Скан. ЭБ РНБ,
2017г

П 39
12

1858
П 39
12
1926 № 5

ВЕСТНИК
СВЯЩЕННОГО СИНОДА ПРАВОСЛАВНОЙ РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ

Выходит один раз в месяц.

АДРЕС РЕДАКЦИИ:
Москва, Самотека, Троицкое подворье, редакция «Вестника Синода».

№ 5 (1)
1926 год.

ПОДПИСНАЯ ЦЕНА
за 10 №№ 6 руб.
за пять №№ 3 руб.
Цена отдельного №—**75** коп.
Наложенным платежом журнал высылается на сумму не менее **3** рублей.

СОДЕРЖАНИЕ №

1. Смысл обновленческого движения в истории. — *Проф. Б. В. Титлинова*
2. Проблема соединения церквей. — *Проф. В. Д. Попова.*
3. Второбрачие священнослужителей. — *Проф. прот. Н. Г. Попова.*
4. Наука и религия. — *Б. Т.*
5. Священные монастыри и монахи.—*Митроп. Иннокентия.*
6. Современные проблемы христианства.—*Проф. И. Д. Холопова.*
7. Какая школа нужна церкви? — *Проф. Б. В. Титлинова.*
8. Обращение предсоборной комиссии ко всем христианам.

ОТ РЕДАКЦИИ.

Редакция напоминает подписчикам, подписавшимся на первые пять номеров журнала, что во избежание перерыва в высылке журнала следует прислать подписную плату на дальнейшие номера.

№ журнала, содержащий деяния третьего поместного Собора, задержался по независящим от Редакции техническим обстоятельствам и скоро выйдет.

При переписке с Редакцией просим подписчиков непременно указывать номер своей подписки, указанный на бандероли.

Смысл обновленческого движения в истории.

Так называемое обновленческое движение в русской церкви до сих пор еще многими понимается как явление случайное и наносное, вызванное временными обстоятельствами нашей церковной жизни. От такого близорукого понимания происходит много недоразумений и его стараются усиленно поддерживать враги обновленческого движения. Многие из них, может быть, и действительно смотрят на вещи с высоты своей сельской колокольни и совершенно не понимают всей исторической важности переживаемого у нас церковного кризиса. Длительная казенщина в церкви во времена царского режима закрыла для церковной массы всякие широкие перспективы и приучила ее к слепому обрядоверию, к церковной обывательщине, размеривающей на мелочи великие истины христианства. При таких условиях и возникшая вокруг обновленчества церковная борьба часто принижается до мелочных счетов противных сторон, мало говорящих уму и сердцу верующих. Между тем на самом деле в нашем «обновленчестве» заложен глубокий смысл, придающий ему не только местное, но, можно сказать, мировое значение.

Если мы будем искать исторических корней нынешнего церковного обновленчества, то неизбежно придем к сороковым—пятидесятым годам еще прошлого столетия, к нашим славянофилам. Правда, славянофилы поддерживали самые консервативные устои русской жизни, трех известных китов, на которых покоилась старая наша государственность. Но в области религиозно-церковной славянофильство заключало не мало новаторства, и можно сказать, что славянофилы первые пробудили у нас церковную мысль и дали толчок религиозному искательству. Они были пионерами критического отношения к церковной действительности; они впервые громко заговорили, что русское православие не то, чем оно должно быть, что историческая церковь встала на ложный путь, что государственная опека связывает церковные силы, что вообще все историческое христианство не исполнило своего назначения в человечестве—преобразовать человеческую жизнь.

А. И. Кошелев, А. С. Хомяков, И. С. Аксаков, И. В. Киреевский, Ю. Ф. Самарин и все примыкавшие к ним участники славянофиль-

Гос. Публичная Библиотека в Ленинграде

ского кружка середины XIX в. — вот первые предвестники церковного обновленчества, хотя и вылившегося потом в форму, от которой эти «столпы», может быть, горячо стали бы отрекаться.

Еще определеннее заговорил о церкви Достоевский, воплотивший в себе, можно сказать, целую эпоху нашего религиозного самосознания. Ему принадлежат крылатые слова, повторявшиеся потом на тысячу ладов, о «параличе русской церкви».

В Достоевском обозначился огромный рост критического религиозного и церковного сознания. Славянофилы, конечно, невинные, робкие дети перед Достоевским. Творчество Достоевского захватило такие религиозные глубины, дальше которых не могла бы пойти никакая реформация, никакая религиозная революция. Достоевский поставил верующую мысль над бездной и дал заглянуть ей во все чертоги веры и во все «безумие» неверия. С его времени определенно стал нарождаться кризис религиозного сознания, пошедший разными путями, но сдвинувший с мертвой точки психологию верующей интеллигенции (по своему, конечно, верующей). Кризис этот не был церковным в точном смысле слова. Официальная церковь не переживала того, что переживала религиозная мысль. Но, ведь, церковь не состоит только из церковников! В широком смысле она вмещает все разветвления религиозности, постольку они не порывают с нею, а наше богоискательство связей с церковью не порывало. И все, что происходило около церкви, не могло не влиять даже и на те церковные элементы, которые сторонились всяких новых исканий.

70-е—90-е годы XIX века дали нам Влад. С. Соловьева и Льва Н. Толстого: можно сказать, две религии в своем роде, в водах которых было не мало струй, блещущих теперь в новых течениях религиозно-церковной мысли. Соловьев был кабинетный мыслитель, теоретик, метафизик. Но из строгих философских концепций его выростала величественная идея богочеловечества и царства Божия, об'емлющего землю и небо, т.-е. та идея, которой некогда Евангелие пленило человечество.

Еще больше, чем отвлеченную философию Соловьева, идея деятельного христианства проникает мировоззрение гр. Л. Н. Толстого. Процесс духовных исканий этого мыслителя привел его, как известно, не только к отречению от исторической церкви, а и прямо к созданию своей «новой церкви», воплощающей социальную правду Евангелия.

Начало 900-х годов отмечается новым фазисом в развитии религиозного сознания нашей интеллигенции. Это время обыкновенно называют, со слов Н. А. Бердяева, «эпохой религиозного возрождения», «эпохой нового религиозного сознания». Главными представителями его были: Д. С. Мережковский, Бердяев, С. Н. Булгаков, В. В. Розанов. По инициативе их кружка, организовалось в Петербурге религиозно-философское общество, которое явилось на некоторое время центром нового течения, поставившее себе задачей, между прочим, сблизить интеллигентские религиозные искания с церковью, найти общий язык с церковной мыслью. Задача эта не удалась. Но, несомненно, это движение произвело не малый сдвиг в психологии некоторой части церковного общества, и некоторые идеи его были усвоены церковными деятелями, и не примыкавшими к кружку. Впрочем, идеи эти были не новы. То были те же идеи, которыми мучились Достоевский, Соловьев,—о воплощении христианства в жизни. Только «новое религиозное сознание» их развило, популяризировало, укрепило.

Общий уклон в развитии нового религиозного сознания в начале 900-х годов определился довольно ясно. Религиозная мысль окончательно укрепилась в убеждении, что исторический христианский процесс шел по неправильному пути и привел христианство к кризису, угрожающему сделаться для него катастрофичным. Историческая церковь не сумела овладеть жизнью и жизнь пошла вперед вне церкви и без церкви. Чтобы выйти из этого кризиса, христианство должно повернуть на другую дорогу. Из аскетической уединенности оно должно выйти в мир и обнять его со всеми его проявлениями, с его радостями и горем. Оно должно протянуть руку и осенить крестом всю человеческую борьбу за правду на земле, ибо эта правда требуется и христианским нравственным сознанием. А чтобы сойти со старого пути на новый, христианская церковь должна прежде всего добиться внутренней свободы, раскрепостить себя от государственных оков, стесняющих и ее совесть и ее творческую деятельность. Через внутреннее церковное освобождение к возрождению подлинной христианственности и через возрождение христианства к созданию христианской общественности, к строительству не идеального только, а реального царства Божия — так можно формулировать те итоги, к которым пришло религиозное искательство от славянофилов до людей «нового религиозного сознания».

Эти итоги легли в основу и того церковного движения, от которого всего преемственнее исходит нынешнее церковное движение и которое называют обычно освободительным движением в церкви в 1905-м и следующих годах. Официальная русская церковь стояла, как будто, в стороне от того, чем болели более полвека русские православные люди. Интеллигентское искательство никогда не пользовалось церковным сочувствием, и пышные иерархи считали даже ниже своего достоинства отзываться на писания «либералов». Но капля точит камень, и новые религиозные струи, по каплям, проточили твердые стены традиционной церковности. Новые религиозно-церковные идеи постепенно впитывались церковным сознательным обществом, будили мысль, развивали критическое отношение к действительности и привлекали к себе наиболее развитые, прогрессивные элементы церковной среды. Как ни старалась официальная церковь даже отгородиться от всяких новаторов, внутри ее начало назревать брожение, которое нельзя уже было запереть обычными замками. Народились целые кружки не среди лишь мирян, а и среди духовенства, идейно примыкавшие к новым религиозным течениям. В начале 900-х годов, в связи с общим под'емом общественного настроения, новые веяния в церкви усилились настолько, что с ними уже нельзя было совершенно не считаться. Официальной церкви, скрепя сердце, а пришлось пойти навстречу ищущей интеллигенции, конечно потому, что религиозное искательство получило слишком широкое общественно-церковное влияние. Отсюда родилась памятная попытка «сближения церкви с интеллигенцией», отражением которой были знаменитые собрания петербургского религиозно-философского общества с участием представителей иерархии и духовенства в 1902—1903 г.г. Из этой попытки ничего реального не вышло. Но вышло несомненное расширение затронутых искательством церковных кругов и укрепление церковного критицизма. Люди «нового религиозного сознания» не сговорились с архиереями и духовными профессорами, ибо говорили «на разных языках». Но общество понимало тот язык, которого не понимали официальные представители церкви. Неудавшееся «сближение церкви с интеллигенцией» сыграло немалую роль в смысле сдвига церковной жизни на путь освободительного движения: оно подчеркнуло то обстоятельство, что в условиях синодально-чиновничьего строя трудно говорить о живом церковном деле.

Однако, прогрессивные церковные элементы, настроенные все более критически, не могли проявить почти никакой активности до тех пор, пока им не развязала руки (правда, на короткое время) первая русская революция 1905 г. Церковно-освободительное движение возникло почти тотчас же вслед за актом 17 октября. Оно об'единило вокруг себя и прогрессивных мирян, и прогрессивное духовенство, и даже немногих прогрессивных архиереев. Его задачи диктовались тем революционным сознанием, какое воспиталось на почве вышеобрисованного процесса религиозного развития нашей религиозной мысли со второй половины XIX века. Несостоятельность исторической церковности и идея возрожденного христианства выдвигали первую революционную задачу — внешнего и внутреннего церковного освобождения. Церковь в оковах, в параличе. Христос в темнице. Надо разбить оковы, исцелить недуг, разрушить темницу,— чтобы потом уже созидать новую жизнь, вплоть до «града Божиего», христианского Иерусалима. Отсюда лозунги первого освободительного движения в церкви: освобождение церкви от государственной зависимости, восстановление соборности, устранение церковного деспотизма, бюрократизма, монашеско-иерархического, самовластия, полноправность в церковном деле клириков и мирян — церковного народа. Вокруг этих лозунгов вращалась главным образом тогдашняя реформаторская мысль, и около них сосредоточилась борьба церковной реакции и церковного прогрессизма.

Освободительная борьба в церкви, начатая в 1905 году, была скоро временно подавлена общей реакцией, сведшей почти на-нет и акт 17 октября.

Но февральская революция 1917 года немедленно возродила освободительное движение в церкви. С падением царизма пали полицейские оковы с церковной мысли и с свободной церковной деятельности. Старые лозунги церковного освобождения были выдвинуты теперь прямо и открыто. Начало обрисовываться уже и их дальнейшее естественное углубление. В прогрессивной церковной печати зазвучала нота и христианской общественности, стала становиться проблема христианско-социального переустройства. Если бы церковное движение тогда пошло нормальным путем, то надобно было бы ожидать, что, раскрепостив церковь извне и внутри, оно воздвигнет стяг заветной мечты христианских мечтателей-реформистов и поведет церковь к тому широкому творчеству жизни, о каком говорило религиозное искательство. Но в церковно-освободительном процессе произошли совсем неожиданные осложнения.

Революция в церкви развивалась в других условиях, чем революция в государстве. У прогрессивных, реформаторских церковных элементов не было достаточной сплоченности и организованности, которые позволяли бы им быстро овладеть аппаратом церковного строительства и твердо взять в свои руки руководство церковными делами. В церковном обществе они представляли меньшин-

ство и, чтобы подчинить своему влиянию церковную массу, им необходимо было немалое время. Между тем, с одной стороны, лихорадочный темп событий политических, с другой—переоценка своих собственных сил побуждали церковных реформаторов спешить с реализацией соборности. Передовые церковные деятели думали, что, выйдя на соборный путь, церковное обновительное движение найдет правильную дорогу. Но эти расчеты не оправдались, и действительность изменила все течение революционного процесса в церкви. Созванный в августе 1917 года церковный собор в Москве оказался консервативным, и деятели церковного обновления на нем—в реакционном окружении. Сюда подоспела еще октябрьская революция, усилившая внутреннюю церковную реакцию своим антицерковными мероприятиями,—и церковно-обновленческое движение окончательно затормозилось. В церковной среде возобладали реставрационные веяния, и лозунги церковного освобождения потеряли свою притягательную силу. Правда, внешнее освобождение церкви, как будто, было достигнуто само собою, простым декретом об отделении церкви от государства. Но оно совершилось в такой обстановке, которая не удовлетворила и многих прогрессистов. Освобождение же внутреннее явно остановилось в силу консервативного поворота в настроении церковного общества. Главное же, этот консервативный сдвиг совсем отбросил церковное движение от его дальнейших заданий, осмысливающих самую церковную революцию. Церковная свобода, как и свобода политическая, ведь скорее не самоцель, а средство: средство к свободному внутреннему устроению по своим идеалам. В чаяниях предвестников церковного обновления, христианизация жизни общественной была конечной целью христианского исторического процесса. Церковь же, поддавшая реакционному настроению, настолько замкнулась в себя и отделилась от жизни, что для ее творческого участия в последней не было никаких путей. Церковь и жизнь пошли в направлениях противоположных: для новохристианских идей и всех богочеловечески исканий это было отказом церкви от своей миссии, удалением с арены человеческой истории. Церковно-революционная мысль, хотя и подавленная ходом событий, не могла примириться с создавшимся положением. Она должна была выявиться снова и направить освободительный процесс в церкви в ту сторону, куда он шел до собора 1917 года.

Это сделала новая, последняя волна освободительного движения в церкви. Столкновение с Тихоном—это только случайный эпизод церковного движения. Не здесь центр его тяжести, а в тех широких идеологических лозунгах, которые преемственно связывали его со всем русским богоискательством и со всеми томлениями верующих душ о торжестве правды евангельской над неправдою исторического христианства. Лозунги же эти ставили на первый план социальную проблему, и естественно, что она заняла центральное место в так называемой церковной революции.

В данном случае в церковно-революционном движении наблюдается та же последовательность, что и в движении революционно-народном. Как февральская революция, со своей предтечей, революцией 1905 года, была революцией по преимуществу политической, так и резолюционное движение в церкви в период 1905—1917 г.г. было по-своему политическим. Тогда это была борьба, прежде всего, за церковную свободу, за освобождение от монашеско-иерархического деспотизма, за полноправие клира и мирян, за соборность, как орган внутреннего церковного самоопределения, за свободное развитие церковной жизни вне государственной опеки. Церковная свобода была начертана на самом знамени церковных новаторов, и их лозунг был: «свободная церковь свободного народа» (девиз газеты «Всероссийский Церковно-Общественный Вестник», изд. в 1917 г.). В данном направлении работала реформаторская мысль и при подготовке московского собора. Вопрос о социальной сущности христианства и социальной программе церкви тогда прямо и не ставился, а разве лишь мимоходом затрагивался церковно-революционной мыслью. Социальная проблема еще не была выдвинута жизнью так ярко, как это случилось позже, и церковь не имела потребности выдвигать ее сама в виду первой задачи церковного освобождения. Прогрессивные церковные деятели старались пока осмыслить христиански революцию политическую и провести в народные массы новую идею народоправства в государстве и церкви.

В последнем церковном движении, напротив, социальный момент, несомненно, доминирует над политическим. Социально-церковные лозунги ставятся во главу угла нового церковного строительства.

Церковь развертывает знамя правды евангельской, чтобы показать ее солидарность с правдой человеческой и сделаться творческой силой жизни, чтобы делать то великое дело, которого делать ей так долго не позволяли исторические обстоятельства.

Социальная сторона лозунгов церковного обновления вплотную подводит нас к вопросу об отношении христианства к социализму. Решать этот сложный вопрос во всей полноте не входит в нашу задачу. О нем написаны целые книги. Но сущность дела можно охарактеризовать и не вдаваясь в подробности, чтобы определить, какое место здесь занимает наше новое церковное движение.

Проблема взаимоотношения христианства и социализма, если взглянуть на нее глубже, есть в сущности вечная проблема человечества. Человечество мучилось ею еще тогда, когда не было даже ни христианства, ни социализма, потому что ее основа — исконное расхождение двух путей в поисках человеческого счастья. Что человеку свойственно искать счастья, — это так же понятно, как то, что ему свойственно есть и пить. Но в чем это счастье и как его найти? Вот роковая загадка, над которой искони гадали религия и философия, вера и разум. Вера и религия говорили, что счастье достигается чрез Бога, путем религиозным, что оно не столько здесь, на земле, сколько вне земли. Религиозные представления счастливой жизни бывали более или менее грубы или утонченны, в зависимости не только от характера религии, но и от ее понимания. Для неразвитых масс и земное, и посмертное благополучие рисовалось в формах материальных. Для классов более культурных оно часто одухотворялось, сообразно степени их развития. Разум и философия твердили человечеству другое: счастье дается путем разумных исканий, разумного устроения жизни, и прежде всего земной, хотя бы было возможно и посмертное существование. И здесь были свои расхождения, свои формы построения разумных идеалов. В одном полагал счастье, например, стоик, в другом эпикуреец, иначе циник. Но эти расхождения—такие же тропинки одной дороги, как и разветвления путей религиозных.

Христианство есть религия, и ясно, что оно относится к системе путей последних. В центре христианства — идея Бога, и в ней все поглощается, через нее проходит. Христианское миропонимание — миропонимание божеское. Христианин должен жить в Боге, чувством Бога, притти к богосыновству, и уже отсюда обнять весь мир. Мера счастья измеряется мерой приближения к Богу, и конечный предел его— в неизмеримой дали: будьте совершенны, как совершен Отец небесный, т.-е. Бог. Богопроникновение человечества — вот сущность христианского процесса и задача всех христианских усилий, результатом которой получается «блаженство». Блаженство—счастье есть логическое следствие христианизации личности, столь же разнообразное, как разнообразны степени человеческого совершенствования, восхождения к божеству.

Но христианство, будучи системой религиозной, имело ту важную отличительную черту, что оно стремилось овладеть обоими путями к человеческому счастью. Оно хотело соединить небо и землю, дать полное удовлетворение всех человеческих стремлений. Напрасно христианству теперь часто пред'являют упрек, будто оно равнодушно к устроению земной жизни и устремляет человеческую мысль в мир исключительно потусторонний. Первоначальная, чистая система христианства отнюдь не страдает такой односторонностью. Евангелие Христа есть проповедь царства Божия, единого, обнимающего землю и небо и восходящего от земли к небу. Христианский процесс определенно предполагает, что за христианизацией личности следует христианизация общества и всей человеческой жизни, и только уже после, как продолжение, завершение и награда, — вечное царство небесное. Без царства Божия на земле неполным было бы царство Божие по ту сторону земной жизни, потому что, ведь, участниками того царства могут быть только те, кто сделался сынами царства в этой земной жизни. Устроение истинно-христианской, а следовательно, и счастливой (ибо чего еще искать человеческому сердцу?) жизни на земле, где все люди — братья, как сыны одного Отца небесного, где каждый живет для других, а не для себя, где нет места эгоизму ни в какой форме —капитализма, эксплоататорства, социального неравенства, и т. п., — если не есть цель (ибо цель выше), то последовательная ступень христианского развития человечества. Таким образом, христианство, как бы соединяло в себе достижения веры и разума, хотя методом исключительно религиозным; и в этом синтезе заключалась обаятельная сила христианской идеи и секрет ее долгого господства.

Господства долгого, но не вечного: так, по крайней мере, показывает история. Христианство, действительно, на долгое время овладело умами культурного человечества, покорило разум вере. Настали века веры, когда люди, как будто, перестали искать счастья вне христианства, вне религиозного пути, склонившись под знаменем христианской церкви. Однако, века шли, проходили поколения, а христианский процесс задерживался, шел не просто медленно, а и пошел криво. Христианская культура, выросшая на христианской почве, стала давать плоды, совсем непохожие на жизнь царства Божия. Тогда покоренный, было, верой разум вновь поднял голову. В христианской Европе пробудился рационализм, в широком смысле этого слова, и поднял знамя восстания против веры и особенно против исторического христанства, не оправдавшего человеческих ожиданий. По мере умственного прогресса, бунт этот рос и завоевывал себе

новые и новые позиции. Многоразличны, как всегда, были потоки разумной мысли, но все они сливались в одной реке, которая стремилась к вечному лазурному морю человечества — счастью. Старая дилемма двух путей опять обострилась. Разум начал пробивать свои дороги к человеческой культуре, к устроению человеческой жизни, иногда с Богом, иногда без Бога, и во всяком случае вне религиозного русла. На этом пути умственного прогресса человечества XIX век создал и систему научного социализма, как план наилучшего переустройства человеческого общества. Успехи социализма вполне понятны. Он родился на почве крайне обостренных развитием капитализма социальных отношений, когда противоречия богатства и бедности, наслаждения и страдания особенно стали возмущать развившиеся чувства человеческого достоинства и самосознания масс. Социализм провозгласил право на счастье каждого человека и указал пути его достижения (правильные или нет — другой вопрос), не далекие, а близкие, реальные, обосновав свою идею железным законом необходимости. Чего же более привлекательного может дать разум для всей массы несчастливого человечества? Все обездоленные сплотились вокруг нового «евангелия», зовущего трудящихся и угнетенных, но уже не для неосуществившегося богосыновства, а для практических достижений борьбы за блага жизни. Так назревал роковой конфликт церкви с жизнью, и волею судеб всю силу его первого удара пришлось принять на себя русской церкви.

Октябрьская революция совершила исторический переворот мирового значения, который сами руководители переворота недаром называют грандиозным опытом осуществления научно-социалистической доктрины. В России социализм добился той победы, о которой он только мечтает на родине социалистических идей. История доставила трудящимся массам политическое господство, власть, в обширнейшей стране, наиболее чуравшейся социализма. Из области теории социалистическая идея перешла в область жизни, получила возможность реального воплощения. Давняя мечта человечества о равенстве и братстве, о счастливой жизни на земле начала принимать реальные формы. Правда, не произошло того чудесного превращения земной юдоли в земной рай, о котором вздыхали сердца трудящихся. жизнь не сделалась счастливой сразу, и самые равенство и братство как будто не получили желанной осязательности, а тем более справедливое распределение земных благ. Но нельзя, конечно, смотреть на великое с мизерной точки зрения обывательской колокольни. Обывательски можно чувствовать разочарование в социалистических достижениях. Но исторически нельзя уменьшить великости происшедшего переворота и достигнутых революцией результатов. Революционный метод борьбы за человеческое благо, повидимому, оправдал себя и действительно дал то, к чему стремилось человечество. По крайней мере, дорога ко всеобщему счастью оказалась открытой. Дальнейшее — уже дело организаторского таланта революции.

Религиозное миросозерцание не могло остаться равнодушным к тому, что произошло у нас в России. Противник или, во всяком случае, соперник веры, разум явно вырывал у нее из рук то знамя, к которому тянулись человеческие массы. С победой у нас социализма для религии встал вопрос жизни и смерти потому, что тот и другая издавна спорят за идейное руководство человеческим прогрессом. Не внешняя опасность страшна вере, хотя и внешняя обстановка важна для исторической церкви. Близорукая точка зрения полагает, что весь удар, нанесенный русскому православию октябрьским переворотом, заключается в отделении церкви от государства, в лишении церкви господствующего положения и государственной поддержки. На эту точку зрения стали многие церковники, в том числе и официальные руководители церковной жизни. На самом же деле грозный смысл революции для церкви совсем не в этом. Гораздо более тяжкий удар нанесен не извне, а внутри по самой христианской идеологии, которой как-ни-как питается всякая церковность. Революция решает в пользу разума старый спор разума и веры. Христианство обещало царство Божие, обещало всех людей сделать братьями и человеческое общество превратить в братский союз, но не сделало этого. Счастливое царство Божие через 2000 лет после Христа попрежнему бесконечно далеко. А гордый разум, восставший против господства веры и поведший к счастью другим путем, как будто уже у порога своих достижений. Еще немного—и человечество превратится в братский союз народов, а в общественной жизни восторжествует полная справедливость. Не будет, действительно, никаких рабов, ни нищих, ни насильников. Пред революционным натиском падают те позиции социального зла, которые твердо противились религиозному воздействию. И что самое главное,—ожидаемая победа предвещает торжество поистине мировое. Религии и церкви никак не могли сговориться между собою, хотя их об'единяет такое могучее единство, как вера в Бога. Обратись мир христианский в царство Божие, оно все-таки не было бы мировым, ибо в него не вошли бы нехристианские народы. Победа разума разрешает непримиримое соперничество религиозных мировоззрений. Социализм стоит выше вероисповедных и национальных различий. Ему легче создать единое вселенское общество, чем какой бы то ни было религии создать вселенскую церковь. С первой победой ему на помощь пойдет еще могущественное обаяние победителя. Наша социальная революция уже не в теории, а на практике ставит вопрос об историческом переломе в движении человечества.

Наша официальная русская церковь, как сказано, поняла только внешнюю сторону вызванного октябрьским переворотом церковного кризиса. Передовые вдумчивые церковные элементы поняли и его внутреннюю сторону, и поняли также, что в последней лежит центр тяжести современного церковного положения. Что это сознание созрело постепенно, не сразу после переворота 1917 г., это вполне логично. Постепенно выросло в известной части церковного общества сознание, что церковь должна, наконец, реагировать на социальное движение.

Своими социальными лозунгами обновленная церковь делает очередную попытку религии сохранить свое влияние на человеческие умы, попытку мирно овладеть социалистическим движением, чтобы избежать для церкви положения изолированности в строющемся социалистическом обществе.

И в этом основной исторический смысл того движения, которое называют обновленческим.

Для церковно-обновленческого движения важен не столько вопрос внешней его будущности, сколько вопрос о будущности внутренней, жизненной, христианской. Что такое расколы внутри и извне перед роковой проблемой, в силах ли церковное возрождение оправдать свой идейный смысл, в силах ли оно выполнить невыполненную исторической церковью великую миссию христианства? Черное, или белое духовенство, патриаршество или синод, женатые или неженатые епископы и т. п.—все это для церкви «заботы Марфы». Важно же ей только «единое на потребу», вечная мечта евангельской Марии о приближении к Богу человека и жизни человеческой, о проникновении христианскими началами индивидуума и общества. Вот над чем болели христианские деятели и вот в чем единственно широкий интерес нашего нового церковного движения. Оно обещает вернуть церковь ко временам апостольским и поднять брошенное исторической церковью знамя создания христианского общества, осуществляющего христианскую правду в человеческих отношениях. Эта попытка «воскрешения христианства» и приковывает к себе главным образом внимание в современных течениях церковной жизни.

Конечно, ставить вопрос: удастся ли церковному обновлению осуществить свои идейно-христианские задания, это значит ставить вопрос о судьбе веры в человечестве. Степень жизненной силы христианства, конечно, прежде всего зависит от степени религиозного воодушевления в христианском мире. Но нужно твердо помнить, что с судьбой обновленчества связаны судьбы не только православия, а и всего христианства. Это налагает великую ответственность, но и питает великие надежды.

Проф. Б. Титлинов.

Проблема соединения церквей.

(Доклад профессора Вас. Дим. Попова).

Всем в настоящее время хорошо известно, что христианская религия, находящая свое жизненное выявление в институте «церкви», не представляется единой, так как теперь нет на земле в количественном смысле одной христианской Церкви. И если в глубокой древности вполне было достаточно для обозначения веросознания последователей Христа слова «христианин» или «христианка», то теперь для точности выражения однородной мысли необходимо к понятию «христианин» добавление других пояснительных терминов, каковы, напр., «православный», «римский-католик», «евангелик», не являющихся строго-единственными, а имеющих по смыслу однородные, но по форме другие синонимические выражения, как, напр., «греко-восточник», «папист» («латинянин») «протестант». История говорит нам, что христианство распалось на три больших ветви—греко-восточную, римско-католическую и протестантскую. При чем, если углубляться в существо дела, то до очевидности станет ясным, что указанное разветвление христианской религии—лишь большие и главные русла, в свою очередь ответвляющие в большей или меньшей степени близкие типу каждого из них течения, которые также для обозначения своей природы требуют новых определений. Если бы могли учесть все русла христианского веросознания в отношении типа того или иного понимания христианства в применении, конечно, не к отдельным индивидуумам, а группам, и изобразить наглядно свои наблюдения в соответствующих диаграммах, то, кажется, не хватило бы оттенков красок для выполнения подобной работы. Такова картина дробления христианского веросознания по отношению к современной действительности, но не нужно забывать также и того, что толчок, данный христианскому сознанию реформацией, как справедливо замечает Шмидт, настолько силен, что он еще способен отторгать, как в каждый текущий момент, так и в будущем все новые и новые общины, имеющие требовать для себя и новых соответствующих обозначений. Значит, ненужно быть пророком для того, чтобы с уверенностью сказать, что каждые десятилетия будут давать нам все новые и новые дробления, особенно на протестанском, мало-устойчивом в конфессиональном смысле, Западе.

Указанное положение вещей, повидимому, ясно говорит за то, что христианский мир далеко отстоит от завета своего Основателя «да вси едино будут», «будет едино стадо и един Пастырь». Сознание каждого христианина, принадлежащего к той или иной ветви исповедания, ясно свидетельствует о раздроблении христианства, доходящем иногда во взаимном обособлении до соперничества, нетерпимости и вражды между отдельными группами.

Оставляя в стороне вопрос о многочисленных разветвлениях христианства, как вопрос сложный и нетронутый в науке, мы сосредоточим свое внимание на проблеме главнейших фракций христианства в плоскости возможности их «об'единения» или «соединения». Проблема эта не новая, она имеет свою историю и литературу, а потому, на основании исторического опыта, можно установить те или иные точки зрения, а также и выводы, тем более, что вопрос о соединении церквей, несомненно, жизненный, возникший в скором времени по церковном разделении, как реакция ненормальности явления в общей плоскости христианского сознания.

Для правильного решения, поставленного вопроса, по нашему мнению, существенно необходимо определить самую природу вероисповеданных типов, так как от такого или иного взгляда на этот предмет зависит и суждение о их сближении или рав'единении.

Довольно распространенное, особенно в греко-восточной науке, воззрение, базирующееся на мысли о единстве церкви, склонно было понимать природу истинного исповедания, как определенную величину, неизменную и равную в своем содержании.

Наличие данного критерия помогало сравнительно легко установить Церковь подлинную и истинную и церкви, отделившиеся от вселенского союза, и лишенные таким образом кафолического характера в качественном значении этого слова. Раз истинная церковь—церковь сохранившая неизменным и равным вселенское учение и иерархическую организацию, то таковою и является, по показаниям истории, церковь греко-восточная, православная. Что же касается других церквей—римско-католической и протестанской, как несохранивших неизменным сумму христианского учения, ранее именно содержимого «всегда», «везде» и «всюду», то эти Церкви не являются подлинными и истинными. Едва ли необходимо называть защитников названной точки зрения, таковыми являются большинство представителей богословской мысли на православном востоке и в России.

Вторым воззрением на типы христианских исповеданий, а также и на воплощающие их церкви, является довольно оригинальная и распространенная у нас и известная Западу точка зрения наших славянофилов и в частности А. С. Хомякова. Не вдаваясь в подробности раскрытия и обоснования точки зрения славянофилов, укажем лишь существенные моменты интересующего нас взгляда. Исходя из гегельянской апперцепции о процессе мирового развития, поставляющего бытие в тот или другой момент истории в стадию диалектического круговорота, славянофилы создали довольно стройную ситему в воззрении на место и природу Христианских исповеданий. Путь христианской религии—диалектический, это—путь тезиса, антитезиса и синтеза. Первою стадией является католичество, второю—протестантство и третьей—православие. Католичество и протестанство, как явления, примыкающие к территории Запада и складу характера западных народов, родственны идее рационализма, общей для всего Запада, но как противоположения, представляют собою контраст в плоскости понимания и усвоения принципов авторитета и свободы, под которыми совершается духовное развитие человеческой личности в христианстве. Католичество идет под знаменем авторитета,—внешнего единства без свободы, а протестанство, как исторический антитезис католичеству, выступило под флагом свободы без внешнего авторитета и единства. В католичестве—папа, строго и стройно организованная церковь и подчинение личности авторитету церкви, в протестанстве—свобода мысли, независимая церковь и обладание личного начала (индивидуализм).

Православие является синтезом в отношении крайностей католичества и протестанства, как органическое единство авторитета и свободы, находящих для себя выражение в коллективном сознании церкви—Вселенском Соборе.

В новейшее время в западной науке, среди представителей символического богословия, появилось оригинальное воззрение на типы христианских церквей. Взгляд этот развит Шмидтом. Оценивая «начала» построения системы символического богословия, Шмидт в своей символике указывает достаточно ясно осознанные в науке недочеты, как метода аналитического (Мелер), синтетического (Газе, К. Мюллер), так и об'единенного (Олер), а потому и приходит к выводу о необходимости положить в основу оценки и понимания природы христианских исповеданий новое начало, при котором были устранены создающиеся в науке затруднения. Таким началом. по Шмидту, является эволюционный угол зрения, как оправдываемый биологической наукой, а потому в методологическом отношении единственно верный и правильный.

Применяя эту точку зрения к анализу природы христианских церквей, Шмидт усматривает в факте их существования развитие христианской религии—ее последовательные этапы, наслоявшиеся один за другим в течение долгого периода исторического бытия христианства. Вероисповедные

типы, по Шмидту, необходимо рассматривать не друг при друге, а друг в друге. Христианство в своем развитии пережило стадии младенческого возраста, юношеского, зрелого и старческого. Греко-восточное православие—это младенческий возраст христианства, перешедший в фазу юношеского периода в типе римского католичества, откуда эволюционировавший в фазу зрелого возраста в протестанстве—отрасли лютеранства,—и перешедший затем в старческий возраст в типе кальвинизма — «закатной» полосе христианства. Точке зрения Шмидта, раскрытой им на страницах его «Символики», придают более, повидимому, чем методологическое значение и другие западные ученые.

Понимание природы исповеданий не ограничивается упомянутыми тремя точками зрения; существует в науке еще одно воззрение, на котором необходимо остановиться, тем более, что это воззрение все более и более принимается богословской наукой последнего времени. По этому взгляду каждое из исповеданий, о которых шла речь, представляет собою определенный исторический тип развития и понимания христианства, не в смысле эволюционно-сменяющих друг-друга, стоящих в генетической связи, степеней, а в смысле сопутствующих, находящихся друг при друге этапов. Существенные моменты этого воззрения и схему его аргументации можно представить в таком виде.

Христианство не есть строго данная величина, заключенная в моменте своего первого появления на земле в точно определенные и ясно отмежеванные границы, оно прошло путь исторического развития, раскрывая формы своего учения и организации среди целой сети сложных и разнообразных причин—национальных, государственно-политических и бытовых. В зависимости от этих причин оно и складывалось в определенные типы, понятные и об'яснимые только в свете исторической перспективы. Восточная половина римской империи и западная, где нашло для себя место распространение христианства, были различны по своему этнографическому составу, полученному культурному наследию (народы восточной половины Египта, Финикии, Палестины подчинились эллинистической культуре, а западной—римской), языку и политическому значению находящихся в пределах их территории центров. Мы не будем останавливаться на подробном рассмотрении влияния этих факторов; они хорошо известны историкам Церкви и достаточно выпукло сгруппированы в нашей русской богословской литературе. Несомненно, что сумма этих факторов была причиною того, что христианство **неодинаково** преломилось в сознании востока и запада уже в первые века своего бытия и существования. Разве не является теперь общепринятым положение, что восток разрабатывал, главным образом, теоретическую сторону христианства, а Запад—практическую, что Восток интересовался метафизическими вопросами—вопросами о богочеловеческой природе Христа-Спасителя, а Запад практическими—сотериально-антропологическими? Правда, церковные историки указывают, что восток и запад разрабатывают богатое содержание христианства, идя об руку друг с другом, подходя к христианской доктрине лишь **с различных сторон,** восток больше с теоретической, а запад—с практической; здесь еще нет раз'единения, здесь налицо лишь разделение труда при совместной большой работе. Однако вместе с тем нельзя не заметить, что **уклоны** Востока и Запада в разработке христианских проблем неодинаковы, что в условиях сети разнообразных, вышеназванных причин, хотя с принципиальной стороны и не говорило о религиозном обособлении востока от запада, однако фактически указывало на относительную самостоятельность их в религиозной жизни, отлившейся в той и другой половинах Римской империи именно **в свои индивидуальные** формы. Отсюда понятны те недоразумения и трения между востоком и западом, которые мы довольно нередко встречаем еще задолго до 1053 года. Прав Каттенбуш, указывающий на то, что еще задолго до официального разделения Церквей, восточная и западная Церкви различались между собою довольно существенно, а осознавшееся в общем «единство» покоилось отчасти на взаимной неосведомленности о действительном положении вещей. Для непредвзятого историка ясно, что год разделения церквей (1053) является только **официальным** моментом разделения Церквей, и что учение р.-католической Церкви о св. Духе и притязания папского престола, считающиеся главнейшими причинами разделения Церквей, не являлись таковыми в момент разделения, так как существовали в Церкви западной еще значительно раньше 1053 года, служа иногда поводами к частичным и периодически непродолжительным осложнениям и недоразумениям между востоком и западом, не мешая однако их религиозно-церковному единению. Указанные причины обострились под влиянием других, привходящих обстоятельств, далеко непринципиального значения и, преломившись в личных качествах характера церковных деятелей востока и запада второй половины XI столетия, послужили поводом к разделению Церквей в 1053 году. Итак картина положения вещей рисуется такая—уклад религиозно-христианской жизни, как на западе, так и на востоке еще задолго до половины XI столетия был различный, что не мешало той и другой половинам империи считать себя находящимися в церковном единении, и что в сущности при той же самой структуре восток и запад стали считать себя обособленными с 1053 года. «Уже с V века, со времени Халкидонского Собора», — говорит один из наших историков,—«Восток и Запад стоят друг против друга, ревниво наблюдая один за другим, то вспыхивая враждой, то протягивая друг другу об'ятья во имя Вселенского единения. Это было только единение веры, точнее вероисповедания, единство более внешнее, натянуто-оффициальное, но оно не было единением внутренним, единением любви. Нить, связывающая греческий восток с латинским западом, то до крайности натягивалась, то немного ослаблялась, разрыв ее был вопросом только времени»[1]). Об'ективный исследователь не может не утверждать, что **уклад религиозно-христианской жизни** еще далеко до разделения Церквей на востоке был **иным** по сравнению с западом, и что самые формы церковной организации как там, так и здесь немало зависели от местно-бытовых условий соответствующих территорий.

То же самое можно утверждать и в отношении типа протестанского исповедания, выступившего на арену истории позднее (XVI в.) и занявшего третье место на ряду с православием и р.-католичеством. Протестанство—продукт уже новейших факторов истории, понятных особенно на почве западной культуры и уклада католичества, но его нельзя рассматривать как только реакцию р.-католичеству. «Ничего нет ошибочнее, как утверждать»,—пишет Каттенбуш,—«что протестантизм не представляет никакого особого, никакого определенного и очерченного религиозного и церковного типа на ряду с сложившимися типами ориентализма и романизма».

Итак, с точки зрения высказанного взгляда, каждое из названных выше христианских исповеданий представляет собою **особый индивидуальный** тип усвоения христианства, сложившийся под влиянием суммы разнообразных этнографических, культурных, политических, бытовых и других исторических условий.

Задача определения сущности каждого из названных типов исповедания, а следовательно и природы каждой из церквей, несомненно трудная, так как все церкви, примыкая к общецерковному базису, разнятся по отдельным, часто тонким и трудно уловимым оттенкам. Христианские исповедания—это сестры, обнаруживающие в своем типе кровное сродство и различающиеся по своему характеру и индивидуальным чертам. Современная наука и пытается дать характеристику каждой из церквей в существенных моментах ее проявления, избегая нагромождения «разностей» и «особенностей», которыми любили заниматься представители символического богословия в прежнее время. Дать «портрет» исповедания, схватить его тип—вот задача представителей символики, тяготеющей теперь к синтетическому методу. Качество этого портрета в смысле его точности зависит от степени талантливости, наблюдательности и знаний автора. Попытки отдельных эскизов исповеданий можно указать здесь же. В миросозерцании греко-восточной Церкви лежит богословие св. Афанасия Александрийского, давшего основу Никео-Цареградскому символу, разрешившему проблему тринитарно-христологических споров. Окраску римско-католическому исповеданию дает блаж. Августин, положивший рационалистический принцип, на который стал Запад в историческом развитии богословия, одновременно усвоивший и основную идею Августина «о царстве Божием», выраженную в сочинении Августина «О граде Божием», положенную Западом в основу теократии и развившуюся в систему папизма. В центре протестантского миропонимания стоит Лютер, а за ним следуют Цвингли и Кальвин. Греко-Восточную Церковь нельзя понять

---

[1]) Ковальницкий. О значении национального элемента в историческом развитии христианства. Киев. Ст. 40.

без Афанасия, римско-католическую без Августина и протестантскую без Лютера. При чем существенные черты типа исповедания лежат не столько в теоретической стороне учения, сколько в его **жизненном укладе,** его религиозной практике, примыкающей в своем основании к идеям Божества и Святости. Показать природу той или другой Церкви—значит указать на более характерные в отношении ее штрихи. Что касается, напр., католичества, то Мелер указывает как на самое существенное в нем на доктрину об оправдании. Газе полагает, что портрет р.-католичества будет ясен и типичен, если ознакомиться с понятиями по отношению к римско-католическому исповеданию о церкви, о спасении, богословской науке, литературе, политических и национальных проблемах. По этим главным схемам Газе сам делает попытку дать нам облик р.-католической церкви. В отношении к православной церкви Каттенбуш считает достаточным для изображения портрета исповедания трактацию о политическо-правовой организации православной Церкви, о догме ее, об иерархии и таинствах, о строе культа и внутренно-религиозной жизни.

Таковы воззрения на природу исповеданий, существующие в науке; они имеют существенное значение для постановки и решения вопроса о возможности соединения церквей и характере самого соединения.

Ясно, что при втором (в нашем изложении) понимании исповеданий, как формы диалектического развития христианства по линии тезис, антитезис, синтез, говорить о соединении церквей невозможно, так как римско-католическая и протестантская Церкви в таком случае должны были бы отказаться от своей подлинной природы и раствориться всецело в русле православного миропонимания. Подобное требование ясно немыслимо, как с точки зрения принципа, полагаемого в основу об'яснения происхождения католичества и протестантства, так и по существу. Эта точка зрения славянофилов очень стройна по схеме своего построения, но искусственна по предпосылкам и выводам. Характеризуя выпукло и рельефно природные черты исповеданий, славянофильское воззрение заостряет слишком углы в угоду стройности и не укладывается в рамки исторической перспективы.

Невозможно трактовать о соединении церквей и при точке зрения на исповедания, как поступательные этапы развития: при таком понимании каждая предшествующая форма христианского веросознания по отношению к последующей за ней является этапом уже отжившим. Не может дитя, юноша, взрослый и старец заключать между собою союз, связанный **единством** интересов.

Точка зрения эволюционного преемства исповеданий неприемлема, как по существу, так и по законам исторической перспективы, которая не позволяет укладывать в рамки преемственного наростания в хронологическом смысле. Каттенбуш основательно восстает против построения исповеданий по схеме «этажей», при которой одна церковь является надстройкой, имеющей фундаментом основоположения другой. Краткие критические замечания относительно несостоятельности эволюционной теории в применении к христианству высказаны и в нашей литературе [1]).

Остаются первая и четвертая точки зрения на исповедания, при которых возможна речь о соединении или единении церквей. Обратимся к обсуждению вопроса в плоскости той и другой.

При взгляде на природу истинной церкви, как величины неизменной, равной в каждый исторический момент в пределах времени до VII Вселенского Собора в своем догматическом и каноническом строе, вопрос о соединении церквей решается теоретически очень просто, определенно и ясно. Если Церковью сохранившею свое учение и строй в неизменном виде является Греко-Восточная, то значит можно говорить только **о присоединении** к ней Церквей р.-католической и протестантской и так же всякой другой, напр., англиканской, старокатолической, как допустивших у себя по сравнению с церковью Греко-Восточной те или другие нововведения. Центр тяжести здесь лежит, с одной стороны, в практическом осуществлении проблемы воссоединения Церквей, а с другой—в настроенности или психологии членов присоединяющейся Церкви. В первом случае необходим критерий к определению неизменного и измененного, постоянного и временного, а во втором сознание необходимости пойти навстречу единению ценою уступок, требуемых установленным критерием. В неоднократных попытках—то оживлявшихся, то ослабевавших, воссоединения с Православною Церковью англикан и старокатоликов, более родственных ветвей по отношению к греко-восточной Церкви сравнительно с другими отраслями, в качестве критерия воссоединения был полагаем ревизионизм исповеданий на основе принципа Викентия Лиринского: истинное учение только то, которое содержалось «везде», «всегда» и «всеми».

Каким же образом определить об'ем вероучения, отвечающего указанному принципу, в каждом из исповеданий? Для решения этого вопроса обыкновенно выдвигают в качестве «мерила» так называемые символы—«вселенские», «апостольский», никео-цареградский» и «Афанасиев», из которых первостепенное значение в сознании Греко-Восточной Церкви имеет символ Никео-Цареградский в неизменной редакции (т.-е. без filioque). Указанные вероучительные формулы более или менее выдвигаются во всех унициональных попытках. В век иренического (примирительного) направления символического богословия (XVII в.) этот путь применения названных памятников в вопросе о соединении Церквей рекомендовался, как путь надежный, западным богословом Калликстом. Стоит только по указанной мерке произвести ревизию исповеданий и тотчас же ясно обнаружатся все на них образовавшиеся позднейшие наслоения и наросты.

Однако практическое применение указанных приемов в унициональных попытках исторического прошлого не давало в действительности должных и заметных результатов. При вдумчивом отношении к делу, с одной стороны, возбуждало большое разноречие понимание повидимому столь определенных терминов Викентия Лиринского — «везде», «всегда», «всеми», лишенных строгой точности [1]), а с другой и символы «вселенские» не давали спасительного якоря в решении вопроса, как в силу механичности принципа, так и по существу; в данном случае афоризм: «если двое говорят одно и то же, то это—не одно и то же»—сохранял свою силу более чем где-либо.

Впрочем, справедливость требует сказать, что в историческом прошлом указанные критерии не всегда ясно выдвигались примиряющимися сторонами на первый план. Уклон р.-католической Церкви в данном случае был несколько иным. Не желая признавать за собою допущение нововведений в сфере догматической, и пользуясь затруднительным положением востока, запад в унициональных попытках стремился сохранить свое status quo и привлечь восток к признанию латинского веросознания в его полном в данном моменте об'еме. Яснее—запад всегда понимал унию в смысле **подчинения** себе восточной Церкви. Это признают даже и католические богословы более беспристрастные в своих суждениях и выводах [2]).

Едва ли здесь необходимо говорить о всех попытках унициональных стремлений с момента разделения Церквей.

Этот вопрос имеет значительную западную и русскую литературу, и может быть предметом специальной трактации, однако некоторые моменты из истории попыток соединения Церквей очень показательны в идеологическом смысле.

После разделения церквей попытки примирения востока с западом начались довольно рано, но исходили они далеко не из мотивов желания внутреннего об'единения. Главные мотивы со стороны востока, которому принадлежала по большей части инициатива в данном деле,—политического характера. Находясь в стесненных обстоятельствах, императоры Византии искали унии с Римом, побуждая к тому же клир и народ, который не имел искреннего намерения вступать в общение с Западом. Запад, пользуясь неблагоприятными для Востока обстоятельствами, трактовал восточную Церковь, как строптивую, непослушную дочь и стремился к ее подчинению. Крестовые походы и факты связанные с историей основания и существования латинского государства на востоке (1204—

---

[1]) См. журн. засед. сов. петербург. дух. акад. 1891/92, ст. 232.

[1]) См. трактат: „Афоризм св. В. Лиринского". Крит. очерк о. Тондини-Куаренги, перевод с англійск. в книге Соловьева „О Церкви", историч. очерк, Берлин 1888, стр. 229.

[2]) Макс, принц Саксонский. Мысли по вопросу об унии Церквей (перевод с французск. свящ. Сахарова). Богосл. Вест. 1911, февр. ст. 320.

1261) были причиною сильного пробуждения народной ненависти греков против латинян [1]).

«Время существования латинского государства»,—говорит Каттенбуш,—«живо осталось в памяти греческого народа, как тяжелая эпоха преследований, которые он пережил».

После падения латинского государства на востоке, интересны два момента заключения унии между греко-восточною и латинскою церковью. Это унии в Лионе 1274 и во Флоренции—1439 г. Желание освободиться от латинских претендентов, угрожавших византийскому престолу, побудило импер. Михаила Палеолога в союзе с Иоанном Векком принять латинскую систему вероучения не только в смысле признания первенства папской чести, права папской аппеляции и восстановления имени папы в диптихах, как это говорилось оффициально греческому клиру, но и принятия filioque, учения и чистилище, опресноках. Еще характернее Ферраро-Флорентийская уния 1438—1439, заключенная по инициативе Иоанна VI Палеолога в целях спасения Константинополя от турок. На стороне импер. был Виссарион Никейский и Исидор м. Киевский, а в оппозиции к ним находился Марк Евгений Ефесский. Декрет о соединении был обнародован 6 июля 1439 г. По его смыслу греки обязывались к принятию учения о filioque, чистилище, папской власти в плоскости ее признания, как верховной церковной инстанции. Прав Каттенбуш, когда пишет, что подобного рода унию «народ просто считал изменою своей Церкви». С момента падения Константинополя восток уже не обнаруживает инициативы в стремлении к соединению церквей.

Римские притязания на подчинение папе восточной церкви с одной стороны, и догматическое развитие, наблюдаемое в р.-католицизме с другой—ослабили, в связи с отсутствием политических побуждений, стремление на востоке искать церковного единения с католическою церковью и сделали церковь православную об'ектом вожделений для ветвей, отслоившихся от Церкви Западной из-за крайнего характера ее неодогматизма. Поэтому последующие униональные попытки более искреннего и настойчивого характера падают на церковь англиканскую и старокатолическую.

«С востока свет»—вот общая точка зрения англикан и старокатоликов, об'ясняющая возникновение специальных в этом направлении «комитетов» и «ассоциаций». (Еще в 60-х годах XIX ст. в Англии возникли организации сначала «греко-русск. комитета» и немного позднее «Ассоциации восточной Церкви»). В отношении воссоединения с англиканами дело казалось довольно близким к разрешению и хотя, как в западной, так и в нашей литературе, указывались «затруднения» к соединению (Мейник)—1) filioque, 2) иконы, 3) пресуществление, 4) принятие II Никейского Собора, 5) непогрешимость Церкви, 6) о законности священства, 7) крайнем характере 39 членов, однако это не меняло исходной точки зрения, что церковь восточная и англиканская составляют две равные по достоинству и чистоте ветви единой, соборной и апостольской Церкви, и таким образом давало надежды на соединение названных церквей. Англикане и старокатолики выступали вместе на Бонских конференциях (1872 и 1874 г.) в целях отыскания прямых путей к разрешению вопроса о соединении с восточною Церковью. Известный работник в этом направлении Деллингер сначала (в 1872 г.) высказывал даже надежду на возможность соединения Церквей православной и римско-католической. Точка зрения Деллингера на соединение восточной церкви с Римом, как высказанная в сравнительно позднее время, очень интересна. Масштаб, применяемый Деллингером в данном случае,—догматический, понимаемый как сумма закономерных церковных определений. Последний пункт нормативно-догматического развития Деллингер усматривает в моменте Тридентского Собора; что же касается Ватиканского Собора 1870 г., то римско-католическая Церковь принятием догмата о непогрешимости папы допустила, по Деллингеру, непозволительное отступление от начал христианского учения. Поэтому, по мысли этого ревнителя соединения Церквей, можно вести речь о единении с Римом «католическим», но не «куриалистическим», о единении на почве системы, завершенной Тридентским Собором.

[1]) См. Катанский. Вопрос о соединении Церквей восточной и западной (в первый его период) на греческ. востоке и на латинск. западе (1053—1453). Христиан. 7 т. 1867 г., II, стр. 222.

Более решителен в своих выводах по вопросу возможности соединения греко-восточной Церкви с р.-католическою—покойный В. С. Соловьев. Исходя из констатирования общего окаменения жизненного уклада России в дореволюционный период, и считая религию фактором оживления, как политико-экономической, так и нравственно-религиозной жизни страны, Соловьев спасение России усматривал в ее сближения с Западом [1]). По Соловьеву, оправдывавшему догматическое развитие западно-католической Церкви в полном об'еме ее вероучения, соединение Церквей вполне возможно, существенно-необходимо и плодотворно. Греко-восточн. Церковь, по Соловьеву, вполне может принять даже догмат папской непогрешимости без того, чтобы изменить основным принципам своего исповедания; идея верховного предстоятели Церкви одинаково сродна и Востоку и Западу с тем только отличием, что на востоке она воспринимается в форме коллективного начала—Собора, а на западе в плоскости индивидуального предстоятеля—папы, как преемника ап. Петра. Здесь налицо различные разновидности, но не противоположность и противоречие. Крайности Запада в проявлении папо-цезаризма находят для себя параллель на востоке в форме аналогичной крайности цезаро-папизма. Враждебное отношение между церквми об'ясняется не существом дела, а историческими причинами. Желательное соединение Церквей не должно состоять в латинизировании востока или в подавлении востоком Запада, каждая Церковь сохраняет свои начала, отметая чувства недружелюбия и вражды.

Заслуживает быть отмеченной статья принца Саксонского Макса, наделавшая в свое время много шуму как на Западе, так и у нас,—«Мысли по вопросу об унии Церквей». Статья Макса удивила читающий мир откровенным указанием на чрезмерные притязания западной Церкви в отношении восточной и об'ективным суждением касательно Церкви православной.

Макс также считает необходимым в вопросе о соединении церквей применение начал ревизионизма: «чтобы об'единиться,—нужно возвратиться к пункту разделения: обе великие половины христианства должны веровать так, как они веровали согласно—до разделения» [2]). Говоря о необходимости искренности в деле реализации мысли о соединении церквей и необходимости руководиться в данном случае принципами «истины» и «любви», Макс трудность вопроса полагает в том, что восточные видят в папстве учреждение латинское, а не кафолическое и вселенское; для них быть подчиненными папе и быть подчиненными латинской церкви одно и то же. «Нужно строго различать между положением папы, как главы собственно латинской Церкви и положением его по отношению к Церкви вселенской. Но обыкновенно эти две вещи смешивают и никто не старается ясно различать их» [3]). Отношения к Риму восточной Церкви должны быть такими, какими они были в древности до разделения. Восточная Церковь, по Максу, «не замедлит, конечно, признать за римским понтифексом те права, которые ему были присущи в то время; она признает его решения в тех великих вопросах, которые касаются всего христианства. Чрез это будет сохранено главенство папы и в тоже время уния будет существовать в действительности, а не по имени только» [4]). В отношении вообще догматических разностей, по мнению Макса, «нужно суметь доказать, что между церквами, по крайней мере, во многих пунктах нет собственно различия в вере, а только в богословских формулах. Тогда уния сразу станет возможна, и обе церкви получат возможность, каждая по своему, учить и исповедывать истину, не навязывая другой своей богословской системы» [5]). Эта точка зрения Макса Саксонского, нелишенная откровенности и искренности, при значительной, правда, доле богословской неопределенности, была оставлена автором очень скоро под давлением ватиканских кругов [6]).

Указанные попытки разработки вопроса о соединении церквей дают возможность сделать некоторые выводы по затронутой проблеме в смысле указания путей, по которым должно итти соединение или об'единение церквей. Все эти попытки стоят на почве ревизионизма, но разнятся немного

[1]) Упомянутый труд о „Церкви".

[2]) Богослов. В., там-же, ст. 323.

[3]) Там-же, ст. 325.

[4]) Там-же, ст. 327—328.

[5]) Там-же, ст. 330.

[6]) Сахаров, свящ. Еще по поводу статьи принца Макса С. „О соединении Церкви" Бог. В. 1911, ст. 561.

по выводам. Одни защитники этого направления критерием ревизионизма считают только древнейшие памятники церковного сознания—так называемые «вселенские символы», другие—памятники до Тридентского Собора включительно, третьи—все формулы до границ последнего времени. Первые исследователи имеют таким образом в виду устранить все новшества римско-католической церкви, вторые—только догматы о непорочном зачатии и, главным образом, о папской непогрешимости, а третьи дают оправдание **всей системе** р.-католического вероучения, признавая и для греческой Церкви необходимым и неизбежным, по крайней мере, впоследствии принятие системы католического учения.

По отношению к протестантству как в греко-восточной, так и в Западно-католической Церкви не замечалось определенных стремлений и попыток к соединению. В истории этого вопроса можно говорить лишь об отдельных моментах симпатий и антипатий частных представителей Церкви, а не об определенных направлениях. Само же протестантство больше озабоченно препобедить внутренние подразделения, по крайней мере, в плоскости об'единения главнейших фракций Лютеранства и реформатства.

С точки зрения четвертого взгляда, по нашему мнению более научного и справедливого, на природу исповеданий и церквей, как определенных типов понимания христианства, сложившихся под влиянием разнообразной сети причин этнографических и культурно-исторических, нельзя **строго** говорить, как о **полном единении Церквей, так и о резком по существу их разделении.** Представление о единстве церквей, как это единство понимают в наше время в обычном сознании, есть более теоретическое и воображаемое, чем соответствующее действительности; история, как мы видели, говорит нам, что как восток, так и запад, еще в начальные века, задолго до 1053 года стояли скорее **друг при друге, а иногда—друг против друга, чем друг с другом.** Круг богословских интересов, уклад церковной жизни, язык—все это на востоке уже с III в. значительно разнилось по сравнению с Западом. Это с одной стороны, а с другой несомненно и то положение, что и при разности Церковного уклада и даже теоретической богословской мысли запад и восток, будучи обособленными, все же не разрывали оффициально связи друг с другом и, за исключением небольших периодов охлаждения и краткого разрыва в сношениях, продолжали считать себя находящимися в единении. Разве католическое учение о filioque, считающееся одною из основных причин разделения Церквей, не существовало в западной Церкви **задолго** до оффициального разделения Церквей, и это однако не мешало Церквам востока и запада, инакомыслящим по стол. важному вопросу, считать себя находящимися в единении.

Следует принять во внимание еще то обстоятельство, что обычно представляют возможность соединения церквей при условии их **догматического** равнения на древне-церковное сознание, нашедшее для себя выражение в древних «вселенских» символах, и отвечающее критерию Викентия Лиринского «везде», «всегда», «всеми»; этим началом желают устранить позднейшие наслоения в р.-католическом сознании и выравнять линии протестанского направления. Это, конечно, по существу **невозможно.** Макс Саксонский справедливо замечает по этому вопросу: можно ли рассчитывать, что одна из церквей откажется от своей точки зрения... Может ли латинская церковь отказаться от постановлений позднейших времен об исхождении Св. Духа, о чистилище и проч. Едва ли, ибо она всегда скажет, что это не что иное, как только раскрытие и более точное определение древнего учения» [1]).

Однако, если бы даже допустить возможность соглашения церквей по догматическим вопросам в смысле их общего равнения по древне-вселенским символам, то и тогда для непредвзятого исследователя ясно, что подобное достижение далеко бы не решало и половины дела. Мы уже видели, что каждое исповедание и, как форма его выражения, соответствующая церковь представляют определенно-очерченный тип, многоликий и многогранный, но законченный в своей обрисовке; в типе церкви вероучение занимает лишь одно из мест. Наука теперь справедливо рассматривает каждое из исповеданий, как жизненный уклад христианского сознания. Но и без комментария ясно, что один жизненный уклад невозможно об'единить с жизненным укладом другим. Данную мысль об исповедании, как об укладе индивидуального типа, хорошо подмечают и оттеняют представители современной символической науки, но ее отчетливо выразил Соловьев в образной форме в своей «Краткой повести об антихристе». Здесь мы находим картину художественного изображения присутствия на Вселенском Соборе в Иерусалиме представителя р.-католической Церкви—папы Петра II, русской—старца Иоанна, и протестанской—д-ра Паули. Когда эти представители отказались высказать об'единяющие их желания, то первому обещано было восстановление «духовного авторитета, на котором зиждется «православный духовный порядок и нравственная дисциплина», второму высказана поддержка «священного предания», «старых песен, старых символов и молитв, икон и чина богослужения», а третьему обещано содействие «в свободном исследовании Писания и личной уверенности в истине» [1]). Все это обещание, характеризующее существенные моменты каждого вероисповедного типа, по мысли предстоятелей, хотя и существенно, однако приемлемо лишь в обосновании во Христе, так как «Он Сам, а от него все в Нем обитает вся полнота божества телесно» [2]).

Итак на основании высказанных соображений необходимо сказать, что **соединение** церквей в том смысле, как это обычно себе представляют, невозможно как в плоскости догматической нивелировки, так и об'единения жизненно-бытового церковного уклада. Самая мысль о таком соединении покоится скорее на теоретических предпосылках и неправильном представлении эпохи христианской древности, замыкаемом в диллическую концепцию первоначальной апостольской церкви—единой и несложной по своему устройству, чем на исторических данных, отвечающих действительности.

Догматика апостольского века была проста; если и был «символ» в апостольское время, то он не был заключен в определенную словесную форму выражения и, конечно, был очень краток. И уже, бесспорно, прав Куаренги, когда говорит: «в день сошествия Св. Духа не было ни катехизиса, ни какой-либо книги догматического богословия» [3]). Предания Руфина Аквилейского о том, что апостолы перед взаимным разлучением на дело проповеди «положили наперед сообща составить себе образец будущей проповеди, чтобы в разных местах не проповедывать приступавшим к вере Христовой чего-нибудь неодинакового», и что они с этой целью собрались и составили символ, не отвечает исторической действительности, как это признано в науке [4]). Указание на характер и вид первоначально-апостольского символа мы находим в кн. Деяний Апостольских в рассказах о крещении диаконом Филиппом евнуха. Когда Филипп доказывал евнуху «от писаний», что Иисус был Мессия и, на просьбу евнуха о крещении, сказал: «если ты веруешь всем твоим сердцем, то можешь креститься», то евнух ответил: «верую, что Иисус Христос есть Сын Божий», после чего Филипп и крестил каженника (Деян. VIII, 29—40). Все символы или «правила веры» раннего патристического века (Игнатия, Аристида, Иустина, Иринея, Тертуллиана, Оригена), при разнообразии вариантов, очень кратки по форме.

Если мы примем во внимание именно этот критерий истинности христианского учения: Иисус Христос есть Сын Божий», то при устранении мысли **о соединении,** можно говорить **о единении** Церквей в духе общения во Христе и братской любви.

Все рассматриваемые нами церкви исповедуют Христа Спасителя Богочеловеком, все принимают Никео-Цареградский символ, следовательно, все они находятся и могут находиться в братском общении. Как же быть тогда с «разностями» в догматическом учении Церквей? Принцип исторического развития христанства помогает нам ориентироваться в данном вопросе. Римско-католическая и протестанская Церкви допустили в своем вероучении немало особенностей. Однако вселенское сознание не назвало и не называло упомянутые церкви еретическими, учение этих церквей — раскрытие догматического богатства христианской религии под углом его преломления в разнообразных условиях места и среды. «Западная Церковь», пишет Макс Саксонский, «должна доказать восточной, что ее постановления суть лишь своего рода выводы из предпосылок, известных в христианской древности. Восточная

---

[1]) Макс Сакс. Богосл. Вестник, там-же, стр. 329.

[1]) Соловьев. Три разговора. Изд. 2-е. Петерб. 1901 с. 178—80.

[2]) Там-же, 18[illegible].

[3]) Соловьев о Церкви с. 251.

[4]) См. Попов В. Апостольский Символ, 1908, с. 5.

5

Церковь признает эту точку зрения правильной и законной, не чувствуя себя, однако, обязанной самой проповедывать все эти догматы, и христиане будут жить мирно, один возле другого, не порицая друг друга взаимно. Еретики, проповедывающие ложные учения, не могут быть терпимы в церковном общении. Но почему могут оставаться в Церкви люди, которые не допускают никакого заблуждения, но в тоже время не исповедуют всего того, чему учит современная западная Церковь? Святые первых веков, без сомнения, были членами кафолической Церкви и при том лучшим украшением ее и в тоже время они не исповедывали, что Св. Дух исходит от Сына, что существует чистилище, что зачатие Св. Девы было без греха. Но вот восточная Церковь находится все еще в том же положении... Оставьте же ее в том положении, какое занимали святые первых веков; позвольте ей спасаться, исповедуя то, что исповедывали мученики, учители Церкви» [1]).

Указанный принцип поможет в вопросе о единении и отмежеваться от таких течений западно-религиозного сознания, как модернизм и новопротестантизм, из которых последний настойчиво и ясно подчеркивает свое отрицание Божественного достоинства, Основателя христианской религии. Спор об «апостоликуме», начавшийся на западе в 90-х годах XIX столетия, очень симтоматичен и уже дал свои определенные, отрицательные для христианского сознания, результаты.

Настоятельность разрешения вопроса о единении церквей диктуется, как существом дела, так и условиями современной действительности. Если когда то ирениcкое направление, как реакция полемического,—сменило последнее, если пиетизм в историческом прошлом пред угрозою рационализма старался стереть конфессиональные границы, то теперь, в виду атеистической культуры, базирующейся на предпосылках экономического материализма, единение существенно необходимо; символ Шпенглера «закат Европы» аналогичен другому—«закату христианства». Симптомы современной действительности поистине жуткие в религиозном отношении; картина нашей жизни превосходит и дополняет эскизы, набросанные Гольтцманом [2]).

Вот общие начала, которые могут быть положены в основу единения:

1) Необходимо утвердить мысль, как исходную точку зрения, что христианские Церкви, о которых была речь являются ветвями единой, соборной, апостольской Церкви, все они между собою—в отношении друг к другу—родные сестры, связанные кровным родством и в то же время отличающиеся индивидуальными чертами. Мысль эту необходимо довести до сведения верующего каждой в отдельности Церкви.

2) Существенным критерием при ревизионизме истинности учения необходимо стоять главным образом на почве краткого исповедания апостольского века—«верую—Иисус Христос есть Сын Божий» (Деян. VIII; 29—40); догмат о богочеловечестве Христа Спасителя—альфа и омега христианского учения.

3) Все другие пункты вероучения, не укладывающиеся, при сравнении, в рамки тожества, и составляющие общую сумму «разностей» церквей, необходимо считать продуктом развития исповеданий в историческом преломлении их судеб, каковые «разности» нельзя считать обязательными для членов других ветвей вселенской Церкви. Евангельский образ «лозы» и «рождий» находит для себя здесь аналогию и применение.

4) Твердо должно помнить, что в понятие «Церкви» входит не «учение» только, а весь богатый «жизненный уклад», охватывающий своим сложным содержанием всякого верующего в его нравственно-христианском поведении и его отражающем быте. Этим и предшествующим положениями совершенно устраняется мысль о «нивелировке» римско-католической церкви или протестанской в «уровень» с восточной (обычное понимание «соединения» или точнее «присоединения» Церквей), так как эта мысль покоится на воображаемых предпосылках и непонимании природы и исторического закона роста исповеданий. Само собою понятно, что нельзя одновременно говорить на указанных основаниях и о «присоединении» или «подчинении» греко-восточной церкви — церкви римско-католической, как этот вопрос ставился и ставится католиками.

5) Указанный принцип необходимо обусловливает свободу поместных и частных церквей. «Интернациональный христианский ферейн» для решения ставившейся им проблемы справедливо исходил из положения Августина: «в необходимом—единство, в сомнительном—свобода, во всем — любовь». Не мешает здесь привести одно из положений «Ассоциации восточной Церкви»: «для определений условий единства надо обращаться к примеру древне-христианских церквей, которые были едины и нераздельны несмотря на то, что они состояли из многих друг от друга независимых поместных церквей, различных не только по отношению к предметам обрядовым и каноническим, но и по характеру, свойственному каждому из них, догматического развития» [1]).

При единении во Христе и единении в любви естественно ослабляется соперничество и вражда, и христианские церкви выступают, как союзницы в совместной, христианской работе. Притча Господа о работе виноградарей в винограднике и полученной работающими мзде (Мф. XX; 1—16) должна являться исходной точкой в признании за христианскими Церквами ценности и значения свойственной каждой из них в отдельности, но совместной по духу единой работы.

Только на указанных началах можно строить определенные формы единения.

Профессор **В. Попов.**

1925 V/24. Киев.

---

[1]) Богосл. В., там же, с. 530.

[2]) Гольцман. Будущее религии и религия будущего. Берлин, 1909 г.

[1]) Христ. Чт. 1865, 1; 193.

Второбрачие священнослужителей.

Вопрос о второбрачии священнослужителей у нас настойчиво стал заявлять о себе во второй половине XIX в. Еще в 1863 г. в «С.-Петербургских Ведомостях» (№ 135) он решался утвердительно, и, может быть поэтому, в 1864 г. «какие-то три иерея вдовца из Волыни и Подольска» просили Московского митр. Филарета, «чтобы он устроил разрешение священникам второго брака» [1]).

В 1870 г. в «Христианском Чтении» (№ 5) появилась ст. В. Голубкова «О браке и безбрачии священнослужителей», а в 1876 г. в «Современности» (№№ 126, 128, 129 и 132) печатались ст. И. «О второбрачии священнослужителей».

В наступившем столетии этот вопрос привлек к себе особенное внимание в литературе. За один 1907 г. появился ряд статей: свящ. С. Попова—«Брачный вопрос в среде приходского духовенства» (в №№ 6 и 7» «Церковно-Общественной Жизни» изд. в Казани), свящ. М. Левитова—«Крестьяне по вопросу о второбрачии духовенства» (там же, в № 25), свящ. Т. Б-ва—«Как быть» (там же, в № 36), М. Л.—«Второбрачие духовенства» (в № 13 «Века», изд. в С.-Петергурге), В.—«Допустимо ли внебрачие духовенства» (там же, в № 19). В «Звонаре» (янв. кн. 1907 г.) на эту же тему появился рассказ Ант. Чехова «Единая жена». А в 1910 г. вышла брошюра А. Пружанина «Брак, вдовство и внебрачие православного духовенства» (М. 1—43 стр.).

Кажется ясно, как наболел данный вопрос в нашей церковной жизни.

Все мы знаем, какова жизнь вдового священнослужителя на Руси. Если мы представим себе длинные ряды вдовых священнослужителей, человеческая жизнь которых бесчеловечно загублена, часто—в молодости, вынужденным безбрачием, при чем одни из них спились, другие сошли с ума, если взвесить ту грязь, которая бросается на их репутацию, если подсчитаем их несчастных малолетних детей, также погибших без материнского призора и необходимого ухода женщины, то мы поймем какой «проклятый» вопрос

---

[1]) Из записок преосвящ. Леонида, архиеп. Ярослав. — Душеп.—Чт. 907 г., II, стр. 16.

создается этим вынужденным безбрачием священнослужителей, какую ужасную драму создает их вдовство.

Пред рукоположением кандидат священства должен жениться на «девице, соответствующей его званию», а после рукоположения связан непременным безбрачием в случае вдовства.

Откуда это, почему? Ужели пастырское служение само по себе не настолько высоко, что нуждается еще в человеческих подпорках и ухищрениях? При том, вопрос о браке, как видно даже из сказанного выше, так сложен и многосторонен, что вовсе не исчерпывается одной половой стороной его. Связывать речи о второбрачии священнослужителей лишь с «половым» вопросом привыкли только люди, явно предубежденные в отношении к белому духовенству, преимущественно монахи, легкомысленные (если не хуже) представления которых о браке под влиянием кастового воспитания стоят не выше того специфически-монашеского порока, который по Номоканону при Большом Требнике карается епитемией: «сухо да яст» (прав. 59—62) [1]).

На самом деле, как создался такой порядок, что вдовым священнослужителям нельзя вступать в брак? Основано-ли это положение на Слове Божием, согласном с ним Св. Предании и канонах церкви?

Ветхозаветные священники первоначально не могли жениться на блудницах, опороченных или разведенных (Левит. XXI, 7), а потом—и на вдовах, за исключением вдов священников (Иезек., X IV, 22). Но вступление во второй брак священникам, как и первосвященникам, вообще не воспрещалось. Спаситель, указав на божественное установление брака (Мф. XIX, 4), не дал никаких особенных правил относительно брака священнослужителей церкви новозаветной. Среди его апостолов были женатые, ап. Петр (Мф. VIII, 14) и ап. Филипп (Деян. XXI, 8—9), продолжавшие сожительство со своими женами и при выполнении апостольского служения, как видно из слов ап. Павла: «или не имеем власти иметь спутницею сестру-жену [2]), как и прочие апостолы?» (I Кор. IX, 5).

Преподавая высокое учение о браке под образом союза Христа с церковью (Еф. V, 23—33), ап. Павел называет проповедующих абсолютное безбрачие «сожженными в своей совести» (I Тим. IV, 1—3). «Во избежание блуда, поучает он, каждый имей свою жену»... «чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим... Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я. Но если не могут воздержаться, пусть вступают в брак; ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться... Соединен ли ты с женою? не ищи развода. Остался ли без жены? не ищи жены. Впрочем, если и женишься, не согрешишь... (I Кор. VII, 2,5,27—28. Срав. Рим. VII, 2—3). Брак у всех, да будет честен и ложе непорочно» (Евр. XIII, 4). Таково учение ап. Павла о браке вообще. Говорит он и о браке священнослужителей в частности.—Епископ, (а также—подразумевается—и пресвитер) или диакон должен быть единые жены мужем (I Тим. III, 2, 12). По из'яснениям лучшего толкователя древней церкви—св. Иоанна Златоустого [3]) ап. Павел возбраняет здесь священство только тем, которые по иудейскому или языческому обычаю имели несколько жен одновременно или, оставляя одну жену, при жизни ее вступали в брак с другой.

«Божественный апостол, говорит и блаж. Феодорит, заповедует, что только тот, кто живет исключительно с одной женой и если достоин... может быть епископом. Апостол не осуждает второго брака, но, напротив, часто даже предписывает, побуждает к нему, и это в особенности с той целью, чтобы не было никаких нареканий на священников» [4]). Требование единобрачия было бы неприложимо к диаконам, современным апостолу, так как по 16 прав. VI всел. собора, на основании мнения И. Златоустого, первые диаконы не были даже служителями таинств, а были лишь служителями при трапезах, т.-е. принадлежали к низшему клиру, которому вообще не воспрещалось второбрачие [5]).

Согласно с учением ап. Павла св. Иоанн Златоуст и блаж. Феодорит не смотрели на второй брак, как на грех, или скверну. По мнению св. Иоанна Злат., и второй брак прекрасен, хотя и ниже вдовства; но и вдовство без добродетели тщетно и излишне [6]). По взгляду блаж. Феодорита, ап. Павел узаконил и второе супружество, которое не отменяется [7]). Несколько строже смотрит на второбрачие аскетически настроенный св. Василий В., но и он не почитает этого за грех. «Для мужа овдовевшего не положено никакого закона: довлеет для него епитимия двоебрачных» (прав. 4 и 24), имеющая, впрочем, лишь условное значение (прав. 74).

Да и вся церковь первых веков, согласно с учением ап. Павла, с терпимостью относилась ко второбрачию духовенства. По словам папы Сириция (344—398 гг.), современные ему епископы не сомневались при рукоположении второбрачных в своем клире. А упомянутый блаж. Феодорит (ум. 457 г.) в 436 г. и сам рукоположил во епископа Тирского избранного народом комита Иринея,—второбрачного. Поставление Иринея блаж. Феодорит в письме к Домну, еп. Антиохийскому, оправдывает (в виду протеста еретика Диоскора, архиеп. Александрийского) ссылкою на пример своих предшественников по кафедре (еп. Антиохийский Александр вместе с епископом Берийским Акакием рукоположил второбрачного Диогена, Прокл посвятил Домна Кесарийского, который был также второбрачным) и на согласие многих епископов,—между прочим, и Прокла, патр. Константинопольского (434—447 гг.), который сам посвящал второбрачных и хвалил других, которые поступали так же.

Подобно им поступали и все митрополиты Понтийской области и Палестины, и никто не осуждал их, и никакого соблазна по поводу этого не было [1]).

Но, вообще, практика древних поместных церквей в отношении ко второбрачию священнослужителей была не одинакова. В то время, как Анкирский собор (314 г.) разрешил (прав. 10) диаконам жениться и после рукоположения, если они своевременно заявляли о намерении вступить в брак, а Гангрский собор (340 г.) изрекает (в прав. 4) анафему евстафианам, которые не принимают св. причастия от женившегося пресвитера, [2]) Неокесарийский собор (между 314—325 гг.) запрещал пресвитерам (вдовым или вовсе неженатым?) вступление в брак под страхом извержения из сана (прав. I).

Дать определенное решение вопроса о вступлении в брак священнослужителей пыталась впоследствии светская власть. 18 октября 530 г. имп. Юстиниан I издал постановление о необходимости исключения из клира пресвитеров, диаконов и иподиаконов, вступавших в брак после рукоположения. Это свое постановление Василевс подтвердил двумя новеллами (IV и XXII), от 10 марта 535 года, и 18 марта 536 года. Однако, эти законодательные меры, повидимому, не имели успеха. В мае 546 г., побуждаемый аскетически настроенным патр. Миной, Юстиниан по данному вопросу дал еще новеллу (CXXIII), в которой угрожал священнослужителям даже конфискацией имущества, в случае женитьбы их, после рукоположения [3]). Но и такая мера имела значение, может быть, лишь при Юстиниане. После него новеллы его уже не имели силы.

Брак после рукоположения не считался явлением необычным и удивительным. Из 5 прав. Трульского собора (691—692 гг.) видно, что среди священнослужителей того времени было «не малое число людей», связавшихся вторым браком. Это было возможно тем более, что предшествующие Вселенские соборы (до VII века) по данному вопросу не установили никаких запрещений. Очевидно, и правила св. Василия В. (4 и 24) относительно епитимии для второбрачных не имели практического применения.

Впервые определенное запрещение второбрачия священнослужителям установлено было 3 и 6 правилами Трульского собора, сославшегося в этом случае на 17 правило св. апостолов.

В виду такой ссылки прежде всего и остановимся на этом последнем правиле. На греческом и славянском языках оно читается [4]) так:

> «Кто по святом крещении двумя браками обязан был, или наложницу имел, тот не может быть ни епископом, ни пресвитер, ни диакон, ниже вообще в списке священного чина».

Есть ли здесь ясное и прямое запрещение второго брака священнослужителям?—Этого в правиле мы не находим.

Начнем с того, что о втором браке, который по другим канонам (напр. по I прав. Лаодикийск. собора и 87 прав. св. Василия В.) определенно называется **девтерос хариос**, здесь речи вовсе нет. Здесь говорится о двух браках, но не о втором; вместо числительного порядкового употреблено числительное количественное.

Отсутствие в 17 апост. правиле речи о второбрачии подтверждается и дальнейшим изучением этого правила. «Кто по св. креще-

---

1) В издании проф. *Ал. Ст. Павлова*. Одесса 1872 г.

2) По гречески — сестру по вере, как жену.

3) Беседа 10 на I посл. к Тим. (III, 2), бес. 2 на посл. к Тит. (1,6), Еп Никодим (Милаш) — „Рукоположение, как препятствие к браку". Серг. Посад., 1907. Стр. 19. Твор. св. И. Златоустого. в русск. перев. изд. Спб. Дух. Акад. Спб. 1906. Т. XI. стр. 683—684.

4) Еп. Никодим (Милаш), ор. с., стр. 20. Творен. блаж. Феодорита, еп. Кирского, в русск. перев. Московск. Дух. Акад. Толков. на I посл. к Тим. 112.

5) Апост. прав. 19; толкован. Вильсамона на 17 апост. правило.

6) Творения в русск. перев. Спб. Дух. Академии (1899—1906 г.г.) т. III. стр. 220, 235—236.

7) Творения в русск. перев. Моск. Дух. Акад., т. VI, М. 1895 год. стр. 92—94. Срав. 8 прав. I всел. Собора.

1) Твор. блаж. Феодорита, еп. Кирского, в русск. перев. проф. Н. Н. Глубоковского. Ч. VIII, вып. I. Сергиев посад, 1908. Стр. 123—129. письмо 110.

2) По русск. книге правил и в правилах поместных соборов, издан. Московск. Обществом Любит. Духовн. просвещения (изд. 2, М. 1912) здесь речь „о пресвитере, вступившем в брак".

3) Еп. Никодим (Милаш) —Рукоположение, как препятствие к браку, стр. 27—28.

4) По изданию (3) Моск. Общ. Любит. Дух. Просвещ., М. 1901. Стр. 30.

нии двумя браками обязан был, или наложницу имел, от» . . . и пр. Быть обязанным двумя браками значит («или») иметь наложницу. иначе—по 26 прав. св. Василия В. и 4 прав. св. Григория Нисского творить блуд. Но второй брак **(девтерос хариос)** ни в Слове Божием, ни в согласных с ним канонах, ни в учении св. отцов наложничеством, или блудом не называется и не считается. Таким образом, в приведенном придаточном предложении 17 апост. правила отнюдь нельзя предполагать и скрытой мысли о второбрачии, которое никогда в церковном понимании не сопоставляется с наложничеством, или блудом.

По 17 апост. правилу, обязанный двумя браками, или имевший наложницу, не может быть не только священнослужителем, но и вообще не может состоять «в списке священного чина». Но в «список священного чина» входили [1]) по 26 прав. св. апост.—и чтецы [2]), которым, даже по толкованиям патр. Антиохийского Вальсамона (XII в.) на рассматриваемое правило, второй брак однако не воспрещается (срав. Трулльского соб. Прав. 6). Следовательно, и по этому в начале данного правила нельзя подразумевать второбрачия, о котором определенно и ясно там не упомянуто.

Как же нужно понимать 17 прав. св. апостолов? — Ключ к установлению истинного смысла этого правила дает история брака.

По языческому греко-римскому законодательству, помимо законного брака допускался и другой род сожительства лиц, не связанных узами законного брака; это последнее сожительство называется по римскому праву конкубинатом. Он был создан в греко-римском обществе разными обстоятельствами, главным же образом — сословными предрассудками, не допускавшими браков, не равных в общественном отношении. Лицо, например, сенаторского или всаднического рода могло вступать в брак лишь с лицом, равным ему по общественному положению. На помощь же склонностям сердца приходил конкубинат. Если мужчина и женщина пред свидетелями заявляли о намерении вести совместную жизнь, она считалась дозволенной, дети от такого сожительства могли быть узаконены, а сожительница имела известное право на имущество, оставшееся по смерти ее сожителя. Конкубинат допускался и при наличии законного брака. Сила традиции и порока была такова, что конкубинат практиковался в течение многих веков и в христианском обществе, тем более, что до конца IX в. не было в восточной империи и гражданского закона о церковном венчании браков. Следы конкубината заметны, например, и по правилам св. Василия В., который относился к этому языческому институту осторожно и терпимо. «Женам обычай повелевает удерживать мужей своих, хотя они прелюбодействуют и в блуде суть» (прав. 9). «Аще муж, сожительствуя жене и потом не довольствуяся браком, впадает в блуд, такового почитаем блудником и надолго оставляем его под епитимиею... Но соблудивший не отлучается от сожительства с женою своею, и жена должна прияти мужа своего, обращающегося от блуда; но муж оскверненную жену изгоняет из своего дома. Причину сему дати не легко, но так принято в обычай» (прав. 21).— «Блуд не есть брак и даже не начало брака. Посему совокупившихся посредством блуда лучше есть разлучати, аще возможно. Аще же всемерно держатся сожития, то да примут епитимию блуда, но да оставятся в сожитии брачном, да не горшее что будет» (прав. 26).— Учение церкви о равенстве супружеских прав мужа и жены долгое время не могло утвердиться в христианском обществе, которое так крепко держалось языческих обычаев, что и Василий В. считал борьбу с супружеской распущенностью почти безнадежной.

Еще в языческое время предпринимались меры борьбы с конкубинатом; но никакие меры не могли уничтожить этого обычая, который надолго удержался и в христианстве. Даже такой отец, как блаж. Августин, еп. Иппонский (354—430 г.г.), сам в молодости состоявший в конкубинате, не осуждает конкубината, как такового, ибо по воззрениям того времени, эта форма сожительства стояла немногим ниже брака [3]). Толетанский собор (400 г.) говорит о конкубинате, не упоминая о церковном разрешении, но указывая внутренние условия его допустимости [4]).

«Если кто, имея верную жену, содержит наложницу, тот пусть не приобщается» (Св. Таин). «Впрочем, кто не имеет жены и вместо жены держит наложницу, не устраняется от причащения, лишь довольствовался бы сожительством с одной женщиной, женой или наложницей (как ему угодно)».

Толкуя слова ап. Павла в III гл. 2 ст. I посл. к Тимофею, и блаж. Феодорит замечает:—«так как законы царя не дозволяют в одно время иметь двух жен, то некоторые заменяют полигамию конкубинатом и сожитием с блудницами» [1]).

Конкубинат оказался настолько живучим, что до некоторой степени признавался законным и в Юстиниановом праве. Только уже в иконоборческую эпоху светское правительство в Византии вполне сознало неуместность конкубината в христианском обществе и пришло на помощь церкви. В Эклоге Льва и Константина (VIII в.) конкубинат рассматривался de jure как союз супружеский, а это значило, что нужно вступить в брак с женщиной или оставить ее. То же самое, только в более ясной форме, предписывал потом имп. Василий Македонский (867—886 г.г.).

Но окончательное соглашение церкви с государственным правом состоялось при сыне его—Льве Мудром (886—911 г.г.). В своей новелле касательно конкубината он говорит: «древний закон, по которому осуждается наложница, не строг вследствие того безразличия, с каким прежде смотрели на вещи. Но мы, заявляет василевс, не позволим в нашем государстве пользоваться ошибкой законодателя (Юстиниана); пусть ее у нас совсем не будет. Руководясь божественными и приличными христианам постановлениями, мы признаем, что наложничество есть оскорбление не только веры, но и природы. Если есть собственный источник, то и черпай из него благоразумно..., а если нет,—не трудно найти подругу жизни». Эта новелла (XCI), не допускавшая ничего среднего между браком и безбрачием, была последним распоряжением, направленным непосредственно против конкубината, и этот обычай затем мало-по-малу стал уже подчиняться закону. В Пире, памятнике судебной практики в Константинополе за X—XI в.в., случай конкубината представляется уже необыкновенным явлением [2]).

В связи с запрещением конкубината стоит еще более важное постановление Льва VI Мудрого о том, чтобы супружеское сожитие начиналось непременно по благословению церкви. По древним римским законам, для начала брачной жизни жениху и невесте, если они имели надлежащий возраст, достаточно было заручиться разрешением опекунов и заявить пред свидетелями о своем согласии вступить в сожитие. Сакраментальные церемонии при этом могли быть и не быть,—по желанию заинтересованных лиц. Такой порядок учреждался и в христианском римско-византиском законодательстве. Косвенное указание на то, что брак должен сопровождаться церковным благословением, встречается лишь в Прохироне (879 г.). Ясное же и положительное постановление об этом сделано было опять имп. Львом VI, в его XXXIX новелле. Он впервые об'явил церковное венчание существенным и необходимым условием брачного союза и пригел гражданское законодательство относительно этого в соглашение с правилами церкви. XXXIX новелла Льва создала, так. обр., эпоху области брачного права православного восточного христианства [3]).

После вышеуказанной экскурсии в историю греко-римского брачного права вполне становится ясным, о чем идет речь в 17 прав. св. апостолов и как нужно понимать его.—Быть обязанным двумя браками значит помимо законной жены иметь конкубину, или наложницу (срав. Василия В. прав. 9, 21 и 26 и Толетан. собора прав. 17). А это—уже совершенно не то, что состоять во втором церковном браке. Этого последнего толкования не допускает и первоначально сделанное нами текстуальное изучение правила. При установленном нами значении 17 апост. правила, говорящего о конкубинате, или наложничестве, понятно, почему оно и запрещает повинным в этом доступ к священнослужению.

Но разве второй брак по учению Слова Божия и согласных с ним канонов можно считать за языческий конкубинат, или наложничество?

Ясно, что 17 апост. правило ни по внешнему изложению, ни по истинному своему смыслу вовсе не имеет никакого отношения к вопросу о втором браке священнослужителей. Очевидно, по этому-то, как показали уже примеры, с ним и не считались в древнейшей церкви при решении данного вопроса.

Первая ссылка на него была сделана в 3 прав. Трулльского собора, в конце VII в. Но это случилось лишь под влиянием тех обстоятельств, при которых решался вопрос о второбрачии священнослужителей на Трулльском соборе. Он созван был имп. Юстинианом II (685—695 и 705—711 г.г.), а заседал в том самом зале с куполом, в котором происходил VI всел. собор (в 680 г.); поэтому от места заседаний он получил название Трулльского. Но он имеет и другое наименование: «пято-шестой», так как ставил своей задачей восполнить догматические определения двух предшествующих вселен-

---

[1]) Аксаков Н. П.—Предания церкви и предания школы. Серг. Посад, 1910. Стр. 275—277.

[2]) Это первая ступень священства, по издревле существующему поучению новопоставленному чтецу, Аксаков Н. П., назв. соч., стр. 262, 267,269.

[3]) Проф. Попов Ив. В.—Личность и учение бл. Августина. Т. I. Серг. посад, 1916. Стр. 67.

[4]) Там же, стр. 67.

[1]) Еп. Никодим (Милаш)—Рукоположение, как препятствие к браку, стр. 20.

[2]) Попов Н. Г.—Имп. Лев VI Мудрый. М. 1892. Стр. 211.

[3]) Там же, стр. 211—212. Еп. Никодим (Милаш)—Правила правосл. церкви с толкованиями. Т. II, Спб., 1912, Стр. 387,—391,—404,—405,—410—412.

ских соборов дисциплинарными постановлениями. На Трулльском соборе (692 г.) среди 227 отцов присутствовали четыре восточных патриарха и легаты римского папы.

3 прав. этого собора, как свидетельствуют сами отцы, было установлено по предложению императора и представителей римской церкви, где издавна утвердился целибат. Настойчивый и властный Юстиниан предложил собору «счисляющихся в клире и другим преподающих божественная представити чистыми и непорочными служителями и очистити от скверны (?), прильнувшие к ним от незаконных (?) браков». Представители Рима относительно этого также «предлагали наблюдати строгое правило»,—очевидно, в смысле целибата. По справке оказалось, действительно, не малое число пресвитеров и диаконов, живших во втором браке, а также и вступивших в брак со вдовами и женившихся по рукоположении. Представители Константинополя имели мужество рекомендовать относительно таких священнослужителей — «правило человеколюбия и снисхождения»... Тогда отцы собора, отвергнув целибат, приняли компромиссное решение. «Мы отечески и вместе богоугодно совокупив то и другое во едино, да не оставим ни кротости слабою, ни строгости жестокою,... согласно определяем»... А определение было таково, чтобы «священнослужители, связавшиеся вторым браком и даже до пятогонадесять для протекшего месяца иануария минувшего четвертого индикта 6199 г.—т.-е. 15 янв. 692 г.—оставшиеся в порабощении греху (?) и не восхотевшие истрезвитися от него», подлежали каноническому извержению из своего чина. О тех же, «которые, хотя впали в таковый грех второбрачия, однако прежде «соборного» определения... зло от себя отсекли,... или у которых жены второго брака уже умерли, рассуждено, да удержатся от всякого священнослужения... пребывая под епитимиею некоторое определенное время... Сочетавшихся же с единою женою», но вдовицей, равно как и тех, которые вступили в первый брак по рукоположении, собор, по устранении их от священнослужения и после краткой епитимии, разрешил восстановлять «на свойственные им степени» без права на высшие, если неправильное сожитие таких лиц расторглось опять до 15 янв. 692 г.

Но чем же обосновался Трулльский собор в своих решениях? Он в подтверждение их «возобновил» и привел лишь текст 17 и 18 прав. св. апостолов. Других аргументов в угоду Риму и прославившемуся своей жестокостью полусумасшедшему деспоту Юстиниану II не нашлось в каноническом арсенале отцов Трулльского собора. Но как эти аргументы ненадежны, видно даже из замечания Вальсамона в толковании на 3 прав. Трулльск. собора: «отцы возобновили 17 и 18 прав. св. апостолов, конечно, потому, что они были нарушаемы», т.-е. до конца VII в. не применялись: ведь, «не малое число людей» в клире жило вопреки указанным правилам. Ссылка Трулльского собора по вопросу о второбрачии священнослужителей на 17 апост. правило даже и совершенно фиктивна. Сделанное нами исследование этого правила ясно говорит, что ко второбрачию священнослужителей оно никакого отношения не имеет. Но что же было делать отцам Трулльского собора, если в их распоряжении ничего другого и не было, кроме 17 ап. правила о языческом конкубинате?.. Этим-то правилом они и воспользовались, чтобы вынести постановление, которое бы хотя отчасти удовлетворило Рим и безрассудного василевса. Отцы собора при своем «человеколюбии и снисхождении», какое проявили они относительно упомянутых браков священнослужителей (епитимия на «некоторое... краткое время», с восстановлением, «в степени» в случае отвращения «от прежних беззаконий») все же ясно показывают, что с их собственной точки зрения второбрачие священнослужителей—зло «еще не столь большой руки», и что они выступили против него лишь под влиянием внешнего давления. Во всяком случае Трулльский собор принципиально признал, что и священнослужители, вступившие в брак после рукоположения, под известными условиями, могут вполне сохранить свой сан. Очевидно, и отцы этого собора не нашли в Св. Писании указаний на то, что рукоположение может быть препятствием к браку [1]).

Поэтому, хотя VII всел. собор (787 г.) в общем утвердил, на ряду с другими, постановления и Трулльского собора, однако и после этого 3 прав. Трулльского собора, как и 6 прав. того же собора, воспретившее иподиаконам, диаконам и пресвитерам вступление в брак по совершении над ними рукоположения, не были усвоены жизнью в течение целого ряда веков. Духовенство противилось этим ограничениям своего права. За практическое применение указанных правил принималась опять светская власть. В своей III новелле на имя патр. Стефана (886—893 г.г.) имп. Лев VI Мудрый говорит: «в настоящее время существует обычай, по которому вступают в брак в течение двух первых лет и по принятии сана. Так как мы считаем это неприличным, то повелеваем, чтобы хиротония совершалась по древнему установленному закону (?). ибо недостойно унижаться до плотского унижения тому, у кого оно устранено духовным возвышением» [1]). Казалось бы, что этим распоряжением императора значение 3 и 6 прав. Трулльского собора утверждено окончательно. Однако и много времени спустя известному канонисту—патр. Антиохийскому Феодору Вальсамону (1193—1203 г.г.) патриархом Александрийским Марком ставился вопрос: могут ли диаконы и иподиаконы вступать в законный брак? Вальсамон ответил в смысле новеллы Льва VI [2]). Даже в XII в. в Коринфской церкви было не мало приходских священников, которые после вдовства женились второй раз. Один из монахов (Феодосий) обращался тогда к Константинополь к патриаршему хартофилаксу Никифору с запросом по этому предмету и в 1255 г. получил ответ, что дважды женившиеся не могут оставаться на церковной службе. Таким образом, по словам еп. Никодима (Милаша), в восточной церкви и «утвердилась теперешняя практика, по которой пресвитеры и диаконы не могут больше вступать в брак после рукоположения; однако от этой практики отступали в отношении иподиакона; так что ныне никто не смущается, если овдовевший иподиалон вступит в брак снова» [3]).

Но как в древней греко-восточной церкви мог возникнуть и укорениться взгляд, что второбрачие священнослужителей—явление недопустимое, греховное, вопреки учению о втором браке Слова Божия?

Возникновение такого взгляда не обошлось без влияния, прежде всего, еретиков—гностиков (энкратитов), манихеев и монтанистов, стоявших на рубеже между христианскими и языческими воззрениями. Их дуалистическое учение о противоположности духа и материи, как начал добра и зла, с требованием борьбы духа с материей, рекомендовало избегать, между прочим, брака, как дела сатаны. Зародыши такого учения видел уже ап. Павел, называвший проповедников абсолютного безбрачия «сожженными в своей совести». (I Тим., IV, 1—3, Срав. Деян. XX, 29—30). Предсказанные им лжесловесники, воспрещавшие вступление в брак и употребление в пищу того, что Бог сотворил, не замедлили явиться.

Держась восточного дуализма, противопоставлявшего Богу материю, как безусловное зло, подчиненное сатане, появившееся в конце I в. еретики—гностики (особенно сирийские) крайне враждебно относились к миру и, в частности, к браку, как к чему-то нечистому. Еще дальше пошли в этом направлении появившиеся в III в. манихеи, стремившиеся слить христианство с парсизмом, производя образование мира не от Верховного Существа, а от другого, прямо ему враждебного. Они положили запрет не только на брак, мясо и вино, но даже и на молоко, и требовали от совершеннейших членов своей секты строжайшего аскетизма. Ригористически суровые в вопросах нравственной дисциплины монтанисты, выступившие в конце II в., предпочитали девство браку и совершенно не мирились со второбрачием. Идеолог монтанизма—Тертуллиан в сочинении «о целомудрии» (гл. 7, 9) писал: «у христиан вменено (?) в точнейшую и строжайшую обязанность священникам жениться один только раз». В суждениях же о втором браке гностики, манихеи и монтанисты доходили до крайней нетерпимости, называя его прелюбодеянием.

Церковь, в которой господствовало чистое Богооткровенное Учение о браке, конечно, боролась и на соборах, и литературным путем с названными ересями, подрывавшими в корне ее основы; не могла она, в частности, признать общеобязательным и крайний аскетизм, часто лишь показной. Против неразумного ригоризма и бракоборства в отношении к клиру направлены 5, 51 и 53 прав. св. апостолов и др. Тем не менее, многие православные поддавались еретической «прелести» и ее ригоризму. В числе таких под конец жизни был упомянутый Тертуллиан, а в молодости—блаж. Августин.

Когда появилось монашество, оно, понятно, вскоре же остановило на себе внимание бракоборных ригористов, в отношении к браку бывших не в состоянии отрешиться от влияний, даже чуждых христианству. Хотя церковь не препятствовала вступать в клир женатым [4]), и жениться после рукоположения, при чем в клире и в начале III в. встречались епископы, пресвитеры и диаконы второбрачные и троебрачные [5]), возраставший дух монашества склонял общество к тому, что оно с большим предпочтением относилось к клирикам неженатым, чем к женатым. Своеобразный аскетизм мирился даже с тем, что многие из безбрачных клириков и «аскетов» сожительствовали с «духовными подругами», которые назывались «суб'интро-

---

[1]) Еп. Никодим (Милаш)—Рукоположение, как препятствие к браку, стр. 29.

[1]) Н. Г. Попов.—Имп. Лев. VI Мудрый, стр. 204—205. (2).

[2]) Еп. Никодим (Милаш)—Рукоположение, как препятствие к браку. стр. 31.

[3]) Еп. Никодим (Милаш)—Правила правосл. церкви с толкованиями, т. I, Спб., 1911, стр. 453.

[4]) Из епископов, живших в браке в первые века, нам известны: Дионисий Александрийский, Херемон Египетский, Фалеас Фиванский (III в.). Григорий Назианский, (отец Григория Богосл.), Григорий Нисский, (брат Василия В.), Илиодор Трикский (в Фессали IV в.), Синезий Птолемаидский (Ув.) и др. Проф. Лебедев Ал. П., ор. с., стр. 138, 143—144. Анкирского соб. прав. 10 (314 г.)

[5]) Проф. Лебедев Ал. П., Духовенство древней церкви. М. 1905 г. стр. 137.

дукты». Против этого-то обычая были направлены 19 прав. Анкирского собора и 3 прав. 1 вселен. собора. С ним же боролись и отдельные отцы церкви. Одновременно тоже было и на западе, по свидетельству блаж. Иеронима (420 г.), который совместное сожительство мужчины и женщины (ради «духовного утешения») называет «язвой церкви». Эта «язва» существовала на востоке почти до VII в. CXXIII новелла Юстиниана (гл. 23) воспрещает холостым и вдовым священнослужителям держать у себя в доме подозрительных женщин. Тем не менее, соответственно духу времени, его ригористическим тенденциям, в церкви с IV в. начинают искать епископов уже среди монахов.

Выступая на борьбу с указанной «язвой» сожительства безбрачных мужчин и женщин, церковь в то же время не имела возможности дать отпор и своеобразному ригоризму, считаясь с психологией народных масс, сложившейся в течение веков под влияниями, совершенно несродственными истинному христианскому учению, и по вопросу о браке священнослужителей поэтому избрала средний путь. Указав в своем 5 прав., что «никто из священного чина... да не возьмет себе женщины, или рабыни, сохраняя себя чрез сие от нарекания», Трулльский собор в 12 прав. воспретил сожитие с супругами епископам, создавшим «тем претыкание и соблазн другим», а также—в 3 и 6 прав.—и второбрачие пресвитерам и диаконам. Последнее было сделано по «предложению благочестивого и христолюбивого царя» Юстиниана II и Римской церкви. Теперь, надеемся, ясно, как создалось воспрещение второго брака священнослужителям: оно явилось следствием уступки ревнителям благочестия не по разуму Христову,—под давлением обстоятельств, давно уже минувших, в наше время утративших всякое практическое значение. Гностики, монтанисты и манихеи, с их враждой к богозданному миру и материи, остались далеко позади нас в истории; у нас нет оснований «удаляться брака, мяса и вина, не ради подвига воздержания, а по причине гнушения» (апост. прав. 51).

Но сила предрассудка такова, что он существует даже и тогда, когда вызвавшие его условия давно уже исчезли.

Русская церковь в этом отношении до сего времени, конечно, шла по пути, усвоенному церковью греческой. Но и в церкви Русской по вопросу о второбрачии священнослужителей бывали отклонения в сторону древне-церковной практики. Вдовые священники, в большинстве своем ведшие зазорную жизнь, при митрополитах Петре (1308—1326 г.г.) и Фотии (1408—1431 г.г.) вынуждались — в предотвращение соблазна — или к сложению сана, или же к пострижению в монастыре [1]). Но эта мера, повидимому, не достигала цели. У наших вдовых священников до такой степени вошло в обычай открыто жить с наложницами или вступать во второй брак без сложения сана, что против этого, как и против купножития монахов с монахинями (явление не новое) выступил Московский собор 1503 г. Повинных в первом собор лишил сана, а всем вдовым священнослужителям запретил священнослужение, если они не примут монашества. Хотя соборный приговор и не упоминает прямо о второбрачии священнослужителей, однако из жития пр. Иосифа Волоколамского видно, что под наложницами собор подразумевал именно вторых жен их [2]).

В XVI в. в юго-западной Руси некоторые епископы (напр., Дионисий Зборуйский, Леонтий Пельчицкий) сожительствовали с женами и второбрачные священники литургисали, а в 80-х годах этого столетия в течение ряда лет даже первосвятительскую кафедру в Киеве занимал второбрачный Онисифор Девочка [3]). После второго раздела Польши (в 1793 г.), при воссоединении униатов, в пределах нынешней Киевской епархии оказалось несколько второбрачных священников, присоединившихся к православной церкви из унии. Об этом от 7 июля 1795 г., за № 386, рапортовал Свят. Синоду коад'ютор Киевской митрополии, архиеп. Минский Виктор (Садковский). А в 1796—1797 г.г. восемь из них (Петр и Иоанн Таргонин, Василий Завадский, Федор Петровский, Иаков Багриновский, Федор Романовский, Симеон Карнович и Петр Тарновский) обратились сами в Свят. Синод с просьбой о разрешении им священнослужения. Еще в 1795 г. Свят. Синод, уклоняясь от принципиального решения вопроса, предложил тогдашнему председателю своему — митр. Гавриилу частным образом дать архиеп. Минскому указания по этому делу. Последнему митр. Гавриил и писал, чтобы он в изыскание таковых обстоятельств не входил, а лишь наблюдал, чтобы обратившиеся жили согласно Учению и Преданию (?) православной церкви [4]). То же было указано и тогдашнему митр. Киевскому Иерофею. Тогда архиеп. Виктор разрешил благочинным второбрачных и женатых на вдовах священников, обратившихся из унии, от приходов и священнослужения не устранять [1]). Оказывая снисхождение указанным лицам, Свят. Синод руководился, очевидно, не менее внушительными доводами, чем те, какие побудили в свое время Трулльский собор запретить второбрачие и брак со вдовами священнослужителям. Во всяком случае, Свят. Синод взглянул на этот вопрос (еще в XVIII столетии) шире, чем древние и современные ригористы. По отзыву архиеп. Виктора, и прихожане в таких браках духовных лиц не видели никакого соблазна [2]).

Можно надеяться, что не увидят в этом соблазна и современные прихожане. Вот, например, что постановлено по вопросу о второбрачии духовенства на собрании священнослужителей и мирян 5 округа Богородского уезда, Московской епархии, в с. Гуслицах (центре подмосковного старообрядчества) 3/16 февраля 1923 г.: «по всестороннем обсуждении вопроса высказали пожелание предложить на обсуждение будущего Российского собора: не найдет ли он возможным дозволить вступать во второй брак лицам духовного звания». На собрании присутствовали, кроме 19 представит. от мирян 7 приходов, более 200 слушателей из мирян, которым было предоставлено право совещательного голоса. Очевидно, прихожан местности, зараженной расколом, смущало не второбрачие священнослужителей, а их жизнь в состоянии подневольного вдовства, которая и нуждается в сострадательном преобразовании.

На самом деле, где для них выход?—Сложение сана? Но оно не одобряется церковными правилами. В 3 прав. Св. Кирилла Александрийского (444 г.) говорится, что «с церковными постановлениями несообразно, яко некии священнодействователи представляют рукописание отречения. Ибо, аще достойны служити, да пребывают в сем, аще не достойны, да удаляются от служения не отречением, но паче осуждением». Подобный же взгляд на добровольное сложение сана устанавливается и другими правилами (62 прав. св. апостол., 9 прав. III всел. соб., 7 прав. IV всел. соб. и 16 прав. Константиноп. Двукратного собора). Поэтому, еп. Никодим (Милаш) в толковании на 21 прав. VI вселен. соб. раз'ясняет, что «по каноническому учению православной церкви... отнюдь не может какой-либо священник (или вообще священнослужитель) сам, по своим личным побуждениям, оставить священный сан, или по тем же основаниям просить, чтобы церковная власть сняла с него этот сан, а еще менее—получить такое разрешение от церковной власти» [3]). Что же делать священнослужителю, не имеющему возможности нести своего вдовства? Второбрачие, по существующей практике, для него недопустимо; но и сам сложить священный сан или просить об этом духовную власть, чтобы вступить во второй брак, он также не может. Чтобы быть лишенным сана, он, очевидно, должен нарочито совершить какое-нибудь преступление (создать криминал), и тогда он устраняется от священнослужения по суду.

Положение—явно абсурдное, тем более, что до Трулльского собора второбрачие, как выяснено выше, не могло считаться и не считалось за преступление, удаляющее от священнослужения...

В заключение всего вышеизложенного мы должны сказать следующее.

1. В свящ. Писании и Свящ. Предании второбрачие не считается грехом, или беззаконием.

2. По 17 правилу свят. апостолов воспрещается пребывание в клире не второбрачным, а состоящим в конкубинате.

3. До конца VII в. второбрачие священнослужителей допускалось не редко.

4. Суровый взгляд на второбрачие и даже на брак вообще проник в церковное общество под влиянием лжеучений, чуждых христианству; увлечение этим взглядом породило ложный аскетизм, который сам практически и обнаружил всю несостоятельность бракоборства.

5. Первое ясное и определенное каноническое запрещение второбрачия священнослужителям установлено было уже в конце VII в.—на Трулльском соборе (3 и 6 прав.) под влиянием ригористического взгляда на брак вообще, господствовавшего тогда в обществе, а ближайшим образом — под давлением имп. Юстиниана II и папских легатов, державшихся такого же взгляда. Зависимость собора от указанных условий достаточно ярко устанавливается даже его отношением к так называемым правилам св. апостолов. Чтобы сделать уступку ригористическим взглядам времени, собор то приостанавливает (в прав. 12) значение апостольских правил (при запрещении брачной жизни епископам), то «возобновляет» силу их (запрещая второбрачие священнослужителями), хотя и явно неправильно применяет их: собору тем или иным путем необходимо было достигнуть своей задачи...

---

[1]) Проф. Е. Е. Голубинский.—История русской церкви. Период II, т. 2 М., 1900. Стр. 116, 193.

[2]) Там же, стр. 618—620.

[3]) Проф. Голубев, С. Т.—Киевск. Митроп. Петр Могила. Т. II. Киев, 1898. Стр. 465. Проф. Малышевский И. И.—Западная Русь в борьбе за веру и народность. Спб.. 1879. Стр. 75,

[4]) Архив Св. Синода, дело 1794 г., №№ 143—265. Пружанин А.—Брак, вдовство и безбрачие православн. духовенства. М. 1910. Стр. 15—18.

[1]) Там же.

[2]) Там же,

[3]) Правила правосл. церкви с толкованиями. Т. I. Спб.. 1911. Стр. 500.

6. Церковное общество в Византии примирилось с 3 и 6 прав. Трулльского собора не ранее XVII в. и — опять не без воздействия светской власти и под влиянием монашеского засилья в связи со строем политико-экономической жизни в империи, обусловливавшим размножение монастырей, их насельников.

7. В Русской церкви, которая всецело подчинялась духовному авторитету Византии, случаи второбрачия священнослужителей однако наблюдались и позднее — в XIV—XVI и XVIII в.в. Свят. Синод, когда его коснулось это дело, по церковной икономии не нашел даже возможным применять ко второбрачным священнослужителям какие-либо меры церковных прещений.

8. Запрещение второбрачия, без твердых оснований в Слове Божием установленное на Трулльском соборе под влиянием извращенного аскетизма, впитавшего в себя извне элементы языческого дуализма, и ставящее вдовых священнослужителей в трагически-безвыходное положение, в настоящее время не должно быть применяемо к ним, тем более, что взгляды современного церковного общества, даже в наиболее консервативной части его, стали ближе проникаться началами евангельской любви, милосердия и свободы. Такое отношение к 3 и 6 прав. Трулльского собора, имевшим лишь временное, дисциплинарное значение, не было бы первым опытом.

Для блага церкви перемены в дисциплинарных правилах не только допустимы, но и необходимы, даже по взгляду пр. Иосифа Волоколамского. Каноны устанавливались не для того, чтобы церковь на всегдашние времена рабски следовала им. Изменяла их Церковь Константинопольская (напр., по вопросу о присоединении римских католиков), изменяла их и Русская церковь,—даже в недавнее время, на соборе 1917—1918 г.г. (напр., по вопросу о препятствиях к браку и о разводе). Понятно, это возможно и теперь, когда последствия его запрещения создают соблазн и вред в жизни церковной. Последнее давно сознавалось и представителями нашей церкви. В 1905 г. архиеп. Финляндский Сергий высказывался за «необходимость предоставить право вдовым священникам вступать во второй брак, если овдовели до 45 лет» [1]). Теперь же следует с особенной бережливостью относиться к подготовленным пастырским силам, так как нового притока их, повидимому, ожидать нельзя... Поэтому Московский собор 1923 г., пред которым не было ни гностиков, ни монтанистов, ни манихеев, кроме современных фарисеев и святошествующих невежд, в интересах церкви и уничтожил не основанное на Слове Божием запрещение второбрачия священнослужителям [2]).

9. Самое венчание священнослужителей не является недопустимым новшеством и с точки зрения практики древней церкви. Из 10 прав. Анкирского собора известно, что в начале IV в. безбрачные диаконы могли жениться и после рукоположения, если при самом рукоположении заявляли епископу, что в свое время женятся, так как не могут оставаться безбрачными, и продолжали после брака свое служение в церкви.

По рукоположении вступали в брак и пресвитеры, как видно из 4 прав. Гангрского собора и 3 прав. Трулльского собора.

По взгляду древней церкви, совершение таинства брака после рукоположения не считалось несообразностью.

Проф. прот. **Н. Г. Попов.**

---

[1]) Отзывы епархиальных архиреев по вопросу о церковной реформе. Ч. III. Спб. Стр. 444.

[2]) Поместный собор Российск. Правосл. Церкви 1923 г. (Бюллетень). М. изд. прот. В. Д. Красницкого. Стр. 15.

Наука и религия.

(Мнения ученых о совместимости науки и религии).

Широкое развитие антирелигиозного миросозерцания в наше время вызывает особый интерес к вопросу, как смотрят на религию выдающиеся представители естественных наук, выводы которых обычно кладутся в основу отрицательных взглядов на религию.

Для многих, недостаточно знакомых с научным миром, представляется, что развитие антирелигиозного миросозерцания есть естественное следствие развития так называемых положительных наук и, что распространение научных знаний о природе и человеке неизбежно вытесняет религиозные верования. Сделалось даже ходячим выражение, что на смену религии идет наука и в этом выражается прогресс человеческого разума.

Оказывается, однако, что такое мнение ошибочно. В то время, как люди, поверхностно знакомые с наукой, готовы часто видеть полное противоречие между наукой и религией и считать несовместимой религиозность с научным мышлением, в среде самых серьезных ученых на этот счет господствует мнение совсем обратное. Многие выдающиеся представители европейской науки не только не усматривают непримиримого противоречия между положениями современной науки и религии, но даже считают научное исследование путем к религиозным истинам. Наука и религия для них — не враги, а сестры, которые могут мирно уживаться друг с другом, дополняя одна другую, а не подрывая друг друга.

Что это так, о том наглядно свидетельствуют данные, собранные в книге известного английского ученого Артура Г. Табрума под заглавием: «Религиозные верования современных ученых». М-р Табрум специально занимался этим вопросом и взял на себя труд путем письменного опроса, обращенного к выдающимся ученым Англии, выяснить, каковы их взгляды на взаимоотношение науки и религии; а также извлечь мысли по данному предмету и из печатных трудов корифеев научного знания. В результате получилась интереснейшая сводка, убедительно доказывающая, что современная наука отнюдь не исключает религиозного мировоззрения, и противопоставлять науку религии нет оснований.

Мы извлекаем из труда м-ра Табрума наиболее рельефные данные, чтобы познакомить с ними читателей, не могущих воспользоваться самой книгой Табрума.

Профессор математики в Кэмбриджском университете **Джордж Стокс,** называемый «Ньютоном нашего времени» (скончался в 1903 году), в ответ на запрос Табрума, пишет следующее:

«Я не знаю никаких здравых выводов науки, которые противоречили бы христианской религии. Быть может и есть кой-какие научные предположения, высказываемые, главным образом, людьми второразрядного знания, выдаваемые за хорошо обоснованные научные заключения и которые, по свойствам своим, могут вызвать некоторые затруднения, если эти предположения признать за истину; но я не зайду настолько далеко, чтобы говорить о противоречии науки и религии друг к другу, так как, в главных частях, они движутся в разных плоскостях, и едва ли есть выводы для их противопоставления. Если и может возникнуть кажущееся противоречие, то чаще всего, мне думается, вследствие заблуждений самих защитников веры, а именно: вследствие выставления этими защитниками на первый план положений, представляющих только человеческие добавления к вере, в следствие уравнения того и другого в правах на признание. Говоря об ошибках защитников веры, я разумею не столько ученых современных богословов, сколько богословов прошлых времен, от которых эти наросты перешли в популярную теологию и в предполагаемый состав самой христианской веры. Вот эта то неправильно истолкованная вера и дала в руки антихристиан орудие для нападения на истинную веру, посредством ошибочного включения в нее некоторых неподобающих ей придатков.

«Чтобы пояснить наглядно мою мысль, я сошлюсь на положение, догматически излагаемое, в качестве части христианской веры, в одном классическом труде,написанном, как кажется, сто или двести лет тому назад, а именно: что христианское учение о грядущем воскресении требует веры в то, что все частицы нашего нынешнего тела, как бы ни были они раз'единены смертью, даже, если бы они были сожжены и пепел их был бы развеян по ветру, будут все-таки снова слиты во-едино и одушевлены вновь, дабы образовать будущее наше тело. Я полагаю, что многие неверующие лекторы распространялись о трудности уверовать в такое положение: но прежде, чем апологет христианства в данном случае вздумал бы ссылаться на принцип неограниченного всемогущества Божия, ему не мешало бы решить вопрос: да нужно ли вообще защищать это положение? Я убежден, что библейское учение о воскресении не включает в себя подобного утверждения, и самая мысль, что оно в учении должно содержаться, кажется мне чрезвычайно наивной. Я сомневаюсь, чтобы в наше время можно было найти хотя бы одного богослова, который смотрел бы на это положение, как на связанное каким-либо образом с христианством; а между тем едва-ли неверующие лекторы перестали пожинать лавры от эксплоатации этого положения.

«Вы спрашиваете: дал ли мне мой жизненный опыт основание считать величайших ученых людьми иррелигиозными? Отвечаю: мой опыт не только не привел меня к этому выводу, он привел меня как раз к обратному заключению. Ограничиваясь одной близкой мне областью математической и физической науки и только теми людьми, которых, хотя и недавно, уже не стало в живых, я не мог бы указать на более выдающихся, всем миром прославленных ученых, чем Фарадей, Клэрк, Максуэлль и Адамс, открывший Нептуна. Всех троих я знал отлично. Мне положительно известно, что все они были глубоко религиозными».

Известный **Джон Леббок (Эвбери)**, один из выдающихся английских ученых последнего времени, президент нескольких научных обществ, по вопросу об отношении науки к религии говорит:

«Бесконечное и Абсолютное никогда не могут быть ни об'яснены, ни отринуты путем об'яснения.

«Гете назвал культ печали сущностью христианства. Мы же можем быть уверены, что Творец не сделал бы всю природу такою красивою для взора, такою музыкой для слуха, если бы мы не были предназначены для наслаждения всем этим.

«Теология и догмат — только наука о религии, а не самая сущность ее. Христианство, по словам Друммонда, — преуспевало не только потому, что оно было божественно, но и потому, что оно в высшей степени человечно. Религия в повседневной жизни является нормою поведения, защитою в благоденствии, пособием в несчастии, поддержкою в тревоге, прибежищем в опасности, утешением в печали и тихою пристанью мира.

«Есть благородные мысли у Платона, Аристотеля, Эпиктета, Сенеки и у Марка Аврелия; но у них вы не найдете евангелия любви, высказанного так, как в Новом Завете. Истинно сказал Иисус, что Его религия — религия новая: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга». Христианство не зовет нас жертвовать этим миром для обеспечения себе будущего: напротив, любить заповеданное нам и желать обещанного—вот что увеличило бы наше счастье здесь и там. Нет действительной разницы между земною и небесною премудростью, ибо религия освящает и повседневную жизнь.

«Пытаться прибавить что-либо к учению Христа или улучшить его есть суетная попытка. Рассуждения богословские, несомненно, глубоко интересны; но они все же являются лишь наукою о христианстве, а не сущностью его; теология — отрасль науки, а не сама религия: это — упражнение ума, тогда как религия — жизнь сердца».

Профессор химии **Джон Г. Гладстон** (ум. в 1902 г.) пишет:

«Начнем с Христа в Вифлееме: первые пришедшие к нему были бедные крестьяне, но следующие за ними были ученые... Переходя к позднейшим векам, мы находим, что такие люди, как Коперник, Тихо-Браге и Кеплер были людьми христианского духа, готовыми приписать Богу все свои способности и воздавать хвалу Ему. Обращаясь к нашей родине (т.-е. Англии), мы находим таких людей, как Бэкон. Я не говорю, что он был праведным человеком во всех отношениях, но известно, что он был не только верующим, но и писателем—христианином. Его творения содержат не одну возвышенную философию, но и много религиозных назиданий. Далее мы встречаемся с Ньютоном; более величавого имени нам не назвать, имени великого во многих отраслях науки, быть может, даже величайшего из всех. И в то же время он был благочестивым христианином, не стыдившимся писать религиозные труды. Я мог бы перейти к таким именам, как Роберт Бойль, этот «отец современной химии», или Кювье, один из величайших анатомов. Потом я мог бы указать на Михаила Фарадея, бывшего смиренным христианином и старавшегося разными путями исполнять дела христианского милосердия. Позвольте так же мне упомянуть Гершеля, Давида Брюстера и Клэрка Максуэлля, людей известных за христиан, судя по словам и трудам их. Если вы спросите, чье имя выше других стоит в физике, вероятно, многие назовут кэмбриджского профессора Стокса, другие Вильяма Томсона, профессора университета в Глазго, людей верующих во Христа. Если мы обратимся к биологической отрасли знания и спросим: чье имя здесь выше всех? нам, вероятно, напомнят о ветеране науки Рихарде Оуэне, вклады которого в изучение естественной теологии хорошо известны».

Бальфур Стюарт (ум. в 1887 г.), профессор физики колледжа Оуэна в Манчестере, пользовавшийся высокой репутацией как физик, между прочим в одной своей речи говорил:

«Отношение между наукой и религией неправильно было называемо отношением враждующих сторон; этого нет и ни коим образом быть не может. Спор не между наукой и религией, а между некоторыми богословами и учеными, и в такой спор, без сомнения, бессознательно, но еще и до сих пор широко, входит то, что в научной фразеологии определяется термином «личного уравнения.»

Обсуждая достоверность чудес воскресения и вознесения Христова, этот ученый замечает: «Сохранялось ли в неизменности действие известных нам сил природы в этих случаях, или же оно было иногда превозмогаемо высшею силой? Несомненно, превозмогалось! Безошибочно можно сказать, что так было при воскресении и вознесении Христовом. Конечно, мы обязаны исследовать очевидность этих великих событий, и это исполнено самым совершенным образом: история, повествующая об этих событиях, выдержала испытание настолько хорошо, что всякое предположение о нереальности их, несомненно, приведет нас к величайшей нравственной и духовной путанице. Даже наши противники принуждены согласиться с этим; но они все-таки возражают нам, что они скорее готовы пережить эти нравственные и духовные затруднения, нежели ту умственную путаницу, которая, по их мнению необходимо следовала бы из веры в то, что эти великие события действительно случились. Но я отрицаю, будто такая умственная путаница в данном случае есть. Я не вижу основания не допускать возможного случайного изменения обычных сил силами высшими, при тех условиях, которыми сопровождалось пришествие Христа».

П. Г. Тэт (ум. в 1901 г.), математик и профессор физики в Эдинбургском университете, пишет следующиее:

«Предполагаемая несогласимость религии и науки настолько часто и уверенно провозглашалась за последнее время, что она стала считаться положением общепризнанным у публицистов и, разумеется, преподносится ими в качестве заведомой истины своим чересчур доверчивым читателям. Но это предвзятое мнение — всецело ошибочно, настолько ошибочно, что ни один настоящий ученый не рискует, по крайней мере, в Англии, впасть в эту ошибку.

«Когда мы спрашиваем какого-либо компетентно-авторитетного человека: кто наиболее выдающиеся, лучшие, способнейшие из научных мыслителей последнего времени, нам называют следующие имена: Брюстер, Фарадей, Фордс, Грэхам, Родан, Гамильтон, Гершель и Тальбот... Но спрашивается, кто же из этих великих людей отказывался от убеждения, что природа доказывает существование Высшего, направляющего к цели Разума».

Вильям Эбней, доктор наук, авторитетный астроном, на тот же вопрос высказывает такие соображения.

«Я занимаюсь науками и должен по совести сказать, что не только нет вражды между библией и естествознанием, но что мы имеем дело как-раз с обратным явлением. Наука говорит нам, что существуют известные законы в природе; там же, где есть законы, там должен быть и законодатель — Бог. Изучающий естественные науки, во всяком случае, должен быть человеком, проникнутым благоговением, так как эти науки вещают нам, сколь далеки мы от познания такого Законодателя.

«Учение о спасении не дается и не может быть дано, наукою; оно — дело веры, и, как таковое, лежит вне обнаружений, доступных науке; но сомневаться в истинности этого учения, поскольку оно изложено в повествовании о нем, настолько же невозможно, как и в том, что Георг I жил и умер. Если есть Высший Разум, чему, как я убежден, и учит наука, то тайна искупления не является большею тайною, чем другие факты, которые мы также об'яснить не в состоянии».

Профессор **Джемс Гейки**, известный геолог и минеролог, автор многих трудов по геологии, пишет такие строки:

«Многие положения священного повествования относительно мира естественных явлений не согласны с действительными фактами, и это уже давно признано. Некоторые апологеты старались привести упомянутые положения в согласие с научными изысканиями при помощи таких истолкований слов Писания, которые, по меньшей мере, натянуты и неубедительны. Эти благонамеренные люди, по моему скромному мнению, приносят больше вреда, чем пользы. Несомненно, должно быть очевидным, что цель и об'ект Св.Писания, в его целом—научение нас не естествознанию, а религии.

«К библии мы обращаемся не с желанием научиться астрономии, геологии или химии. Сам мир есть библия природы, откровение нам Бога, как Творца, смиренно и благоговейно изучая дела природы, мы получим возможность постигнуть кое-что и из всемогущей силы Великого Промыслителя. И как Бог, творец видимой вселенной, открывает себя через природу, так и Бог, божественный творец и правитель невидимого, раскрывает нам себя в библии и в житиях и писаниях великих мыслителей.

«Во Христе мы имеем совершеннейшего выразителя воли божией относительно нашей духовной связи с Ним. Но, конечно, мы не можем сомневаться в том, что Бог обнаруживается в духовной жизни и всего человечества.

«Таким образом, вы видите, ученому можно быть очень не ортодоксальным относительно вопроса о «безусловной боговдохновенности» и связанных с ним взглядов и быть в то же время истинно религиозным человеком и искренним христианином».

Другой известный английский геолог **В. Бойд Додкинс** отвечал Табруму:

«Будь я на вашем месте, я не придавал бы ни малейшего значения словам какого бы то ни было лектора, величающего себя антирелигиозным, по вопросам как науки, так и религии.

«По моему мнению, антагонизма между наукой и религией нет, так как одна ведает мир материи, а другая—мир духовный.

«Конечно, научные изыскания показывали несовершенства космогонии Ветхого Завета, но и только.

«Я не знаю ни одного вождя науки — Дарвина, Гексли, Тинделя, Стокса, Кельвина, который был бы иррелигиозным или не христианином. Они все признают, что полем их деятельности является мир вещественный, и не отваживаются догматически высказываться о

духовных предметах. Говоря о себе самом, я слишком хорошо сознаю свое невежество в близкой мне научной области, чтобы рассуждать о вещах, которых я не могу подвергнуть материальному опыту. Однако, на всеобщий опыт человечества, свидетельствующий, что религия всегда соединена с высшим развитием общества, я смотрю как на достоточное доказательство для меня, и не вижу антогонизма между наукой и религией».

Джозеф Пресквиль (ум. в 1896 г.), также один из крупнейших геологов, на вопрос об отношении науки и религии, заявил:

«Относительно высказываемого некоторыми лицами мнения, будто новейшие научные изыскания показали, что библия и христианство ложны, я должен сказать, что ничто не может быть дальше от истины, чем это положение. Религия и наука составляют две определенные ветви человеческого знания и исследования. Они движутся по параллельным линиям и, по моему мнению, не могут и, во всяком случае, не должны сталкиваться. Одна ведает вопросы нравственные, другая — естествознания».

Джемс Вильям Даусон (ум. 1899 г.), автор многих трудов по геологии и другим естественным наукам, утверждал, что «все, изучающие природу, вероятно, готовы допустить существование первопричины вселенной и ее явлений. Каждое отдельное следствие, насколько это мы можем удостоверить, должно иметь адэкватную причину или причины; а придерживаться разумно этого положения мы можем не иначе, как признавая существование первопричины для всего целого. Явления вселенной не могут быть беспричинными или случайными; и, прежде всего, учение о первопричине настолько же необходимо, для разумного понимания материальной природы, насколько оно нужно и для религии, т.-е. для уразумения мира духовного... Природа и христианство, правильно понимаемые, становятся частями одного великого плана творческого духа».

Г. Джон Силей (ум. в 1908 г.), профессор геологии, географии и минералогии в Лондонском Королевском Колледже, в одной из своих книг («Факторы жизни») пишет между прочим, следующее:

«Для натуры религиозной ни жизнь, ни смерть не содержат в себе ужасов, но в освобождении бытия от наиболее тяжких забот религия трудится на той же основе нравственного напряжения, как и наука. Науки—сестры религии, в том смысле, что они раскрывают часть законов, управляющих вселенной и жизнью человека. Таким образом, это—ступени, возводящие к вере. Люди, познавшие, что здоровье есть награда за нравственную дисциплину, что умственная энергия может быть увеличена мудрым (или нравственным) употреблением пищи и что воспитание состоит в систематическом упражнении нравственной ответственности в каждом из дел жизни, — эти люди, в верности научным истинам и в последовании им, могут уже познать, как должно проникаться духом религиозного воспитания, которое озаряет их жизненные шаги. Это уже такие жизненные факторы, которые способны воспитать нас до почтительного признания ценности религиозной истины и Божественного мироправительства».

Профессор **Эдуард Холл**, авторитетный специалист по изучению недр земли, высказывается по нашему вопросу в таком роде:

«Так как библия была писана не с целью научить людей естественной истории и физическим наукам, а предназначалась первочально для жителей восточных стран, незнакомых с результатами современных исследований, то и язык ее, при изложении предметов естественного знания, таков, каким он и должен быть, чтобы согласоваться с понятиями, свойственными тем, к кому обращена речь.

«Достигнуть результатов современных исследований было предоставлено человеческому разуму и опыту последующих веков. Библия и наука, следовательно, движутся по параллельным линиям. Предметы, доступные расследованию человеческого разума, предоставлены его ведению, тогда как библия трактует нравственные и духовные стороны человеческой природы, которых разум не в состоянии раскрыть без посторонней помощи.

«Что же касается истинности и достоверности исторических книг Священного Писания, то ежедневные открытия клонятся к подтверждению их. Недавние исследования в Египте, Палестине и др. восточных странах, показали, до какой степени, даже в мелких подробностях, документы Ветхого Завета могут быть принимаемыми с глубоким доверием».

Доктор медицины, доктор прав, профессор анатомии и зоологии **Александр Мэкэлистер**, говорит:

«Я лично не вижу в основных учениях христианства ничего несовместимого с современным развитием научных доктрин. Я считаю, что предположение подобной несовместимости может возникать на почве только грубой и поверхностной философии. Да из моего опыта я вынес убеждение, что неверие в Божественное откровение, дарованное в жизни, в трудах, в смерти и воскресении нашего Спасителя, преобладает более среди тех, которые я позволю себе назвать обозным арьергардом при лагере науки, нежели среди тех, для кого активный научный труд составляет истинную жизненную задачу».

Доктор медицины, профессор физиологии Глазговского университета **Джон Мак-Кендрик**, автор многих работ по физиологии, высказывается в таком роде:

«Настоящие ученые, с которыми я встречался в жизни, всегда оказывались глубоко благоговейными по духу, хотя, быть может, часто они и не считали возможным признать некоторые из положений догматической теологии. Равным образом и сама религия Иисуса Христа не может противоречить науке. Ни наука, ни богословие, эта как бы теория религиозного верования, не сказали еще своего последнего слова о тайнах, окружающих человеческую жизнь. Мы можем быть уверены, что если бы мы больше понимали тайны, лежащие в конечных выводах научного мышления, мы нашли бы, что нет ничего несовместимого между научной истиной и верой в Бога, в бессмертие и в нравственный долг. Только поверхностный взгляд на вселенную приводит человека к утверждению, будто наука об'яснила или может об'яснить все, или, что ее учения противоположны высшим и глубочайшим верованиям, столь дорогим человеческому роду».

Известный врач и биолог **Лейонель Е. Биль** (ум. в 1906 г.) говорит:

«Я никогда не мог понять, почему некоторые, склонные к науке люди, нападают на религию. Предположим, что все виды религии были бы искоренены: — какая была бы от этого польза? Ведь наука, все равно, не могла бы стать на место религии, потому что наука вечно меняется. Ум научный — ум исключительный, и хотя его непрерывные стремления и благодетельны для человечества, но он сам чувствует потребность в мире, в успокоении и довольстве; а все это едва ли может быть обретено в условии поклоняться или атому, чли космосу! Наш атом, наш космос будут казаться жалкими, будут презираемы последующими поколениями, для коих станет доступным несравненно более развитое представление о том и другом, хотя и это понятие все еще будет несовершенным, все еще останется в процессе эволюционирования и незаконченности. Совершенных атомов и совершенного космоса, которым будто бы станут поклоняться в каких то отдаленнейших временах, мы не можем себе представить реализованными даже и в эволюционном процессе, столь медленно совершенствующем ум, путем ниспровержения других умов и их трудов, при чем однако и этот совершенствующий ум, в свою очередь, останется далеким от совершенства, неспособным пережить окружающие его условия (то есть неспособным остаться неизменным в эволюционном процессе), а потому и не имеет права ни повелевать, ни хвастаться, ни каркать на других, хотя бы и слегка...

«Телескоп дал возможность человеку созерцать чудесные творения Божии, не самобытно живущие, а созданные и завершенные в развитии, эоны тому назад, Его безграничным могуществом, и которые и ныне, и во веки веков будут управляться Его вечными неизменными, мировыми законами. Микроскоп же дал возможность видеть и составить себе представление о плане, строении и постепенном образовании чудесных, живых, вечно меняющихся, растущих и размножающихся существ, составляющих органическую природу, непрестанно поддерживаемую, и, как многие думают, находящуюся под прямым надзором всемогущей, вечно действующей Силы. Разве старательные и подробные исследования во всех областях органической природы не убеждают человека в присутствии живого Бога в каждой части мировой жизни? И разве не несомненно, что дальнейшие, подробные расследования жизни, ее развития и роста, приведут живой человеческий разум еще ближе к Нему?».

А вот что говорит известный ботаник д-р **Вильям Каррутерс:**

«Не соответствует истине говорить, будто научные исследования показали ложность библии и религии; но несовсем правильно и то, что истинная религия и истинная наука находятся в гармонии друг с другом. Им приходится иметь дело с различными сферами: религия затрагивает область нравственного и духовного: наука — сферу материального. Истинная религия исходит только от Божия откровения, тогда, как истинная наука может приобретаться упражнением природных человеческих способностей».

«Я не знаю ни одного научного факта, противоречащего библии, привильно понятой. Наши календари говорят нам о том, что солнце восходит в определенное время; каждый знает, что это, с научной точки зрения, — ошибка; но это все же единственный способ дать людям понять, что это значит. И вот, применяя подобный же прием (и при том по необходимости, ибо при ином, строго научном способе выражения, библия оказалась бы непонятною для большинства), библия, настолько я смыслю, не содержит в себе научных ошибок».

Авторитетный психиатр и невропатолог, **Джемс Кричмон Броун** высказывается по нашему вопросу подобным же образом:

«Библия—пишет он, — не ученый трактат, точно так же, как и наука — не религиозное откровение, и поэтому вполне понятно, что там, где обе выходят за свои свойственные им и строго очерченные области, они как будто противоречат друг другу. Если

Гос. Публичная

в библии, при изложении ею космогонии по Моисею, есть технические неправильности, то, в свою очередь, и наука не менее виновна в своих узких истолкованиях глубочайших запросов и высших упований и стремлений человеческого сердца. Библия и наука, я полагаю, дополняют друг друга, и каковы бы не были их поверхностные расхождения, все же сами они остаются в глубоком согласии и обе являются обнаружением Божественного начала, раскрывающего себя не сразу, не во всей полноте, но понемногу и постепенно, подобно тому, как земная тьма сменяется сначала, зарею а потом уже полным дневным светом... Правда, что некоторые ученые, способные и честные, но погруженные в изучение материальных предметов, отрицали боговдохновенность писаний и даже их право на разумное рассмотрение, или же сознавались в своей неспособности составить какое бы то ни было мнение по религиозным вопросам; но великие учители науки большею частью были истинно-благочестивы и полны веры».

Б. Т.

Священные монастыри и монахи.

Между многими важными вопросами для современного Церковного сознания одним из наиболее важных является вопрос о монастырях и монашестве,—особенно в современных условиях.

Выдвигается, он, впрочем, не догматикой или вообще теорией, а скорее житейской экономикой, наличностью реального факта.

В самом деле, до последнего времени в течение целых веков не только христиане, но люди всех религий и исповеданий признавали существование монашества в той или иной форме явлением вполне нормальным и постоянно имели пред глазами реальный факт монашества. У древних египтян, у евреев, буддистов, у греческих философов и т. д. идея монашества существовала совершенно определенно, и люди, стремившиеся нравственно себя возвысить чрез отречение от мира, уединение и известного рода подвиги, всегда пользовались соответствующими правами. И у нас в России этот институт пришелся особенно по душе православному народу, и монастыри появились повсюду: и в столицах, и в городах, и в местечках, и в деревнях, и в лесу, и в степи, и на реках, и на озерах. Монастыри пользовались любовию народа, монахов и монахинь уважали, поддерживали, обеспечивали, с ними считались не только в личной жизни, но и в законодательстве.

Но всегда была, усилившаяся особенно в последнее время, и другая точка зрения на этот институт. Всегда были люди, которые по разным мотивам были враждебны по отношению к монашеству и считали долгом своей совести ограничить развитие института или даже совсем его уничтожить.

Социальная революция, конечно, не могла пройти мимо столь сильного участника церковно-общественной жизни прежнего уклада, и, перестраивая жизнь по своим планам, лишила наши монастыри всех материальных средств и даже нередко храмов, предложив инокам стать на обычную повседневную житейскую работу. Линия эта нашла свое отражение и в распоряжениях самих церковников,—тем более, что в монастырях сконцентрировалась наиболее выразительная реакция политического характера. Именно, Собор 1923 года в своем пленарном заседании 4 мая **постановил:** «закрыть монастыри, как учреждения, уклонившиеся от своей идеи и осужденные строем современной жизни».

Но, вынося столь суровый приговор современному монашеству, Собор обратил внимание и на те затруднения, какие возникали при его осуществлении.

А именно: он поставил пред собою следующие вопросы:

1) Где найдут себе приют те десятки тысяч людей, мужского и женского пола, начиная от малолетних питомцев монастырских приютов и школ и кончая престарелыми схимниками, нередко всю жизнь посвятившими идеалу личного подвига и нравственного совершенствования, у коих все связи с миром давно порваны.

и 2) Как утилизировать ту черную армию, которая остается в этом случае без работы.

И как бы в ответ на такие вопросы Собор постановил: «благословить союзы и братства христианских трудовых общин в сохранившихся монастырских стенах, вдали от шумных и многолюдных городов, как подвиг личного спасения, как училища благочестия и как опыт единения людей на евангельских началах свободы, любви и труда, равенства и братства».

Для практического осуществления вышеприведенных постановлений Собора в июне месяце 1923 года по Епархиям были организованы **Особые Комиссии,** на кои была возложена обязанность выяснить историческое и современное положение монастырей и определить, какие из них и каким способом должны быть ликвидированы или преобразованы в первую очередь, какие могли бы остаться на некоторое время и т. д. Мне лично, по обязанности епархиального архиерея и председателя одной из таких комиссий, пришлось посетить несколько монастырей, как мужских, так и женских для личного решения вышеуказанных вопросов, а также и для об'яснения инокам современных законов о труде, о трудовых общинах, артелях и т. п. организациях, допускаемых законом, и для приглашения их преобразоваться по одному из этих типов. Несомненно, нечто подобное было и в других Епархиях. Но результаты указанных предначертаний, насколько мне известно, почти повсюду были неудовлетворительны. Монашествующие оказались неприспособленными и нерасположенными к труду по руководству современных законов о труде, и в большинстве случаев прямо отказывались организовываться. В тех же случаях, когда они брались за работу, они скоро отказывались от нее, так как привыкли к сравнительной праздности, а от физического труда уже отвыкли. А иногда их лишали права на работу и гражданские власти, находившие, что работа эта или непредуктивна, или малополезна. В последнем случае у них отбирались и земли, и орудия производства, живой и мертвый инвентарь и даже жилища—для передачи рядовым гражданам.

Таким образом работа епархиальных комиссий и усилия Высшего Церковного Управления оказались безуспешными, и черное духовенство разбрелось по лицу земли русской, как тараканы, выметенные из-за печки рукою опрятной хозяйки.

Но бесприютное, голодное, холодное—оно естественно явилось озлобленным и по отношению к гражданской власти, и к той церковной ориентации, которая участвовала в указанном процессе, т.-е. к обновленчеству. Правда, врагами и правительства и современного церковного обновленческого строя явились и те, которые еще остались кое-где в стенах монастырей. Вместе с первыми и эти последние явно и тайно проповедуют, что нынешняя гражданская власть есть власть антихристова, а обновленчество есть явление еретическое, безблагодатное и т. д. Благодаря последнему обстоятельству, черное духовенство, рассеявшись в массах народа, является весьма опасным элементом как для гражданского строительства, так и для нашего церковно-обновленческого движения. Мы, конечно, не вмешиваемся в мероприятия гражданской власти для ликвидации этого печального явления, но нам необходимо принять известные меры церковного характера для парализования того зла, которое современное монашество приносит русскому народу и Православной Церкви, тормозя естественное движение церковной жизни в современных условиях.

Я сам монах, но не имел возможности быть членом какого-либо монастыря, хотя по обязанностям духовно-учебной службы и живал в нескольких обителях, как например, в Петербургской, Московской и Киевской Лаврах, в Новгородских монастырях, а в качестве гостя и богомольца бывал в Соловках, на Валааме, На Старом Афоне и т. д. Наконец, по обязанностям епархиального архиерея мне случалось входить в интересы обители в нескольких Епархиях. Таким образом, я многое видел, о многом слышал и читал, со многими познакомился опытно. И теперь, когда мне нужно сказать свое слово по вопросу о монастырях и о монашестве в современных условиях, я ставлю перед собою теже вопросы, которые ставил себе и Собор 1923 года, и, как думаю, ставят все церковные люди, болеющие о судьбах нашей Церкви, а именно:

1) Где найдут себе приют те десятки тысяч людей, мужского и женского пола, начиная от малолетних питомцев бывших монастырских приютов и школ и кончая престарелыми схимниками, нередко всю жизнь посвятивших подвигу личного спасения и нравственного совершенствования.

2) Как утилизировать ту черную армию, которая остается сейчас без работы, и, как всякая безработная масса, тяжелым бременем висит на плечах трудящихся и мешает им примкнуть к обновленчеству.

Конечно, дети, жившие в монастырских школах и приютах, возвратились к родителям и родственникам, а безродные взяты в государственные учреждения подобного рода.

Молодые послушники, пройдя свои сроки в военной службе, нашли себе работу и хлеб в крестьянских условиях, откуда они большею частью и вышли, или на фабриках и заводах.

Что же касается прочих насельников монастырей, уже принявших монашество и даже имеющих священный сан диакона, священника, игумена, архимандрита и епископа, то их необходимо разделить по крайней мере на два разряда. Одни из них, основываясь на словах Христа Спасителя: «если кто оставит отца или мать, братьев или сестер, дома и земли, жену и детей имени моего ради, в будущей жизни получит в сто раз больше и наследует царство небесное» (Мф. 19, 27—29),—оставили мир и отказались от активного участия в его ра-

достях, но не хотят отягощать себя и его скорбями. Эти люди не от мира сего. Эти люди, руководящиеся словами Иоанна Богослова, который говорит: «чадца, не любите мира, не яже в мире» (I Ин. 2, 15). Они, несомненно, имеют право сохранить свой монашеский облик и уклад жизни. В самом деле, разве кто-нибудь осудил бы ныне препод. Пахомия, Антония, Макария, Павла Фивейского, Феодора Студита, Савву Освященного, Симеона Столпника, Кирилла Белозерского, Зосиму и Савватия Соловецких, Сергия и Германа Валаамских, Сергия Радонежского, Серафима Саровского, Антония и Феодосия Печерских и им подобных людей, трудящихся, бедных, беззвестных, живущих в лесах и пустынях?

Кроме примера самого Христа Спасителя, Иоанна Предтечи, Иоанна Богослова, ап. Павла и бесчисленного множества древних и современных подвижников, монашество, как подвиг личного спасения и служения миру, допущено и даже одобрено Вселенскими Соборами. Так напр. 40 прав. 6-го Всел. Собора говорит: «Понеже прилеплятися Богу, чрез удаления от молвы житейские, весьма спасительно: то... намеревающемуся начати подвиги по Бозе следует споспешествовати, поощряя его к избранию добра и ко утверждению в оном». В прав. 43-м того же Собора точно так же разрешается христианину избрать подвижническое житие и, по оставлении многомятежной бури житейских дел, вступить в монастырь и постричься по образу монашескому. «Понеже убо монашеское житие изображает нам жизнь покаяния, то искренно прилепляющихся к оному одобряем»,—постановляют о.о. этого Собора. Вот почему и Собор 1923 года **благословляет** иноков, желающих продолжать свои дни в стенах уцелевших обителей, но при непременном условии: чтобы это было вдали от шумных и многолюдных городов, в лесах, в пустынях, когда люди добровольно и по влечению сердца об'единяются в труде, молитве, любви, не только соблюдая равенство, но «честию друг друга больше творящие».

Для таких лиц как мужчин, так и женщин, необходимо оставить в различных местах несколько уединенных обителей, которые были бы местами подвигов личного их спасения, а для прочих училищем благочестия, приютом для престарелых духовных лиц, рассадником церковного просвещения, школой для подготовки не только младших клириков, но и архипастырей, и хранителем духовных ценностей: Мощей, св. мира и т. д. Таким путем монашество вернется к своему исходному пункту, к своей идее, и будет вернее достигать своего истинного назначения.

Но когда мы увидим, что современные Зосимы и Савватии, Антонии и Феодосии, Сергии и Серафимы, Петры и Иваны, носящие имена истинных монахов, ищут для себя обителей в столицах, больших городах, с прекрасно обставленными квартирами, со светлыми и теплыми храмами,—ищут жизни обеспеченной и беспечальной, стремятся к украшениям, наградам, должностям и титулам, то отсюда можем с уверенностью заключить, что это не монахи, и приветствуем постановление Московского Собора о закрытии монастырей с подобным населением.

Но тогда выступает второй вопрос: как же утилизировать это черное духовенство?

Прежде чем посильно ответить на этот вопрос, я полагаю весьма уместным здесь указать, что наше восточное монашество мало приспособлено к утилизации: оно замкнуто в самом себе, оно, если можно так выразиться, эгоистично и чрезмерно выдвигает в своем сознании слова ап. Иоанна Богослова: «не любите мира, ни яже в мире». Оно отрекается от мира и не любит его. Если древние юристы говорили: «пусть погибнет мир, лишь бы не была нарушена справедливость»,—так и восточный инок не обеспокоится о гибели мира и не бросится спасать погибающего, лишь бы спастись самому. У одного из восточных писателей—подвижников это убеждение выражено так: «если инок не спасет другого, то он не отвечит за него, но если не спасет сам себя, то кто же спасет его». Даже самое близкое и естественное единение с миром, по воззрению восточного христианства вообще и монашества в особенности, должно быть чуждо монаху, который должен помнить слова Христа: «если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, тот не может быть моим учеником» (Мрк 14, 26). Преподобный Феодосий Печерский не пожелал открыть дверь своей кельи, чтобы побеседовать с родною матерью.

Как же использовать этих людей, которые не любят мира и отрицают все то, что есть в нем, считая все мирское нечистым и греховным?

Но природа, по крайней мере в практической жизни, оказывается сильнее идеи. К стыду нашему и к облегчению людей, решающих данный вопрос, мы должны констатировать, что современное монашество отнюдь не столь сурово относится к миру. Оно не только не отвергает мир со всеми его благами и качествами, но даже и в обителях часто ищет этих именно качеств и благ мирских. Этим и объясняется многолюдство монахов в богатых городских монастырях и запустение монастырей бедных и уединенных.

Таким образом практической ненависти к клиру у современных монахов конечно, нет, и естественная любовь к родителям и сродникам, а вместе с этим и ко всей мирской обстановке, приближает их к другому монашескому типу, который существует и развивается на западе. Мне лично, среди многолетних сношений с инославным миром за границей, часто приходилось встречаться и ознакомиться с представителями монашества совершенно иного типа, которое идеалом своим ставит не замкнутость и приобретение этим путем личного спасения, не вражду к миру, а наоборот—служение этому грешному миру и этим путем стяжание личного спасения. Это западное монашество, в противоположность монашеству восточному, умозрительному, называется деятельным. Члены западных монашеских орденов не идут в пустыни и леса, а идут в мир, которому и служат, забывая себя. Они имеют в виду слова Спасителя, Который, обращаясь к стоящим по правую от Него сторону на страшном суде Его, говорит: «Я был голоден—и вы накормили меня; Я жаждал — и вы напоили Меня; Я нуждался в одежде—и вы дали ее Мне; Я был в темнице—и вы посетили, утешили Меня» и т. д. (Мф. 25, 34—40).

Какой тип монашества лучше, выше и ближе к своей идее, здесь нет надобности решать. Не особенно давно у нас в России этот вопрос обсуждался довольно горячо и серьезно и в печати и устно известным издателем «Троицких Листков» Архимандритом Никоном и бывшим ректором Московской Академии Архимандритом Евдокимом. В настоящем случае гораздо важнее указать, что нынешнее время и благоприятствует и даже требует, чтобы наше монашество отказалось от своей самозамкнутости и искало личного спасения не в удалении от мира, а, наоборот, в приближении к нему, в служении миру. В настоящее время, когда у духовенства нет квартир, когда его дети лишены возможности получить школьное образование и служить рядом с прочими гражданами, когда материальное положение священника не дает ему возможности содержать семью,—быть может одинокий, бессемейный монах скоро заменит собою семейного священника, если последний не почтет себя вынужденным быть целибатом.

Конечно, мы к этому еще не привыкли и не приготовлены, но жизнь с каждым днем этого требует все настоятельнее.

Таким образом, утилизировать черную армию гораздо легче, чем это может показаться с первого взгляда. Практически такая утилизация может состоять в том, чтобы способных к послушаниям церковным иноков причислить к архиерейским домам, кафедральным соборам и посылать в городские и сельские приходы, особенно бедные и отдаленные, на служение православному народу и в помощь больным священникам, диаконам и псаломщикам; малограмотных же и не имеющих голоса—распределить сторожами при церквах, братьями милосердия при больницах, а монахинь—уборщицами в храмах, школах, детских приютах, сиделками при больницах и т. д.

Но и здесь, конечно, должны быть выполнены условия, без коих ничего подобного делать нельзя, поскольку вопрос лежит в плоскости нашей реальной действительности, а именно: желающие стать на полезную работу иноки и монахи обязаны отказаться от контр-революционного тяготения к быв. пат. Тихону и его ставленникам, признать Св. Синод и нести свое послушание в точном смысле по-монашески: со смирением, кротостью и терпением, отказавшись от своей воли и довольствуясь скромной кельей и хлебом насущным. А кто на эти условия не согласится, тех исключить из списков духовного сословия, снять с них сан и монашество соборным решением и сообщением об этом гражданской власти, чтобы лишенные сана иноки не могли получить регистрационных карточек на право священнослужения и ношения духовной одежды,—ибо тогда будет ясно, что это не монахи, а именно вредные паразиты не только на теле гражданского общества, но и для Церкви.

Этим и можно закончить нашу речь о священных монастырях и монашестве.

Таким образом мы смотрим на монашество как на институт весьма почтенный по своей идее и желаем, чтобы истинные монахи продолжали украшать Св. Церковь своим благочестием; но, по условиям современной действительности, мы находим, что наше монашество должно понемногу выходить из-за стен и служить ближним своим в прямом и буквальном смысле, быть светом и солию мира, чтобы последний, постоянно, имея пред глазами живые примеры веры, надежды и любви христианской, этим путем возвышался над земной суетой и восходил к Богу.

Пусть иноки помнят слова ап. Иакова, который говорит: «Аще кто обратит грешника от заблуждения к истине, тот спасет душу от смерти и покроет множество грехов» (5, 19—20).

Иннокентий, митрополит Киевский.

Современные проблемы христианства.

Как понять христианство в наше время, какие из его идей должны быть признаны центральными, определяющими все его содержание целиком, и может ли оно рассчитывать на определенное место в истории—вот ряд сложных вопросов, которые для определенного круга наших современников представляются не только необходимыми, но и совершенно неотложными в смысле их освещения. Это значит, что духовный кризис в наше время до такой степени углубился, что так называемая переоценка ценностей распространяется даже на самую душу, на самую святыню всей европейской культуры, развивавшейся под знаком христианства. Это значит, что водоворот современной жизни оказывается до такой степени значительным, что вовлекает в свою сферу ценности самого высокого порядка. Это значит, что захваченные потоком этого могучего движения мы должны снова углубиться в содержание христианства, если желаем найти в нем ценности вечного, непреходящего значения.

На все эти вопросы, с такой непобедимой силой пред'являемые нашему сознанию, можно было бы дать один упрощенный ответ, что христианство в наше время может быть принято и может найти свое определенное место в истории только в том случае, если оно будет развиваться в условиях современной действительности по типу своего первоначального выражения, иначе говоря, если нам удастся провести последовательно и до конца **первохристианство.** Но такой общий, хотя и соблазнительный, ответ может подкупить только некритическую мысль, не привыкшую тщательно разбираться в затрагиваемых понятиях.

Как только мы более внимательно будем всматриваться в его содержание, оно расплывается на наших глазах до неуловимости, вызывая сомнения и колебания.

В самом деле, уже при ближайшем рассмотрении ответ этот поражает нас своим бесспорным схематизмом и своею неразрешимою загадочностью. Кроме того самый призыв возвратиться к эпохе первых веков христианства звучит утопией пред лицом законов исторического развития. Так называемый закон необратимости исторических событий, поскольку он представляется прочно установленным современной исторической наукой, неопровержимо свидетельствует о том, что воспроизвести то или другое событие и тем более целую историческую эпоху совершенно невозможно вследствие индивидуальности всех исторических событий.

Наука в этом случае представляется совершенно неумолимой и обязывает лишь нас делать отсюда определенные заключения и выводы.

Таким образом воспроизвести христианство первых веков представляется делом совершенно безнадежным. Само собой разумеется, что это касается прежде всего и главным образом христианства, как конкретной формы жизни, это касается определенного строя жизни, поскольку он находился в зависимости от общего тона христианского миросозерцания, может быть единственного и неповторяемого. При таких условиях призыв к реставрации христианства первых веков при всей своей кажущейся простоте и ясности по существу был бы призывом к совершению неосуществимых подвигов. Мы можем лишь копировать прошлое и наша копия тем более будет удаляться от оригинала, чем более отдаленную эпоху мы будем воспроизводить. И это блестяще подтвердила нам история протестантизма, с самого начала об'явившего те же лозунги, но давшего нам христианство не первых веков, а христианство модернизированное, осложненное вкусами и привычками своего времени.

И все же закон неповторяемости не может иметь абсолютного значения и он должен подлежать определенному ограничению, иначе мы не могли бы ни понимать прошлое, ни даже приблизиться к его пониманию. По этой причине даже самый строй христианской жизни, имевший место в самом начале нашей эры, не может не импонировать нам и не зажигать наше сердце возвышенным энтузиазмом. Но есть в самой исторической действительности такие элементы, которых рука времени или совсем не касается или касается почти совершенно незаметно. Это—система определенных идей, являющихся как бы прототипом самой исторической действительности. И в отношении к христианству речь таким образом может итти о совокупности тех христианских идей, которые доминировали в рассматриваемую эпоху и влиянием которых до известной степени определился весь конкретный строй тогдашнего христианского общества. И если нам удастся отыскать эти центральные христианские идеи, то надо полагать, что они не являются отражением определенной эпохи и определенного исторического периода именно потому, что благодаря им христианство оказалось учением и такой системой мысли и жизненного настроения, которая просуществовала уже около двух тысячелетий. А это дает нам весьма основательную надежду на то, что располагая этими запечатленными характером сверхсовременности идеями, христианство не только просуществовало на протяжении своей истории, но что оно с успехом выдержит и современное суровое историческое испытание.

При таких условиях призыв к первохристианству обозначал бы собой приглашение к последовательному проведению той идеологии, которая в первые века была для него характерной и благодаря которой христианство одержало свою первую историческую победу. Вместе с этим призыв к первохристианству обозначал бы собой последовательное усвоение основного тона религиозного настроения, характерного для христианства той эпохи.

Разбираясь в характеристике тех сил, которыми определился первоначальный успех христианства, мы едва ли ошибемся, если скажем, что христианство одержало свою победу над миром благодаря беспримерному идеализму своих последователей, благодаря своему духовному единству и, наконец, благодаря эсхатологическому уклону своего настроения, благодаря своей скептико-пессимистической оценке мира со всеми его враждебными стихиями и человеческим безумием. Этими и только одними этими силами определялась историческая сопротивляемость первоначального христианства. И мы действительно знаем, что первохристианство ничего не обещало, ничего не давало своим последователям в смысле определенной и чувственно выраженной награды. Оно, наоборот, развивалось и укреплялось в такой обстановке, которая от всякого последовательного ученика Христова требовала выполнения крестного подвига до конца. Оно расширяло круг своего влияния и находило новых адептов именно благодаря этому неподражаемому энтузиазму своих последователей, которым за самое исповедание имени Христова грозила смерть или бесправное нелегальное существование.

Не было ли христианство религией крестоношения только потому, что ему приходилось бороться за свое существование в исключительно суровой исторической обстановке? На этот вопрос надо ответить решительно отрицательно, потому что христианство по существу своему является учением в высшей степени ригористичным, потому что оно решительным образом отрицает всякий эвдемонизм, имеется ли в виду эвдемонизм личный, имеется ли в виду идеал коллективного счастия. И всякий сознательный христианин еще до знакомства с Шопенгауэром прекрасно знает, что жизнь личная развивается под знаком неизбежных разочарований и что собирательное счастье, поскольку дает нам об этом представление вся история человечества, основывается на сплошной иллюзии. Принять страдания во всей их силе, чтобы одержать над ними окончательную победу—в этом заключается действительно несравненное величие христианства.

Наряду с этой идеей неизбежного крестоношения характерным признаком для первоначального христианства является расцвет его и укрепление его благодаря духовному единению всех христиан. Первохристианская эпоха, манящая нас высотой своего духовного напряжения, развивалась под знаком единства всего христианского мира. За очень немногими исключениями, первохристианство, развивавшееся благодаря беспримерному пафосу своих последователей, не знало разделений. Вся духовная энергия первоначальных последователей Христова учения находила свое выражение в определенных подвигах, а не распылялась в рефлексии и исключала по крайней мере широкую возможность антогонизма и ереси в недрах самого христианства. Это духовное единство первохристиан, не знавшее никаких внутренних споров, вызывалось также не характером эпохи, а универсальным смыслом самого христианства, которое заключало в себе не только истину, но и всю истину. При всем различии оттенков в истолковании неограниченного религиозного опыта Христова, христианство все же давало миру всю религиозную истину. И этим сознанием единства христианской истины, которую нельзя раздробить на части или разложить на ряд полуистин, этими безмерными притязаниями христианства, его абсолютизмом и враждебным отношением ко всякого рода компромиссам и до сих пор определяется его исторический успех. И по этой причине современный релятивизм, пытающийся в этом вопросе занять более скромную позицию и не знающий единой истины, свидетельствует лишь о своем духовном истощении и начинающемся декаденстве.

С окончанием этой напряженной эпохи в развитии христианства и с началом деятельности рефлексии наступает уже новая эра, характеризующаяся последовательным развитием в нем момента дифференциации, когда одерживают верх центробежные силы. И тем не менее сила христианства и по возможности его исторической сопротивляемости скрывается именно в достижении им своего первоначального единства. И те эпохи, которые ознаменовались торжеством этого центробежного начала в истории христианского мира без всякого сомнения свидетельствуют о понижении того напряженного горения, которое было характерно для первохристианства и составляло его

силу. Внутреннее дробление христианства, если бы оно имело место в эпоху его внешнего стеснения и кризиса, свидетельствовало бы о начале его конца. По этой причине христианству, вступающему в полосу своего длительного внешнего стеснения, представляется необходимым не только до конца усвоить идеи Креста и жертвенного подвига, но и внутренно сорганизоваться, т.-е. осилить свою историческую раз'единенность.

Но первохристианство устояло под напором внешних стеснений не только благодаря беспремерному пафосу своих последователей, усвоивших его, как религию креста, не только потому, что оно не распылялось внутренно и развивалось под знаком внутреннего единства, но и потому, что оно было по существу выражением своеобразного миросозерцания, окончательно сформировавшегося благодаря особенностям своей эпохи мироощущения эсхотологического. И поскольку христианство первых веков закрепляло мысли своих последователей на этой грядущей и неизбежной мировой катострофе, постольку оно ставило себя вне всякой зависимости от различных внешних катастроф, постольку оно укрепляло свою историческую позицию. И было бы, конечно, ошибкой думать, что ожидание конца мира является верой, свойственной первым векам христианства. Это своеобразное мироощущение, связанное с недоверием христианства ко всему вообще физическому миропорядку и сознанием независимости высших духовных ценностей от каких бы то ни было внешних потрясений, есть в сущности самое ядро, самое сердце христианства, без которого последнеее невозможно ни понять, ни истолковать. По этой причине становится понятным, почему эта тревожная вера и эти тревожные ожидания имели место в такие эпохи, которые вообще отличались под'емом религиозного самочувствия.

Таким образом, и усвоением эсхотологического мироощущения определяется историческая сопротивляемость христианства среди внешних бурь и внутренних потрясений и последовательное усвоение этой центральной идеи первохристианства делается очередной задачей нашего времени.

На общем сложном фоне первохристианства более или менее ясно выделяются **три основных идеи,** которые светят нам из глубины веков и дают нам возможность не только понять христианство, но и принять его, несмотря на все соблазны времени, несмотря на все успехи возрастающего неверия. Первая идея поражает нас своим ригоризмом, но она примиряет нас с массовыми отступлениями от христианства в наше время и дает нам возможность понять христианство и принять его, как религию для избранных. Вторая идея—единства христианского мира, с ее повелительными задачами, укрепляет нашу надежду возвышенными достижениями в области внутренней организованности христианства. Третья идея—мирового конца, собирая наши духовные силы, дает нам возможность отыскать цель жизни и заставляет нас непрерывно итти к ней по степеням духовного восхождения.

Но для того, чтобы закончить весь этот круг отмеченных раз'яснений, нужно упомянуть об одном недоумении, которое естественным образом возникает, когда мы говорим об историческом успехе первохристианства и которое грозит превратить в ничто все основания нашей веры. В самом деле, не располагаем ли мы на заре христианства исключительным и беспримерным запасом духовной энергии, которая в наше время идет на убыль? А если так, то мы, очевидно, не располагаем достаточными основаниями для оптимистического прогноза. Но такое соображение свидетельствовало бы о недостаточно проникновенном отношении к великим достижениям внутри самого христианства, которыми ознаменовалась наша эпоха, а само по себе было бы неосновательным, так как и в первом и во втором случае мы имеем дело с величиной, которая не поддается точному учету. Может быть для отдаленных грядущих поколений наша героическая эпоха также окажется светлой точкой возбуждающей духовные силы и вдохновляющей на подвиги и жертвы.

Но наши сомнения не исчерпываются, если в своих духовных исканиях, в своем духовном самоопределении мы будем исходить из основ своеобразной идеологии первохристианства. Наоборот, они углубляются в том случае, если мы возьмем под сомнение и самую аналогию между золотым веком христианства и христианством наших дней. Во всяком случае не подлежит никакому спору, что на самом деле эта аналогия не может быть проведена по всей линии и до конца. Дело в том, что сравнительно с первыми христианами наше положение представляется еще более острым, еще более грозным. И было бы неправильно усматривать кризис современного религиозного сознания в тех стеснениях, среди которых христианству приходится отстаивать свое право на существование. Если бы христианство имело дело только с стеснениями, если бы оно имело дело даже с открытыми гонениями, это было бы не так страшно. Исторически христианство не только жило, но и развивалось и расширялось среди стеснений и даже благодаря им. Мы имеем дело с открытым и решительным непризнанием, или, иначе говоря, мы имеем дело с признанием, что для христианства не остается никакого места в истории, в нем нет нужды. Люди, и при том в массе, живут не только без христианства, но и без всякой религии и при этом, повидимому, не испытывают никаких затруднений и никаких лишений. Конечно, этот акт нуждается в более тщательном исследовании и соответствующем раз'яснении, но во всяком случае мы едва ли будем преувеличивать, если скажем, что перед нами событие исключительного и беспримерного значения.

Первые христиане свидетельствовали свою веру соответствующими делами, подвигами и жертвами. Наша вера подвергается двойному испытанию. На протяжении последних столетий она подвергалась стеснительному влиянию скепсиса и анализа. Она должна быть засвидетельствована не только делами и подвигами, но и должна найти более или менее законченную формулу для своего выражения. Она стоит перед опасностями внешнего принуждения, но она может с успехом противопоставить им идею жертвенного подвига. Но опасности идут со стороны анализа и критики, требующей более или менее точной формулы, требующей оснований и доказательств. Мы предоставлены самим себе, наши силы распылены и перед лицом все возрастающих опасностей мы стоим безоружными. Трагизм нашего положения заключается в том, что у нас нет духовных вождей. И даже люди, стоящие около самого центра духовной жизни, тревожно всматриваются в будущее. И мы предоставлены собственной беспомощности.

И тем не менее наша характеристика современной эпохи была бы односторонней, если бы мы сказали, что она развивается под знаком массового разочарования, простирающегося на самые интимные стороны нашей традиционной веры. Она развивается еще и под знаком непобедимой **жажды веры,** граничащей с мольбой. И это движение разрастается на наших глазах и вовлекает в свой водоворот даже такие круги нашего общества, которые всегда стояли очень далеко от религиозного понимания жизни и еще дальше от интересов церковной жизни. Перед нами таким образом стоит уже противоположный акт, который должен иметь огромное неизмеримое значение для дальнейшей эволюции нашей духовной жизни и который должен быть учитываем, если бы пожелали установить правильный прогноз. Ведь на самом деле перед нами раскрываются новые перспективы **зарождения веры,** так как первоисточником нашей веры справедливо признается наша воля со всеми ее желаниями, со всей ее жаждой новых достижений. А благодаря волевому напряжению мы будем иметь возможность собрать свои рассеянные мысли и свои разбросанные чувства около одного определенного центра. И мы найдем более или менее законченную формулу для выражения нашей веры, если попытаемся более внимательно и без предубеждения, внушенного нам господствующим духом времени и паническим настроением, пересмотреть наследие, завещанное нам христианством.

Проф. И. Холопов.

Какая школа нужна церкви?

При организации духовной школы, в современных условиях, важно, прежде всего, установить тип духовного образования. Очевидно, что между старой и новой богословской школой должна быть существенная разница, уже в силу того извне привходящего обстоятельства, что, во-первых, богословская школа, по законам Российской Республики, не может принимать к себе слушателей моложе 18 лет; во-вторых же, в богословской школе не могут преподаваться общеобразовательные предметы. В силу этих двух условий в настоящее время богословская школа неизбежно должна быть только специальной надстройкой над общим образованием, получаемым вне ее компетенции и вне круга деятельности церкви.

Как подобная надстройка, богословская школа само собою суживается в учебном времени и учебном курсе. Старое духовное образование у нас продолжалось 14 лет (4 года в дух. училище, 6 лет в семинарии и 4 года в академии). Теперь не только нет возможности, но нет и надобности в такой длительности богословско-школьного курса. Всякая специализация у нас, как известно, охватывает обычно лишь четыре учебных года. В тех странах, где богословская подготовка является надстройкой над общеобразовательным уровнем, ей посвящается обыкновенно не более четырех лет. Так, четыре года — нормальная длительность протестантских и католических богословских факультетов, рассчитанных на взрослых слушателей с средним обра-

зованием. А в англиканской церкви для специально-богословской подготовки посвящается еще более ограниченное время. Здесь обычный порядок тот, что кандидаты на церковные должности проходят общий гуманитарный университетский курс и только между этим делом восполняют свои богословские познания слушанием специальных курсов у соответствующих университетских профессоров. Свидетельства о слушании таких курсов для кандидата университета достаточно, чтобы англиканский епископ принял его кандидатуру на священническое место, при чем, впрочем, требуется выдержать и специальный экзамен у епископа. Правда, англиканское духовенство получает подготовку еще и другим путем — через богословские коллегии. Но и здесь продолжительность подготовки не свыше четырех лет. Богословские коллегии существуют двоякого типа. Одни предназначены для окончивших университет и выполнивших уже университетскую богословскую программу. Здесь пребывают молодые люди, готовящиеся к духовному сану, те два года, которые обыкновенно остаются между окончанием университета (который нормально заканчивается в 21 год) и достижением 23-летнего возраста, ранее какового не совершается посвящение в англиканской церкви. Другие коллегии имеют в виду дать полное богословское образование кандидатам в духовный сан, не бывшим в университете. И здесь курс только четыре года.

Таким образом, четырехгодичный курс представляется для богословской школы вполне нормальным. Ведь едва ли православная церковь может претендовать в данном отношении на большее, чем имеют другие христианские исповедания, с гораздо более богатыми средствами. Тем более, что по существу в большем нет и надобности. Если мы и в старой духовной школе выделим общеобразовательные предметы, то на богословские дисциплины во всех трех ступенях школы придется всего около 6 полных учебных лет. Но старая школа имела дело на первых ступенях с мальчиками. Люди же взрослые и сознательные, да еще добровольно ищущие богословского просвещения, несомненно, могут и в 4 года усвоить то, на что старой школе требовалось 6 лет. А в виду особых условий современного нашего положения, можно ограничиться и тремя годами.

Вторым основным вопросом новой организации духовного образования является практическая школьная подготовка к церковному служению.

Трафаретный упрек, который ставился и ставится старой школе,— что она не воспитывала религиозной настроенности и плохо исполняла свое церковное назначение. В свое время об этом много судили и рядили и очень часто, когда хотели упрекнуть нашу семинарию и академию, ставили в пример школу католическую, повидимому, вполне соответствующую своей специальной цели. В последние годы существования нашей старой школы, перед революцией, как известно, в иерархических сферах особенно настойчиво стремились реформировать духовную школу в «церковном» духе и насадить «церковность» руками монашествующего начальства. Известно также, что попытки эти вызывали протест в прогрессивном церковно-общественном мнении. Отсюда насадителям «церковности» слали встречный упрек в католическом клерикализме. Но если бы спросить тогдашних либералов, разве они против церковности, то они не преминули бы отвергнуть такое обвинение. Очевидно, в этом вопросе есть какое-то недоразумение, и разрешить его необходимо в первую очередь.

Все дело в том, что церковное и религиозное настроение можно воспитывать разными способами, и у разных христианских исповеданий на этот счет существует разная система. В католической церкви система определенно клерикально-дисциплинарная. Там берут мальчика, большею частью из крестьянской среды, помещают его в семинарию, и подчиняют строгому, замкнутому режиму, долженствующему создать ксендза. При искусной организации, унаследованной еще от иезуитов, эта задача в общем удается, и мы видим у католиков с внешней стороны прекрасно дисциплинированное духовенство, умеющее держать в своих руках паству и поддерживать церковный престиж. Но не надо забывать, что видимые преимущества католической дисциплины имеют для себя почву в чисто католических церковных особенностях. Католическое духовенство безбрачно и представляет само по себе нечто в роде монашеского ордена. Юноши, готовящие себя к священничеству, в католичестве также уже как бы будущие монахи. Им естественно изолироваться от мира и отдаваться всецело церковным упражнениям. Католикам легко сделать из семинарии или академии маленький монастырь. А затем им легко и поддерживать эту дисциплину среди безбрачного духовенства, живущего только церковными интересами. А в то же время не надо забывать, что католическая дисциплина имеет и обратную сторону медали. Она воспитывает явную узость кругозора, нетерпимость, фанатизм, лицемерие и тот дух, который принято называть клерикализмом и который органически всегда был противен прогрессивному обществу. Худо ли то, или хорошо, но именно католичеству всего труднее бывало ужиться с свободными учреждениями нового времени. Католическая система во всяком случае едва ли создана для социалистического государства.

Мы не будем говорить о другой системе, католичеству прямо противоположной, — системе протестантской. Здесь духовенство получает чисто светское воспитание, в гармонии с самым духом протестантизма. Не нельзя не отметить того обстоятельства, что и светские пасторы, не прошедшие никакой специально-воспитательной школы, прекрасно соответствуют своему назначению. Пастор не хуже ксендза умеет делать свое дело и держать знамя своей церкви. Не говорит ли это, что секрет католического успеха вовсе не в школьной дисциплине и что нельзя непременно здесь искать центра тяжести в приготовлении достойного духовенства? Каждое исповедание достигает своих целей по своему, и простое подражание чужому, без соответствующих условий, никуда не годится.

Среднее положение между католической и протестантской церковью занимает церковь англиканская. И, кажется, эту середину можно назвать золотой серединой. Как выше уже упомянуто, англиканское духовенство подготовляется в общей школе — университетах, дополняя лишь богословское образование, или же в богословских коллегиях. Университетский тип подготовки совсем не знает специального воспитательного режима. Будущие священники живут рядом и одинаково со своими сотоварищами, готовящими себя на другие поприща. Но для них есть возможность, если они желают, пройти и более практическую подготовку — в богословских коллегиях, проведя здесь промежуточные годы до посвящения. В богословских коллегиях молодые люди ведут совместный, простой, но отнюдь не аскетически-монастырский образ жизни. Здесь, кроме лекций, учащиеся подготовляются и путем богословско-пастырской практики. Практически подготовительную стадию, затем, для англиканских священников составляет пребывание в сане диакона, так как для получения священного сана принято требовать предварительного, хотя годичного, прохождения диаконского служения. В результате англиканское духовенство пополняется как бы из двух источников: из школы общей, с образовательным лишь богословским дополнением, и из школы специальной, с известным религиозным режимом. Но это не мешает людям того и другого воспитания с достоинством нести священное служение. Англиканское духовенство пользуется большим уважением в обществе, а английское общество, как известно, твердо держится религиозных традиций и умеет уважать религию не хуже католиков, при полном отсутствии в англиканской церкви духа католической нетерпимости и клерикализма.

Это отсутствие крайностей, это гармоническое сочетание элементов светского и церковного выгодно отличает англиканскую систему и, без механического подражания, невольно вызывает мысль о ее наибольшей пригодности для приготовления и нашего православного духовенства. В сущности говоря, старая духовная школа, родившаяся из южно-русских образцов католического типа, всегда тяготела к католичеству. Смотреть на католиков сделалось нашей наследственной болезнью, тем более мучительнейшей, что именно на католиков мы походить не желали. Отсюда все эти прошлые искусственные попытки создать какое-то дисциплинарно-церковное воспитание и в то же время обойти Сциллу и Харибду католических недостатков. Между тем, все зло семинарской системы как раз и было в том, что она церковную, религиозную настроенность насаждала путем внешней дисциплины, мало пригодной для религиозного воспитания. Дело веры—самое интимное, самое нежное, и нет ничего ужаснее, как прикосновение к нему грубой руки насилия. Насилие, принуждение тут способны вызвать только настроения противоположные религиозности; — наша старая семинария тому лучший пример. Конечно, в старой духовной школе было одно условие, которое само по себе подрывало успех всякой специальной воспитательной системы. Это именно сочетание в ней двух элементов — общеобразовательного и богословского и двух задач — сословных и профессиональных. Когда церковной дисциплине подчиняли юношество, в большинстве случаев вовсе и не расположенное к церковному служению и думающее о других поприщах, то достигнуть тут внутренней гармонии было решительно невозможно. В новой духовной школе этого отрицательного условия уже не будет — и тем ее положение сразу облегчается. Теперь в богословскую школу, не дающую никаких гражданских прав, пойдут, конечно, только люди, действительно интересующиеся богословской образованностью и служением церкви. Но для таких людей, может быть, уже и в зрелых летах, создавать дисциплинарно-воспитательный режим было бы совсем несообразно. Можно вполне положиться, что они сами сумеют поддержать и развить в себе соответствующее христианское настроение, нужное пастырю, потому что иначе они не пришли бы и в стены духовной школы. Самое большое, что для них нужно, — это предоставить возможность, желающим и могущим более практически поставить свое приготовление к священству,—всяких церковных практических упражнений, облегчив таковые устройством совместной жизни для некоторого хотя контингента слушателей богословской школы. Но ходить учиться к католикам, как поставить эту совместную жизнь, нам совсем нет нужды. Нужно создать просто жизнь трудовую, здоровую, наполненную религиозными интересами и настроениями, но без отчуждения от мира,

общества, без аскетических требований и без той внешней фальши, какая сквозит в каждом жесте католического ксендза.

Устройство именно такой, а не иной школы, выбор такой системы подсказывается самой жизнью, диктующей сейчас церкви в России свои условия. Четырехгодичная или трехгодичная школа, сочетающая элементы прежнего среднего и высшего богословского образования, даст наибольшую экономию сил и средств и в то же время поддержит образовательный уровень пастырства на той высоте, спускаться с которой чрезвычайно рискованно как раз в переживаемый церковью момент жизни. А отсутствие специальной замкнутости и всякого клерикального налета устранит почву для каких-либо нареканий как со стороны церковного общества, так и со стороны вне-церковных и анти-церковных кругов, в окружении которых сейчас протекает церковная деятельность.

Проф. Б. Титлинов.

Обращение предсоборной комиссии ко всем христианам.

ДОРОГИЕ БРАТЬЯ ВО ХРИСТЕ!

В 1926 году, на Афоне, Вселенский Патриарх в согласии с другими Восточными Патриархами и предстоятелями Автокефальных Церквей, созывает 8 Вселенский Собор, программа коего уже известна. В числе вопросов, подлежащих решению Собора, находится весьма важный вопрос: «стремление всеми мерами к общению и единению в Христовой любви со всеми христианскими Церквами».

Соборы созывались тогда, когда религиозные движения, уклонившиеся от правильного пути, разрывали единство Церкви Христовой. Со времени последнего Вселенского Собора прошло более тысячи лет. За это время христианский мир, бывший единым, разделился на множество отдельных Церквей и обществ. От Православной Церкви сначала отделилось католичество. В последнем в XVI веке произошло разделение: выделились лютеранские, англиканские и реформаторские общества, в свою очередь расколовшиеся на многие отдельные течения.

В самой Православной Церкви произошли крупные разделения: выделился целый ряд рационалистических и мистических сект, старообрядчество с многочисленными разделениями на толки и согласия; в самое последнее время, в связи с новым положением в государстве, от единства Православной Церкви откололись новые течения, порвавшие связь с Вселенскою Церковью. Все эти течения и движения живут самостоятельною жизнью, свое учение считают только истинным, а учение других, частью или совсем погрешившим против истины.

Но для всех нас всегда памятны должны быть слова Спасителя: «Да вси едино будут» (Иоанна 17 гл. 21), что полное об'единение всех христиан на началах любви есть тот идеал, к которому должны стремиться все христиане. Для всех должен быть памятен тот путь, которым шла всегда Церковь Христова, когда ее единство нарушалось, или когда возникали вопросы, разрешить которые не в силах были отдельные личности. С апостольских дней беспрерывною цепью тянутся Соборы, на которых голосом всей Церкви, Соборным разумом, при посредстве богословской науки, под водительством Св. Духа выносились авторитетные решения по всем вопросам, волнующим ум и чувство человека: «Изволися Св. Духу и нам» (Деяний 15. ст. 28)—вот что придает необыкновенную и необ'ятную ценность Соборным решениям.

Вас всех, по тем или иным причинам отколовшихся от единства Вселенской Церкви, грядущий Вселенский Собор зовет на обильный пир веры, с которого **никто да не изыдет алчай.**

Умолкнут страсти, побежденные духом любви Христовой. Пытливый человеческий разум должен будет склониться перед Высочайшим Разумом — Духом истинным.

Несите на этот Собор все свои недоумения. Несите то, что откалывает Вас от единства Церкви Христовой: общий разум Церкви, руководимой Духом Святым, примирит Вас со всеми.

Враги единства Церкви смущают верующих, распуская слухи, что Вселенского Собора не будет, а если и будет, что он уже заранее примет определенное направление.

Не смущайтесь: это говорят враги Церкви, хулящие на Св. Духа, позорящие очевидный и для всех обязательный орган откровения Св. Духа.

Для подготовки к Вселенскому Собору от лица Православной Церкви СССР при Св. Синоде Р. П. Ц. учреждена предсоборная комиссия, которая и приглашает Вас представить свое **официальное исповедание веры** и свои нужды и ходатайства для обсуждения их Соборным разумом Вселенской Церкви в духе Христовой истины и любви.

Материалы желательно получить возможно скорее. Адрес комиссии: Москва, Самотека, Троицкое Подворье.

Библиографическое указание.

В редакцию обращаются с вопросом, где можно достать книгу проф. Б. В. Титлинова: «Церковь во время революции», изд. в 1924 г.

Редакция сообщает, что означенную книгу можно выписывать по цене 1 р. 50 к. за экз. по адресу: Ленинград, проспект Володарского, д. 21. Издательство «Былое».

Издатель: проф. С. М. Зарин.

Ответствен. редактор: проф Б. В. Титлинов.

Главлит № 44.754. Типография „Гудок", Москва, ул. Станкевича, д. 7. Тираж 4.000.

Вп-61-741/27

П 39
12