетались элементы государственные с церковными, что о различии основ церковного и государственного строя совершенно забывалось.

Церковно-освободительное движение в русской православной церкви стянуло политический налет с русского православия и во многом изменило старую церковную идеологию. Если корабль «тихоновской» церкви продолжает плыть под старым флагом, то мы, называемые обновленцами, не имеем оснований отстаивать старые позиции. У нас должен быть новый, свой подход к вопросам церковного строительства, и в том числе и к вопросу об автокефальности национальных церквей, входящих в состав русского православного церковного союза. Мы не можем в данном вопросе стоять на традиционной точке зрения и основываться на каноническом буквоедстве, как то практиковалось в старину. Один из лозунгов церковного обновления—творчество церковных форм и применение к ним духа, но не буквы канонов. Ведь мы всегда настаиваем, что каноны церкви отражают лишь современную им церковную действительность и укладывать в их рамки церковную жизнь нового времени—значит насильственно задерживать церковное развитие. В частности, канонические нормы церковно-административного порядка имеют чисто историческое значение, поскольку они выходят за пределы основных начал иерархического устройства. Правда, иерархическая соподчиненность церквей очень древняя и группирование церковных кафедр около «старейших» идет от первых веков христианства. Но это все же не дает права на насильственное объединение церковных областей. Союз церквей древне-христианских основывался на их добровольном единении, а единственная исконная связь их есть единство веры. Единого церковного центра в христианстве не было никогда; оно всегда представляло союз церквей независимых друг от друга, и вся разница была только в разграничении сфер влияния того или другого центра, при чем сферы эти отнюдь не были неизменны. Одни и те же церковные области то входили в одну группировку, то в другую, в зависимости от чисто внешних условий. Для примера укажем на самый Константинополь, сделавшийся исторически главным центром восточного христианства. Из незначительного митрополичьего округа он быстро вырос в мощный патриархат, подчинив себе и свою прежнюю церковную главу, опираясь только на свое политическое значение. И это было вполне естественно. Но раз это так, то почему же отрицать нормальность вообще новых церковных комбинаций? В истории церкви административные перегруппировки никогда не прекращались; а больший или меньший масштаб их—это уже дело случайное. В формах церковного союза нет неизменного канонического status. И цеп-

ляться за старые каноны тут было бы совершенно не целесообразно.

Более важно, пожалуй, то каноническое соображение, что изменение церковных соотношений должно совершаться путем соборным, т. е. на общем соборе заинтересованных церковных областей. С идеальной церковной точки зрения это, несомненно, так. Однако, нельзя скрывать, что историческая церковная действительность и тут часто не отвечала идеалу. Бывали случаи, что известная церковная область выделялась в самостоятельную церковную единицу и помимо общего согласия с прежним центром.

В таких случаях согласие это старались приобрести впоследствии, но иногда с весьма длительными осложнениями. Так было с болгарской церковью, самостоятельности которой, собственно, до сих пор не хочет признать греческая патриархия. Так было и с русской церковью, когда она впервые выделялась в самостоятельную единицу. Автокефалия московской митрополии в 15 веке была провозглашена без согласия константинопольской патриархии, от которой до той поры зависела Москва, и признание ее греческим патриархатом официально совершилось только через сто слишком лет, одновременно с признанием московского патриаршества. Следовательно, если и при старой системе церковных отношений вопрос об автокефальности решался вне буквальных канонических рамок, то при новейших условиях жизни канонический ригоризм еще менее может иметь место.

Поэтому не в этой плоскости мы должны обсуждать украинскую автокефалию и не с каноническим оружием в руках отстаивать наш взгляд на формы церковного союза русской православной церкви. Взгляд этот высказан был Священным Синодом еще накануне всеукраинского собора, провозгласившего автокефалию, и он ставится тем же, каковы бы ни были реально сложившиеся отношения церковной Москвы и церковной Украины. Украинская церковь имеет полное право на внутреннюю самостоятельность и о прежней политике насильственного единства теперь нет и речи. Но мы живем с Украиной слишком близко, связаны с ней слишком тесно, чтобы ее автокефальность создавала такую отдаленность, какая, например, существует, в силу естественных причин, у нас с другими православными церквями. Как союз советских республик обединен общими интересами, так и церковные образования на территории этого союза связаны общей жизнью. Каковы бы ни были в истории административные отношения церковью русской и украинской, их искони спаяла одна церковная культура, один быт, с местными особенностями, но несущественными, и обособляться им друг от друга нецелесообразно и неуместно. Посмотрите на православный бывший греческий восток. Ведь там тоже несколько самостоятельных церквей: патриархаты константинопольский, антиохийский, иерусалимский, александрийский. Однако, и во дни славы, во дни упадка, они все вместе представляли единое целое и таковое представляют до сих пор. Их также связывает историческая традиция и общая церковная культура. Они всегда действуют сообща, выступают обычно вместе. Здесь в прошлом были также захватные, властные стремления со стороны более сильного—Константинополя. Тем не менее, отстаивая даже свою самостоятельность против излишних притязаний Константинополя, Александрии, Антиохии, Иерусалима никогда не помышляли об обособленности. Они ценили церковное единство, как залог целостности и силы восточного православия, и умели ограничивать свою самостоятельность в пользу общих церковных интересов. Так же точно и мы смотрим на церковные отношения церковью русских. Пусть Украина будет автокефальной: Москва не навязывает ей свое возглавление. Но мы хотим, чтобы во имя общецерковных интересов союз церковью русской и украинской был не только союзом веры, но и союзом единого церковного делания и церковной воли. Спорить нам не из-за чего, делить нечего. Но поддержка тесных церковных связей необходима одинаково и нам и им и объединяющий центр, в виде общего церковного собора, послужит не к умалению церковного престижа Украины, а к его большему укреплению.

Вообще пора православному церковному миру стать на широкую точку зрения в вопросе о церковном единстве. Пора оставить взаимную подозрительность, привитую историческим омирщением церкви, и помнить лишь о том, что в единении—сила и жизнь требует теперь более, чем когда-либо, развития стремлений центристических, а не центробеж-

ных. Нам хотелось бы сказать больше: пора оставить взаимные пререкания и всем христианским церквам и возродить всемирный союз христианства во всех его разветвлениях на основе взаимной терпимости и уважения. Если разные ветви христианства восприняли единое Христово Евангелие каждое по своему и создали разный церковный быт, то следует ли отсюда, что они должны тратить силы на бесплодные пререкания и подрывают друг друга, истощаясь в взаимной борьбе? Но задача христианского единства в мировом масштабе, конечно,—задача трудная и требующая огромной подготовки.

## Единое христианство.

Мы живем в эпоху великих сдвигов, мировых потрясений, переоценки ценностей и перестройки старого здания человеческой культуры. Старый мир трещит, распадается и, как из пены бурных волн, вырисовывается «город будущего человечества». Общее брожение чувствуется во всем мире. Просыпается спящий Восток; заявляют свои человеческие права бесчисленные угнетенные народы. Постепенно нарождаются и вырастают новые формы социального строя. А наряду с тем идет и пересмотр старых идеологий, не только социальных, а и духовных.

В связи с общим культурным кризисом человечества нарождается постепенно и кризис религиозный. Религиозные системы по существу консервативнее всех других. Но и религиозное сознание не может оставаться неподвижным, когда все вокруг приходит в колебание. Этим объясняется то христианское движение, которое уже четверть века переживает западное христианство и выразительницей которого является нынешняя стокгольмская универсальная христианская конференция (сведения о ней помещены ниже).

Западное христианство гораздо ранее восточного должно было столкнуться с теми христианскими проблемами, которые неизбежно вытекают из социального и духовного сдвига последних десятилетий. Европейский Запад—колыбель того социального движения, которое обещает перевернуть мир. Уже первые предостерегающие толчки социальной грозы, в эпоху великой французской революции, а потом в эпоху парижской коммуны, не могли не пробудить религиозного сознания и не заставить христианских деятелей задуматься над грядущими перспективами христианства. Они не могли не почувствовать, что в стремлении к социальной правде, лежащем в основе социальных революционных движений, сказывается наиболее глубокий крик человеческой души, неудержимая и законная человеческая жажда счастья. Долгие века люди простирали руки к небу с мольбой о правде; но неправда по-прежнему царяла на земле. Христианство утешало страждущих надеждой загробного воздаяния. Однако, люди устали терпеть и ждать и невольно спрашивали: неужели же так бессильна правда Божья, чтобы победить неправду человеческую и в условиях земной жизни? Что же удивительного, что уставшие сердца угнетенных и угнетенных потянулись, наконец, к тем, кто обещал не там, а здесь утереть человеческие слезы? И вдумчивые христиане начали понимать, что новые социальные идеалы ставят на карту все будущее христианства. Если религия не ответит на те запросы, которые предъявляет к ней человечество и в отношении устройства его земного существования, то роль религиозного мирозерцания неизбежно будет малиться. Идея правды Божьей потускнеет перед идеей правды человеческой и солнце веры пойдет к закату.

Отсюда родилось христианское течение—пойти навстречу социальным запросам нового времени и христианизировать социальную борьбу за человеческие права. Движение это постепенно нарастало, как в странах католических, так и еще более протестантских, и повело к образованию целого ряда христианско-социалистических организаций. Образовались даже политические партии христианско-социалистического направления. При этом естественно, по мере своего развития, новое течение приходило к сознанию необходимости единения христианских сил на новом фронте. Переживаемый исторический момент ставил задачи, одинаково жизненные для всех христианских исповеданий. В самом деле, что значат все вероисповедные споры и разделения, когда вопрос ставится о том, быть или не быть всем им, вместе взятым? Кризис религиозного мирозерцания, вызванный общим поворотом в че-

В таком случае, по крайней мере, надо беречь те нити, которые связывают отдельные части христианства, а не рвать их. В свое время в сущности честолюбивое соперничество старого и нового Рима впервые глубоко раскололо христианский мир. Не следует повторять старые ошибки тем, кто под стягом обновления стремится воскресить чистую христианскую церковность. Москва и Киев, Русь южная и Русь северная—ведь это же два кровных брата одного славяно-русского племени и церкви их—родные сестры. Так они должны сохранить общую семью.

ловеческой истории, равно угрожал поглотить все соперничающие христианские течения. Мысль о едином христианском фронте тут напрашивалась сама собою, хотя почва для ее реализации и не сразу выявилась ясно. В первых попытках всемирно-христианского объединения еще чувствовался отголосок старых вероисповедных разногласий, еще замечалось тяготение привести к единству хотя бы общие вероисповедные лозунги. Но события после мировой войны, как видно, окончательно повернули всемирно-объединительное христианское движение на то русло, где отпадает надобность в конфессиональных дискуссиях и где для всех ясно обрисовывается общая цель, независимо ни от каких вероисповедных особенностей. Последняя стокгольмская конференция не говорит уже ни о каких вопросах вероисповедных: она говорит только об «активной христианизации жизни», т. е. о той мировой задаче, какую история сейчас ребром поставила перед христианством в масштабе совершенно вне—конфессиональной.

Нельзя не согласиться, что такой курс всемирно-христианского движения наиболее отвечает требованиям момента. Если христианские исповедания до сих пор не могли найти общего языка, да и мало к тому стремились, то теперь жизнь сама подсказывает им искомым «воляпук» и настойчиво толкает принять его в общее употребление. Есть русская пословица: «гром не грянет—мужик не перекрестится». Она очень подходит к историческим судьбам христианских церквей. Всматриваясь в историю христианства, мы не можем не видеть всех гибельных последствий распыления христианских сил и всех большею частью чисто человеческих мотивов, вызвавших это распыление. Не то важно, что части христианского мира стали развиваться в разном бытовом направлении, что церковь на востоке и западе получила свои различные оттенки. В христианстве достаточно широты, чтобы все многообразие церковно-христианских форм свести к единству. Но важно именно то, что было утрачено чувство этого единства и в ветвях потерялся ствол. Христианская история пошла по линии центробежной, а не центростремительной, и в частных разногласиях и спорах совершенно забыта была общая идея. Конфессиональные интересы исторических христианских церквей настолько поглотили их внимание, что они не скоро и заметили, что жизнь стала отходить от них. Нужно было мощное потрясение, чтобы открыть глаз христианским деятелям. При свете молний и раскатах бури, потрясающей культурный мир, само собою начинают падать искусственно созданные перегородки. Старые разногласия представляются уже мелочными и христианское сознание поднимается над ними, чтобы, не истощаясь в бесплодных пререканиях, собрать снова во едино христианскую семью во имя одинаково для всех жизненных интересов. Если христианство хочет жить,—оно должно строить христианскую жизнь; а христианские начала жизни одни и те же, как бы ни были различны вероисповедные положения.

Деятели русского церковно-обновительного движения с своей стороны с особым вниманием присматриваются к новому всемирно-христианскому движению. По своим идейным лозунгам—объединения всех христианских сил для активной христианизации жизни—оно как нельзя ближе подходит к идейным лозунгам обновленчества. Деятельная христианизация жизни, выявление правды христианской во всех человеческих отношениях, преобразование строя социального и общественного на началах общечеловеческого братства: ведь это и есть душа обновленческой идеологии.

Но вкладывают ли западные христианские деятели в лозунг «христианизации жизни» то содержание, которое дей-

ствительно отвечает правде евангельской? Когда пишутся эти строки, результаты стокгольмской конференции еще неизвестны, и мы не знаем, какие ответы получили ее программные вопросы. Между тем на лицо имеются симптомы, вызывающие серьезные опасения, что буржуазный капиталистический мир хотел бы и новое христианское движение приспособить для обслуживания своих интересов. Правая печать, в том числе и русская эмигрантская, сделала прозрачные намеки, что христианская конференция должна укрепить «анти-советский» фронт и содействовать ограждению Европы от «коммунистической опасности». Весьма возможно, что это только благочестивые упования европейской реакции, пытающейся толкнуть христианский конгресс на путь политической авантюры. Но во всяком случае означенное христианское движение на западе протекает в буржуазно-капиталистической обстановке, и это обстоятельство не может не отражаться на его уклоне. Западным христианским деятелям в значительной

степени свойственны охранительные политические тенденции и трудно ожидать, чтобы их влияние было совсем парализовано. А если христианское дело действительно получит политический наклон, то его моральное значение будет непоправимо подорвано.

Нет,—правда Божия о жизни человеческой должна быть выявлена не в зависимости от временных соображений, а только так, как ее чувствует незапятнанная совесть истинного христианина. Лишь тогда вокруг этой правды сплотится верующее человечество и лишь тогда она может сообщить победную силу религиозному сознанию. Идея общехристианского единения для возрождения деятельности христианства — есть величайшая христианская идея нашего времени. Но для осуществления ее надо прежде всего освободить Божию правду от каких бы то ни было «лат земных».

Проф. В. Титлинов.

## Второй Поместный Всеукраинский Собор.

Состоявшийся в Харькове во второй половине мая 1925 года второй Всеукраинский Поместный Собор Синодальной Украинской Церкви сделал ряд важных церковных постановлений, касающихся устройства церковной жизни на Украине.

1. Прежде всего, собор окончательно оформил практически уже установившуюся автокефалию украинской православной церкви. Собор объявил аннулированными и те старые церковно-политические акты 1685—1687 г.г., которыми в свое время Киевская церковь отдавалась под начало Московской церковной власти. Украинская церковь, по соборному постановлению, становится равноправной церковью, в ряду других самостоятельных православных церквей. Присутствовавшие на соборе представители Московского Свящ. Синода со своей стороны хотя выразили принципиальное согласие на украинскую автокефалию, но поставили условием, чтобы вопрос этот получил окончательное разрешение на третьем всероссийском Поместном Соборе, назначенном на Октябрь мес.

Во главе автокефальной украинской церкви становится Священный Синод, имеющий резиденцию в Харькове, как исполнительный орган регулярно созываемого всеукраинского поместного собора.

II. Затем собор имел суждение об отношении ко второму всероссийскому поместному московскому собору 1923 года и постановил:

1) Признать, что второй Поместный Всеросс. Собор справедливо осудил прежнюю церковно-политическую идеологию и нашел основы нового государственного строя приемлемыми для Церкви, что впоследствии, в своем покаянии и предсмертном завещании, вполне разделил и бывш. патр. Тихон.

2) Приговор Московского Собора 1923 года, осудивший использование Церкви в видах политических и тех лиц, которые в этом направлении вели свою работу, считать хотя канонически правильным, но пожелать, чтобы ближайший Всеросс. Собор воспользовался своим правом пересмотреть его в связи с покаянием, предсмертным завещанием и кончиной бывш. пат. Тихона.

3) Проведение в жизнь Украинской Церкви постановлений Московского Собора 1923 г. о брачном епископате и второбрачии духовенства, уже приостановленное определением Укр. Свящ. Синода от 27/III с. г., отложить до окончательного решения этих вопросов Собором Вселенским, с тем, однако, чтобы права ныне состоящих в браке, на основе постановлений Собора Епископов 1923 г. в Харькове, епископов и второбрачных священнослужителей до тех пор не были никоим образом затронуты.

4) Принципиально соглашаясь с постановлением Моск. Собора о введении нового стиля в церковную жизнь, но учитывая местные особенности Украин. Церкви, фактическое осуществление его отложить до решения сего вопроса Вселенским Собором.

5) Определение о мощах, и монастырях, как недостаточное ясно и определенно сформулированное и потому могущее вызвать недоразумение, признать нуждающимся в пересмотре на ближайшем Всеросс. Соборе.

6) Заключительное суждение о церковных реформах от 7 мая 1923 г., свидетельствующее о желании Собора сохранить основы православной веры ненарушаемыми, но в тоже

время не стеснять церковное творчество в его законных границах, считать целесообразным.

III. С особым вниманием Собор остановился на существующем церковном разделении—так называемых тихоновцев или староцерковников и новоцерковников. Собор принял все меры, чтобы привлечь к участию в Соборе сторонников бывшего патриарха; но безуспешно. В результате обсуждения этого вопроса собор пришел к такому заключению:

«Тихоновщина по своему происхождению есть явление не только церковное, но и политическое; в своей же чисто-церковной сущности она есть проявление нарушения церковно-канонической дисциплины, своеволия и непослушания. Отделяясь от единства церковного тела, тихоновцы в борьбе с защитниками сего единства, возглавляемыми Священным Синодом, неразборчиво пользуются клеветой и провокацией (напр. приписывают Синод. Церкви возмутительно еретический Символ веры), дерзают говорить хулу на православные храмы и совершаемые в них святые таинства; богохульно отзываются о чтимых православными людьми святых мощах и чудотворных иконах; кощунственно совершают переосвящения храмов, равно как и вторичные рукоположения вопреки древним канонам (68 ап.); отвергнув соборное начало в церкви и поставив волю одного лица выше всей Церкви, приняли антиканоническое (76 ап., 23 Антиох.), завещание бывшего патриарха Тихона о наследовании архиерейской кафедры и церковной власти и т. д.

«Борясь с чисто церковной стороной тихоновского раскола и учитывая его глубокий вред, Украинский Поместный Собор, в виду всего вышеизложенного, почитает необходимым, прежде всего, во имя братской любви к нарушителям церковного единства, просить архипастырей Украинской Церкви нетоптушно и неослабно призывать заблудших своими беседами, посланиями и прочими христианскими средствами к воссоединению с единой спасающей церковью. Сверх сего Поместный Собор признает полезным: 1) не упускать тихоновского движения из поля зрения Священного Синода, поручив Окружным Церковным Управлениям немедленно доводить до сведения Священного Синода обо всех выдающихся явлениях в жизни тихоновщины и ее отношениях к православию; 2) предложить членам Собора—мирянам обратиться с благословения Собора от себя с особым воззванием к чадам православной церкви в целях рассеяния ложных слухов и наветов, исходящих из тихоновской среды; 3) организовать в приходах кружки ревнителей православия, братства и сестричества, снабжая их популярной литературой по борьбе с тихоновщиной, равно как с липковщиной, сектанством, безбожием и т. д.; 4) учредить в округах институт благовестников как из духовных, так и из мирских лиц; 5) просить духовенство усилить свою проповедническую деятельность, совершать богослужения со строгим соблюдением церковного Устава, привлекать богомольцев к общенародному пению в храмах и т. д.»

Во исполнение соборного пожелания, миряне-члены собора действительно составили такое «Обращение к украинскому православному народу».

«Дорогие братья—миряне, сыны свободной Украины, дети общей нашей матери Святой Православной Церкви.

«Пишем вам мы—такие же миряне, которых вы избрали и послали на Собор, чтобы рассказать вам—нашим избирателям о том, что мы видели и слышали здесь, на Соборе и что, по нашему мнению, нужно будет сделать нам потом, когда мы вернемся все домой.

«Пришли мы миряне сюда на Собор почти все с вашими твердыми наказами уничтожить наше церковное разделение, добиться общего согласия и мира и объединиться всем во единую, соборную и апостольскую церковь.

«По началу, признаться, многие из нас думали, что причина наших теперешних церковных раздоров состоит в так называемых обновленцах. Про них нам говорили, что они отступают от учения древней апостольской церкви, вводят какие-то новшества, собираются нарушить древние каноны и обряды. Но вот мы проработали на Соборе уже свыше недели, узнали большинство членов Собора, заслушали и обсудили много важных докладов, встретили и проводили делегатов от Московского Священного Синода, во главе с его Председателем—благочестивым старцем Митрополитом Вениамином, и по чистой совести, положив руку на сердце, должны заявить вам, наши братья и сестры, что ничего худого и даже хоть сколько-нибудь подозрительного мы здесь не видим и не слышим. А наоборот, видим здесь умирительную картину настоящего церковного, строго-православного Собора.

«Здесь с нами заседает четыре Митрополита, и свыше тридцати епископов—все больше украшенных сединами, из лиц монашествующих и в большинстве старого поставления.

«Имеет мы здесь на Соборе и около ста духовных лиц—благочестивых архимандритов, протоиереев и иереев и видим их строго церковное обличье и их горячую ревность к Церкви Божьей.

«Наконец, насчитываем мы в своих соборных рядах и почти столько же богобоязненных мирян, разных званий и состояний, а больше всего, простых, трудовых селян—хлеборобов.

«Внимательно и строго следим мы за всем, что происходит на нашем Соборе, и день ото дня все больше и тверже убеждаемся, что это действительно настоящий и правильный Церковный Собор, на котором чувствуется божественная благодать Всесвятого Духа.

«Все соборные акты: богослужение, молитвы, доклады, речи, деяния и постановления проникнуты строго церковным духом, указывают на ревность членов Собора по славе имени Божия, на твердое, неизменное хранение ими православия и на горячую любовь их ко Святой Церкви. Это всего лучше видно, например, из того, что наш Священный Собор пересмотрел все постановления Московского Собора 1923 г. и там, где это оказалось нужным, исправил их, в духе строгого православия, а некоторые отложил до Вселенского Собора (второбрачие женатых епископов, новый стиль и др.).

«Убедились мы также в том, что со стороны нашего Священного Синода не только не встречается никаких препятствий к воссоединению отколовшихся от нас наших братьев-тихоновцев, но, наоборот, делается все возможное, чтобы примириться и объединиться с ними. Наш Священный Синод, наши архипастыри и пастыри много раз и по одиночке и все вместе (на предсоборном совещании), и через особую почетную делегацию, из Митрополита, Архиепископа, Пресвитера и мирянина, при открытии Собора, обращались с братским призывом к тихоновским епископам и усиленно приглашали их на Собор для общей дружной работы. Но все эти усилия оказались напрасными: тихоновская сторона или вообще молчала (некоторые письма возвращены даже нераспечатанными), или давали такие оскорбительные ответы, которые только усиливали вражду и доказывали полную непримиримость тихоновцев.

«Тогда нам на Соборе наши святители и пастыри просто и ясно, с документами в руках, убедительно доказали, что между синодальным и тихоновским течениями нет никакой серьезной чисто-церковной разницы: и те и другие одинаково верят в Бога, по одному образцу молятся и служат.

«Так в чем же здесь дело? Почему же они не соединяются вместе, а идут разными дорогами? На это нам на Соборе ответили, что все дело здесь в борьбе не за веру и не за Церковь, а только за церковную власть, за то или иное церковное начальство: одни хотят признавать своим главою только Патриарха Тихона и его преемника (тихоновцы), другие—подчиняются только церковным Соборам и Священному Синоду.

«Но ведь, патриарх-то Тихон волею Божию, уже окончился; чего же за него держаться? А тихоновцы на это нам говорят, что нужно держаться теперь Митрополита Петра Крутицкого, которого сам умерший патриарх Тихон назначил себе в преемники.

«Но этого мы никак не можем принять, потому что это идет против канонов. В Церкви Божьей нет престолонаследия, а высшие церковные должности замещаются не по назначению, а по всенародному соборному избранию. 76 и 23 Апостольские правила решительно и строго запрещают подобные назначения, как читаем в последнем из них: «епископу не позволяется, вместо себя, поставляти другого в преемника себе, хотя бы он был и при конце жизни: аще же таковое соделано будет, то поставление да будет недействительно». К сему 76-ое Апостольское правило добавляет: «сам же (поставленный) отлучением наказан да будет». Значит о признании Митрополита Крутицкого Петра не может быть и речи.

«Что же осталось такого, что все мешает нам соединиться? На это нам здесь на Соборе разъяснили, что единственным препятствием к объединению служит наше старорежимное духовенство, которое упорно противится всякому примирению с нами и всеми мерами возбуждает в народе вражду против нас.

«Тогда мы запросили Собор, почему же это духовенство так поступает и какой интерес в этом имеет? На это нам разъяснили, что все дело здесь в старых, ошибочных взглядах, что «православие» будто бы тесно связано с «самодержавием», и что если нет самодержавия, то не будет и православия.

«Действительно, прежде многие церковники так думали и всячески поддерживали старый монархический строй, хотя он часто шел против народных интересов. Нам здесь указали, например, на Московского Митрополита Филарета, который высказывался против освобождения крестьян и против отмены телесных наказаний. Значит, Церковь, укрепляя самодержавие, служила не простому народу, а помещикам и панам, проповедывала не любовь и свободу, а рабство и насилие. А главное, здесь Церковь смешивается с государством и превращается в слугу монархизма и защитницу угнетения народа.

«Вот за такими то «слепыми вождями» и идет наша несчастная обманутая тихоновщина, которая, в простоте своего искреннего благочестия, чаще всего и сама не понимает и не сознает того, куда, кто и зачем ее ведет.

«Вожди же этого движения, вдохновляемые нашим духвенством, бежавшим за-границу (Митрополиты: Антоний Храповицкий, Платон, Евлогий и др.) пользуются народным благочестием и темнотой и знают, куда они ведут наш церковный, доверчивый народ. Они ведут его на тот опасный, погибельный путь политической борьбы с новой властью, на котором пять лет своего первого патриаршего правления ошибочно стоял б. патриарх Тихон, но от которого он торжественно и всенародно потом отрекся, особенно в своем последнем, предсмертном завещании.

«Но слепые и глухие наши вожди тихоновского движения не хотят послушаться призыва и самого умершего Патриарха Тихона, а упорно гнут прежнюю линию борьбы с новой властью, при помощи церкви и обманутого ими церковного народа. Они не жалеют и не берегут Церкви Божьей, а делают ее орудием своих земных и корыстных интересов.

«Не пора ли нам с вами, братья-миряне, узнавши теперь, в чем главный корень зла и причина нашей церковной разрухи, подойти к церковной власти поближе, взять ее под свой народный контроль и призвать к порядку всех таких слепых вождей?

«По примеру Господа Нашего Иисуса Христа, изгнавшего торгующих из храма, не нужно ли и нам предложить всем тем, кто вносит в церковное дело свою политику, остаться в покое церковь Божию и не возмущать ее мира, стать настоящими истинно-народными пастырями, а не наемниками самодержавия и капитала, служить Богу истины, любви и справедливости, а не мамоне богатства и человеческой неправды?

«Наконец, выяснили нам здесь на Соборе так же, как еще триста лет тому назад наша Украинская Церковь переживала такое же великое разорение и несчастье. Тогда почти все высшее духовенство—архиереи и богатые городские священники—соединились с польскими панями, приняли католи-

ческую унию и пошли против своего народа и его святой православной веры.

«Но простой народ,—казаки, мещане и селяне—без борьбы соединился со своим бедным сельским духовенством, образовал крепкое народно-церковное «братство», упросил Патриарха Феофана поставить им новых, православных епископов, изгнали от себя всех изменников отечеству и вере и таким образом грудью отстояли свою православную веру и свою национальную свободу.

«Вот и теперь, очевидно, тому же православному Украинскому народу снова приходится самому защищать святыню своей веры и своей свободы.

«Пусть же все упорствующее тихоновское духовенство убедится, что, ведь, не народ существует для духовенства, а духовенство для народа. И пусть оно никогда не забывает слов пророка: «горе тому пастырю, который только стрижет своих овец и волною их одевается», а не заботится о духовных нуждах своей паствы и противодействует ее политическому раскрепощению и освобождению из-под гнета разных панов и всяческих насильников.

«Помогите же и вы, дорогие сестры и братья-миряне, нашему Священному Собору и его горячим и искренним стремлениям умирить церковь Божью и собрать всех расточенных ее овец во едино стадо нашего Единого Пастыря Начальника Господа Нашего Иисуса Христа, ему же подобает слава, честь и поклонение во веки веков. Аминь».

IV. Кроме Тихоновцев—староцерковников—на Украине в последние годы образовалась особая группа отщепенцев, названная по имени своего первого вождя (Липковского) «липковцами». Липковцы устроили у себя особую иерархию, характерную черту которой составляет «самосвятство», ибо ее первые епископы получили «посвящение» не чрез епископскую хиротонию, а от собрания мирян и пресвитеров. Установив всю неканоничность липковской иерархии, собор, однако, и к ней отнесся в духе мира и любви, вынеся следующее определение:

«Свящ. Собор УАПЦ, глубоко скорбя о случившемся, но вынуждаемый необходимостью, определяет: 1) признать, что общее отношение наше к липковскому движению должно быть закономерно, но растворено христианской любовью и осторожностью; 2) при чем к упорствующим следует применять всю строгость церковных законов; 3) к лицам высшей липковской иерархии, ищущим обличения с Прав. Церковью, можно относиться с некоторой снисходительностью и после проверки канонической беспрепятственности и с благословения Вселенского Патриарха принимать их в общение чрез надлежащую хиротонию, применительно к практике Русской Правосл. Церкви последних лет и правилам Карфагенск. Соб., который говорит: «по дознании и исследовании всего, пользе церковной споспешествовати могущего, по мановению и внушению Духа Божия, мы избрали за лучшее поступать с вышеупомянутыми людьми кротко и миролюбиво, хотя они беспокойным своим разномыслием и весьма удаляются от единства тела Господня. Может быть тогда, как мы с кротостью собираем разномыслящих, по слову апостола, даст им Бог покаяние в разум истины» (Карф. пр. 77; 79, 112; 2 Тим. II, 25—26); к низшему духовенству прежнего посвящения и к простому народу, увлекающимся липковщиной без ясного сознания, есть основание проявить полное снисхождение и, по буквальному выражению того же Карфагенск. собора (пр. 79), «ради мира и пользы Церкви, из самых донатистов-клириков, расположенные свое исправивших и восжелавших прийти к католическому соединению, по рассуждению и изволению каждого католического епископа, приимати в своих степенях священства, аще сие окажется содействующим к миру христиан... Сие делается не в нарушение собора, бывшего о сем предмете в странах лежащих за морем, но чтобы не было никакие преграды их единению... 5) церковные акты, совершенные священнослужителями прежнего посвящения,—крещения, брака и т. п., применительно к 57 и 79 пр. Карфаг. собора и практике первенствующей Церкви, которая не повторяла крещения и брака, при условии присоединения к Прав. Церкви самого совершителя этих актов, признать действительными; прочие же случаи предоставить решению епархиальных архиереев; 6) поручить Св. Синоду составить особую молитву и прошения на эктениях о соединении всех православных сынов Украины для возношения на литургии и в других подходящих случаях».

V. Затем собор утвердил приходский устав, организацию епархиального и окружного управления, сделал постановления относительно церковной дисциплины, борьбы с сектантством и неверием, о духовном просвещении.

Для поднятия церковной дисциплины собор предложил следующие меры:

1. Последовательная и неуклонная дисциплинированность духа, путем нравственного совершенствования при взаимном братском содействии, в особенности при благопечетливой заботливости о чадах своих архиастырей и пастырей.

2. Последовательное и закономерное проведение сверху до низу при замещении священно-служительских и церковно-административных должностей выборного начала под контролем органов церковного управления, регламентирующих правила выборов в связи с потребностями времени.

3. Живая и непосредственная связь органов церковного управления с местами посредством издания Свящ. Синодом журнала, выездов членов управления на места и применения планового метода работы.

4. Точное и неукоснительное исполнение распоряжений всех органов церковной власти всеми, кого они касаются.

5. Прекращение частой смены высших руководителей церковной жизни в округе—епископов.

6. Применение церковно-дисциплинарных мер, указываемых канонами, по отношению к клирикам, вышедшим из повиновения церковной власти и оставившим служение Церкви.

7. Всемерное исполнение клириками законоположений церковных касательно образа жизни и поведения и учреждение в тех местах, где это будет найдено возможным, братских пресвитерских судов.

8. Подчинение мирян уставам и правилам Св. Церкви касательно молитвы, жизни и поведения.

VI. В резолюции по сектантскому вопросу собор высказался так:

1. Сектанство, как сознательное уклонение от Богопреданного религиозно-православного учения исторической народной русско-православной Церкви, признать явлением печальным и серьезным, требующим к себе особенно серьезного внимания.

2. Признать необходимость нового изучения сектантства, так как в прошлом ни миссия, ни школа, ни литература не давала верного понимания его, вполне охватывающего учение и жизнь, при чем в этом новом изучении его принять все меры к тому, чтобы теоретические сообщения о сектантстве соответствовали действительности и удовлетворяли практические потребности.

3. Просить пастырей и верующих помочь в собрании статистических сведений по сектантству, устанавливая эти сведения по особому анкетному листу или употребляя для этого какие-нибудь другие средства; привлечь к организации этой статистики окружные управления.

4. Ввести в круг предметов, изучаемых в открываемых пастырских и высших богословских школах, изучение сектантства.

5. В обращениях с сектантами при миссионерском воздействии на них никогда не упускать из виду, что сектант—не враг, а заблуждающийся брат наш, и отношения к нему должны быть полны христианской любви, осторожности, чужды всякой злобы и насилия.

6. Принять все меры к тому, чтобы церковная жизнь наша удовлетворяла все запросы верующего—способствовать развитию и приходско-общинной жизни и ее организаций, сделать понятным и выразительным наше богослужение, привлечь к участию в чтении и пении за богослужением верующих мирян (общее пение, народные хоры), усилить живую воодушевленную проповедь, обратить внимание на развитие и постановку благотворительности в общинах.

7. Создать институт благовестников с центрами их объединения в окружных управлениях и Священном Синоде и определить их обязанности не в смысле прежних узко-специальных миссионерских выступлений против сектантов, а в смысле руководства правильным развитием и организацией приходско-общинной жизни на началах тесного взаимодействия пастыря и пасомых и привлечения последних не к хозяйственным только задачам, но и религиозным (устройство среди верующих специально миссионерских кружков, братств, сестричеств и проч.).

8. Признать необходимым скорейшую организацию пастьерских школ, дабы иметь достойных пастьерей.

9. Считать, что так называемая тихоновщина горделивым признанием своей исключительной святости, упорной защитой своих неправильных мнений, а также проповедью о непосещении православных храмов, находящихся в общении с Священным Синодом, о недействительности совершаемых в этих храмах молитв и таинств, прокладывает широкую дорогу сектантству и, в противовес такому отношению, раскрывать положительные стороны синодального движения—его твердость и неизменность в православии, отчетливое понимание действительных условий жизни Церкви и искреннее, нелицемерное желание служить Богу среди этих условий, как бы они сложны и тяжелы ни были, показывая Церковь, как религиозно-моральную силу, чуждую всяких земных политических вожделений.

VII. Резолюция по докладу о неверии гласила:

«Сознавая свой долг перед Богом, Христом, Церковью и верующим надором, административные органы Церковного Управления, деятели духовного просвещения, пастыри и верующие миряне должны вести организованную, планомерную, систематическую борьбу против неверия, надлежащую религиозную и специально анти-атеистическую пропаганду.

Практическими мерами борьбы против неверия в настоящее время должны быть:

1. Организация при Укр. Свящ. Синоде Комиссии по борьбе с неверием, состоящей из ученых богословов и специалистов по борьбе с неверием; организация таких же Комиссий при Епарх. и Округн. Церк. Управлениях и организация кружков ревнителей православия в приходских общинах.

2. Учреждение апологетической Семинарии при Укр. Высш. Бог. Школе и создание кадра специалистов и инструкторов по антиатеистической пропаганде.

3. Устройство краткосрочных периодических апологетических курсов для рядового духовенства во время Епарх. и Округн. Съездов.

4. Создание апологетических библиотек при Епарх. и Округн. Управлениях.

5. Расширение существующих органов духовной печати введением специального апологетического отдела.

6. Устройство апологетических бесед в храмах и восстановление духовного просвещения.

7. Привлечение к апологетической работе мирян.

8. Миссионерство жизнью, т.е. доказательство истинности идеалов веры подлинно-христианской, церковной жизнью.

9. Восстановление начала соборности во всех сферах церковной и религиозной жизни.

10. Напоминание всем верующим, опасаящимся за будущую судьбу Церкви и идеалов веры, что врата ада не одолеют Церковь Христову.

VIII. Относительно духовного просвещения украинский собор, выразив благодарность правительству за разрешение на открытие высшей богословской школы в Киеве, определил:

1. Предложить всем Округн. Церк. Управлениям командировать ежегодно по одному студенту в открываемую Высш. Укр. Богосл. Школу, внося на содержание Высш. Богосл. Школы по 100 р.

2. Просить все религиозные общины Укр. Прав. Церкви оказывать материальную поддержку делу духовного просвещения и богосл. учебн. заведениям.

3. Просить всех ученых богословов и прежних работников духовного просвещения возвратиться к духовно-просветительной работе и снова посвятить свои силы и знания служению Церкви и верующему народу.

4. Признать необходимым широкое развитие духовного литературного творчества.

5. Просить всех верующих о материальной поддержке печатным Церковным органам, в частности «Голосу Православной Украины».

6. Признать необходимым восстановление Церк. библиотек и предоставление их в пользование членам религиозных общин.

7. Обратиться ко всем родителям Укр. Прав. Церкви с призывом заботиться о надлежащем религиозном воспитании своих детей.

IX. В заключение на соборе был заслушан доклад о предстоящем вселенском соборе. Собор решил передать на разрешение вселенского собора пререкаемые вопросы украинской церковной действительности (самосвятельство на Украине, брачный епископат, второбрачие духовенства и новый стиль) и призвал всех верующих мирно ожидать этого решения.

Делегатами на Вселенский Собор были избраны следующие лица: Митроп. Иннокентий Киевский, архиепископ Александр Бердичевский, епископ Иоаким Гайсинский и мирянин проф. А. И. Покровский; кроме того украинскому Синоду предоставлено пригласить еще одно лицо, известное ему по своей церковно-общественной и научной деятельности.

## На христианском западе.

### I. Всемирная христианская конференция.

19—31 августа с. г. в Стокгольме состоялась «Универсальная христианская конференция для активной христианизации жизни». Конференция эта готовилась уже 4 года, составляя очередное звено в цепи всемирных христианских конференций, начало которых положено в начале текущего столетия. В президиум конференции, по ее проекту, вошли: архиепископ кентерберийский, вселенский патриарх, архиепископ uppsalский и председатель американской секции. Впрочем, вселенский патриарх фактически своего участия не осуществлял. Кроме президиума во главе организации конференции состоял интернациональный организационный комитет из представителей Америки, Австрии, Чехо-Словакии, Дании, Эстонии, Финляндии, Франции, Германии, Голландии, Венгрии, Латвии, Норвегии, Польши, Румынии, Швеции, Швейцарии. В состав комитета включались и представители православных церквей,—патриархи: вселенский, александрийский, антиохийский, иерусалимский, российский, сербский; архиепископ кипрский; митрополит афинский; митрополит софийский; митрополит бухарестский и молдавский. Но насколько реальным было участие зарубежных православных—неизвестно.

Программа конференции была намечена в следующем виде:

1) Мировое обязательство церкви на основах Божественного предназначения. (Идеологические предпосылки для активной христианизации жизни).

2) Отношение церкви к экономическим и индустриальным проблемам:

а) отношение христианской благотворительности к экономическим и индустриальным проблемам;

б) обязанности церкви и верующих по отношению к индустриальным и экономическим вопросам.

3) Отношение Церкви к социальным и нравственным проблемам.

а) Труд и профессии.

б) Семейная жизнь и жилище.

в) Юношество.

г) Половые отношения.

д) Исправление преступности.

е) Отдых.

4) Церковь и международные отношения.

а) Универсальный характер церкви.

б) Обязанность Церкви проповедывать братство человечества.

в) Национально-расовые проблемы.

г) Мировое объединение для укрепления международной дружбы.

д) Что может сделать Церковь для укрепления мира и уничтожения причин ведущих к войне.

е) Обязанности христианина по отношению к нации и государству.

ж) Право, замещающее произвол арбитражем — есть Божеский закон. Законный порядок и его распространение за

границами нации, обоснованный библейским Откровением.

з) Христианская благотворительность, побуждающая к примирению и братству.

и) Церковь и христианское воспитание.

к) Воспитание гражданской братственности.

л) Воспитание христианской личности.

м) Воспитание международной братственности.

5) Метод кооперации и федеративных действий между христианскими конфессиями (исповеданиями).

а) Тяготение к единству.

б) Продолжение работы конференции.

Российский Священный Синод получил приглашение на конференцию с правом прислать шесть представителей. К сожалению, в виду позднего получения приглашения, осуществить это представительство не пришлось.

Сведения о результатах конференции в момент составления настоящего номера журнала еще не были получены. Редакция надеется сообщить их в дальнейших номерах издания.

## II. Юбилейные торжества.

Предполагавшийся в день 1600-летия первого Вселенского Собора Вселенский Собор в Иерусалиме, как известно, не состоялся. Судя по заграничной прессе, собор этот отложен на 1926 год. Тем не менее упомянутый юбилей был отмечен на Западе лондонскими торжествами, длившимися с 29 июня по 15 июля и носившими одновременно характер между-христианской конференции церковью англиканской и восточно-православной.

В Лондон съехались на торжества, по инициативе архиепископа Кентерберийского, представитель восточных православных церквей — вселенского (константинопольского), александрийского, иерусалимского, румынского, ассирийского (несторианского) патриархатов, в том числе престарелый иерусалимский патриарх Дамиан и александрийский патриарх Фотий, митрополит нубийский, архиепископ иорданский, представители церкви греческой и русской православной заграничной иерархии. Представителей р.-католиков не было.

Торжества начались торжественным богослужением в историческом храме Вестминстерского аббатства. Слово, произнесенное архиепископом кентерберийским, было призывом к широкому единению, обращенным ко всем христианским церквам.

Религиозные торжества чередовались с деловыми заседаниями «комитета сближения церквей», под председательством епископа Гора. Делегации проехали по всей Англии и с интересом знакомились с английскими церквами, духовными учебными заведениями, монастырями и проч. Всюду им оказывали сердечный прием.

По общему заключению участников торжеств и заграничной прессы, лондонский съезд не может не оказать благоприятного влияния на вопрос о сближении англиканской церкви с православными восточными церквами.

## III. Конгресс для изучения восточного богословия.

Но и западный католицизм с своей стороны делает объединительные попытки.

12—16 июня в Любляне происходил съезд (конгресс) католического духовенства, посвященный, ближайшим образом, изучению основ восточного богословия и имевший задачей выяснение условий создания благоприятной почвы для соединения церквей. На съезд были приглашены представители православного богословского факультета Белградского университета. На съезде было оглашено послание папы Пия XI, в котором папа, выражая удовольствие по поводу съезда, высказывает пожелание, чтобы съезды для изучения восточ-

ного богословия устраивались и впредь, по крайней мере раз в год, с тем, чтобы они, «как можно глубже и обширнее», рассуждали обо всем, касающемся единства церкви. Папа высказывает уверенность, что взаимное ознакомление принесет много пользы единству веры.

Идея объединения всего христианства проходила красной нитью и в речах католиков—участников съезда. Высказывалось общее убеждение, что такое единение особенно необходимо теперь, когда неверие делает усиленное нападение на церковь.

## IV. Общество ревнителей православия в Париже.

В Париже, вокруг бывшей посольской церкви, находящейся ныне в ведении Российского Священного Синода, образовалось «Общество ревнителей православия». Задачей общества является проведение обновленческих идей и широкое ознакомление с ними заграничного общества. Общество начало издавать листки, имеющие целью противодействовать клеветам на русскую синодальную церковь, распространяемым православными эмигрантами.

Между прочим на собрании 9 августа 1925 года, общество, обсудив вопрос об отношении к предстоящему в Москве третьему Поместному Собору, вынесло такую резолюцию:

«Общество ревнителей православия... осуждает политический характер деятельности, какой приняла церковная жизнь православного христианского прихода в Париже, возглавляемая бывшими государственными людьми старой империи и их беглым от вольфской кафедры епископом Евлогием,

сурово порицает своих собратьев православных Парижа за то, что они, смешивая политику с религией, поддерживают эту деятельность, направленную не только на вред нашей родине, но, главным образом, на искажение духа нашей православной веры, настаивает, чтобы 3-й Поместный Собор Православной Церкви территории СССР вошел в канкордат с правительством СССР—принять меры, чтобы единение св. церкви было проведено всею полностью, так как в этом благо не только православия, но и самого государства, чтобы политические авантюристы с их епископом в их истинных политических стремлениях были поставлены в известность перед правительством французского народа, чтобы правительство Французской Республики, наконец, приняло бы все меры о возвращении по принадлежности православных церковных имуществ, находящихся в его стране, и тем выполнило бы акт государственной республиканской справедливости по отношению к православной русской церкви».

## V. Поместный собор в Финляндии.

В середине июня в Сердоболе заседал Поместный собор Финляндской автокефальной церкви. Собралось 32 члена, как из духовенства, так и из мирян, среди последних также и женщины. В одном из заседаний собор избрал большинством 28 против 2, при 1 воздержавшемся, архиепископом Финляндской православной Церкви еп. карельского Германа. Постановления поместного собора носят характер финнизации церковной жизни; официальным языком на соборе был признан финский, но двум представителям Валаамского монастыря разрешили пользоваться русским языком, однако, при том условии, что Валаам оплатит необходимого переводчика.

Поместный Собор постановил также при украшении и постройке храмов применять чисто финские орнаменты и художественные формы, пользуясь помощью финских архитекторов и художников; тексты в храмах начерчивать на финском языке, а церковные облачения кроить по-финскому фасону. Кроме того, в Гельсингфоргском приходе, где не менее четверти членов прихода составляют финны, богослужение должно совершаться не менее одного раза в месяц на финском языке.

Представители Выборгского и Райволского приходов пытались завести речь о переходе с нового на старый стиль, но

большинством 19 против 7 постановлено этот вопрос вообще не подвергать обсуждению. Против этого особенно протестовал представитель Валаамского монастыря.

Но наиболее значительным является постановление поместного собора о присоединении Валаамского, Коневецкого, Лин-

тулаского и Печенгского монастырей к Карельской епархии; было также пожелание включить Выборгскую епархию в Карельскую, но оно не удалось; однако, выборы Выборгского епископа отложены до нахождения подходящего кандидата.

## Временные курсы в Ростове-на-Дону и Краснодаре.

В июле месяце с. г. профессорским бюро при Учебном Комитете Св. Синода были организованы временные богословские курсы в городах Ростове-на-Дону и Краснодаре.

Ближайшее содействие организации курсов оказали: Северо-Кавказское Митрополитское Управление и Кубано-Черноморское Епархиальное Управление.

Подготовка курсов началась еще в мае месяце. На с'ездах духовенства и мирян, как раз случившихся в то время, предложение об устройстве курсов было принято и ассигнованы средства (путем обложения церквей и взносов с духовенства); часть средств поступила по подписке на лекции.

В Ростове лекции начались 3-го июля и закончились 14-го. В Краснодаре—начались 7-го и закончились 24-го. В Ростове было прочитано 60 (академических) лекций профессорами—доктором церковной истории Б. В. Титлиновым и доктором богословия С. М. Зариным (оба бывшие профессора Петроградской духовной академии). В Краснодаре было прочитано 120 (академических) лекций, из коих первую серию читали доктор церковного права, профессор А. И. Покровский

(б. Моск. Академии), и магистр богословия И. Д. Холопов (профессор Ленинградского Богословского Института), а вторую—проф. Титлинов и Зарин.

Курс лекций состоял из двух циклов: историко-канонического и апологетического.

По первому циклу читали проф. Титлинов и Покровский, по второму—Зарин и Холопов. Все лекции имели жизненно-современный характер. Чтения историко-канонические с научно-богословской точки зрения освещали современную церковную действительность; а чтения апологетические давали научное обоснование христианству против современной отрицательной критики.

Как в Ростове, так и в Краснодаре богословские лекции привлекли к себе большое внимание. На курсы с'ехалось окружное духовенство, было много и верующих мирян. Число слушателей достигало иногда 300 человек и больше. Чтения происходили в храме, за недостатком другого помещения. Высказывалось настойчивое пожелание, чтобы подобные курсы повторились и в следующем году.

## ОТДЕЛ ИСТОРИКО-КАНОНИЧЕСКИЙ.

### Доклад проф. А. И. Покровского по каноническим вопросам к предстоящему Российскому Поместному и будущему Вселенскому соборам.

Часть 1-я.

#### Соборно-каноническое творчество церкви.

##### I. „Соборность“ в православии.

Если бы мы захотели буквально одним только словом охарактеризовать сущность нашего православия, в отличие от двух других христианских вероисповеданий—католичества и протестантизма, то должны были бы употребить слово «соборность» и «собор»—это такое же специфическое, характерное отличие для греко-восточного православия, как папизм для римского католицизма и как субъективный индивидуализм для рационалистического протестантизма. В понятии о соборе, как в своем центральном фокусе, сконцентрирована вся суть православно-христианского учения о религии (связь Божества и человечества) и церкви (богочеловеческий организм), по смыслу которого спасающая Христова церковь есть живой и деятельный организм, возглавляемый Самим Господом Иисусом Христом, одушевляемый и руководимый Св. Духом (Ев. Иоан. XIV, 26), состоящий из многих и различных членов, связанных союзом содружества и любви и активно содействующих свое спасение при содействии Божественной благодати. Духом этой живой соборности проникнуты все акты церковной жизни, в особенности ее богослужение, и из них на первом плане божественная литургия, самое имя которой указывает на ее существенную соборную природу.

Но высшим и наиболее осязательным воплощением этого духа соборности в православии являются, без сомнения, церковные соборы, как органы объединенного сознания церкви и как те авторитетно-полномочные инстанции, в которых наглядным образом выражалось единение божеского и человеческого начала религии, как это всего убедительнее и яснее выражается в традиционной заключительной формуле всех соборов, освященной авторитетом еще апостольского собора—«изволися Духу Святому (божеское начало) и нам (начало человеческого)». Вот почему мы с полным правом в своей докторской диссертации<sup>1)</sup> признали церковные соборы «основным жизненным нервом всей исторической церкви и главным

средоточием ее внутреннего идейно-догматического самоопределения и ее внешнего церковно-канонического устройства». По тому же самому, церковные соборы служат и наилучшими показателями того или иного (т. е. здорового или больного), состояния церковного организма: те периоды церковной истории, которые ознаменованы обилием и энергией соборов, являются вместе с тем и ее лучшими страницами (первые три века и эпоха вселенских соборов); наоборот, недостаточность соборов, а тем более их полное отсутствие,—показатель застоя и паралича церковной жизни (двухсотлетний перерыв синодальной эпохи в русской церкви).

В особенности печально и тяжело на судьбах всей восточно-православной церкви отразился огромный, почти 12½ вековой перерыв регулирующей деятельности вселенских соборов, благодаря чему в поместных церквях православия немало накопилось таких вопросов, которые или превышают их компетенцию, или не получают у себя достаточно исчерпывающего, а главное—для всех авторитетного разрешения, для чего необходим соборный разум и верховный авторитет всей вселенской церкви. И надо искренно и горячо приветствовать инициативу вселенского патриарха, взявшего на себя почин созыва в ближайшее время вселенского собора всей восточной церкви, единственной представительницы и хранительницы истинного православия.

Если даже западная римско-католическая церковь, создавшая на место «культы цезарей» культ непогрешимого папы, затенившего собой собор и отодвинувшего его на задний план, если и она, тем не менее, вспоминает о соборе и хватается за него, как за якорь спасения, во все критические моменты своей истории—(реформационные соборы XV—в. и Тридентский собор XVI в.), то об огромном критически-реви-зионном и законодательно-судебном значении предстоящего вселенского собора для последующих судеб всего православного мира не приходится и говорить, по самоочевидности всего этого. Надо всем нам православным христианам молиться и заботиться только о том, чтобы давно желанный и столь необ-

<sup>1)</sup> Проф. А. И. Покровский. Соборы древней церкви эпохи первых трех веков. Серг. Пособ. 1915 г. Введ., XV стр.

ходимый собор этот поскорее действительно бы состоялся, чтобы были преодолены все внешние и внутренние к тому препятствия и чтобы, самое главное, на этом соборе было объединено законное и правильное представительство всех право-

славных поместных церквей, что гарантировало бы последующую рецепцию данного собора, т. е. его принятие верующим сознанием всего православного мира, или, по крайней мере, его подавляющего благоразумного большинства.

## II. Выяснение понятия „каноничности“.

Законодательная и административная работа церковных соборов имеет две главных формы своего выражения — это формулировка догматов вероопределения и составление канонов (дисциплинарные нормы). Обе эти формы регулируются одним и тем же критерием, весьма типичным для православия — не столько создавать что-либо новое, сколько правильно выяснять и твердо сохранять старое, издревле богопреданное через Самого Христа и его святых апостолов. «Православие апеллирует к старым исконно христианским нормам и не указывает для себя особых «символических книг» — говорит один из авторитетных русских богословов наших дней — потому, что не имеет ничего символически нового в догматическом отношении по сравнению с эпохой до заключения семи вселенских соборов. Этим доказывается, что православие сохраняет и продолжает изначальное апостольское христианство по непосредственному и непрерывному преемству. В историческом течении христианства по вселенной это есть центральный поток идущий от самого «источника воды живой» и не уклоняющийся на всем своем протяжении до скончания мира. Здесь корень и объяснение всех других принципиальных свойств православия».

Такая консервативно-охранительная тактика соборов сильней всего отразилась на самой мотивировке и формулировке их постановлений: характерно, что почти все соборные решения носят не положительную, а отрицательную формулировку, как результат борьбы с вредными уклонениями от тех единственно правильных основ, которые заложены в Св. Писании («Слово Божие») и сохранены в Св. Предании (учение апостолов и отцов). Так выяснялось и догматическое вероучение на вселенских соборах путем обличения различных ересей (произвольное мнение, восхищение мнимой исти-

ны); так же творились и канонические нормы, как запрещение какого-либо самочинного откола от обще-церковной дисциплины (откол, раскол, самочиние).

Именно таким путем, путем постоянной строгой ориентировки на Слово Божие и заповеди отцов, было создано, в частности, и все древне-каноническое законодательство знаменитой эпохи вселенских соборов, которое легло, в качестве прочного фундамента, в основу соборно-канонической работы последующих веков. Отсюда, вся последующая каноническая работа церкви ведется уже с ориентацией, главным образом, на тот древне-вселенский кодекс, как бы заменивший собой те первоисточники, из которых питался он сам (Св. Писание и Св. Предание).

По тому же самому, всякий раз, когда в какой-либо поместно-православной церкви, в связи с соборным оживлением, заходит речь об очередных, назревших в ней реформах, встает и необходимое требование провести эти реформы непременно в каноническом духе и на строго канонической основе. Оно признается обычно всеми согласно и единодушно.

Но далеко не бывает такого же единодушия при выяснении более конкретного содержания этой общей формулы. Что разуметь под строго-канонической основой и верностью канонической традиции, в каких формах и границах все это необходимо и целесообразно проводить, об этом ученые богословы и канонисты нередко и очень горячо спорят. (Пример такого резкого принципиального расхождения дают русские ученые канонисты на предсоборном присутствии 1906 г. с полемикой меньшинства и большинства его членов, в частности и по этому именно вопросу о принципе каноничности)<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Далее в Дюкладе проф. Покровского следует обстоятельный разбор этой полемики, но редакция опускает ее для печати.

### ЧАСТЬ II.

## Принципиальные и исторические обоснования „каноничности“.

### I. Природа „канона“ и его отличие от „догмата“.

*Принципиальные и исторические обоснования „каноничности“.*

#### 1. Природа «канона» и его отличие от «догмата».

Православно-христианская религия, как представляющая, по нашему глубокому убеждению, идеал религиозного общения человека с Богом, имеет две стороны — сверхестественную, откровенную, божескую и естественную, историческую, человеческую. Первая, как выражение высшей Божественной воли, — абсолютно, вечна и неизменна; вторая, как продукт истории и человечества, относительна, условна и подчинена всем обычным законам человеческого развития. А так как православно-христианская религия имеет три главных формы своего выражения, — именно, догматику, мораль и канонику, то во всех них обязательно имеются оба вышеуказанных элемента, т. е. как божеский, так и человеческий. Но в пропорциональном отношении они распределены в них неодинаково: в то время как в догматике и морали преобладает первый, т. е. божеско-откровенный элемент, в канонике перевешивает естественный, исторический. Тем не менее в сфере каноники имеется абсолютный, божеский элемент, так называемое «божественное право», которое и является специфическим отличием церковного права от всякого гражданского, светского законодательства.

Иногда и в церковных канонах «божеский» элемент берет перевес над человеческим, и такие каноны называются основными, созданными по божественному праву. Это — те фундаментальные церковно-канонические нормы, которые теснейшим образом связаны с самым существом христианской догматики или морали, как например, I правило Трулльского собора об обязательности догматических вероопределений первых вселенских соборов, или 85 апостольское, узаконяющее «канонический состав Св. Писания В. и Н. Заветов», а также все каноны, говорящие о Боге Спасителе и Освятителе, о Христе и основании им церкви, о спасающей благодати

тайнств, богоучрежденности церковной иерархии, апостольском преемстве епископата, о соборном строе церковного управления и, наконец, все каноны, выражающие сущность христианской морали — учения о любви, милосердии, широкой благотворительности, душевной и телесной чистоте, предпочтении небесных благ земным и т. п. Словом, по удачному выводу проф. Верховского, основными канонами, по «божественному праву», являются все те, которые 1) ограждают чистоту веры и нравственности в церкви и 2) которые ограждают конституцию церкви, т. е. основы церковного строя (соборные начала, трехчинная иерархия, апостольское преемство, активность всех членов церкви, местное самоуправление или автокефалия и т. п.<sup>1)</sup>). В памятниках самого канонического права все эти каноны обычно именуются «евангельскими» или «апостольскими», чем, с одной стороны, усваивается им высший авторитет, а с другой указывается на их теснейшую связь с первоисточником христианства<sup>2)</sup>. Однако, одна внешняя связь с этими первоисточниками еще не дает права считать их «евангельскими» и основными и усвоить им характер неизменяемости. Мы знаем целый ряд дисциплинарно-канонических норм евангелия и апостольских посланий, которые потом подверглись коренному изменению, или полной отмене (харизматич. др. церковная иерархия — Мат. XVI, 4; XV, 22, 23; I Кор. XIV, 29—30; Еф. IV, 20; институт семи — Деян. II, 16; брачный епископат — I Тим. III, 2; поводы к разводу — Ев. Мф.). Очевидно, решающее значение тут имеет не внешняя механическая связь, хотя бы даже и с Евангелием, а самое существо дела, измена которому была бы

<sup>1)</sup> П. В. Верховский „Изменяемость канонов и ее предания“. Вестник Ц. О. Вестник 1917, № 27.

<sup>2)</sup> Основание для такого деления церковных правил можно находить в тексте VII, 6, где различаются предметы „каноничества“ от евангельских.

равносильна отказу от основ православия, напр., отрицание иерархии привело бы к протестантизму, умаление соборного начала—к католицизму, ослабление нравственной чистоты, равно, как и чрезмерный ригоризм,—к секстанству и т. п.

Но даже и относительно этих «евангельских», т. е. основных и неизменных канонов, не следует упускать из виду, что, хотя в них божеское право и преобладает, однако, оно соразмеряется с известным элементом и человеческого права. Возьмем для примера, евангельский канон о трех степенях богоучрежденной иерархии. Здесь, основная суть канона — последовательность трех иерархических степеней—абсолютна и неизменна, как догмат. Но такие вопросы, как возраст каждого из этих клириков, как его образовательный ценз, даже как его брачное или безбрачное состояние, или его общественное положение—не носят абсолютного характера и в разные эпохи и в разных поместных церквах получали и получают далеко неодинаковые ответы, нередко расходящиеся до противоположности (напр., celibat западн. церкви и обязательство брачного состояния клириков в восточной ц.). Или возьмем еще каноническое учение о таинстве крещения и покаяния. В них, кроме догматической основы, имеется и очень значительная лигатура изменчивого человеческого правотворчества, например, учение о катехуменате и покаянной дисциплине, взгляды на перекрещивание католиков и протестантов, все вопросы епитимийного характера и многое другое, что опять таки, в различных автокафальных церквах, да даже и в одной и той же церкви, но в разные периоды ее истории, решалось далеко неодинаково (взять хотя бы споры о принятии падших в древней церкви и вопрос о чиноприеме католиков и протестантов в греческой и русской церквах).

Если в «евангельских» канонах, которых сравнительно гораздо меньше, устанавливаем известную наличность изменяемого человеческого элемента, то в остальной массе «исторических» канонов последний элемент безусловно преобладает над первым. Там большое догматическое зерно облечено в тонкую человеческую скорлупу; здесь, наоборот, малое зерно покрыто большой и толстой скорлупой. «Церковное право,—говорит известный русский канонист проф. Павлов—и есть эта внешняя оболочка церковной жизни, которая, конечно, должна соответствовать внутреннему существу и жизненному назначению самой церкви» \*). Но все же, будучи порождением земных, естественных человеческих условий, эта внешняя оболочка церковного права неизменно подчинена и всем условиям обычного естественно-исторического изменения и роста, всей сумме национальных, географических, исторических, экономических и др. факторов, под влиянием которых обычно складывается социальная, политическая и общественно-правовая жизнь каждой отдельной народности и вся история человечества.

Искусство и мудрость церковного законодателя-канониста (будет ли это собор или отдельное правоспособное и полномочное лицо) в том, именно, и состоит, чтобы вечные абсолютные нормы божественного права каждый раз наиболее удачно приспособлять к постоянно меняющемуся потоку человеческой истории, чтобы для каждого исторического периода находить наиболее целесообразные формы выражения одного и того же божественного начала. Отсюда с логической принудительностью вытекает заключение, что церковные каноны, по самому понятию о них и существу их природы, отнюдь не представляют из себя чего-либо косного, непреложного и навеки неподвижного, а совершенно наоборот—продукты живого, меняющегося, как сама жизнь, и приспособляющегося к ней творчества. Принцип такого прогрессирующего изменения и роста всего церковного творчества твердо засвидетельствовал как в самом слове Божиим (сначала «млеко словесное», а затем и более твердое брашно), так и во многих канонических памятниках, мотивирующих те или другие изменения канонов различием духовного возраста, или религиозно-нравственного совершенства (VI, I, 12, 29).

Крепко держались того примера и наши авторитетные иерархи, как ученый московский митрополит Платон (Левшин), ревнитель и знаток канонов м. Филарет (Дроздов) и архиеп. Димитрий (Ковальницкий). Особенно резко пишет м. Платон,—в своем ответе раскольникам по поводу его «увещаний к раскольникам», которых он весьма не одобряет за то, что они игнорируют слово Божие и предпочитают ему

различные церковные правила, сказания и повести в их старопечатных книгах обретаемые. «Но как и правила соборов,—пишет м. Платон,—или относились к тем временам, или писаны по пристрастию и непросвещенному невежеству (например, отцы Стоглавого собора погрешили «простотою и невежеством», по отзыву Большого Моск. Собора 1666—7 г. (наша вставка), и в писаниях церковных учителей много погрешительного, и с самим собою и с словами Божиими несогласного, а в повестях и zelo много басней, небылиц и безместностей, то и следовало бы правила отцев и повести не иначе принять, как когда они согласны с словом Божиим и служат тому объяснениями» \*). Значительно мягче по форме, но тоже самое по существу пишет и другой знаменитый моск. святитель м. Филарет: «если соборное определение не суть непременно следствия правил св. Писания, но только некоторые применения оных к известным обстоятельствам, то таковые определения, подобно сим обстоятельствам, не суть неизменяемы и называются в особенности правом церковным, которое зависит от силы не столько от божественной власти Св. Писания, сколько от церковного согласия и постановления» \*). Особенно широко и правильно поставил этот вопрос председатель первого отдела Пред. Присутствия 1906 г. одесский архиепископ Димитрий (Ковальницкий). «Я полагаю,—авторитетно заявил он,—в назидание канонистам формалистам и буквоедам,—что каноны даны не для того, чтобы церковь на всегдашние времена рабски следовала им во всех подробностях церковного управления. Многие частные каноны вызывались временными внутренними и внешними условиями жизни церкви... Мы должны заботиться не о том, чтобы каноны, свыше тысячи лет тому назад подробно определившие несущественные стороны жизни церкви в тогдашних внешних условиях, были выполнены буквально и теперь, а только о том, чтобы строй нашей церкви согласовался с существом канонов и не противоречил им... Нельзя требовать, чтобы церковь буквально следовала всем канонам, не касающимся существа ее жизни, и связывала себя подробностями... Жизнь имеет свои права. Что вызывалось условиями жизни прежде, то может не отвечать важным условиям жизни нынешней. И церковь вырабатывала свои законы и порядки в историческом течении своей жизни, применялась к требованиям жизни (курсив наш), к условиям внешней общности, крепко храня одно: не противоречить канонам, быть в согласии с ними, последовать канонам, что вовсе не значит буквально их повторять... Верная духу древних канонов церковных, она (прав. церковь) дает свое каноническое решение вопросов новых \*\*). Тот же преосвященный оратор имеет случай и еще раз, по поводу спора о митрополичьих округах, вернуться к вопросу о канонах древности и дать такую их характеристику. «Я не буквалист. Я сужу только применительно к древним канонам. К древнему строю церковному... Зачем нам повторять изживший тип церкви греческо-константинопольской. Наша церковь имеет свою внутреннюю силу жизни, силу благодати и богоустановленной власти, и мы имеем право созидать строй жизни церковной, следуя духу канонов, и не подавлялась буквой» \*).

В этих речах строго-консервативного русского иерарха, бывшего свыше 30 л. проф. киевской дух. академии, мы имеем как бы квинт—эссенцию официальных взглядов русской церковной власти и богословской науки на существо и природу древне-церковного канона, на его основу и дух, на то, что есть в нем вечного и неизменяемого и что отжило и подлежит аналогичному же развитию и эволюции в новые жизненно-исторические формы.

Закончим настоящий отдел о природе канона и необходимости различать в нем неизменно-догматическо-евангелическое зерно от его изменчиво-исторической оболочки советом авторитетного канониста. А. С. Павлова, рекомендующего наилучшим методом изложения церковного права метод историко-догматический. Именно,—говорит он,—мы должны восходить к источным началам каждого церковно-юридического института и потом следить за всеми фактами его исторического развития, постоянно и точно отмечая те местные, национальные, политические влияния, под действиями которых он

\*) Мит. Платон (Левшин), «Урезанный документ», напечатанный Гилларовым-Платоновым в газете «Русь» 1884, №19.

\*\*) Митрополит Филарет (Дроздов), «Собран. отзыв, и мнений» I, 163 стр.

\*\*) Ж. и П., I, 98-99 стр.

\*\*\*) Ж. и П., III, 55 стр.

\*) Проф. Павлов, «Курс церковного права».

достиг настоящего своего вида. В этом генетическом процессе право церкви предстанет перед нами, как живое в своем жизненном росте, с своим собственным характером. Следя за этим процессом, мы обязаны постоянно иметь в виду связь церковного права с самым существом церкви, с догматическими основами церковно-юридических институтов. Эти основания должны служить пробой для положительного права. С точки зрения этих оснований открывается, что составляет существенное зерно каждого церковно-юридического института, и что есть только внешняя его оболочка, изменяющаяся со временем и не требующая одного постоянного и твердого вида. Такой исторический и вместе рациональный метод ясно покажет нам, что следует признать в праве церкви существенным и неизменным, и что случайным и несущественным, и как далеко можно идти в церковных преобразованиях, не касаясь

существа церкви и не колебля оснований ее права. Обрабатывая таким образом церковное право, наука церк. права тем самым способствует его применению к практической жизни и, давая церковной и гражданской власти материал для законодательства, пролагает путь к обновлению и дальнейшему развитию права\*). В этих словах крупного и в то же время осторожного ученого канониста как бы подведен итог всем нашим предшествующим теоретическим рассуждениям о стабилизме и динамике канонов и даже сделан из них соответствующий практический вывод—указан и надежный путь, каким надо идти при ревизионном пересмотре старых и правильном творчестве новых канонов.

\*) А. С. Павлов, „Курс церк. права“,—31.

## II. Историческая эволюция канонов.

Не заходя в дерби истории канонов слишком далеко, мы хотели бы все же осветить, хотя бы тот путь, каким шло их нарастание, развитие, кодификация и ревизия, чтобы воспользоваться этим историческим опытом и для своих подобных же целей.

Какими источниками питалось и питается церковное право и каким процессом поступающий материал перерабатывался и одевался в церковно-законодательную форму? Главными источниками, из которых церковные соборы и отдельные канонические законодатели черпали свой материал, были: Св. Писание и Св. Предание, постановления предыдущих соборов, законы гражданские и учет наличной жизненной обстановки, со всей суммой ее национальных, исторических, социально-политических и бытовых условий.

Каким процессом, в какой форме весь этот разнообразный материал комбинировался и претворялся в канон, т.е. закон церковной жизни? Да в тех же самых, как и всякий обычный человеческий закон, т.е. в формах «обычая» и «обычного права», получавшего законодательную санкцию и через то делавшего неписанные обычаи писанным законом. И надо это даже особенно отметить и подчеркнуть, что, именно, в церковном законодательстве и праве эта связь закона, т.е. церковного закона, с древним обычаем, или церковной практикой выражена яснее, чем где-либо еще в памятниках светского гражданского права. В целом ряде древнейших канонов вселенских и поместных соборов мы то и дело находим указание на древне-церковные обычаи, как основание для данной редакции канона. «Да хранятся древние обычаи» (1,6), «понеже утвердися обыкновение и древнее предание» (1,7), «приемлем по следующему чиноположению и обычаю» (11,7), «по обычаю издревле утвердившемуся» (11,8), «да будут соблюдаемы обычаи каждой церкви» (Трул. 39), «следовати преданному обычаю» (Трул. 102),—вот излюбленная мотивировка канонов, указывающая на их самую тесную связь с обычным правом и как бы отмечающая переходный момент—начало отрешенности нового церковного закона от породившей его почвы обычаев, или нравов.

Один из авторитетнейших творцов древнего канона св. Василий Вел. обосновывает на «обычае» целый ряд своих канонов, регулирующих брачное законодательство, и вообще очень высокого мнения об обычае: «первое и при том в делах сего рода важнейшее, что имеем мы, есть соблюдаемый у нас обычай, имеющий силу закона»,—говорит он во вступительной части 87 прав;—это уважение к обычаю и преклонение пред ним доходит у Вас. Вел. до того, что ставит его в явную коллизию со словом Божиим, из которой он не находит достойного выхода, малодушно уступая существующему обычаю и сложившемуся быту. Таков ряд канонов Св. Вас. Вел. о разводе, составленных под давлением обычаев и законов еще языческого Рима, где муж имел привилегию относительной безнаказанности блуда, а жена принуждена была терпеливо это сносить и не могла пользоваться такой же защитой церковного закона: «Господне изречение, яко не позволительно разрешаться от брака, разве словесе прелюбодейна (Мф. V, 32), по разуму оно, равно приличествует и мужам и женам. Но не то в обычае... жена должна принять мужа, обращающегося от блуда; но муж оскверненну жену изгоняет из своего дома. Причину сему дати не легко, но так принято в обычае» (9 и 21 прав.)... Это уже рабство обычаю, переходящее границу позволительного, но оно тем характерно, что еще красноречивее говорит о роли обычая в истории канона.

Если бытовой обычай сильно давил на церковное сознание и влиял на канон, то церковный обычай тем скорей и легче мог все это производить, что он, в большинстве случаев, объединялся с Св. Преданием, идущим из первых веков христианства, хранившимся в апостольских кафедрах, в качестве апостольских заветов, и потому благоговейно хранимых и наследственно передаваемых из рода в род, из поколения в поколение, что так отвечает консерватизму церковного права.

Несомненно, что путем такого, именно, сохранения в обычной практике апостольского предания, запечатленного потом в письмени, возникла и вся, так называемая, «апостольская литература», во главе с «апостольскими правилами»—основным фундаментом канонического кодекса\*). На правратностях его судьбы убедительнее всего можно видеть, что памятники церковного права, даже самые, казалось бы, неизбежные и коренные, имеют длинную и очень поучительную историю и очень поучительную историю их происхождения и церковного признания, в которой много чисто человеческого и естественно-исторического.

Со времени Трулльского собора (692 г.), поставившего «утвержденные бывшими прежде нас (т.е. собора) святыми и божественными отцами, а также и нам преданные именем св. и славных апостолов, осьмдесят пять правил», на первом месте в составе санкционированного этим собором канонического кодекса, обычное, ненаучное употребление считает их действительно, подлинными апостольскими предписаниями, записанными, если не самим и св. апостолами, но непосредственно с их слов и их же ближайшими приемниками и учениками. Но научное исследование давно уже разоблечило всю ошибочность такого наивного взгляда.

Для иллюстрации этого укажем только на два главнейших пункта—во-первых, на то, что в «Апостольских правилах» есть такие, которые относятся к эпохе не гонимой, а уже торжествующей церкви (например, 30-е пр. о получении епископского достоинства чрез мирских начальников); а, во-вторых, на то, что данный памятник никогда в древней еще нераздельной и единой церкви не имел однако же единого общепризнанного состава и объема, что резко всего сказалось в том, что восточная церковь приняла все 85 правил, а западная—только первые 50 из них.

Да, вообще, признание «Апостольским правилам», как на западе, так даже и на Востоке, далось далеко не сразу: как до Трулльского собора, так и после него были на этот счет серьезные сомнения. Так, прежде всего, сам Трулльский собор не категорически признает их «апостольскими», а осторожно выражается о них: «так называемые» св. апостол правила. Незвестный автор авторитетного на Востоке греческого Номоканона в XIV титулах, составленного в Константинополе не позже половины VII в., включая эти правила в свой сборник, тем не менее оговаривается, что некоторые считают их сомнительными. Север, патриарх антиохийский, умерший в первой половине VI в., цитируя 21—26 ап. правила, называет их «установлениями, адресованными апостолами народам чрез посредство Климента». То же подтверждает и

\*) Весьма интересный, но и крайне запутанный и сложный вопрос об объеме, составе, происхождении и взаимоотношении памятников „апостольской литературы“ служит едва ли не главным предметом научной разработки западной церк.-историч. и канонич. науки, где он породил огромную литературу с именами первоклассных ученых. У нас он освещен в новых диссертациях проф. П. А. Прокофьева „Didascalia apostolorum“ и первые шесть кн. Апостольских постановлений, Томск 1913; и в моей — „Соборы древней церкви“, 17—23 стр.

епископ Сирийской церкви Эбедиеус (1318 г.), заглавляющий апостольские правила так: «каноны апостолов, данные через Климента, ученика апостолов».

Западная церковь все время относилась в «апостольским правилам» еще подозрительней и строже. Так, первый же переводчик их на латинский язык — Дионисий Малый (нач. V в.) в предисловии своего канонического сборника прямо заявляет, что правила апостолов в его время еще не пользовались общим признанием и не признавались за подлинно апостольские. А декрет папы Геласия (начала VI в.) даже осудил этот памятник, как апокриф. Его преемник папа Гормизд (514—523 г.), хотя и принимает «апостольские правила», но со многими оговорками. Кардинал Гумберт, легат папы Льва IX, в спорах с Восточной церковью в момент их окончательного разделения (1054 г.), также причисляет «апостольские правила» к апокрифам, за исключением, впрочем, первых 50 правил, одобренных и западной церковью.

Кроме этих двух наиболее известных редакций «апостольских правил», т. е. греко-восточной (85 пр.) и латино-западной (50 пр.), существует и еще несколько древних, восточных версий, как-то: сирская, в двух видах — яковитская (82 пр.) и несторианская (83 пр.), арабская (84 пр.), эфиопская (81 пр.) и армянская и коптско-арабская (127 пр.). Все они имеют некоторые частные различия и изменения, как в самом тексте, так и еще в порядковой нумерации правил.

Что касается таких, более частных и детальных вопросов, как автор или редактор этого памятника, место и время его происхождения, то тут в науке существуют только различные гипотезы, но ничего безусловно твердого и определенного. Из анализа 85 пр. видно только то, что «правила апостолов» уже знают о существовании другого аналогичного им памятника древности, отнесенного Трулльским собором к апокрифам (Тр. 2), именно «Апостольские постановления», относительно которых «Правила» столь высокого мнения, что включают их в новозаветный канон, наряду с посланиями апостолов и кн. Деяний. А так как этот последний памятник средактирован не ранее второй половины 3-го века; то конец 3-го, половина 4-го признаются и за начальный термин «апостольских правил». Предельным же термином считается конец VII в. (Трулльский собор 692 г.).

Наиболее вероятным местом составления «апостольских правил» принято считать Сирию, в частности, Антиохию, поскольку в тексте правил сохранилось сирское название месяца Октябрь и наблюдается значительный параллелизм между канонами апостольскими и антиохийского собора 341 г.

Наконец, по последнему, самому важному вопросу, об авторстве, или вернее, о происхождении «апостольских правил» более умеренные ученые держатся такого взгляда. Памятник этот, действительно, является довольно точным отражением тех норм, которые сохранялись в различных поместных церквях от времен апостольских и которые легли в основание обычной канонической практики этих церквей, по образу того, как «Учение XII апостолов» и «Апостольские постановления» легли в основу христианской литургии и морали.

С течением времени, когда непосредственная устная традиция стала несколько ослабевать и забываться, а параллельно возникла опасность некоторых чуждых еретических наслоений на нее (из-за которых Трулльский собор отказался, напр., и от «Апостольских Постановлений»), эта устная традиция апостольских уставов стала в различных церквях заноситься в письменные хартии. Так, одновременно, могло возникнуть даже сразу несколько местных редакций или вариантов памятника. Но в эпоху торжествующей церкви одной из этих редакций, вероятно сирско-антиохийской, посчастливилось больше других, она получила широкую известность; между прочим, и благодаря авторитету Антиохийского поместного собора, и она стала мало по малу получать всеобщее распространение и признание, до тех пор, пока Трулльский собор не утвердил ее окончательно.

Такова длинная, и можно сказать богатая перипетиями история основного канонического памятника, которая убедительно раскрывает нам, что в его происхождении и судьбе много человеческого, даже слишком человеческого. Отсюда, о признании его неизбежного, для всех одинакового и бесспорного авторитета можно говорить только простецу, незнающему азбуки науки.

В таком же, а иногда и еще более тяжелом свете, рисуется историческая судьба и большинства других составных элемен-

тов древне-канонического кодекса — канонов вселенских и поместных соборов. Сплошь и рядом они редактировались не на соборах, а позднее — из посланий и грамот соборов, а то и из их деяний, представляли не окончательное решение, а лишь частные мнения членов соборов, получали разное признание их на Востоке и на Западе, имели несколько несходных редакций, различие текста и нумерации и т. п. После всего этого говорить о абсолютном стабиллизме, т. е. неподвижности канонического кодекса можно лишь по большому недоразумению, чтобы не сказать по полному невежеству.

Наивные ревнители канонов парируют все это указанием на авторитет Трулльского собора, который покрыл все недочеты и грехи предшествующей истории кодекса и поставил его на недостижимую высоту. Но, во-первых, авторитет самого Трулльского собора не для всех достаточно убедителен и бесспорен, ибо это был не строго-вселенский собор, а дополнительный к VI-му вселенскому собору, созданный через одиннадцать лет после него и вовсе незанимавшийся догматическими вопросами (с понятием же вселенского собора обычно соединялось представление о важнейшем, догматическом соборе). Не признан авторитет этого собора и западной церковью, так как на нем не было полномочных легатов Рима и современный папа не согласился его принять в значении вселенского авторитета. Во-вторых, если и признать авторитет Трулльского собора бесспорным, что и делает весь православный Восток, то все равно им не зачеркивается вся предыдущая история образования канонического кодекса и составные его элементы, со всеми случайностями и превратностями их исторической судьбы, доказывающей огромное влияние на них чисто естественных и обычных исторических факторов. А коль скоро они подчинены были влиянию этих факторов в течение первых шести веков (с начала II до конца VII в.), то нет никаких оснований отрицать действие тех же факторов (пусть в ослабленной и измененной форме) и на протяжении последующих двенадцати веков.

Поэтому, по духу и разуму самих древних канонов и на основании всей их истории, необходимо притти к самому решительному заключению, что свобода церкви в ее закономерном каноническом творчестве не связана ничем, что — по мере внутреннего духовного роста своих членов и изменения внешней жизненно-исторической обстановки, она не только может, а даже и должна постоянно заниматься, как ревизией старых, так и созданием новых канонов. В этом-то и состоит жизненная сила церкви и ее способность откликаться на все потребности исторического момента и быть действительным пестуном ко Христу. Каноническое творчество положительно необходимо для жизни и деятельности Христовой церкви, — «если только не предположить невозможного: наступления омертвления жизнедеятельности церкви, или же, если допустить, что все частные церкви, все возможные церкви будущего, решительно не могут и не будут иметь никаких местных условий, требующих соответственного приспособления», — говорит в своей докторской диссертации проф. В. Кипарисов. Нечего бояться и новых канонов — успокаивает он, — ибо «новые каноны были и будут не свидетельством о произволе церкви, а выражением полноты ее жизни»<sup>1)</sup>. То же самое, но еще выразительнее и полнее развивает в своей, уже однажды нами цитируемой речи и одесск. архиепископ Димитрий (Ковальницкий), мотивируя право русской церкви на новое, независимое каноническое творчество. Церковь вселенская православная не есть что-то такое, что застыло в известных пригодных и даже необходимых в свое время формах, окостенело и дальнейшему развитию, с применением к общим условиям жизни человечества, не подлежит (а такой упрек бросают с инославного запада...). Нельзя требовать, чтобы церковь буквально следовала всем канонам, не касающимся существа ее жизни, и связывала себя подробностями. Это не будет свободой церкви, о которой ныне у нас много говорят, а — рабством, ведущим к застою и мертвенности... Церковь, одушевленная живым духом, всегда относилась и относится к делу совершенно иначе — жизненно... Разве Дух Божий отлетел от церкви после вселенских соборов, и она ныне лишена его просвещающей и оживляющей силы? Неужели она при нынешних новых, все осложняющихся условиях, должна искать буквальных обязательных указаний в древних канонах на то, чего во время их составления не было и что за многие века вперед не

<sup>1)</sup> Проф. В. Кипарисов. «О церковной дисциплине».

могло быть предусмотрено и церковью канонически определено? Церковь наша крепко хранит древние каноны и всегда обращается к ним при разрешении вновь возникающих запросов церковного строя и жизни. Но если в канолах нет ответа на эти новые вопросы, она не прибегает в смущении, как это у нас случается с желающими быть верными букве канона, к ухищренным толкованиям канонов и софистическим выводам из них. Верная духу древних канонов церковных, она дает новое каноническое решение»<sup>1)</sup>. Глубоко ценное разсуждение и прекрасный урок всем неразумным канонистам-букводам и фетишистам!

Подведем выяснившиеся итоги настоящего исследования о догматико-теоретическом и историко-практическом раскрытии принципа каноничности, в смысле его изменчивости и приспособляемости к запросам жизни.

1. Православие, как наиболее полное и правильное выражение христианской религиозной истины, имеет две стороны своего содержания, или два главных составных элемента—божеский, откровенный и человеческий—исторический.

2. В области церковного права—это право божественное и право человеческое. Отсюда и церковные каноны разделяются на «евангелические, или апостольские», и на «исторические положительные». В первых безусловно преобладает право божественное, как большое, полное зерно христианской догматики, морали и конституционных основ церкви, лишь слегка облеченное в скорлупу истории; во вторых, наоборот, перевешивает право человеческое, как большая и плотная человеческая скорлупа, в которую облечено сравнительно малое зерно права божественного.

3. Евангелическое зерно канонов абсолютно и неизменно; но историческая скорлупа их условна и изменчива, как и

<sup>1)</sup> Ж. и П., I, 99 стр.

самый поток естественно меняющейся исторической жизни человечества.

4. Отсюда, каноническое законодательство церкви, по самой своей природе и по своему историческому процессу, не стабильно, а динамично, т.е. не застыло, а движется, это не груда окаменелых остатков прошлого, а веки исторического роста церкви и примеры для подражания тому, как вечные начала православия надо приспособлять к изменчивым условиям наличной жизненной обстановки.

6. Справедливость этого положения подтверждается всей историей церковного права, в частности, историей древнего канонического кодекса и в особенности его фундамента—«Апостольских правил».

6. Из этой истории мы, прежде всего, усматриваем, что канонической почвой было «обычное право» церкви, которое, естественно же, подчинено и всем обычным законам человеческого развития. А во-вторых, отсюда же убеждаемся, что «полного единодушного признания канона во всех его частях мы не встречаем и в самую эпоху его составления, не видим его и теперь» (проф. Н. Соколов. «Из лекций по церк. праву», 157 стр.).

7. Особенно показателен пример «апостольских правил», в происхождении и судьбе которых не мало зависимости от условно-человеческих факторов.

8. Следовательно, церковь Божия жива, как столб и утверждение истины и как носительница благодати Христа и Св. Духа, никогда не была и не может быть ничем связана в свободе своего канонического творчества, кроме, разумеется, своих естественных внутренних основ, стать в противоречие с которыми она не может. Но, оставаясь верной своим основам и духу древних канонов, она может изменять их обветшалую букву и потому в праве творить новые каноны.

### Часть III.

## Ревизия, кодификация и творчество канонов.

### I. Пример из истории древней церкви.

Свое право, или точнее лежащий на ней долг пересмотра старых и творчества новых канонов, древняя церковь практиковала свободно и широко. Еще только что начал постепенно складываться и выростать основной древне-канонический кодекс, как уже идут и жалобы на устарелость и непригодность некоторых древних правил и на необходимость их замены новыми, более отвечающими жизненным нуждам времени.

Еще современник 2-го вселенского собора председатель его Св. Григорий Богослов отзывался о канолах его времени в том смысле, что многие из них уже утратили свое практическое значение и стали, как он буквально выражается, «мертвыми канолами». А через сорок лет после того, в главном городе всей Африки—Карфагене состоялся большой собор, 25—30 мая 419 г., под председательством еп. Аврелия, в составе 217 епископов, на котором, после обсуждения непосредственного повода собора—незаконных притязаний римского папы,—была произведена основательная ревизия и сводка всех канонов местной церкви, изданных предыдущими карфагенскими соборами, начиная с собора 348 года. Эти местные каноны включали в себе и обработку обще-церковного права, например, правил Никейского собора, как это очевидно из 1-го же правила Карфагенского собора 419 г.

«Ни в какой другой церкви, как в африканской,—говорит известный сербский канонист еп. Никодим (Милаш),—не соблюдались так строго правила ежегодных соборов». Поэтому там быстро накопилось большое количество правил, среди которых много было одинаковых по предмету, но различавшихся по редакции, а не мало и таких, которые имели случайный, местный характер и, по изменении обстоятельств, утратили свое значение. Вот почему примас Африки еп. Аврелий и предложил собору кодифицировать все эти разновременные, но однородные по существу, правила церковной дисциплины, создать единый действующий и обязательный для всей местной церкви кодекс или свод. В данный свод вошли постановления 14 предшествовавших карфагенских соборов и 12 правил вновь составленных данным собором, что и дало

общую сумму 133 правил, по сборнику Дионисия малого, или 147 по нашей «книге правил»<sup>1)</sup>.

«Правила карфагенского собора вошли во все канонические сборники, но они приводятся там весьма разнообразно, как относительно текста, так и нумерации»—отмечает еп. Никодим<sup>2)</sup>. Здесь мы одновременно наблюдаем и кодификацию прежних канонов и творчество новых.

Приблизительно столетием раньше, самый первый опыт еще даже был сделан на Востоке, в Понтийском диоцезе, где каноны двух местных соборов—Анкийского и Неокесарийского, бывших в одном и том же 314 году, были сведены вместе, в один сборник, с продолжающейся нумерацией. «Этим надолго определился и самый способ изложения соборных канонов и в позднейших сборниках»<sup>3)</sup>,—говорит проф. Павлов; так, первое прибавление дали 20 канонов Никейского вселенского собора 325 г., которые были поставлены в начале, а затем к ним постепенно добавлялись правила других восточных соборов—Гангрского—340 г., Атиохийского—341 г., Лаодикийского—343 г., Константинопольского I (II вселен.)—381 г., Ефесского (III вселен.) 341 г. В таком виде этот список, как книга канонов, фигурировал уже на IV вселенском соборе 451 г., где из него читались выдержки канонов Никейского и Атиохийского соборов (в 4, 11 и 13 заседаниях собора<sup>4)</sup>).

Но настоящий генеральный пересмотр и окончательный свод всего авторизованного православной церковью канонического права сделан был отцами пятошестого или т. н. Трулльского собора (692 г.), редактировавшими 102 канона и кроме того давшими во 2-ом каноне только список тех канонических памятников, которые они признают за настоящие, а не подложные и, следовательно, которыми они повелевают руководствоваться.

<sup>1)</sup> Анализ и состав этого древнего канонического свода местного права дан проф. Бердниковым, «Каноны поместных соборов», В. Энцикл., VIII, 345—346 стр.

<sup>2)</sup> 31 стр.

<sup>3)</sup> А. Т. Павлов.—Цит. соч., 59—60.

<sup>4)</sup> Проф. Н. К. Соколов.—Цит. соч., 132 стр.

Однако, этого повеления нельзя понимать строго буквально и безусловно. Нельзя этого делать, руководясь примером самого же Трулльского собора, который хотя во 2 каноне как будто бы принимает весь перечисленный им список соборных правил целиком, но затем, в тексте последующих ста двух своих правил, вводит целый ряд важных изменений и поправок к ним. Так, например, 12 пр. Трулльского собора радикально изменяет 5-е апостольское пр. о женатом епископате, имеющее к тому же твердое основание в слове Божиим (1 Тим. III, 2); 6-е Трул. отменяет 15-е Неок.—о семичисленном диаколате в каждом городе; 29-е Трул. уничтожило 41-е Карф.—о послеобеденной литургии в великий четверг;

40-е пр. Трулльского разрешает принимать иноческие обеты от 10-летних девиц, в изменение 28 пр. Вас. Вел., указывающего для «чина вдов» возраст в 16—17 лет, а тем более апостольского предписания посвящать вдовиц не ранее 40—60 летн. возраста.

Нельзя 2-ое пр. Трулльского собора толковать строго буквально еще и потому, что сам собор 30-м своим канонem признает право существования и за местно-церковными обычаями, несогласующими с общецерковной практикой, чем узаконяется, помимо униформы церковного права, и его относительная дифференциация в различных поместных церквях.

## II. Разнообразие канонических кодексов и неудовлетворенность ими.

Обычно принято думать, что Трулльским собором закончился период общецерковного кодекса древней церкви, который с тех пор получил свою окончательно установившуюся, неизменную форму.

Однако, это далеко не так. Прежде всего не совсем правильно называть кодекс Трулльского собора общецерковным, когда он был, по преимуществу сводом правил восточной половины тогда еще единой и нераздельной церкви. В западной половине церкви существовали свои местные сборники подобных же правил, в которых наряду с восточным материалом (не полным, а с исключением некоторых канонov, наприм. с 51—85 ап. правил, 28—30 — IV всел. собора, большинства правил Трулльск. собора) был включен и свой западный материал—папские декреты и постановления различных западных соборов с IV—IX в.<sup>1)</sup> И наоборот, в Трулльск. кодексе мы совершенно не имеем ни одного памятника западной церкви, несмотря на то, что тогда формального разделения церквей еще не существовало и соборно-догматические определения делались Востоком и Западом совместно. Не следует ли отсюда, что к каноническому законодательству даже и древняя церковь относилась свободнее, чем к догматическому, и не требовала здесь неперменного единообразия, а уважала и местные особенности?

Затем, следует обратить серьезное внимание еще на то обстоятельство, что даже и православный восток одним своим каноническим законодательством никогда не ограничивался. С тех пор как христианство стало государственной религией, не только внешняя, но до известной степени и внутренняя жизнь церкви испытывала сильное влияние и государственного начала. И именно на Востоке, в силу тесного союза церкви с государством и особого положения императоров, как «епископов» внешних дел церкви и ее «патронов-охранителей» (епископонархов), государственное начало проявляло себя особенно сильно и заметно. Так что, говоря вообще, жизнь древней церкви в эпоху Константина, Феодосия, Юстиниана, императоров Исаурийской и Македонской династий, столько же, если даже не больше, определялась и императорскими «законами», чем соборными канонами. Действующие практически кодексы древней и византийской церкви, в виду такого двухчастного своего происхождения и состава, так прямо и назывались «номоканами» (авторитетнейший из них «Номоканон XIV титулов» приписываемый Фотию). Все эти новеллы, базилики, прохироны, эклоги и т. п. лучший показатель того, что сам по себе основной церковный кодекс был недостаточным и что он действовал на практике лишь в обработке смешанного церковно-государственного закона (типа «номокана»).

Но и это еще не исчерпывает круга практических источников действовавшего права древней церкви. Жизненные нужды рано выдвинули особый тип кратких подручных правил, т. н. «синопта» или «синтагмы», где разнородный материал церковно-государственного законодательства излагался в сокращенном виде и располагался в том или другом, по большей части, предметно-алфавитном порядке (синтагмы Иоанна Ефесского VI в.; Михаила Пселла (XI в.), Арсения Конст.—XIII, Арменопуло XIV в., синтагма Матфея Властаря—XIV в.).

Наконец, потребность разобраться во всем исторически накопленном богатстве канонического материала, правильно его понять и верно истолковать, породила и еще один тип канонической литературы—это толкования на каноны, автори-

тетнейшими из которых признают толкования трех ученых канонистов XII в. Зонары, Аристина и Вальсамона.

Все эти историко-канонические опыты ревизии, кодификации и комментирования канонov, в особенности же те из них, которые выходят за грань Трулльского собора, проходят через весь последующий Византийский период, а в известной мере окрашивают собой и новый период Турецкого владычества (постановления Константинопольских патриархов, с их синодом, реформа Самуила и особенно новейшие реформы половины XIX в. в области центрального управления церковью (т. н. «канонические канонисмы») — показатели того, что и Восточная церковь отнюдь не сказала своего последнего слова в сфере каноника на Трулльском соборе, а продолжала линию канонического развития и дальше вплоть до наших дней (постановление Григория VII о переходе на новый стиль). Все это вполне закономерно и свидетельствует лишь о силе и жизненности Восточной Церкви, ее способности откликаться на новые запросы жизни.

Несмотря на все эти разнообразные и многочисленные опыты канонической обработки и приспособления древнего номоканона к потребностям момента, в Восточной церкви всегда было живо сознание их недостаточности и узкости, вызывавшее потребность в более радикальном пересмотре всего этого старого канонического багажа церковной истории. Особенно характерна в этом смысле новелла Алексея Комнина патр. Николаю Грамматикю от 1107 года, в которой император, сетуя на забвение и пограние божественных канонov (в подлиннике употреблено еще более резкое выражение, говорящее о «презрении» канонov), предписывает патриарху и его синоду произвести чистку всего номоканона, с целью отделить в нем нужное и жизненное от обветшавшего и мертвого<sup>1)</sup>. Исполнил ли задачу патр. Николай с его синодом, мы в точности не знаем: но, по видимому, скорее нет, судя по тому, что полувеком позднее за нее берутся и частично ее выполняют уже названные нами выше три знаменитых византийских канониста второй половины XIII в. Все они во введении к своим комментариям указывают на обилие и несогласованность канонov, а также и на устарелость и безжизненность некоторых из них, примеры чего обычно и отмечают в самом тексте своих комментариев. Особенно усердствует в этом смысле Вальсамон, во что бы то ни стало приспособляя древний канон к действующей практике, иногда не без насилия для первого, как это бы делали, защищая церковные права императоров и особые привилегии константинопольского патриарха. «Но эта самая тенденция Вальсамона сообщила его толкованиям высокую, практическую важность. Он являлся апологетом действующего права византийской церкви, и это доставило ему во мнении его современников и отдаленного потомства первенствующее место между всеми толкователями канонического кодекса византийской церкви»<sup>2)</sup>. Дань этого высокого уважения не только к одному Вальсамону, но и к двум другим знаменитым его современникам толкователям — Аристину и Зонаре — заплатила сравнительно еще недавно и русская церковь, одоблив предпринятое московским обществом любителей духовного просвещения издание «Книги Правил» в двух параллельных текстах (греческом и славянском), с русским переводом комментария всех трех названных канонистов<sup>3)</sup>. Очевидно, в этом оказалась

<sup>1)</sup> Проф. Павлов.—Цитов. сочин., 90—91 стр.

<sup>2)</sup> Павлов—97 стр.

<sup>3)</sup> Правила Св. Апостолов и св. соборов с толкованиями, изд. Моск. Об. ЛДП, 1876 г.

<sup>1)</sup> Особенную известность и влияние на Западе приобрел т. н. Исидоровский сборник (XI) или «лже исидоровск. декреталии».

насушная потребность нашей церкви освежить понимание древнего канона, приблизить его к жизни и действующей практике. Но, разумеется, этот византийский опыт весьма умеренной ревизии канона, имевший место чуть не восемь веков

тому назад, является слишком слабым паллиативом, не решающим проблемы, а только лишней раз ее подчеркивающим и дающим прекрасный пример для подражания и нашим ученым современным канонистам.

### III. Действующее право церкви.

Подходя в конце своего настоящего очерка к действующему церковному законодательству, мы должны охарактеризовать его довольно безотрадными чертами. Ни во вселенском, ни в местном масштабе у нас, строго говоря, и нет точно определенного церковного законодательного кодекса, безусловно пригодного для практического употребления. А то, что призвано заменить его в повседневной жизни, представляет такую непростительную смесь самых разнородных церковных и гражданских материалов—от слова Божия и правил Св. апостолов до императорских циркуляров включительно,—что ее трудно признать даже и сколько нибудь удовлетворительным суррогатом церковного права.

Даже та часть церковно-канонических материалов, которая во всех поместных церквях православного Востока носит наиболее однообразную и устойчивую форму,—разумеется основной канонический кодекс Трулльского собора, с добавлением канонов VII всел. и соборов 861 и 879 годов,—даже и она почти в каждой из поместных церквей имеет свою, несколько своеобразную форму (в особенности, в смысле состава и объема), а главное—еще обросла такой массой национального исторического элемента, за которой не всегда легко открыть единство исторической основы, а еще труднее установить единообразие практического приложения этой основы, т. е. действующего церковного права. Взять, для примера, хотя бы нашу древне-русскую «Кормчую», со всем разнообразием ее редакций и изводов. Ведь это такой конгломерат самой разнообразной церковной, гражданской, византийской и русской касающейся церкви литературы,—до архиерейских поучений и переводных полемических статей подозрительного характера включительно,—что не знаешь, как правильнее ее назвать: богословско ли исторической энциклопедией древне-русских каноников, или их своеобразной исторической хре-

стоматией; но всего меньше можно ее назвать строго юридическим действующим сводом церковных правил.

Правда, с начала XIX в. большинством православных поместных церквей усилиями своих ученых, труды которых были потом санкционированы их высшими церковными органами, была предпринята основательная расчистка всего этого материала, по крайней мере в отношении к основному древне-каноническому кодексу. В результате его вышла греческая книга «Пидалион» 1800 г., русская «Книга Правил» в 1839 г., афинская в 1852 г., румынская и др., выдержавшие уже по несколько изданий. В параллель с ними должны быть поставлены и авторитетные научно-критические издания восточного кодекса западными учеными, среди которых наибольшей популярностью пользуются труды Беверия (или Бевериджа) 1672 г., Пинтры (1892 г.), Гёфеле (1893 г.), Пахарие-фон-Лилленталя (1878 г.), архиеп. Иоанна, впоследствии еп. Смоленск. (1869 г.), и еп. Никодима (Милаша) в 1914 г.

Но все это—скорей область истории и науки, а не действующей церковной каноники. В области же последней царящий здесь хаос не только ничуть не уменьшился, но, если угодно, даже увеличился за последнее полувековье или, вернее, почти столетие, вследствие больших политических перемен и общественно-социальных переворотов, имевших место положительно во всех странах православного Востока.

Так что давно уже назревшая необходимость основательной ревизии древне-канонического кодекса, состоящая в упорядочении частного местного церковного права, в согласовании его с общим, и в соответственном, целесообразно проведенном новом каноническом творчестве, всеми чувствуется еще острее, чем когда либо, и требует своего организованного удовлетворения.

### IV. Очередная ревизия канонов.

Что ревизионный пересмотр и дополнение канонов принципиально вполне допустимы, что исторически они не раз производились, а практически они необходимы и для наших дней, об этом уже достаточно было нами сказано во всех предыдущих главах и разделах данного очерка.

Если мы ограничим свою задачу только рамками одного древнего канонического кодекса, то и здесь, следуя примеру св. Григория Богослова, жаловавшегося на «мертвые» каноны, мы не можем не согласиться со всеми теми, кто и в наши дни горько сетует на устарелость и непригодность для нашего времени очень многих древних канонов, на их внутреннюю несогласованность и кажущееся взаимное противоречие, наконец, на их очевидную неполноту и отсутствие в них ответа на многие новые явления жизни, неизвестные древним периодам<sup>1)</sup>.

Не собираясь оспаривать справедливости отдельных конкретных указаний на будто бы отжившие и устарелые каноны, мы тем не менее принципиально против самой квалификации

их подобными, неподходящими эпитетами. Она была бы законна и уместна только тогда, когда на канонический кодекс древней церкви все смотрели бы, как на действующее, актуальное право современной церкви. Но, как мы старались доказать выше, этого на самом деле нет, да и быть не должно, так как неизменяемые каноны—это своего рода нонсенс, нечто в роде стоячего горного потока: а если этого сделать нельзя, то нельзя и рассортировать древние каноны на действующие и устарелые. Тут нужен совершенно другой подход—чисто исторический, с точки зрения которого все эти факты—лишь пройденные вехи исторического прошлого. Нельзя, например, вычеркнуть из русской истории татарского ига, как бы не симпатично нам оно ни было. Так же точно нельзя при ревизии канонов вычеркивать какие-либо из них, по не соответствию или противоречию условиям нашего времени. А самое большее, что можно и нужно сделать, это разделить каноны на действующие и чисто исторические.

Да и где безошибочная граница или критерий того, устарела ли данная каноническая норма или нет? Можно ли, например, категорически утверждать, что 5-й канон апостольский, узаконяющий брачно-семейный епископат, действительно устарел, если он заменен 12 кан. Трулльского собора, требующего для епископа обязательного безбрачия? Не правильнее ли будет сказать, что каждый из этих канонов был лучше другого не абсолютно, а лишь относительно в виду условия своей эпохи? И учитывая то обстоятельство, что история иногда повторяется, не в праве ли мы ожидать, что при наличии благоприятной к тому обстановки, 5-е апостольское правило снова оживает, а, наоборот, 12-е Трулльского старится и отпадает? По крайней мере, у нас в России дело идет именно к тому, и это будет вполне правомерно и строго канонично по духу и идее канонов.

Очевидно, ревизионный пересмотр и кодификация древних канонов должны преследовать совсем иные цели—не цели удовлетворения противоречий (вспомним, что в разной исторической обстановке на один и тот же вопрос давался и не

<sup>1)</sup> Мы сознательно не приводим здесь никаких иллюстраций, так как они общеизвестны, по их повторяемости в каждом учебнике церковного права и чуть ли не в каждой статье о древних канонах. Тех же, кто обязательно хочет побольше знать примеров всего этого, мы отсылаем к специальной брошюре прот. А. Смирнова «Отжившие каноны», напечатанной по постановлению Херсонско-Одесского съезда 1917 г. для доклада Всероссийскому поместному собору. Ср. также краткую, но и выразительную Резолюцию съезда уполномоченных в Москве зимой 1922 г. Каноны представляют такой противоречивый хаотический конгломерат, что устроить по нему церковное общество оказывается невозможным. Если бы все каноны имели и теперь силу и значение, вся русская церковь оказалась бы в самом печальном положении. Епископы подлежали бы низвержению из сана за перемену кафедры (Ап. 14; Ант. 21; 1, 15), за несоборность соборов (VII, 6), за оставление клириков без помощи (Ап. 59), за ночлег в женском монастыре (VI, 47); все клирики были бы извержены за пост в субботу даже св. четвергдесятницы (Ап. 54/VI, 55), за совершение крещения вне храма, (VI, 59), за какой либо подарок (напр. «на чай») тем, кто не принадлежит к православным (Карф. 22), или же за рождение и заплетение волос (VI, 96); все миряне подлежали бы отлучению за преждевременный выход из храма (Ап. 9; VI 66; Ант. 2) за лечение у евреев или за мытье в бане вместе с ними (VI, 11). Журнал «Живая Церковь» № 11, 9—10 стр. 1922 г.

одинаковой ответ) между «канонами», или разделения их на «мертвые» и «живые», а цели чисто исторического освещения каждого канона, его правильной интерпретации и точного разграничения в нем «евангельского» зерна от «исторической» оболочки.

Если мы возьмем 6-е ап. правило и параллельные ему (81 ап.; IV, 3, 7; VII, 10; Карф. 16)—категорически запрещающие епископу и всем клирикам вдаваться в «мирские попечения» или «народные управления» и протолкуем их грубо буквально, то получится резкое противоречие всех этих правил с положением константинопольского патриарха как «Этнарха, т.е. национально-политического главы православных греков в Османской Империи турок-магометан. Но если мы 6-му ап. и его параллелям дадим широкое историческое освещение с указанием, что здесь идет речь о двух служениях—Богу и мамоне, Христу и велиалу, церкви и языческой еще империи (как, напр., еп. Павел Самосатский,—бывший дупенарием пальмирской царицы Зиновии); то ничего общего с гражданской ролью константинопольского патриарха—«Этнарха ромеев» не будет, поскольку патриарх тут движется не личными корыстолюбивыми мотивами, а велениями религиозно-морального долга защиты и охраны своей паствы от политического натиска чуждой по нации и вере народу власти.

Но когда совсем недавно русский бывший патриарх Тихон грубо и неумело взялся было защищать интересы русского народа от его новой народной советской власти и открыто при этом встал на сторону дворянско-помещичьего буржуазно-капиталистического меньшинства против освобождающего труд народного большинства, то он вдался во вредные мирские попечения и безусловно подпал под клятву древних правил.

Так что в рассуждении пригодности и непригодности древних канонов нельзя поступать однообразно трафаретно, а надо руководиться мудрым советом св. Афанасия Великого, который в послании к Аммуну монаху говорит относительно этого так: «одно и то же, смотря по времени, и в некоторых обстоятельствах, непозволительно, а в других обстоятельствах и благоприятно, допускается и позволяется». Вот истинно канонический критерий, пользование которым принадлежит, разумеется, не каждому частному лицу, а авторитетному и на то уполномоченному церковному органу (собору, синоду, высшему церковному совету).

Равным образом, и при творчестве новых канонов нужно проникаться духом учения древних канонов, а не подражать их случайной, внешней форме, усвоить их принципы и, в соответствии с ними, творить новые формы, а не усиливаться во что бы то ни стало выискивать готовые формы и шаблоны, чтобы не склеивать нового из разбитых осколков старого, не вливать вина нового в меха старые (Ев. Мтф. IX, 17). И здесь мы имеем такую авторитетную опору, как взгляд глубокого знатока древней церковной истории и жизни проф. Болотова, который выразился на счет этого так: «думаю, что нет большей несправедливости, как восстановление форм давно прошедшего, при совершенно изменившемся бытовом строе, утративших всякую соль и силу; и та реформа, которая действительно отвечает потребностям данного времени и оправдала себя фактически хорошими результатами, и есть реформа истинно каноническая, не имея она за себя даже ни единого прецедента»<sup>1)</sup>.

Наконец, в обоих вышеуказанных случаях, т.е. как при пересмотре древнего канона, так и при творчестве нового, никогда не следует забывать и еще одного весьма мудрого канонического правила, имеющего для себя твердую опору в са-

мых же канонах, это, так называемого, принципа «канонической экономии», т.е. «благообразно осторожного» и мудро осмотрительного подхода, как к существу той или другой церковной болезни, так и к предлагаемому врачеству ее. В особенности строго надо руководствоваться этим критерием при применении мер покаянной дисциплины: дабы овцу заблудшую возвратити и уязвленную змеем уврачевати, не должно ниже гнати по стремнинам отчаяния, ниже опускати бразды к расслаблению жизни и к небрежению; но должно непременно которым либо образом, или посредством суровых и вяжущих, или посредством более мягких и легких врачебных средств, противодействовать недугу и к залечению раны подвизаться: и плоды покаяния испытывати, и мудро управлять человеком, призываемым к горнему просвещению» (VI, 102; сравн. Вас. Вел. 2, 3, 74, 84, 85; Гр. Нисск. 4, 5, 7, 8 и I всел. 12).

Этому разумно-мудрому принципу «экономии», т.е. приспособления к немощам человеческим и к особенности индивидуума и вообще к наличным условиям места и времени, необходимо придать теперь особо широкое, распространительное толкование, переведя его из сферы покаянной дисциплины, по возможности, во все области церковного управления и жизни. По некоторому сродству положенных в них тенденций принцип «экономии» полезно соединить и с принципом рекомендуемого канонами параллелизма между формами церковной и гражданской жизни (IV, 17, 28; VI, 38), придав и ему не узко территориальный, но более общий характер, в смысле известного приспособления церковного законодательства к меняющейся обстановке политической и общественной гражданской жизни, чтобы не отставать от жизни и идти в ногу с ней.

Делая теперь практические выводы из всего только что сказанного об очередной ревизии канонов, мы полагаем, что ревизия такая полезна и нужна, поскольку в интересах большей сплоченности и единства всей православно-восточной церкви безусловно важно иметь и единство общепринятого у них основного канона. Но вестись она должна, по нашему мнению, в двух видах—в форме обширного, научно-исторического комментария, стоящего на уровне современной церковно-исторической науки, на весь канонический кодекс, с сохранением его общепринятого состава, распределения и текста (кроме, разумеется, филологической и, вообще, строго научных корректур). Это будет работой целой комиссии ученых специалистов вроде комментариев знаменитых византийских канонистов XII в. (Зонары, Аристина и Валсамона), полезной для исторических справок и для более широкого, скорей научного, чем практического изучения и использования древних первоисточников.

Другая ревизия канонического кодекса должна преследовать чисто практические задачи и состоять в отборе основных, так называемых «евангелических» канонов, имеющих непреходящее догматическо-моральное и основоположительное значение для самой конституции православной церкви, как выражающих ее природу и дух. Эта работа гораздо легче и проще предыдущей, она может быть произведена и одним компетентным знатоком церковного права, на подобие того краткого свода, какой наметил проф. И. С. Бердников в статье «Практическое значение канонов вселенской церкви»<sup>1)</sup>. Но и эта работа очень ответственна, почему она также требует санкции какого-либо высокого церковного авторитета, всего лучше, конечно, вселенского собора. Материал этого свода целесообразнее всего расположить не в соборно-последовательном, хронологическом порядке, а по типу предметной алфавитной системы—синтагмы.

## V. Специальные нужды и задачи русской поместной церкви в сфере каноники.

Ревизионный пересмотр общего канонического кодекса и его практическая унификация не только не исключает аналогичной же реформы в области частного права каждой поместной церкви, но необходимо его постулирует: если нужна и полезна ревизия и кодификация для наиболее устойчивой, основной части канонов, для их, так сказать, исторического фундамента, то для местных и национально-исторических построек, пестро и разнообразно возраставших на этом фундаменте, такой авторитетный пересмотр и санкционирование

еще гораздо важнее и нужнее, особенно если учесть и непосредственное, жизненно—практическое значение такой реформы для каждой поместной церкви, желающей и для себя опереться на авторитет вселенной церкви и ее собора.

В самом деле, в русской современной церкви подверглись коренному изменению все три правообразующих фактора церковного законодательства—обычай, церковный собор и государственная власть.

Обычай и обычное право, которое в начальной стадии развития каждого права, в том числе, как это мы видели,

<sup>1)</sup> Проф. Болотов Б., «Епархии в древней церкви». Приб. к Синод. Вед. 1906 г., № 3, стр. 100.

<sup>1)</sup> Прав. Богосл. Энцикл. VIII, 385—386 стр.

и церковного, играет роль главного образующего фактора, с течением времени и прогрессивным ростом права утрачивает свое прежнее значение и приобретает чуть ли не обратное—из творчески созидательного начала оно превращается в задерживающий тормаз. В русской церковной жизни этот старый застаревший обычай, в форме старообрядческого уклада, излишне консервативной ревности по старому бытовому укладу и такой же боязни всего нового, всяких исправлений и улучшений, если и продолжает еще играть какую-либо роль, то именно эту печальную роль задерживающего тормазы. Но в общем, положительное значение обычая, как источника церковного права, сведено почти к нулю, если только не расширять понятия «обычай» до быта, или даже до всей суммы условий окружающей нас общественно-гражданской жизни, несомненно, так или иначе, влияющей на церковные отношения и требующей их известного приспособления, как это было и всегда, и заложено даже в природе церковной жизни, поскольку и она протекает в условиях земной обстановки и неотвратимо с нею связана.

Второй и, по существу дела, главный фактор или источник всякого церковного законодательства—собор и соборное начало—также имели в русской церкви последних веков свою особую, ненормальную, а потому и печальную судьбу. Довольно указать только на то, что со времени последнего Иоакимовского собора 1681 г. и до Московского Всероссийского собора 1917—1918 г.г. в русской церкви соборов вовсе не создавалось, и соборное начало было атрофировано во всем строе церковного управления и жизни, будучи подменено началом государственным (синодальная оберпрокуратура) и своеобразно клерикальным (засилье черного духовенства и монашеского епископата). И это обстоятельство не могло, конечно, не отразиться самым печальным образом на строе русской церкви. «Соборное начало в церковном управлении,—писал еще чуть не полвека тому назад один из просвещеннейших русских пастырей-богословов,—есть наилучшая охрана этого управления от перехода в бездушно-административный механизм... Но со времени церковного и государственного преобразования России в XVIII в., соборное начало потеряло у нас почти всякое значение в жизни церковной также, как земское—в жизни государственной»<sup>1)</sup>.

Можно и даже должно не разделять во всей полноте упреков западных, преимущественно р.-католических богословов по адресу русской церкви, обвиняющих ее в цезарепализме, т.-е. в засилье светской власти, но нельзя и вовсе отрицать за ними известной справедливости. Недаром же в акте о престолонаследии император Павел I именует себя «главой церкви», а все указы синода до февральской революции 1917 г., неизменно начинались стереотипной, но много говорящей фразой: «по Указу Его Императорского Величества Святейший Синод слушали и приказали». Этим, конечно, объясняется и непомерный рост синодальной оберпрокуратуры и весь тот чиновничье-бюрократический строй церковного управления как в центре (синодальная и оберпрокурорская канцелярия с их чиновниками), так и на местах (епархиальная консистория и секретари); мы не говорим уже о таких, прямо патологических явлениях, как пресловутая распутевщина, нагло хозяйничавшая в синоде при оберпрокуратуре распутинских ставленников—Саблера и Раева.

Крупные политические сдвиги России в 1917 г.—сначала в форме февральской политической, а затем и октябрьской—социальной революции, освободили и русскую церковь от государственного плена и вернули ей свободу соборного самоопределения. Этой свободой она и воспользовалась, созвав два больших поместных собора в Москве, один в августе 1917 г. (тянувшийся с перерывами ровно год), другой в мае 1923 г. (продолжавшийся около 2-х недель).

Но, к сожалению, оба эти собора еще не смогли оздоровить церкви и дать правильное направление ее жизни. Произошло это не только, конечно, от того, что и нельзя так быстро исцелить церковь, лежавшую в параличе свыше 200 лет, но еще больше от того, что оба эти собора, как происшедшие в бурную эпоху политической перестройки и гражданской войны, больше чем это нужно для церковного собора, отразили на себе эту взбудораженную общественную

атмосферу и получили излишне яркую политическую окраску. Первый собор 1917 г. был стоянием за старую, монархическую Россию («православие и самодержавие»), второй—1923 г. явился как бы борцом за новую советскую Россию. И потому оба они, как до известной степени, партийные соборы, имеют и горячих сторонников и ярых противников, а потому и не дали еще примиряющего синтеза. И в этом пункте русская церковь очень нуждается в верховном авторитете Вселенского собора, который выступил бы в роли верховного безапелляционного судьи в споре двух враждующих половин русской церкви (сторонники собора 1917 г. и патриарха Тихона и защитники собора 1923 г.—обновленцы).

Что касается, наконец, третьего коренного фактора церковного законодательства—государственного начала и именно в форме единоличной, императорской власти, то он с момента февральской революции 1917 г., выбыл из строя совершенно. А известно, что этот фактор, как в древней вселенской, так и в последующей византийской, а по их примеру и в нашей русской церкви, играл исключительно важную роль, чуть ли не конкурирующую с соборами. В силу же того, что и византийские и русские монархи были первыми ревнителями благочестия и верховными покровителями церкви, она широко пользовалась их покровительством и наделена была обширными, чисто государственными и имущественными правами и привилегиями, о которых говорили добрая половина всех византийско-русских «номоканонов» и кормчих, вся ее политическая часть.

С крушением монархизма в России и аннулированием всех старых законов царского периода естественно потеряли свою законную силу и все те охранительные законы, как византийского, так и русского происхождения, которые были результатом тесного союза церкви с государством (их симфония). Теперь у нас в России этот тесный союз заменен полным отделением государства от церкви, а советская власть не только неправославна, или иноверна (как, напр., в Константинополе), а прямо и решительно безрелигиозна и проникнута даже отрицательно-боевыми тенденциями в отношении к религии.

Все это, конечно, самым решительным образом отразилось на внешнем, государственно-правовом и имущественно-материальном положении церкви, а потому и требует основательного пересмотра и изменения всех тех древних и новых законов, которыми регулировались взаимоотношения церкви и государства в древней Византии и княжеско-царской, а потом и императорской России. Русская церковь в этом отношении очутилась приблизительно в таком же положении, в каком была в свое время и первенствующая церковь эпохи первых трех веков, т.-е. до константиновского периода. Это, в конечном итоге, вовсе не плохо для церкви, так как, лишая ее деморализующей опеки государства, заставляет ее крепче становиться на собственные ноги и больше укреплять соборно-общинное начало, на фундаменте которого русская церковь должна теперь строить не одну внутреннюю, но также и внешнюю сторону своей жизни.

Радикальное изменение линии церковно-политического фронта в России должно соответствующим образом отразиться и на всех тех институтах, где церковь соприкасалась с государством. Сильнейшим образом это должно сказаться, а вернее уже и сказалось, у нас на законодательстве о браке и разводе. Вместо юридической монополии церковного брака-развода, которая не совсем правомерно утвердилась в гражданском обиходе лишь с конца IX и даже XI в. (новеллы Льва Философа 891 г. и Алексея Комнина 1081 г.), русский брак-развод вернулся также почти к тому положению, в каком находился в древней же и соборной церкви, когда вся юридическая сторона брака находилась в руках государства, церкви же принадлежало лишь его последующее благословение, одна добавочная скрепа. Так что в конце-концов и это не плохо, но требует соответственного пересмотра позднейших норм византийского брака-развода, явившихся продуктом монополизации церковью брачного права.

Равным образом должны быть решительно пересмотрены и изменены все те каноны, которые вытекали из положения церкви, как юридического лица, и притом квалифицированного, т.-е. наделенного особыми, привилегированными правами. Теперь, с лишением русской церкви не только былых привилегий, но и самого обычного юридического лица, отпадают все те государственно-церковные законы, которыми регулирова-

<sup>1)</sup> *Пробл. прот. А. М. Иванцов-Платонов*, «О русском церковном управлении» 10 ст. № 1 - 16 газеты «Русь» 1882 г., перепечатанных в виде особой брошюры, изд. Шарашовым, СПб 1898 г., 47 стр.

лись имущественные права церковных лиц, учреждений, государственное положение духовенства и церковных установлений, право духовенства на свою, сословно-государственную школу и на учительство в советской школе (законоучительство в церковно-приходской школе) и т. п. Все эти отношения и права отпали, так сказать, механически, в силу перестройки самых основ нашего общественно-политического строя.

Но так как ни одно суверенное государство не может терпеть у себя никакого учреждения, стоящего вне его бдительного контроля, то и при новом строе русская церковь принуждена была установить известную конституцию фактических взаимоотношений. Эти взаимоотношения пока односторонне определены только государством: желательно, чтобы они имели свою формулировку и во внутренне-каноническом законодательстве самой церкви, призванной всегда считаться с наличными условиями земного существования церкви. А так как во всех этих областях церковно-государственного строительства перемены слишком круты и далеки от практики прежних канонов, что многих из нас смущает и страшит своей неканоничностью, то новое каноническое творчество поместной русской церкви весьма нуждается в поддержке авторитета вселенской церкви на совсем новом историческом пути, на котором она поставлена рукой Божественного Промысла.

Суммируя все, сказанное нами в последней части своей работы, мы можем обобщить это в ряде следующих тезисов:

1. Жалобы на «омертвление» некоторых канонов, вместе с опытами их ревизии и кодификации, идут из глубин веков древней церкви и развиваются параллельно с самой историей канонического кодекса (Гр. Богослов, Понтийская кодификация, карфагенная ревизия, Книга Правил на Халкидонском соборе, завершение кодекса в Трулльском соборе).

2. На работу Трулльского собора отнюдь нельзя смотреть, как на окончательное закрепление канонического состава и запрет последующего канонического творчества. Этого не следует делать, во-1-х, потому, что сам Трулльский собор дал нам наглядный урок противоположного, — т. е. безусловной несвязанности церкви и ее свободы в распоряжении со старыми канонами (даже «апостольского» происхождения и основанными на Св. Писании) и в творчестве новых. А, во-2-х, и потому, что на ряду с общим, вселенским правом, сам Трулльский собор узаконил и частное, местное право, на которое и он не распространял своей кодификаторской ревизии.

3. Трулльский собор, строго говоря, и не давал нам единого канонического кодекса всей вселенской, тогда еще нераздельной церкви; он дал очередную и очень авторитетную кодификацию права *восточной* половины церкви, но вовсе не затронул канонического материала всей *западной* церкви, отделенной в то время от нашей.

4. Да и для восточной церкви кодекс Трулльского собора не включил в себя доброй половины уже действовавшего и в то время церковно-гражданского права, всю, так называемую «*Номическую*», т. е. государственно-законодательную работу древних византийских императоров (Конст. Вел., Феод., Юстиниан).

5. Развитие канонического творчества продолжалось столь же свободно в восточной церкви и после Трулльского собора, доказательством чего служит не только каноническая деятельность VII Вселенского собора и соборов 861 и 879 г., но и вся огромная последующая каноническая литература как византийского, так и турецкого периода (синопсисы, синтагмы, прохирыны, эклоги, патриаршие грамоты, покаянные сборники и т. д.) до общих канонистов половины XIX в. в Константинополе и до прошлогоднего постановления вселенского патриарха Григория VII о переходе на новый стиль.

6. Действующее право каждой поместной православной церкви, хотя и имело своей первоосновой канонический кодекс Трулльского собора, но нигде и никогда этим не ограничивалось, а обростало такой толстой корой местного, национально-исторического права, за которой трудно было и разобрать эту первооснову, действовавшую не прямо, а в формах местной обработки (Кормчая, Пидалион, Аф. Синтагма).

7. Вся эта масса исторических обработок и наслоений канонической литературы, как выросшая довольно случайно и не имевшая авторитетной санкции, безусловно нуждается в ревизионном пересмотре авторитетной кодификации.

8. Очередная ревизия древнего канонического кодекса должна идти теперь в двух направлениях — в составлении об-

ширного, стоящего на уровне современной канонической и церковно-исторической науки, комментария на весь древне-канонический кодекс (типа комментария Вальсамона), с одной стороны, и с другой — в издании краткого свода основных «евангельских канонов», имеющих непреходящее значение для православной церкви и могущего служить для нее и теперь настольным, практическим руководством (тип алфавитной синтагмы М. Властара и Алфавита, приложенного к «Книге Правил»).

9. Необходимым условием правильной постановки такой очередной, назревшей канонической ревизии, кроме, разумеется, широкого и всестороннего богословского образования, является и хорошее знакомство с гражданской историей Византии и ее законодательством. А главными критериями при издании практического свода должно служить глубокое понимание духа древних канонов, а не погоня за их мертвой буквой, и умелое пользование принципом «канонической экономии», т. е. умение приравливать и приспособлять неизменные начала «права божественного» к историческим меняющимся формам.

10. В особенности, радикально и широко должна быть каноническая ревизия для русской церкви. В силу крупных политическо-общественных переворотов в русской истории последних столетий и даже лет в русской церкви коренным образом изменили свои функции все три главных правотворящих фактора — обычай, собор и гражданская власть.

11. Обычай и обычное право русской церкви из творчески-созидательного фактора превратилось в задерживающий тормоз и получило нездоровый, старообрядческий уклон (раскол старообрядчества и тихоновщины).

12. Соборное начало, в течение почти двух с половиной веков, не действовавшее вовсе в русской церкви, недавно возродилось и пытается оздоровить ослабленный предыдущим режимом церковный организм (пезарепализм, засилье черного духовенства, распыленность белого духовенства, бесправность мирян и т. п.). Но два опыта Всероссийских поместных соборов пока этой цели еще не достигли, и даже как будто бы еще и сами подлили масла в огонь, внося элементы политического расслабления и борьбы и в церковную ограду.

13. Третий важный фактор церковно-гражданского правотворчества — государство настолько изменил в Современной России свою природу, что он вовсе выбыл из числа церковных факторов. «Благочестивейшего, самодержавнейшего» императора сменил теперь атеистический «совнарком», который вместо былой «симфонии» церкви с государством провозгласил их полное и решительное отделение.

14. Такая огромная и радикальная реформа, стоящая в противоречии с 16-вековой практикой православного Востока и возвращающая нашу русскую церковь чуть ли не ко времени константиновского периода, аннулирует для русской церкви и всю пограничную каноническую полосу ее, так называемого, *смешанного церковно-государственного законодательства*. В Советской России теперь нет места ни положению церкви, как юридического лица, ни монополии бракоразвода, ни имущественному праву церкви, ни притязаниям ее на особую церковно-государственную школу, — словом, ничему такому в церкви, к чему прикладывался прежде штемпель покровительствовавшей ей государственности. Все это теперь отнято у русской церкви новым государством, а потому и должно быть изъято из ее канонического обихода, как излишний и даже вредный балласт (поскольку он может мешать налаживанию новых отношений и давать повод к столкновениям).

15. А так как жизнь не останавливается и требует оформления новых, фактически создающихся отношений, то на место выбывших канонов должны, очевидно, стать новые, правомерно созданные и авторитетно утвержденные. Для всей этой работы не только вольного, но и не вольного, вынужденного уклона от древнего канона уклона, идущего иногда очень далеко (напр., в новых советских законах о браке и разводе), авторитета одной поместной русской церкви далеко недостаточно, в особенности при наличии существующих в ней разделений и взаимного антагонизма партий. Тут необходимы верховный авторитет и властный голос вселенской церкви, которого так искренно жаждут слышать все искренние друзья церковности, возлагающие на грядущий собор все лучшие свои ожидания и надежды.

Проф. А. Покровский.

## ОТДЕЛ АПОЛОГЕТИЧЕСКИЙ.

## Знание и вера.

Перед человеком стоит поглощающий его космос. Он, великий и многозвонный, хочет уничтожить человека. Тысяча одна опасность стережет человека. И человек бежит этой опасности. Он хочет уйти от нее. Но эта опасность стережет человека там, куда он думал скрыться. Она предстает перед ним только в новом виде. И часто вид этот еще более страшный, еще более грозный. И с течением времени человек начинает понемногу понимать, что в одном таком бегстве нет спасения, что нужно как-то иначе так устроить, чтобы уйти от всюду грядущей беды. И вот человек хочет сам пойти, сам победить.

Один из современных датских писателей, Йоганнес Йенсен, в своих мифах о ледниковом периоде прекрасно начертил нам психологию первого человека Младыш, решившего вместо бегства от природы начать борьбу с ней: «Что же такое (так рассуждает Младыш, герой Йенсена) творится на свете? Какая судьба тайно уготована миру? Кто этот ненасытный, надвигающийся с севера, уничтожающий леса и выгоняющий из них зверей? Что это за безжалостная сила? Человек это или невидимое существо, могучий и злобный дух? Нельзя ли как-нибудь убить его? Заставить показаться и вступить в открытый бой? Нельзя ли остановить его нашествие метким ударом топора?»... Ночь дома. Вдали тоскливо воют волки, а в дупле дерева зловеще-печально кричит сова. Одна птица стонет, другая словно смеется, третья — жалуется; крокодил плачет навзрыд, — набив себе полон рот жратвой, а гиена, разбитая параличом грязного сладострастия, корчится от злородного смеха; но ни одному из зверей не приходится в голову завить на весь лес, послать вызов тому великому разбойнику, который разоряет всех без разбора. Не раздастся ни единого клича мести, никто не строит планов смертоубийства. Все творения или спасаются враспыленную, или бегут, смешавшись в беспомощной сутолоке — хищники рядом с дикими баранами — одинаково беззащитные перед холодом... И Младыш поклялся отомстить за них».

Да, таковы, несомненно, психологические корни происхождения знания. Это — биологическое неизбежное. Месть природе вместо бегства от нее. Нужно самое природу поработить, победить, заставить служить человеку и человечеству. Но как? Путем прежде всего понимания. Понимание, узнавание — вот первое, с чего должен начаться план природы. Не от «парений» духа, но от простого практицизма рождается наука, получается ведение. Биологическая необходимость — вот из чего рождается знание. Мир нужно взять в плен, чтобы сам он не пленил. Он, как древний сфинкс, на котором, по преданию, была надпись: разгадай меня или я проглочу тебя. И вот человечество пытается прежде всего рассмотреть черты лица этого сфинкса. Оно строит далее всевозможные теории для объяснения этого сфинкса и его деяний. Человечество начинает свою науку с мифологии, которая, согласно Вундту, («Миф в религия»), «была предшественницей философии, а через нее вообще науки». Человек изобретает мифы о природе, чтобы понять эту природу; он изобретает мифы о душе, чтобы понять разнообразные душевные состояния, а также такие явления, как рождение и смерть. Подробно эти точки зрения разбирают Герберт Спенсер (в первом томе своей «Социологии»), а также Тэйлор в «Начале Культуры».

Шаг за шагом человечество от одних теорий, от одних гипотез переходит к другим. Одна попытка понять лик космоса сменяется другою. От изящной, но наивной мифологии первых времен человечество доходит до научного мифотворчества (в известном смысле этого слова). Ведь, как известно, Платон относился к своим мифам чрезвычайно серьезно. Для Платона его мифология была в самом деле настоящей реальностью. Постепенно, однако, человечество отбрасывает всякое мифотворчество. А к прежде бывшему начинает относиться двояко. Если для многих, подавляющего большинства, весь мифологический багаж человечества равен миллионам пудов фантазии и едва ли фунту истины, то и в наши дни находятся мыслители, отстаивающие ценность этого периода, его научную значимость. Правда, для некоторых из этих авторов, сводящих мифологизм на символизм, мифологическое мышление, в отличие от поэтического и научного, определяется, как «бессо-

знательное представление», «протекающее вне законов логического мышления», но в тоже время оно «обладает для духа непосредственною достоверностью и действительностью». — Таковы, например, соображения весьма замечательного мифолога нашего времени — «Узенера» (см. его «Мифология», 1904). Марбургская философская школа (в особенности работы Наторпа и Н. Гартмана) ставит вопрос о подлинном понимании мифологии Платона — есть ли это символы в трансцендентально-критическом смысле слова (а ля Кантоновские идеи), ибо здесь некоторый трансцендентно-метафизический, но реальный смысл. О значимости мифа, как символа, интересно пишут и русские мыслители: Вячеслав Иванов и Андрей Белый. По определению Вячеслава Иванова, символизм (мифологизм) идет от меньшего к большему, к наиболее реальному, к наиболее бытийному.

Однако, мифологизм, как постижение мира, весьма, в общем, быстро сменяется тем, что мы называем наукой в общечеловеческом значении этого слова. Уже древние греки имеют свою научную картину природы. Всем известно, что атомистика есть завоевание греческой мысли. Демокрит (около 430 г. до Рож. Хр.) является основателем этого учения, Эпикур — его продолжателем. Интересны взгляды на природу у Аристотеля в его «Физике», но в общем античность дала нам очень немногое в этой области. Только с 13 века (Роджер Бэкон) начинается подлинно-научный подход к постижению природы.

Так называемые точные науки — это, в конце концов, завоевание именно наших дней.

Но что такое эти точные науки? — Это физика, химия, прежде всего математика... В них мы имеем мощные орудия для достижения еще Младышем поставленной цели — покорения природы. Перед нами сейчас имеются такие бесспорные завоевания в области техники, что не может быть двух мнений о пользе науки, об ее практической пользе. Но что дала наука нам, кроме этой несомненно внешней пользы? Ибо, в пути своего развития, наука расширила свои горизонты. Она является сейчас перед нами не только как техника, но и как мудрость. Наука срывает покровы тайны не ради чего-нибудь. Раскрытие тайны, как таковое, является сейчас самоцелью науки. Согласно Вундту, наука есть познание ради познания.

Как постигает наука эти тайны?

Безграничный мир она хочет влить, вместить в то же время в ограниченный резервуар интеллекта. Отсюда безграничность — количественная задача науки. Она, в конце концов, должна изучать каждый атом вселенной. Прикиньте, сколько атомов в мироздании — вам станет ясен количественный размах науки. Добавьте к этому, что каждый атом может быть изучен с различных точек зрения (химической, физической и т. п.) — и размах этот увеличивается еще в несколько раз. Уже вследствие этого количественного размаха задачи науки делаются трудно разрешаемыми. Риккерт в «Границах естественно-научного образования понятий» (1896 — 1902) совершенно справедливо указывает, что «описывать мир, как он на самом деле есть», едва ли в самом деле осуществимое желание. Стоит только попробовать как-нибудь точно описать действительность и воспринять ее со всеми ее подробностями, какой она есть на деле, в понятиях с целью получить ее отображение, чтобы убедиться в совершенной бессмысленности такого рода начинаний. Эмпирическая действительность представляет собой для нас необозримое многообразие, увеличивающееся по мере того, как мы углубляемся в нее и начинаем разделять ее на ее составные элементы, ибо даже самая маленькая часть ее содержит в себе больше, чем конечный человек в состоянии описать. Более того, то, что человек в состоянии воспринять в свои понятия (а тем самым в свое познание), бесконечно мало по сравнению с тем, что он вынужден оставлять в стороне. По Риккерту, в этой задаче сознание встречается не с количественным только затруднением, но и с принципиальным. Риккерт обращает внимание на то, что в непосредственно данном бытии (или бывании), нигде нет резких и определенных границ, — всюду вместо этого постепенные переходы. Это то, что выражается известными изречениями: природа не делает скачков, все течет. Эти изречения справедливы как по отношению

к физическому бытию с его свойствами, так и к бытию психическому, т.е. ко всему известному нам бытию. Всякое расположение в пространстве или заполняющее определенный промежуток времени образование имеет этот характер непрерывности. Далее необходимо обратить внимание на то, что ни одна вещь, ни один процесс в мире не бывают вполне идентичны, но лишь более или менее аналогичны. Всякая реальность имеет свой особый, своеобразный, индивидуальный отпечаток. Это Риккерт называет принципом гетерогенности (разнородности) всего действительного. Эта разнородность неразрывно связана с непрерывностью. Таким образом мы повсюду встречаемся с непрерывной разнородностью.

Непрерывная разнородность не дает возможности, поэтому, разложить ее на ряд понятий. Ведь всякое понятие есть тип, обобщение, стяжение во едино. Раз, однако, вся действительность есть разнородность, то невозможно вынесение за скобку коэффициента: коэффициент мы ведь всегда ставим при наличии тождественных элементов.

Пусть во взглядах Риккерта можно многое оспаривать. Все же центральное его утверждение—о невозможности адекватно отобразить мир—остается в фактической (если даже и не принципиальной) силе.

Следовательно, наука должна поискать какие-то иные пути. Что собственно, спросим мы, вообще делает науку наукой? Фотография вот этого, стоящего передо мной, букета цветов есть ли наука об этом букете? Нет. Совокупность фотографий о букетах, книгах, звездах, домах и ракушках и многом множестве других вещей, с которыми сталкивает нас многообразие действительности, есть ли в свою очередь наука? Тоже нет. Но ведь «фотографические карточки» входят в науку? Да, но все же это не наука. Академик Умов на одном из Менделеевских съездов заявил, что наука есть наука вследствие своего метода. Не всякое знание есть знание. Лишь приведенное в порядок, в систему при помощи некоторого способа, метода, знание превращается в науку.

И наука прежде всего—благодаря почти безграничному многообразию элементов бытия—есть некоторая схематизация, некоторое упрощение, некоторое, если угодно, объединение действительности. Наука есть всегда условность, наука есть всегда некоторые наблюдательные пункты, с которых мы обозреваем многообразие данной действительности. И подобно тому, как пейзаж меняется, в зависимости от пункта наблюдения, так и основные точки, на которые опираются в данной дисциплине, постоянно меняющиеся, предопределяют ту или другую картину, то или другое содержание данной (казалось бы, по имени единой) науки. Элегантный анализ понятия математики в античности и в наши дни, производимый Шпенглером,— вот иллюстрация к этому положению. Кажется, что математика, дисциплина о числах, есть единая, точная, точнейшая из точных наук. Но Шпенглер утверждает, что, «число в себе не существует и не может существовать». Мы встречаем индийский, арабский, античный, западно-европейский числовой тип. Сообразно с этим существует несколько математик. Архитектоническая система Эвклидовой геометрии совершенно отличается от картезианской; анализ Архимеда нечто совершенно другое, нежели, скажем, анализ Гаусса. И это не только по языку форм, целям и приемам, но по самой своей сути, по первоначальному феномену числа, научное развитие которого они собой представляют. Это противоречит Кантовскому утверждению об априорности понятий (их независимости от опыта, но предопределяющих этот опыт, как имеющий необходимое и общее значение). Но таких всеобщих понятий, всечеловеческих и нет. Это—фикция. Схема человеческих понятий предопределяется принадлежностью к той или другой человеческой культуре. Так, например, для Пифагора число было оптическим символом. Вся античность без исключения воспринимает числа, как единицы меры, как величины, длины и поверхности. Эвклид, например, определяет линию как длину без ширины. Современная математика почитает такое определение убогим. Для античной математики совершенно неприемлемо наше отрицательное число, равным образом индийское учение о нуле, как о числе. Какая-нибудь формула  $a-x$  или даже введенное еще в XIV веке Средним обозначение  $5\frac{1}{2}$  показалось бы античному математическому чувству полным абсурдом. Для античного математика число—некий определенный кусок бытия, для современного мыслителя—символ переходящего. Далее, для нас число есть чистое отношение, а для античного математика число—чистая величина. Мы ввели функцию, органически

неприемлемую для античной математики. Уравнения Ферматовой теоремы никогда не были бы поняты Эвклидом или Дифантом: ведь она не имеет своей конечной целью никакого «вычисления».

Итак, если математика—безусловнейшая из наук—фактически есть некоторая условность, то что сказать о прочих науках? Знаменитый геолог Альберт Лашпаран (умер. в 1908 г.) говорил про науку, что «достаточно произнести это магическое слово, чтобы пробудить уважение, граничащее с суверенитетом, особенно у тех, которые сами никогда не вращались в научной области, и нет границ этому уважению, когда к слову «наука» можно прибавить эпитет «математическая». Сказать, что некоторый факт доказан математически, это значит сообщить ему в глазах массы достоверность, исключаящую всякий опыт». Мы уже видели, однако, некоторую условность безусловной математики.

Еще неожиданное для обывателя обстоит дело с физикой, химией и др. математическими науками.

Так, Освальд в одном месте вспоминает, что то, что он преподавал тридцать лет назад, вызывает у него теперь улыбку и недоумение.

Анри Пуанкаре, знаменитый французский математик, утверждает, что, с математической точки зрения, одинаково состоятельны и Коперниковская и Птолемеяевская теория; т.е. одинаково можно доказать, что земля вращается вокруг солнца и солнце вращается около земли. Но Коперниковская точка зрения удобнее, проще. Но, спросим мы, откуда следует, что мир устроен по принципу наибольшей простоты? Таким образом релятивизм, условность существует в астрономии, математической сестре.

Возьмите далее механику. Эмиль Пикар в «*Quelques réflexions sur la mécanique*» (1902), пишет, между прочим: «там, где Лапласы и Лагранжи находили предметы простыми, мы встречаем теперь самые серьезные трудности. Все, объяснившие начала механики, если они хоть немного самостоятельно обдумывали предмет, чувствовали более или менее неприемлемость традиционного изложения принципов».

Вот перед нами физика химия. По выражению проф. Н. М. Егорова, в физике сейчас происходит совершеннейшая революция. Впрочем, не будем умножать иллюстраций. Они меркнут перед тем, что произвела в естествознании теория относительности Эйнштейна.

Мы знаем теперь, что время есть относительное понятие. Мы знаем теперь, что вселенная ограничена. Астрономы Дезиттер, Ольбер, сам Эйнштейн и др. утверждают этот факт. И, наоборот, Нордманн и ряд других астрономов протестуют против этого. Если Эйнштейн, по мнению проф. О. Д. Хвольсона, есть второй Ньютон, то как безнадежны все же открываемые им перспективы. Нордманн, известный современный парижский астроном, между прочим, пишет об этом в своей работе «Эйнштейн и вселенная»:

— «Общая относительность Эйнштейнъянцев приводит к утверждению, что мир до такой степени нам чужд, что у нас нет никаких средств отделить реальное от возможного в смысле времени и пространства... В конце концов Эйнштейнъянцы сделали своим девизом слова Огюста Конта: все относительно и это одно абсолютно».

Проф. Хвольсон совершенно справедливо говорит, что мы должны переучивать, перестраивать все совершенно заново.

Таким образом, хаотическое состояние естествознания в наши дни является несомненным фактом.

Что же сказать о не-естественных науках, о науках, которые принято называть гуманитарными? Хаос в их области еще разительнее.

В то время, как одни утверждают, что гуманитарные науки находятся в столь начальном положении потому, что не было еще надлежащей возможности привести их материалы в подлинно-научную систему, другие выдвигают положение, что это невозможно по самому существу этих наук. Нельзя поэтому, так сказать, и помечтать, что со временем история или социология будут разработаны с таким же (или подобным) совершенством, как та или иная математическая дисциплина.

Между природой, которую изучают естественные науки, и между человеком (в широком смысле этого слова), которого изучают гуманитарные науки, существует принципиальное

различие по самому объекту их, существует и методологическая разница в изучении этих объектов.

Естествознание, согласно заветам Коперника и Галилея, поставило своей задачей установление причинных соотношений между явлениями.

Современное естествознание, вполне признавая формальное требование логической последовательности, обращает все свое внимание на раскрытие реальных причинных соотношений между явлениями. Так как эти соотношения имеют значение для науки лишь постольку, поскольку они безусловно необходимы, т.е. везде и всюду осуществляются, то мы можем сказать, что наука рассматривает явления с точки зрения категории необходимости. Таким образом, категория необходимости является тем центральным принципом, который проникает и объединяет все современное естественно-научное миропонимание (Кистьяковский).

Целью естествознания бывает отыскание математически формулируемых законов. Эти законы раскрывают нам причинную зависимость между явлениями, железную необходимость их сосуществования, их последовательности. Вот почему, имея математический закон, мы можем безошибочно «предсказывать» то или иное явление в мире природы.

Соблазн и в гуманитарных науках найти такую же исчерпывающую закономерность не изжит и до наших дней. История такая же, в конце концов, наука, как и естествознание, как математика. Огюст Конт, основатель современного позитивизма, объявляет все науки принципиально однородными. На вершине знания у него поставлена математика, царица всех наук, наука, выражающая законы о наиболее общих и простых явлениях. Внизу, но в том же линейном ряду, стоит социология, как наука о наиболее конкретных и сложных процессах. Социология эта, правда, быть может, иногда предстает перед нами, как некий сырой научный материал, но современем она доразовьется до степени математического совершенства.

Последующие мыслители немало потрудились над отысканием правильного метода, надлежащего, центрального принципа гуманитарного знания, подобно принципу необходимости естествознания. По Гегелю, закономерность, например, присуща прежде всего истории. Природа — это мир случайностей. История — мир разумного. «Alles Wirkliche ist Vernünftig» — все действительное разумно (тоже здесь — закономерно) — относит Гегелем именно к миру истории. И Гегель открывает свои законы истории, работает своим диалектическим методом, перенесенным потом Марксом (через Фейербаха) в политическую экономию.

Марксизм в основу своего подхода к миру человеческих взаимоотношений положил принцип экономического материализма. Единственным двигателем человеческой истории является плоть, тело с его требованиями. Экономика — центр истории. Искусство, наука и т. д. — это «надстройки». Борьба классов — основная схема истории. Существует прямое соответствие между политическо-правовой организацией и экономической структурой общества. Итак, — борьба классов (Энгельс в своем сочинении, «Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft» — делает исключение для первобытных обществ) — вот мировая тема. В конце концов мы дойдем, путем этой борьбы, до бесклассового человечества, до человеческого человечества.

Таким образом, марксизм дает нам целостную картину истории человечества, с чеканным методом, проводимым его творцами четко и неуклонно. Все это может создать иллюзию того, что в марксизме мы имеем победу естественно-научного метода и в гуманитарных дисциплинах. Недаром Марксизм связывается с дарвинизмом. Правда, Маркс производит колоссальное впечатление даже на своих врагов. Почтайте о нем отзыв хотя бы В. Зомбарта, его принципиального врага, в его книге «Das Lebenswerk von Karl - Marx» (Jena 1909): «пускай из творений К. Маркса скоро не будет выдерживать критики ни одно теоретическое положение; все-таки это творение будет стоять перед нашими глазами великим и возвышенным, а его красота будет доставлять нам наслаждение. Ибо то, что делает его великим, это единственное в своем роде проявление возвышающейся над всяким нормальным мерилем личности, соединяющей ясновидящее зрение с могучей силой изображения и страстным жаром души». Великая русская революция вся сплошь идет под лозунгом марксизма. Но мы здесь говорим не о том, или ином практическом значении того или иного науч-

ного воззрения, а лишь о его научной значимости. И вот, строго стоя на этой точке зрения, мы должны констатировать факт, что у марксистов марксизм расценивается чрезвычайно высоко, расценивается, как подлинно-естественно-научный метод в гуманитарной сфере. Но все же огромное большинство ученых — социологов не признали этого метода. Быть может, в дальнейшем, более углубленными изысканиями, марксизму удастся выявить, что Маркс для социологии то же, что и Лавуазье для химии. Но, пока что, социология перед нами в том же состоянии, что и химия до Лавуазье: борьба течений, борьба научных школ, хаос.

Эта непрекращающаяся даже после Маркса сумятица и хаос в области гуманитарных наук заставил ряд выдающихся мыслителей усумниться в возможности найти объективный метод в этой области. Еще Н. К. Михайловский, однажды (Ш том сочин., 9 ст.) обмолвился: «Я убежден, что исключительно объективный метод в социологии невозможен и никогда никем не применяется». Подобно этому мыслил и П. Лавров (см. «Исторические письма»). Невозможность установить в гуманитарных науках те же методы, что в естественных науках, вызывается, по мнению многих мыслителей, принципиальным несходством мира природы и мира человека. Поэтому и науки о мире и о человеке — это два различных типа познания. Впервые это с достаточной отчетливостью выразил знаменитый астроном Лаплас. Однако, Лаплас предпочитает «абстрактные» науки «конкретным» — истории. Впервые равноценность исторических и естественных наук потребовала Курно в его «Essai sur les fondements de nos connaissances» (1851). Из новейших ученых отметим Навиля и Ксенополя, отстаивающих точку зрения Курно. Как «идиографическую» науку о конкретном Виндельбанд противопоставляет историю «номотетическим» наукам (естествознанию). Об этом он ярко и художественно говорит в знаменитой своей речи «Naturwissenschaft und Geschichte» (1894). У нас последователями Виндельбанда были А. Чупров и А. Лаппо-Данилевский. Ту же линию — и весьма ярко — за границей проводит Риккерт. Он разделяет науки на генерализирующие (естественные), обобщающие и «индивидуализирующие» (история), не разложимые ни на какие общие, т.е. математические отношения. История, по Риккерту (см. его «Науки о Природе и науки о культуре»), есть «единичное становление». Виндельбандо — Риккертовское понимание истории и всех вообще «наук о культуре» тушат надежду свести когда-либо со временем все науки к единому, единой линии, единому методу. Таким образом, мы стоим перед разломом научного подхода к овладению миром. Устанавливается непроходимая пропасть между частями, казалось, единой системой постижения окружающего.

В конце-концов всегда чувствовалось учеными это тягостное положение в их владениях. Та или иная наука захватывала позиции, устанавливала новые наблюдательные пункты. Но все же не получалось общей картины мира, общего восприятия целокупности бытия. Вместо одной картины, в лучшем случае получалась некоторая совокупность мозаичных кусочков, между которыми чернела пустота незнания. Это все заставляло пытлившую мысль найти некоторый синтез, некоторое единство, собрать в целое завоевания отдельных наук, дать единый взгляд, дать единое мирозерцание. Из таких побуждений, из таких настроений рождается философия.

Что такое философия? Когда-то Кант насмешливо заметил, что юристы до сих пор спорят о том, что такое право. То же самое, однако, и в наши дни мы можем сказать о философах. Это заставляет некоторых вообще отрицать серьезное, научное значение за философией. Между тем, конечно, это не так.

Несомненно, что философию определяли по различному. Сами греки, согласно Кюльне, понимали философию, как стремление к знанию, к пониманию. Так употребляли это слово Геродот, Фукидид и Сократ. Платон называет философами людей, стремящихся к познанию вечного, к достижению сущности вещей. Стоики и Эпикурейцы употребляли слово философия в ином, практическом смысле этого слова. Так, у Цицерона, например, есть такое место: «О философия, ты, которая управляешь жизнью, ведешь к добродетели и уничтожаешь пороки, чем бы стали мы и вообще человеческая жизнь без тебя?» В средние века философии (в противоположность богословию) приписывалось то познание, которое можно приобрести с помощью естественного света разума. Вот почему философию называли еще scientia saecularis — «светская мудрость».

В настоящее время мы под философией обычно разумеем научное мирозерцание. Философия есть наука, синтезирующая в единую систему, в единое целое те выводы, к которым приходят отдельные научные дисциплины. Системы Вундта и Спенсера являются образцовыми по методу своей постройки.

Но до сих пор человеческое мышление, человеческое остроумие не сумели создать не только единой системы научного мирозерцания, но, в результате всех наших исканий, мы, несомненно, стали еще дальше от нахождения научного идеала, нежели наши предки. Тогда могла создаваться хоть иллюзия того, что мы близки к осуществлению задуманного от века намерения. Теперь же мысль человеческая пошла по двум противоположным линиям—материализма и идеализма—и не видно возможности примирения этих двух, коренным образом расходящихся, мирозерцаний. По мнению Джемса (его идеи развивает ныне Кречмер с точки зрения биологически-физиологической) человечество органически распадается на эти два, непримиримых и несводимых стана. Таким образом и философия не дает нам полноты искомой истины.

Замечательное признание о ценности науки делает один из величайших современных физиков, ректор Берлинского Университета, М. Планк. В своей работе «Физические очерки» (1925 г.) Планк между прочим, пишет: «не следует думать,

что можно даже в самой точной из всех естественных наук продвинуться вперед, без всякого мирозерцания, т.е. без недоказуемых гипотез. Для физики также имеет силу изречение, что нет спасения без веры, но крайней мере без веры в некоторую реальность». Наука ценна, по Планку, тем, что «научные убеждения, приобретенные добросовестной работой, являются прочной опорой также и для морального мирозерцания, которое может противостоять всем превратностям жизни». Наука, по Планку, не может по своему существу разрешить всех вопросов. Перед ней, говорит Планк, стоят «непроходимые границы». По Планку, человек в своем неутомимом стремлении ставить вопрос о смысле жизни, о том, «как должен я поступать», а на этот вопрос он найдет ответ «не в чистой науке, а в своем собственном нравственном сознании, в своем характере и мирозерцании». Человек стремится к «высшим благам человеческого духа—внутреннему душевному миру и истинной свободе», а это не дается одной науке.

Так наука приходит к заключению о своей внутренней несостоятельности—дать исчерпывающий ответ на все запросы жизни...

Тем самым наука (и философия) подводит нас к вере, религии, Богу.

Митрополит Александр Введенский.

## Христос и апостол Павел.

(По поводу мифологической теории Дрекса).

Не подлежит никакому сомнению, что с самого первого момента своего существования и поныне христианство всегда являлось и является такой силой, которая резко выделяется из среды окружающего его мира своим своеобразием. Ап. Павел определенно засвидетельствовал, что его проповедь была для иудеев соблазном, а для эллинов—безумием. Римская чернь, кричавшая в цирках: «ко львам христиан», нередко присоединяла к своим воплям: «да погибнет третий род» христиан. Следовательно, христианство чувствовалось тогдашними обоими религиозно-культурными мирами—как иудейством, так и язычеством—в качестве силы инородной, силы какого-то особого порядка, для них одинаково чуждой и непонятной, вызывавшей вражду и ненависть, внушавшей нередко какой-то непонятный, суеверный страх.

Напрасно защитники христианства (напр., Тертуллиан) доказывали, что христианство не вводит никаких особых обычаев и нравов, враждебных общечеловеческой нравственности и культуре, что христиане занимаются обычными житейскими делами, полезным трудом, зарабатывая себе пропитание,—тогдашнее не-христианское человечество стояло на своем в оценке христианства, хотя и не могло ясно формулировать,—в чем же заключается эта инородность христианства.

Ап. Павел образно отмечает это своеобразие в следующих словах: «мы христово благоухание Богу в спасаемых и в погибающих,—для одних запах смертоносный на смерть, а для других запах живительный на жизнь» (2 Кор. II 13—14). В христианстве жило с самого начала особое самосознание, особое мироощущение, сопровождаемое сознанием присущей ему внутренней, побеждающей мир, силы. Источником этой силы являлась непоколебимая вера, что Иисус Христос есть Сын Божий (I Иоан. V, 4—5), что Он—Божественное Слово, чрез которое все начало быть, в котором—источник жизни и света для людей и которое, ставши плотью, обитало с Апостолами, полное благодати и истины (ев. Иоан. I, 3—4, 14). Христианин настолько отличается от обычных людей своим внутренним содержанием, внутренним устремлением и внутренним складом, что является «новым творением» (2 Кор. V, 17).

Совершенно неправильно утверждают, будто бы только в позднейшее время христианство подверглось нападениям со стороны окрепшей и осознавшей себя науки, а раньше христианство, как одна из религий, составляло органическую часть мировоззрения и мироощущения, основанных на невежестве. Напротив, на христианство, наряду с другими силами тогдашней культуры, ополчилась с самого начала и наука. Проф. В. И. Несмелов в своем сочинении «Наука о человеке» документально доказал, что современная наука не выдвинула даже каких-либо по существу новых возражений против христианства, по сравнению с теми, какие мы находим уже у Цельса, с

кем полемизировал Ориген, у Юлиана Отступника и др. Христианство своим необычным внутренним содержанием возбуждало уже и тогда меньшие соблазны разума—по существу не столь далекие от тех, какие и теперь выдвигает против него «наука» во всеоружии своих завоеваний. В этом отношении также «нет ничего—по существу—нового под солнцем»... Такое внутреннее и глубокое расхождение «духа Христова» с «духом мира сего» обусловило для христианства поистине трагическое положение в окружающей его среде, ставило его—как бы фатально—в положение стороны преследуемой и гонимой со стороны браждебного ему мира,—предопределяло для него мученичество.

Принципиальное значение идеи мученичества в мировоззрении и жизненном укладе христианства совершенно определенно выражено в Евангелии (Иоан. XV, 18—21) и подтверждено обстоятельствами жизни всех тех, которые действительно верны евангельским заветам, в какую бы эпоху и в какой бы среде они ни жили.

В первые три века христианской эры против христианства вооружилось могущественное римское государство, не сомневаясь, что оно насильем, преследованием и убийством последователей Христа без труда раздавит, сотрет с лица земли это признанное им в качестве вредного общества жалких мечтателей и простаков, безоружных и слабых, экономически беспомощных, политически бесправных.

Представители язычества, враждебные христианству, характеризуют христианское общество—как состоящее из людей ничтожных, большей частью необразованных ремесленников. Цельс, например, говорит, что общество христианское состоит из ткачей, сапожников, валяльщиков; веру их он называет варварским учением, а самих их—болванами. Ливаний острит, что христиане оставили свои мехи, наковальни и лопаты, чтобы проповедовать о небесном. Цецилий относительно христиан утверждает, что большая часть из них измождена болезнями и недостатками, холодом, трудом и голодом; что принаследуют они к подонкам населения: большинство—невежественные легковверные женщины, неотесанные олухи, безграмотные, невежественные... Они не понимают даже гражданских дел,—как же берутся они судить о божественном? Ф. Фаррар. Жизнь и труды отцов и учителей Церкви, гл. I).

А. Гарнак в своем исследовании: «Миссия и распространение христианства» статистически иллюстрирует правильность и для последующего времени той характеристики состава христианского общества, какую мы находили у Ап. Павла: «посмотрите, братья, кто вы призванные, не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных; но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и не знатное

мира и уничтоженное и ничего не значущее избрал Бог, чтобы упразднить значущее» (I Кор. I, 26—28). «Люмпен—пролетариат» (т. е. босяцкий пролетариат), так в краткой формуле характеризуют состав первохристианских общин ученые марксисты (Энгельс, Каутский и др.), пролетариат, не организованный и не приспособленный к борьбе за свои элементарные человеческие права, коему—вдобавок—внушено, что даже в критические моменты не следует прибегать к мечу, «ибо все взявшие меч, мечем погибнут» (Мф. XXVI, 52)... и т. п.

Напрасно некоторые уверяют, что уже в III веке будто бы в общины христианские стали вступать и многие тогдашние капиталисты, с целью укрыть и сберечь свои капиталы, будто бы Константин Вел. еще до своего знаменитого декрета обращался к христианским общинам за финансовой поддержкой.

Все это—не более, как «научные» фантазии, плод стремления подогнать, во что бы то ни стало, факты к предвзятым положениям... Все попытки наделить первохристианские общины внешними какими-либо преимуществами и с этой стороны подойти к объяснению победы христианства над могущественным противником—языческим государством со всею «славою» и мощью его—успеха не могут иметь, и являются лишь бесплодными потугами. Если христианство, поставленное в такие условия, что ему отказывалось в самом праве на существование,—все же победило, то этим, конечно, засвидетельствовало обладание действительной и могущественной силой. Однако, эта сила была явлением порядка *религиозно-нравственного*.

Со времени явления Христа в людях явилась новая мощная сила—новая жизнь (I Иоан. I, 2). Христос Спаситель—источник и родоначальник этой новой жизни, которая фактически доказала свою способность изменять все существо человека, оказывать глубокое влияние на всю историю человечества. Самосознание христианского общества, христианской Церкви, непрерывно существующей,—без всякого колебания всегда указывало и указывает на историческую личность Христа, как на единственный корень того великого исторического дерева, которое называется «Христианскою Церковью», «Христианским обществом».

Историческое явление Христа в мире, Его личность и Его спасающая, врачующая человечество духовная деятельность и составляет сущность христианства, его самую характерную особенность. Все внимание как каждого христианина в отдельности, так и всего христианского общества было устремлено к Тому, Кого они называли «Начальником и Совершителем веры»—Иисусу Христу (Евр. XII, 2). Влияние Его личности на свою психику последователи Его чувствовали столь глубоко, что могли говорить с ап. Павлом: «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Галат. II, 20). Христос—не просто основатель новой религии или учитель новой нравственности,—Он—и самый главный и самый существенный предмет религии (Ев. Иоан. XIV, I, 6; XV, 4—6).

И если крайняя левая отрицательной критики, в лице Бауера, Дрекса, которого повторяют Немоевский и др.—в последние годы стала настойчиво уверять, что Иисус Христос, как историческая личность, и не существовал никогда, то этим подрываются все основы христианской религии, в которой не остается ровно ничего ценного и значительного.

Отрицательная критика, начавшая свою разрушительную работу отрицанием Божества Иисуса Христа, окончила ее отрицанием Его человечества. В Нем вообще не было и нет ничего реального, фактического,—это—миф, выражение и воплощение чистой идеи страдающего и воскресающего Бога, а правильное сказать—страдающего и воскресающего к новой жизни человечества, как величины собирательной.

Дрекс—писатель идеалистического направления; как философ, он—последователь известного пессимиста Эдуарда фон-Гартмана. В истории человечества Дрекс видит выявление присутствующей миру божественной идеи, которая и создает все явления и отражается в мировоззрении людей.

По Дрексу, не Христос, который никогда и не жил на земле, является создателем христианства, но ап. Павел, который, на основании имевшегося в то время мифологического материала, создал учение о воплощении Бога Иисуса, о вочеловечении Бога. Никакого воплощения в действительности, конечно, не было; не было совершенно и исторической личности Иисуса Христа. Все это—чистое мифотворчество, не более как своеобразное сочетание религиозных идей, мифологических

элементов той эпохи, вызванное запросами умственной и практической жизни того времени.

Как бы то ни было, даже Дрекс и другие мифологи не решились отвергнуть факта исторического существования ап. Павла и написания им некоторых, по крайней мере, посланий, известных с его именем. Стремление со стороны самых крайних представителей отрицательной критики признать неподлинными новозаветные писания встретило для себя серьезное затруднение и ограничение именно в посланиях ап. Павла. Фердинанд Христиан Бауер, глава Тюбингенской школы, должен был признать подлинность четырех посланий Ап. Павла—к Галатам, двух к Коринфянам и к Римлянам. Даже и этих документов совершенно достаточно для проверки тезисов Дрекса. Но мы не можем умолчать о том, что еретик Маркион, в Риме, около 140 г. отделившийся от католической церкви и образовавший там свою общину, без всяких возражений принял в свой канон 10 посланий ап. Павла, т. е. все послания, адресованные общинам (за исключением, стало быть, посланий к Филимону, Титу и 2-х Тимофею). Следовательно, уже в начале II века римская церковь бесспорно принимала, как несомненно принадлежащие ап. Павлу, все указанные десять посланий. Настолько прочно и определенно уже к этому раннему времени установился удельный вес ап. Павла, как церковного писателя. Но этого мало. Ап. Павел занимает вполне определенное место в истории античной литературы и даже в литературе мировой. Эдуард Шварц, один из выдающихся современных ученых, специалист в области античного греко-римского мира, ставит ап. Павла на ряду с такими древними писателями, как Пиндар, Фукидид, Еврипид, Сократ, Платон, Цицерон и др. Другой современный ученый Вилемович-Меллендорф, также бесспорный авторитет в названной области, называет ап. Павла классиком Эллинизма (подробности и цитаты см. у проф. С. А. Жебелева. Ап. Павел и его послания. Сиб. 1912 г. Введение). Даже Джон Робертсон говорит, что «трудно подумать, чтобы ранне-христианские пропагандеры в своих поддельных посланиях стали пользоваться именем Павла, если бы тот ничего не писал» (Евангельские мифы. Москва, 1923 г., стр. 5).

Равным образом и внутренние признаки посланий не позволяют относить их к эпохе позднейшей, даже ко II веку. Эти документы отображают ярко и характерно, как в зеркале, сложное и пестрое разнообразие таких конкретных положений как в жизни самого Апостола, так и в различных общинах, к коим они были направлены,—которые понятны лишь, если признать их точным отражением живой действительности именно I века.

Под давлением таких неопровержимых фактов, принимая исторический характер личности ап. Павла и подлинность некоторых его посланий, Дрекс, однако, употребляет все усилия истолковать последние в благоприятном для себя смысле. В посланиях Апостола Дрекс находит доказательства того, что для самого Павла Иисус был только «мифической фигурой», и не «историческою личностью».

И, прежде всего, видение перед Дамаском будто бы ничего не доказывает относительно существования исторического Иисуса, поскольку в данном случае речь идет, именно, о «видении». И после этого чудесного переживания св. Павел не обнаружил будто бы никакого интереса к тому, чтобы узнать точнее о личности Иисуса, о Его судьбе и учении. Ибо, когда он, спустя три года после своего обращения, впервые пришел снова в Иерусалим, то во время своего четырнадцатидневного пребывания здесь, он посетил только Петра и познакомился с Иаковом, но не постарался видеть ни с кем из других Апостолов. Когда Апостол, спустя 14 лет, встретился с верховными Апостолами на так наз. Апостольском соборе в Иерусалиме, то он также не предпринимает ничего, чтобы научиться от них об Иисусе, но стремится только получить от них апробацию своей миссионерской деятельности. Павел сам поведствует, что он беседовал с Апостолами только о способе возвещения Евангелия, но не об его религиозном содержании, не о личности исторического Иисуса (Галат. II, I след.). В своих посланиях Апостол языков нигде не ссылается на свидетельство учеников Иисуса об их Учителе,—что однако, по Дрексу, было бы естественно, если бы эти последние действительно знали об Иисусе что-либо большее, чем он сам. В своей полемике против ревнителей закона Павл нигде не ссылается на то, что авторитет исторического Иисуса—на его стороне; он предлагает евангелие о Христе,

но не евангелие, которое он слышал «об индивидуальном человеке Иисусе из первых, вторых или третьих рук». Если Апостол в некоторых случаях ссылается на слова и учреждения «Господа» (по поводу запрещения расторжения брака—I Кор. VII, 10; по вопросу о праве Апостолов жить на средства общины—I Кор. IX, 14; при указании на установление евхаристии—I Кор. XI, 23),—то во всех этих случаях мы не видим будто бы выразительного и определенного указания на исторического индивидуума, по имени Иисуса. Апостол как бы избегает более точного обозначения, так что получается впечатление, что речь идет о руководителе или гении общины. К тому же все эти ссылки касаются только второстепенных, побочных предметов. Что Павел не имел никакого интереса к историческому Иисусу,—лучшее доказательство этого представляет для Дрекса само либеральное богословие, залупавшееся в безнадежном споре—знал ли Павел Иисуса, или нет. О «препобоежающем впечатлении личности Иисуса» на Павла невозможно,—уверяет Д.,—и говорить. У Павла речь идет о небесном духовном существе, без плоти и крови, совершенно лишенной индивидуальности сверхчеловеческой «схеме». Специально в Тарсе, родине Павла, процветал восточный синкретизм рядом со стоической философией, и из этих двух элементов совершенно просто составилась павлинизм. Кажется, Кипр сделался очень ранним центром первохристианской общины; но здесь почитался Адонис. «Следовательно, евангелие первоначально было не что иное, как иудаизированный культ Адониса». Павел, очевидно, сначала был возмущен им с точки зрения чисто иудейской, законнической религии. Но затем с ним сразу произошел переворот, который в сущности не представлял ничего удивительного. Уже пророки говорили о страждущем Мессии, и языческие культы имели дело с тем же самым предметом. Во всяком случае «идея» приносящего себя в жертву Бога висела в ту эпоху, так сказать, в воздухе.

Но что же все-таки в христианстве, как оно сложилось первоначально у Павла, было нового, по сравнению с прежним мировоззрением? «Этим новым была мысль о вочеловечении Бога», которая присоединилась теперь к прежним верованиям в качестве «совершенно нового момента». О том, что Бог-Искупитель сделался действительным человеком, ничего не знали ни язычники ни иудеи. По Павлу, центр тяжести лежал в том, что сам Искупитель должен был сделаться человеком и—вместе с тем,—он принимал, что принесенный в жертву, вместо Бога, человек одновременно был явившимся в человеческом образе Богом. Здесь лежали уже зародыши позднейшей христологии двух природ, как мы находим ее в церковном учении. Фактически это было, впрочем, только новым пониманием старой мысли.

Что человек приносился в жертву, как символически заступавший место Бога,—это для язычников не представляло ничего необыкновенного, хотя ко времени Павла, вместо действительного человека, при совершении обряда обычно употреблялось просто изображение Божества. Но сущность была не в этом, но в той и де е, которая лежала в основе приношения Божеством в жертву Себя Самого. Эта идея не затрагивалась тем, что приносимый в жертву был преступник, который умерщвлялся в качестве невинного праведника, при чем и добродетельность его смерти была, конечно, совершенно фиктивной. Почему не могло быть так, как утверждали верующие в Иисуса,—что Мессия, явления коего иудеи только ожидали, поставляя это обстоятельство в зависимость от человеческой праведности,—в действительности уже явился и осуществил недостижимую для отдельных людей праведность свою позорною смертью и своим славным воскресением? Тот момент, когда Павел склонился к этой мысли, и был — по Дрексу — моментом рождения христианства, как религии Павла. Это была мысль о вочеловечении Бога, и она внесла с собою новый момент в существовавшие доселе воззрения. Но все же, несмотря на все это,—настаивает Дрекс,—случайная личность Иисуса не играла при этом никакой роли. Все известные выражения о человечестве Иисуса (Римл. VIII, 3; 2 Кор. VIII, 9; Филипп. II, 7 след.) имеют в виду только самые общие определения человеческого существа. Христос у Павла—только филиновский идеальный человек. Христос, как принцип искупления, у Павла только аллегорическая или символическая, но не действительная личность. Он—личность только в смысле сверхприродной духовности, но отнюдь не личность историческая. Человек Иисус был для Павла только случайным символом Бога, который искупил мир. Короче,—христианство есть синкретисти-

ческая религия, и его пропаганда вышла не из одного, а из многих центров.

Воспроизведши во всей точности доводы Д., обратимся теперь к самим документам...

Что говорят нам они?

Галатам Ап. Павел пишет, что у них «перед глазами предначертан был Иисус Христос, как бы у них распятый» (III, 1). Итак, проповедь апостола стлмилась как можно ярче, как можно нагляднее и конкретнее изобразить Христа в моменте Его крестных страданий, запечатлеть в их сознании каждую подробность этого события. В этом именно факте апостол верою созерцал проявление любви «Сына Божия» к человечеству, за которое Он—Иисус Христос—предает себя на страдания и смерть (II, 20),—смерть мучительную на кресте (VI, 14). Эта смерть была столь реальна, и этот факт сам апостол переживал в душе с таким напряжением и постоянством, что он носил язвы Господа Иисуса на теле своем (VI, 17), воспроизводил их со всею мучительною реальностью. Обстоятельства мучительной, но вместе и спасительной для человечества крестной смерти Господа совершились в определенный хронологический момент, незадолго до переживаемого апостолом времени, раз апостол говорит: «Когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного), который родился от жены, подчинился закону; чтобы искупить подзаконных»... (IV, 4—5)... Апостол, конечно, очень сжато выражается. Однако, даже в этих нескольких фразах ясно говорит совершенно иное, по сравнению с тем, что Дрекс ему приписывает. В самом деле. Иисус «родился от жены», «подчинился закону»... Какому «закону»? Да—очевидно—«закону Моисееву» (ср. Римл. II гл. ст. 12 и след.). Следовательно, Иисус родился и жил в среде еврейского народа, ибо только этот народ обладал таким «законном». «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою,—ибо написано: «проклят всяк, висящий на древе». (Галат. III, 13). Кто же это «висит на древе?» Мифологическая «идея» Дрекса?...

Чтобы смерть Христа имела значение «жертвы умилоствления», должна была по апостолу пролиться его кровь (Римл. III, 25. Ср. Колос. I, 14).

Опять спросим: кто проливает свою кровь на древе крестном? «Идея» ли Дрекса или живая личность? Кто это—далеко—«смирил себя, был послушен даже до смерти, смерти крестной» (Филипп. II, 5 след.)?

Как следует понимать завет апостола христианам подражать ему, апостолу, так же, как он, в свою очередь, подражает Христу? Можно ли «подражать» «идее» «страждущего и воскресавшего Бога, или,—как поймет всякий здраво мыслящий человек,—Апостол приглашает подражать — не только в настроении, но и в конкретных поступках и подвигах—ему, как определенной личности, поскольку сам он является «подражателем» настроений и поступков реальной и живой, столь же конкретной исторической личности—Христу? Нельзя же, в самом деле, на каждом шагу насыловать ясный и прямой смысл и перетолковать выражения. Выражение—«родился от жены» не напоминает ли выражение ев. МФ.—«Иаков родил Иосифа, мужа Марии, от которой родился Иисус, называемый Христос» (МФ. I, 16)? В своих «посланиях» (ведь это—«письма» хотя и особого рода) апостол—очевидно—только намекает на подробности конкретных обстоятельств, но самые эти намеки столь пластичны, что невозможно приписать их какой-то отвлеченной идее. Здесь не бледные тени, но ярко окрашенная реальность... В самом начале, во вступлении своего послания к лично неизвестным ему римским христианам, апостол подчеркивает, что его евангелие благоговестует «о Сыне Божием, который родился от семени Давидова по плоти» (I, 3). Еще—подробность, совершенно конкретная и яркая... Насколько живо предносит апостолу именно эти чисто исторические обстоятельства, видно также и из I Кор. XV, 4, где Павел выразительно упоминает, что Иисус Христос после того, как умер, был погребен... Не «погребает» ли это выражение ап. Павла—в связи с другими—«мифологическую идею» Дрекса, как явно ни с чем не сообразную, как плод кабинетных тенденциозных размышлений?

Или вот как повествует апостол об установлении Христом причащения: «Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб и возблагодарив преломил и сказал... (I Кор. XI, 23 след.), и т. д.

Что же остается в данном случае возразить Дрексу? Место это не подлинно; оно—позднейшая вставка... А где доказа-

тельства?.. Да это не согласно с теорией Дрекса... Но,—скажем,—Дрекс не такой маг и волшебник, чтобы—по мановению его руки—исчезали из документов целые тирады, ему не удобные... Пусть он определенно укажет, в каких рукописях или научных изданиях это место (и сколько именно стихов?) не содержится...

А потом, пусть объяснит Дрекс следующее место из послания к Галатам. Ап. Павел говорит, что, через четырнадцать лет после своего обращения ко Христу, он ходил в Иерусалим с Варнавою и Титом и предложил там, и особенно знаменитейшим апостолам—Иакову, Петру и Иоанну,—благовествование, проповедуемое им язычникам, чтобы убедиться, не напрасно ли он трудится (Галат. I, 1—2).

По Дрексу, апостол Павел изобрел учение о воплощении бога Иисуса. Как же отнеслись эти «столпы» первохристианства к новинке ап. Павла? Изумились, пришли в ужас, отшатнулись от новатора, или—по крайней мере—стали оспаривать его, возражать, расспрашивать? Да ничуть не бывало! «Знаменитые (апостолы) не возложили на меня ничего более; напротив того, увидавши, что мне вверено благовестие для необрезанных, как Петру для обрезанных, и узнавши о благодати, данной мне, Иаков и Кифа и Иоанн, почитаемые столпами, подали мне и Варнаве руку общения, чтобы нам итти к язычникам а им к обрезанным, только чтобы мы помнили нищих, что и старался я исполнить в точности» (Галат. II, 6—10). Откуда же здесь такая идиллия, такое трогательное единодушие у Павла с теми, кто впервые услышали его «открытие» о всечеловечившемся боге, заимствованное притом из ненавистной иудейству языческой мифологии,—когда мы в праве были бы ожидать бури? «Да, это сочинено, изменено, вставлено впоследствии»—попробуем мы помочь Дрексу выйти из создавшегося поистине затруднительного для него положения...

Однако,—возражаем в свою очередь,—почему же непосредственно далее Павел «противостал» Петру, когда тот стал действовать не по евангельски? (ст. II). Да и откуда «эти «предние» эти «столпы» первохристианства, эти «знаменитые»? В чем они опередили Павла, да и откуда самое их апостольство? Кому они сопутствовали, о ком они проповедовали, на чем покоилась их авторитетность в глазах первохристианских общин, раз ап. Павлу приходилось все время доказывать, что он им равен по достоинству, хотя он—«наименьший из апостолов» не только хронологически, но и потому, что раньше он гнал Церковь Божию?—Что это за удивительные документы Павлова послания,—словно они нарочито созданы для того, чтобы на каждом шагу опровергать Дрекса!..

Но Дрекс продолжает настаивать на своем...

— Ап. Павел,—говорит он,—мало обнаруживает интереса к исторической личности Иисуса, слишком мало сообщает конкретных подробностей, не дает биографии Христа...

Это недоумение разъяснит Дрексу его соотечественник, знаменитый Ад. Дейсман. Он скажет Дрексу, что ведь цитируемые документы, представляют собою «послания», «письма»—в самом настоящем и подлинном смысле, отвечавшие на живые запросы текущего момента. Для подробного изображения лица и дела Иисуса существовал иной вид литературы—повествовательной. Это так назыв. «евангелия». Насколько они удовлетворяют Дрекса,—это другой вопрос. Однако, характерно, что древне-христианское предание с удивительным единодушием свидетельствует, что третье каноническое евангелие—Луки,—ученика ап. Павла,—имеет очень близкое отношение к ап. Павлу, иногда даже прямо называется «евангелием Павловым».

«Дыму без огня не бывает», и во всяком случае подозрение Дрекса, что ап. Павел был совершенно равнодушен к подробностям земной жизни Иисуса Христа оказывается слишком преувеличенным. Вэйнель справедливо полагает, что тех сведений, какие мы находим об Иисусе и Его делах, действительно мало, если прилагать к ним масштаб евангелиста. Но этих данных не только достаточно, чтобы признать засвидетельствованным в посланиях Павла историческое существование Иисуса, но они позволяют слышать во всех важнейших местах у ап. Павла отзвуки слов Иисуса. Апостол знает и передает не только значительное количество отдельных черт из учения и жизни Иисуса Христа, но у него нашли место все важнейшие и характернейшие черты проповеди Иисуса Христа и существо его учения. Weinel. Die Nichtkirchlichen und die frei Theologie. Tübingen, 1903. s. 16.

«Если,—как полагает Дрекс,—образ Иисуса создан, главным образом, благодаря воздействию ап. Павла, то почему же всякий чувствует, что Иисус в евангелии говорит совершенно другим языком по сравнению с ап. Павлом и со всеми другими первохристианскими писателями? Почему речи Иисуса в евангелии, направленные против фарисейского законничества, звучат совершенно в ином тоне по сравнению с тем, как ап. Павел выясняет свободу христиан от закона? Почему, например, выражение «Сын Человеческий» вливается в уста Иисуса, но не находится почти совсем в писаниях христиан? Почему центральное понятие евангелия «царство небесное» или «царство Божие» в посланиях встречается очень редко?

Ответ один—простой и ясный: Апостол Павел не был краеугольным камнем христианства, его основателем. Он был только одним из самоотверженных и верных проповедников евангелия Христова.

Таким «камнем»,—как свидетельствует сам Павел.—был Христос, живая историческая личность (I Кор. X, 4).

Несмотря на все это, Дрекс пытается доказать, что учение об Иисусе Христе могло создаться у ап. Павла независимо от всякой исторической действительности, помимо какой-либо реальной личности Иисуса Христа.

Д. привлекает «открытие» американца Смита, будто бы задолго до возникновения христианства Иисус считался уже богом солнца в иудейских тайных сектах, откуда будто бы и мог ап. Павел заимствовать основную идею о спасающем и искупающем людей божественном существе—Иисусе Христе. Опираясь на Смита, Дрекс утверждает, что имя Иисуса у многочисленных иудейских сект употреблялось как другое имя «Мессии». «В иудействе от начала, рядом со священническим и официально подчеркивавшимся монотеизмом, существовала вера в других богов». Эта вера особенно преобладала будто бы в среде тайных сект. Сознывая, повидимому, сам крайнюю шаткость такого предположения, даже Дрекс, с несвойственной ему осторожностью, выражается в этом случае: «кажется». В действительности же, мы решительно ничего не знаем об этой вере в других богов в среде иудейства. Мы знаем хорошо об ангелах, о различных формах явления и знамениях присутствия невидимого, неприступного, грозного единого Бога (кои суть отблеск, отпечатление, образ Бога), но не имеем и никаких сведений о богах, которые бы стояли рядом с Богом. О вере в других богов в разумеемую эпоху в среде иудейства не может быть никакой речи. У пророка Амоса, например, мы находим уже самое яркое и определенное выражение чистого религиозного и этического монотеизма.

Но Д. утверждает противоположное. В доказательство своего тезиса Д. ссылается на следующие обстоятельства.

Англичанин Робертсон высказал предположение, что Иисус Навин, преемник Моисея и завоеватель обетованной земли, в действительности есть не что иное, как ефраимитский бог солнца. Но это предположение признается совершенно произвольным даже с точки зрения либерального протестантского богословия.

Иисус Навин ни в св. Писании В. З., ни евреями в дохристианское время никогда не считался «божественным существом». Он—служитель Моисея (I Нав. I, 1), «человек», «сын Навина» (Числ. XXVII, 18), на которого, при его поставлении в вожди Израиля, Моисея возлагал руки свои, давал ему наставления (Числ. XXVII, 23), который должен был обращаться к Елезару, «священнику» и спрашивать его о решении посредством урима пред Господом (Числ. XXVII, 21) и т. д.

Далее. Что у пророка Захарии под именем первосвященника Иисуса выступает божественное существо «в мессианском освещении»,—это, конечно, эффектно сказано, но в действительности—пустая фантазия. Иисус, о коем речь идет в 3 гл. кн. прор. Захарии, не мифологический Мессия, но известный в истории слепого иудейства первосвященник,—столь же реальное историческое лицо, как и Зоровавель (гл. IV),—поставляемый Богом в вожди только что возвратившейся в Иерусалим иудейской общины. Чтобы он мог достойно проходить свое высокое звание в столь важную и знаменательную в истории Израиля эпоху, с него снимаются заляпанные одежды, в знак снятия с него вины. Он получает предупреждение о необходимости ходить по путям Божиим, стоять на страже Божией,—и только под этим условием ему вверяется управление Израилем и т. д. Где же здесь «божественное существо»?

О ферапевтах известно, что это были пустычники, которые строили свои хижины не в очень далеком расстоянии

друг от друга, занимались преимущественно изучением Св. Писания и в известные дни совершали вечера с ночными празднествами. Но, чтобы ферапевты имели культ Бога Иисуса и в Иисусе видели Мессию, пришедшего или грядущего, — этого Д. совершенно не подтверждает, да и не мог подтвердить при всем своем желании, ибо не только прямого указания, но даже каких бы то ни было, хотя бы самых слабых, намеков в этом смысле мы напрасно стали бы искать у Филона. Вся аргументация Дрекса сводится к филологическому сближению наименования указанной секты с именем Спасителя. Но если Д. полагает, что имя «ферапевт» означало «врач», «целитель» и представляет собою перевод слова «Иисус», то это совершенно неверно, ибо скорее данное слово означало «служитель», почитатель Бога, — и во всяком случае с именем «Иисус» не имело ничего общего.

Об эссеях также решительно нигде не говорится, чтобы они почитали какого-то «бога Иисуса». Это предположение не только не гармонирует, а напротив решительно не согласуется со всеми другими известиями об эссеях. Единственный довод, благоприятный для его заключений, Дрекс думает найти у Епифания Кипрского. Ужели же этот отец Церкви действительно свидетельствует о существовании в среде последователей какой-либо секты или ереси культа «бога Иисуса» в эпоху, предшествовавшую явлению Христа в мир? Конечно, ничуть не бывало! Ересолог делает попытку объяснить происхождение наименования ереси «назореев» таким предположением, что они не усвоили себе, в отличие от других христиан, имени Христа, но сохранили то имя «назореев», каковым именем некоторое — «недолгое время» (Панарий. Творен. Ч. I. Москва, 1863, стр. 101) назывались и все христиане. Особенность вероучения этой ереси Епифаний кратко объясняет так: «Назорей исповедуют Иисуса Христом, Сыном Божиим, во всем же живут по закону» (стр. 104). Кроме того, — продолжает Епифаний, — эти еретики некоторое время (очевидно, разумеется, не долгое) назывались еще ессеями прежде, нежели ученики в Антиохии положили начало тому, чтобы называться христианами. А ессеями, думаю, назывались от Иессея; п. ч. Давид — от Иессея, а от Давида по преемству семени — Мария, во исполнение божественного Писания Ветхого Завета... (стр. 202—203). Несколько далее Епифаний высказывает относительно происхождения наименования «ессеев» еще новую догадку, что оно, быть может, ведет начало и «от имени Господа нашего Иисуса, по тому что иди, как ученики Его, произошли от Иисуса, или получили имя по словопроизводству Господня имени, ибо Иисусом на еврейском языке называется служащий или врач и спаситель. От сего-то имени, прежде нежели стали называться христианами, получили себе проименование; в Антиохии же, как упомянули мы выше и как подтверждается самым делом, ученики и вся Церковь Божия начали называться христианами» (стр. 207—208). Далее (в 5-й гл.) Епифаний утверждает, что Филон, описывая ферапевтов, разумеет собственно также христиан, «последователей Апостолов» (стр. 208). Таким образом, Епифаний и ферапевтов без достаточных оснований переименовал в «ессеев».

Вообще весь данный отдел изложен у Епифания в высшей степени запутано и возбуждает весьма серьезные недоумения. Но в одном уже никак нельзя сомневаться, что какого-либо другого Иисуса Христа, кроме проповеданного чрез Апостолов, родившегося от Девы Марии, о Коем некоторые еретики утверждали, что Он «родился от Иосифа, как и все люди рождаются от семени мужа и жены» (стр. 179); *никакого другого Бога или полубога Иисуса Епифаний не знает и о нем не говорит ни слова.* Вся путаница произошла, по видимому, от того, что Епифаний усвоил догадку Евсевия и утрировал его предположение, будто Филон в лице братских обшин ферапевтов описал египетских первохристиан, так как в образе жизни ферапевтов подметил некоторые черты сходства с жизнью первохристиан. Во всяком случае, то, что для нас в данном отношении в полемике с Дреком важно, совершенно ясно, а остальные детали пока безразличны.

От христиански-гностической секты, которая называлась «Наасенами» и о коей имеются свидетельства от второго христианского столетия, — до нас сохранился (у Ипполита римского, в 235 г. за схизму при папе Каллисте сосланного в Сардинию), гимн, который изображает, как Иисус просит Своего небесного Отца послать его на землю, чтобы спасти блуждающую во мраке человеческую душу, вдали от дыхания Отца — стремя-

щуюся убежать от хаоса. Что названная секта получила начало в дохристианскую эпоху, — это ничем не доказано. По крайней мере, те наасенские секты, о коих мы знаем что-либо более или менее определенное, все несут ясные следы христианского влияния, а некоторые из них даже подчеркивают свою христианственность. Так, например, известно, что Наасены ссылались на то предание, которое Иаков, брат Иисуса, передал Марии. Они говорят о двенадцати Апостолах, а также пользовались евангелием Иоанна, которое — по Дрексу — написано только после 140 года. Что же касается гимна, то он во всяком случае принадлежит эпохе христианской. Это бесспорно уже по самому его содержанию, да и цитируется он христианскими полемистами против сектантов в том смысле, что они нашли его у последних именно во II столетии.

Только полным игнорированием особенностей еврейского языка и В. З. объясняется возможность для Смита и Дрекса принять то положение, что имя «Иисус» означает имя Бога-Спасителя вообще. «Иисус означает именно Ягвэ — спасение, Ягвэ спаситель, — словом, содержит собственное имя израильского Бога Ягвэ. Никогда не мог иудей сомневаться в том, что под этим именем разумеется только этот его Бог, но никогда — какой-либо бог вообще.

Прилагательное «назаринус», — утверждает Смит, — не есть имя, означающее место рождения; оно не значит «из Назарета», какового «города» к началу нашей эры, как географического места, совсем, будто бы, не было. Попытки Неубауера, Грэтца и др. найти «Назарет» в Талмуде и отождествить его с Галилеею не имели успеха.

Здесь справедливо только то, что имя названного незначительного галилейского местечка в иудейских источниках ранних, по сравнению с евангельской литературой, не упоминается. Но в данном случае может разумеется собственно только Иосиф Флавий, который действительно не называет Назарета. Однако, такое умолчание могло быть простою случайностью, легко объяснимою и полною историческою и культурною незначительностью Назарета, каковая вызвала восклицание Нафанаила: «Из Назарета может ли быть что доброе» (Иоан 1, 46). Разве Иосиф должен был упомянуть непременно все галилейские деревни? Во всем Н. З. Назарет представляется географическим местом, и просто непонятно было бы, почему происхождение Иисуса отнесено к этому городу, о коем всякий житель Палестины мог бы сказать: да ведь города с таким названием совершенно нет и не было... Место это существует еще и теперь, и его существование засвидетельствовано отцами Церкви в еще очень раннюю эпоху.

«Местечко Назарет, — говорит Дрекс, — изобретено впоследствии, чтобы незамысловатым способом и в согласии с евангелистами объяснить выражение «Иисус Назарей» (Стр. 23). Но, — спрашивается, — как это возможно? Или сами Евангелисты изобрели это местечко, но тогда уже не требовалось изобретать еще его впоследствии, или оно изобретено после, но тогда евангелисты не могли бы его упоминать. Таким образом, это положение Д. — а логически противоречиво само в себе.

Прилагательное «Иисус» найдено будто бы на том же самом папирусе в «еврейском Логесе», который звучит совершенно по-ветхозаветному и не отражает влияния Н. З. и который переписанным папирусом приписан «чистым», что означало, по видимому, Евсев (которые — наверно — существовали ранее христианства). В строках 3119—20 мы читаем действительно слова: «Бога евреев Иисуса».

Но всякий, кому известен этот папирус заклинаний, знает также, что он нередко содержит просто дикое смешение всех божественных имен. Если на папирусе IV столетия Иисус назван «богом евреев», то всякий понимает, что здесь имеется налицо христианское влияние, что здесь разумеется именно Христос Иисус, непонятным образом принятый, — очевидно, — неверующим язычником — за «Бога евреев». Но Смит и Дрексу такое место доказывает существование до-христианского Иисуса. Весьма неосновательно также под «чистыми» разумеется непременно «ессеев», как будто бы в ту эпоху мало было людей, которые считали себя чистыми и посвященными. Все, что Смит о до-христианском Иисусе в слове *Nasrim* представляет открытием, — обращается в ничто.

Итак, ясно, «до христианского Иисуса» не было. Ни в одном до-христианском памятнике не засвидетельствована вера в бога с именем «Иисус».

Проф. С. М. Зарин.





8.4/15  
A/n 2015 \$1

РНБ

РЖФ

П39

1925

12

н 4

ФОНД