

ВЕСТНИК

СВЯЩЕННОГО СИНОДА ПРАВОСЛАВНОЙ РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ

Издание Свящ. Синода.

Год издания второй.

Выходит один раз в месяц.

АДРЕС РЕДАКЦИИ:

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

№ 3

1925 год.

ПОДПИСНАЯ ЦЕНА 6 руб. на 1925 год,
на полгода—3 руб.

Цена отдельного № 75 коп.

Наложенным платежом журнал высылается
на сумму не менее 3 рублей.

СОДЕРЖАНИЕ №

I. Часть официальная.

1. Приветствие Св. Синода Всеукраинскому Собору.
2. Циркуляр Св. Синода о плате за правоучение детей духовенства.
3. Назначения и перемещения.

II. Часть неофициальная.

1. Тихоновское завещание. Проф. Б. В. Титлинова.
2. Реабилитация обновленчества б. патр. Тихоном. Проф. А. И. Покровского.
3. Предсмертное завещание Тихона.
4. Св. Синод и патр. Тихон.—Прот. Вас. Алешинцева.
5. Трехлетие обновленческого движения.

6. Заграничная тихоновщина.—В. Б.
7. Бог ли Христос?—Митрополита Александра (Введенского).
8. В Ленинградском Высшем Богословском Институте.
9. Апология христианства в исторической перспективе.—И. Д. Холопова.
10. Инославице, сектанство и миссия.—Проф. В. З. Белолитова.
11. В Московской Богословской Академии.
12. Лекция епископа Нюльсена в Московской Богословской Академии.
13. Монашество и семейное состояние в отношении к епископству.—Проф. прот. Н. Г. Попова.
14. От Изд. Отдела Св. Синода.
15. О приеме в Богословские ВУЗ'ы.

ЧАСТЬ ОФИЦИАЛЬНАЯ.

Приветствие Св. Синода Второму Всеукраинскому Священному Собору.

Священный Синод Всероссийской Православной Церкви приветствует Священный Всеукраинский Второй Поместный Собор.

Благодать Господа Иисуса Христа, любовь Бога и Отца и общение Св. Духа да пребудут со всеми вами.

Перед Всеукраинским Собором предлежит ряд вопросов Поместной Украинской церковной жизни, разрешение которых будет способствовать нормальному развитию церковной жизни на Украине и укреплению в ней Св. Православия.

Священный Синод Всероссийской Православной Церкви, неизменно стоящий на основах Св. Собора 1923 года и являющийся верховной канонически-административной инстанцией всех Православных Церквей, находящихся на территории великого Союза Социалистических Советских Республик, молитвенно призывает Божию помощь на родную ему дочь, Всеукраинскую Церковь.

Благодарение Господу Богу, благословляющему нас, в условиях новой советской государственной действительности, даровавшей всем нам действительную свободу совести, строить церковную жизнь по действительно православным, подлинно каноническим нормам, при соблюдении которых только и возможна истинная свобода и правда церковной жизни.

В частности, соборность, являющаяся единственной основой подлинно-православного устройства жизни, есть то религиозное благо, полное осуществление коего дала нам только великая Октябрьская Революция.

Радует Священный Синод радостью материнской, что этим правом соборного строительства ныне широко пользуются родные православные Церкви, составляющие единую Православную Всероссийскую Церковь: и Сибирь, и Дальний Восток, и Белоруссия неоднократно устраивали соборные совещания, каковые всякий раз способствовали дальнейшему плодотворному развитию местной церковной жизни.

Священный Синод не сомневается, что и данное соборное дело Украинской Церкви, родной и возлюбленной части единой нашей Всероссийской Церкви, будет благословенно и к славе Св. Православия. Пусть же Божие Благословение пребудет над Священным Синодом Всеукраинской Церкви, над архипастырями, пастырями и дияконами, ныне стекшимися на Св. Поместный Собор, да и через всех вас прославится Преподобное Имя Живоначальной Троицы во веки веков. Аминь.

Циркуляр Св. Синода

от 23 апреля 1925 г. за № 1747.

... Епархиальным Управлениям.

Священный Синод Российской Православной Церкви, преподая при сем ответ Народного Комиссариата Просвещения, отпущая за № 23493, на ходатайство Св. Синода об отмене обязательного постановления Воронежского ГОНО, по коему священнослужители в отношении платы за правоучение детей в школах отнесены к VI категории плательщиков — наравне с круп-

ными капиталистами и торговцами, предлагает Е. У. широко ознакомить духовенство с содержанием настоящего разъяснения и, в случае несоответствия на местах разрешения вопроса о плате за правоучение с детей духовенства с настоящим разъяснением, принять меры к устранению указанного ненормального явления путем сношений с местными ОНО.

Р. С. Ф. С. Р.

Народный Комиссариат
по Просвещению.Администр.-Организационное
Управление.

16/IV дня 1925 г.

№ 23493.

Г. Москва, Сретенский б. д. 8.

Воронежскому ГУБОНО.

Копия.

Копия: 1) В ВЦИК.
2) В Воронежский ГИК.
3) В Синод Русской Церкви.

Г. Москва, Самотека, Троицкое подворье.

Препровождая при сем дело по заявлению во ВЦИК Воронежского Епархального Управления об урегулировании вопроса о взимании платы за правоучение с детей служителей культа — НКП

сообщает, что на основании точного раз'яснения НКЮста, от 15/XII—23 г. за № 258 («Еженед. Сов. Юстиции» 1923 г. № 49) последние приравниваются в отношении платности за правоучение к лицам свободных профессий, а потому отнесение детей служителей культа к VI категории, как это указывается в деле, неправильно, как противоречащее раз'яснению НКЮ.

Зав. Админ. Орг. Управл. Подпись (Эпштейн).

Зав. Одг. Инсп. отд. Подпись (Перль).

Секретарь. Подпись неразборчива.

Верно. Подпись неразборчива.

Движения и перемены по службе.

1. Протоиерей Александр Коровин (Пермской Епархии) назначен Епископом Кунгурским, викарием Пермской Епархии, с пострижением в монашество с именем Серафима. Хиротония совершена в г. Перми.

2. Епископ Николай (Ашихнин), Викарий Пермской Епархии, назначен правящим Велико-Устюжской Епархии (24 апреля 1925 года).

3. Протоиерей Градо-Камышловской церкви Феодор Бежанов назначен согласно избрания с'езда, Епископом Шадринским, викарием Свердловской Епархии (24 апреля).

4. Преосвященный Петр (Данилов) Епископ Бакинский, назначен Епископом Ярославским (28 апреля).

5. Преосвященный Сергей Мелекесский, викарий Самарской Епархии, перемещен на Бузулукскую кафедру той же Епархии.

На Мелекесскую кафедру назначен Преосвященный Георгий, Епископ Чухломский, викарий Костромской Епархии (8 мая).

6. Епископ Иоасаф (Рагозин), быв. Уфимский, принят в каноническое общение со Св. Синодом и назначен правящим Вятской Епархии, с возведением в сан Архиепископа.

7. Архиепископ Иоанн Череповецкий, вследствие личного ходатайства и болезненного состояния здоровья, назначен с 1 июня правящим по Сталинградской Епархии, а епископом Череповецким назначен Епископ Сергей Усть-Медведицкий, викарий Сталинградской епархии (12 мая).

8. Протоиерей Владимир Александров утвержден Управляющим православными церквами Аляски и Западных Штатов Сев. Америки, с вызовом для хиротонии в Москву (12 мая).

ЧАСТЬ НЕОФИЦИАЛЬНАЯ.

Тихоновское завещание.

Пред нами лежит «предсмертное завещание» б. патриарха Тихона, иначе говоря, его воззвание, подписанное им случайно в день смерти и опубликованное¹⁾ (в № 86 «Изв. ВЦИК» от 15 апр. 1925 г.) поэтому в качестве «предсмертного» документа. Что на самом деле воззвание это вовсе не предназначалось быть предсмертным, о том совершенно ясно свидетельствует его текст. «Ныне мы, — говорится в воззвании, — с милостью божией оправившись от болезни, вступая снова на служение церкви божией, призываем вас... разделить наш труд по умиротворению паствы нашей и благоустроению церкви божией». Очевидно, это слова человека, не готовящегося к смерти, а, напротив, надеющегося жить и управлять церковными делами. Неожиданно скончавшийся быв. патриарх не предчувствовал своей смерти и никак не предполагал, что через несколько часов по подписании такого документа его не станет в числе живых. «Предсмертное завещание» — не завещание, а декларация вождя тихоновской церкви, имевшая в виду окончательно сжечь старые корабли, на которых плавало патриаршество с 1918 года и остов которых продолжал торчать в тихоновском море, не смотря на «покаянные» заявления того же Тихона, уже сделанные им в 1923 году.

Зачем понадобилось бывшему церковному вождю такое торжественное «сожжение», о том мы догадываться не будем. Одно несомненно: оно понадобилось для того, чтобы получить возможность заняться делом «умиротворения паствы» и «благоустроения церкви». Значит, заняться этим делом, составляющим, конечно, первую обязанность высшего пастыря, он никак не мог, не только плавая на старых кораблях, но даже и восседая на их остовах.

Что же представляет из себя по существу декларация б. патриарха, ставшая его лебединой песней? Полное отречение и осуждение церковной политики патриаршего управления памятного периода церковно-государственной борьбы 1918—1922 гг. Борьба эта в свое время, под стягом патриаршества, началась прежде всего оппозицией декрету об отделении церкви от государства и анафематствованием авторов декрета и всех, кто будет содействовать его осуществлению. А ныне б. патриарх заявляет, что «принцип свободы совести, провозглашенный конституцией СССР, обеспечивает всякому религиозному обществу и в том числе и нашей пра-

вославной церкви права и возможность жить и вести свои религиозные дела согласно требованиям своей веры... А потому мы в свое время... всенародно признали новый порядок вещей и Рабоче-Крестьянскую власть... искренно приветствовали». Итак, проклинаемый в 1918 году, декрет об отделении церкви теперь признается благодетельным и издавшая его власть — заслуживающей не анафематствования, а благословения. Полнее этого отречения от политики 1918—1919 г. быть не может. Но зачем же при этом никого не обманывающие передержки? Тихон как будто бы забыл свои проклятия и анафемы и дипломатично заявляет только о приветствиях. Но истина требует напомнить, что сначала, четыре года, от «мы» (т. е. патриарха) исходили одни прещения, приветствия же начались лишь в 1923 году. Восстановить эту хронологию совершенно необходимо, чтобы оценить патриаршее воззвание.

Дальше следует в декларации отречение и от всех других позиций патриаршества периода анти-советского церковного фронта. В 1918 году верующие и приходские общины призывались к всяческому противодействию декрету об отделении церкви; в 1922 году они призывались к противодействию изъятию церковных ценностей в пользу голодающих. Ныне умирающий, но надеющийся жить, патриарх призывает те же приходские общины «не допускать никаких попятных движений неблагонамеренных людей в сторону анти-правительственной деятельности», и «выбирать в церковно-приходские советы людей... искренно расположенных к Советской власти», а изъятие ценностей освящается торжественным возглашением, что Советская власть взяла на себя тяжелую обязанность устранения «жутких последствий страшного голода». Корабли сожжены до тла.

Лучше поздно, чем никогда. И можно только радоваться, что бывший патриарх додумался, наконец, до того, до чего другие додумались много раньше. Однако, опять таки тут не лишнее восстановить хронологию событий. То, что ныне в 1925 году провозгласил Тихон, было провозглашено еще в 1922 году теми церковными деятелями, которые отказались плыть с Тихоном на его старых кораблях. Тихон теперь говорит почти что словами тех самых заявлений, которые были сделаны так называемыми церковными обновленцами и торжественно провозглашены собором 1923 года, когда б. патриарх не делал еще ни одного жеста в сторону отказа от политики анти-советского фронта. Декларируя истины,

1) Ниже перепечатывается полностью.

провозглашенные другими, не лучше ли было бы быв. патриарху просто подписаться под актами собора 1923 года? Ведь он все равно подписался под ними, в их декларативной части, своим «завещанием», и только слепые могут этого не видеть.

Но собор 1923 года не только декларировал то, что в 1925 г. декларирует б. патриарх. Собор низложил и осудил патриарха. Под этим Тихону было трудно подписаться. Однако, читая его «завещание», мы видим совершенно ясно, что патриарх подписывается и под своим осуждением. Вторая часть воззвания б. патриарха — не только декларация отречения, но и приговор само-осуждения, и с церковной точки зрения она то особенно замечательна.

«В сознании лежащей на нас обязанности блюсти чистоту жизни церкви...—читаем здесь,— мы не можем не осуждать тех, кто в забвении божьего, злоупотребляя своим церковным положением, отдается без меры человеческому, часто грубому политиканству, иногда носящему и преступный характер, и потому по долгу первосвятительского служения нашего благословляем открыть действия особой комиссии, возложив на нее обследование и, если понадобится, и отстранение в каноническом порядке от управления тех архипастырей и пастырей, кои упорствуют в своих заблуждениях и отказываются принести в них раскаяние пред советской властью, предавая таковых суду православного собора... Особой комиссии мы поручаем обследовать деяния бежавших за границу архипастырей и пастырей и в особенности митрополитов: Антония — бывшего Киевского, Платона — бывшего одесского, а также и др., и дать деятельности их немедленную оценку. Их отказ подчиниться нашему призыву вынудит нас осудить их заочно».

Вдумаемся в смысл этих заявлений и формулируем те основные положения, которые в них заключаются.

Во-первых, б. патриарх утверждает, что сознание церковного долга обязывает его, а стало быть и всех церковных ответственных деятелей, — осуждать «злоупотребление церковным положением» и преступное политиканство.

Во-вторых, он признает, что виновные в таковом политиканстве и злоупотреблении своим положением подлежат церковному суду вплоть до низложения с своих кафедр.

В-третьих, он утверждает, что неподчинившиеся церковному приговору церковники подлежат осуждению и заочно.

Положения совершенно определенные. Но, ведь именно из этих самых положений и исходило движение против самого Тихона, завершившееся приговором собора 1923 года. Во имя церковного долга и спасения церкви от разрушительной политиканской деятельности патриаршего управления выступили в 1922 году против патриарха некоторые епископы и представители духовенства. Это, по признанию самого патриарха, было их нравственной обязанностью. За злоупотребление своим церковным положением и вредное политиканство, патриарх был подвергнут суду собора и низложен. Не подчинившись этому суду, он не избавил себя от осуждения. Спрашивается, почему же б. патриарх, сам откровенно признающий, что за такие деяния, которые совершило патриаршее управление им возглавляемое, каждый архиерей подлежит суду и осуждению, — сам не подчинился суду собора 1923 г. и объявил его недействительным? Где же логика во всей политике патриаршества, и о чем свидетельствует б. патриарх в своей декларации, как не о правоте того движения, которое выступило против него в 1922 году?

Для беспристрастного читателя после «предсмертного» воззвания Тихона не может быть сомнений, где правда в том церковном

споре, который раздирает церковь с памятного 1922 года. Самый страстный сторонник так называемого обновленчества не мог бы придумать лучшей апологии обновленческого движения, чем какую дает б. патриарх в своем «предсмертном завещании». И если после этого, рядом с такими признаниями, то же патриаршее воззвание все еще силится лягнуть обновленцев, зачисляя их в число «врагов святого православия», то этот грубый выпад, очевидно, относится к числу приемов той же ценности, как и явное намерение, предав забвению хронологию, делать вид, будто патриаршая рука с самого начала благословляла декрет об отделении церкви и издавшую его власть. Приемы эти рассчитаны на полную неосведомленность общества в церковных событиях последних лет. Но, правили ли будет такой расчет? Память не у всех так коротка, как у авторов тихоновского завещания.

Впрочем, патриарх скончался, в тот момент, когда он думал начать новую жизнь, — и мы не намерены вдаваться в слишком глубокие изыскания в области печальных событий патриаршего управления и вспоминать все прегрешения умершего вождя церкви. Если нам приходится беречь еще не зажившие раны, то единственно потому, что к тому вынуждает самое патриаршее «завещание», не удержавшееся бросить последний камень в ту сторону церкви, которая не захотела плыть на сожженных ныне тихоновских кораблях. По основному же своему содержанию патриаршее завещание укрепляет нас еще больше в уверенности, что здоровое церковное сознание неудержимо ведет даже людей, загипнотизированных влиянием патриаршего имени, к убеждению во внутренней неправоте того дела, которое два года отстаивали последние могикане патриаршества. Авторы тихоновского завещания, может быть сами того не сознавая, торжественно подтвердили, что именуемые ими врагами православия обновленцы, во имя церковного блага, должны были действовать так, как они действовали, уходя с патриарших кораблей прежде, чем сам кормчий признал полезным сжечь их. Из патриаршего воззвания все должны убедиться, что виновником нарушения церковного мира было само патриаршество и что путь к умиротворению церкви лежит именно в той линии поведения, которую избрали сторонники церковного обновления.

Теперь остается лишь надеяться, что отрезвленное кончиною старого вождя церковное сознание так-называемой тихоновской части церкви будет иметь мужество сознаться в своих ошибках и прегрешениях по отношению к своим противникам так же открыто, как б. патриарх исповедал свои прегрешения пред русским народом. Мы никого не зовем в Каноссу, ни от кого не требуем унижения. Мы только убеждаем пастырей и верующих не углублять церковного разделения и честно искать способов церковного примирения. Свящ. Синод, возглавляющий отказавшиеся от Тихона в период патриаршего политиканства церковные общины, протягивает первую руку своим антагонистам и зовет их соборным путем разрешить все взаимные пререкания. И если действительно «тихоновцам» дорог церковный мир и «благоустройство церкви», о коих говорит патриаршее воззвание, они не имеют нравственного права упорствовать в своей обособленности. Церковное разделение, может быть, на руку личным интересам отдельных церковников. Но во имя общего блага личные интересы должны отойти на задний план.

25 апреля 1925 года.

Проф. Б. Титлинов.

Реабилитация обновленчества б. патриархом Тихоном¹⁾.

Заголовок настоящей статьи способен не только встревожить «тихоновцев», а пожалуй смутить и «обновленцев». Разве можно серьезно говорить о реабилитации, т.е. об оправдании и признании обновленческого течения со стороны бывшего патриарха Тихона. Где же и когда же это им сделано? Ведь два последних года своей жизни Тихон только тем и занимался, что воевал с обновленцами, из-за которых он рассорился под конец и со вселенской церковью. Даже и в том последнем послании, которому, неожиданно для самого Тихона, пришлось стать его «предсмертным завещанием», у него не нашлось слов мира и любви к обновленцам, а сорвалось обычное для него слово вражды и несправедливой укоризны (обновленцы поставлены на одну доску с сектантами, иноверцами и даже с безбожниками).

Прекрасно зная все это, мы тем не менее все же продолжаем утверждать, что б. патриарх Тихон действительно реабилитировал обновленчество, т.е. обелил его от одного из самых главных

и тяжких обвинений, возводимых на него тихоновцами. И сделал это он, главным образом, все в том же своем предсмертном завещании.

Дело в том, что помимо логики слов, есть логика фактов, которая связывает и обязывает гораздо больше и крепче всяких словесных деклараций. Именно, она — эта логика фактов совершила чудо и с самим б. патриархом Тихоном, превратив его из морального оплота контр-революции в стране и заядлого врага советской власти в ее горячего поборника, благословляющего эту власть и грозящего церковным судом всем ее послушникам. Пять лет своего первого канонического патриаршества певший панихиды за упокой советской власти, Тихон кончил свою жизнь молебном за здоровье о ней.

¹⁾ Редакция помещает настоящую статью проф. Покровского, рядом с редакционной статьей по тому же вопросу, для полноты освещения знаменательного завещания.

Та же самая логика вещей заставляет б. патриарха, сказавшего советское А, сказать теперь и обновленческое Б. Конечно, это делает теперь уже не сам умерший автор «завещания», а верные заветам его продолжатели и ученики. Но раскроем и обобщим все это подробнее.

Постараемся, прежде всего, добросовестно разобраться в самом главном и коренном вопросе: чем, по существу дела, отличаются тихоновцы от обновленцев. Мы напрасно стали бы искать этих различий в области христианской догматики и морали, в сфере церковной каноники и литургики, даже в простом церковном бытовом укладе тех и других. Здесь у них формально все общее и ни для какой глубокой принципиальной разницы нет даже и места. А те, довольно отвлеченные идеологические споры, которые нередко ведутся между лидерами обоих течений, в роде соборности и патриаршества, клерикализма и народоправства, белого и черного духовенства, носят, скорее, академический, чем жизненно-практический характер, и во всяком случае не они влияют на широкие церковные круги, которые подобными вопросами совершенно не интересуются, да, признаться, и почти вовсе в них и не разбираются.

Единственно острым и болезненным вопросом, расколовшим русскую церковь на два враждебных лагеря — на старую, тихоновскую и новую, обновленческую церковь, является церковно-политический вопрос, непосредственно понятный широким массам и живо их волнующий. Это по существу дела та же борьба между старым и новым миром, между горячими поборниками революции и ее заклятыми врагами, которая проходит теперь по всему фронту русской жизни, и носит здесь лишь свое своеобразное выражение в антагонизме обновленчества и тихоновщины. Так было еще три года тому назад, при первом, бурном взрыве обновленческих течений, возмущившихся преступной реакционностью церковно-политического курса тогдашнего патриарха Тихона (противодействие изъятию церковных ценностей для спасения умирающих от голода). И это тонко тогда же подметил проф. Б. В. Титлинов, который в своей брошюре «Новая церковь» совершенно правильно определил характер и задачу нового церковно-прогрессивного движения, как «противодействия деспотическим тенденциям монашеско-иерархических верхов» и как перенесение центра тяжести в «социальную область». «Социально-церковные лозунги ставятся во главу угла нового церковного строительства. Усвоение социальной революции церковным мирозерцанием делается первой задачей обновленной церковности. Выяснение христианского социального учения в духе примирения с новым социальным строем ставится жизненным делом церкви. Новая церковь так неразрывно связала себя с социальной революцией, что все споры о новом церковном движении сводятся к вопросу об отношении социализма и христианства, церкви и советской власти. На эти темы по преимуществу ведутся публичные диспуты «Живой церкви» и на них всего острее реагирует публика и церковная масса» (66—67 стр.).

Все это писалось почти три года тому назад. Но с неменьшим правом может быть повторено и в наши дни: жизненный опыт и соборный разум сгладили некоторые резкости и шероховатости обновленческих течений, снивелировали их частные различия и влили их в единое каноническое русло; «независимые обстоятельства» заставили присмиреть и тихоновцев, перенести, частью в подполье, а частью за границу их актуальную политическую программу. Но суть дела — глубочайшее различие в отношении к социальной революции и совласти — остается и поныне той же самой, столько бы тихоновцы не заявляли на словах о своей политической лояльности и нейтральности. В таких вопросах нейтралитета быть не может, и кто не в контакте с властью, тот уже тем самым идет против нее.

А тихоновщина по самой своей природе не может принять социализма и всех его политических последствий. Она смотрит на социализм сквозь закопченное стекло своих миссионеров типа Восторгова, Айвазова, Сковрцова и под., и естественно, что органически его не переваривает и не приемлет ни в какой пропор-

ции и дозе. Социализм для нее — только грубый материализм и богоборный атеизм. Внутренней же моральной правды социализма, о которой так хорошо говорил еще наш известный философ-христианин Вл. Соловьев, тихоновцы не чувствуют и не признают, а все свое спасение полагают в старой, совершенно обанкротившейся формуле: «православие и самодержавие». Вот почему в лагере тихоновской церкви объединяется все, или сознательно старое, монархическое, реакционное и контр-революционное (клерикальное духовенство, монархические задюпаты), или все бессознательно косное, невежественное и темное (монашески, кликуши, религиозные аферисты). И потому же самому обновленчество, как светлое прогрессивное начало, чувствующее моральную правду социализма и осветившее последний политический переворот, воспринимается тихоновцами, как их полная противоположность, и их заклятый враг, как та «красная», «советская» церковь, с которой тихоновщина не хочет иметь ничего общего. Таким образом, в основе расхождения тихоновцев и обновленцев лежит социально-политическая платформа, т.е. диаметрально различное отношение к социальной революции и совласти, что служит главным камнем преткновения и соблазна на падение и восстание многих в православии. Одни эту революцию и власть приветствуют и благословляют, как частичное воплощение призыва Христа о служении «всем трудящимся и обремененным» (обновленцы), другие, напротив, ее отрицают и проклинают в душе, хотя лицемерно и заявляют о лояльности на словах (тихоновцы).

Покойный патриарх Тихон за два последних года своей жизни, как это ни странно, стал первым ренегатом тихоновщины. Еще в июне 1923 г., когда он впервые и всенародно признал ошибочность своего церковно-политического курса и покаялся перед совластью, он, в сущности, отказался от первого и основного догмата старой, тихоновской церкви. Но тогда никто этим не соблазнился, потому, что никто, ни из друзей, ни из врагов Тихона не поверил в серьезность и искренность такого покаяния; на него смотрели, как на простую формальную отписку, вынужденно сделанную под давлением сложившейся обстановки. По крайней мере, так объясняла «малодушие» Тихона вся заграничная, белогвардейская пресса.

И, вот, снова в своем последнем предсмертном послании, написанном, надо это признать, с значительной экспрессией и силой, б. патриарх опять и всецело признает социальную революцию и советскую власть, и зовет всех последовать его примеру, грозит строгим судом всем ослушникам и разоблачает ложь белогвардейских измышлений о несвободе и связанности его новых заявлений, столь противоположных его прежним выступлениям. Всем этим Тихон не только разрывает со старой, отныне ложно носящей его имя церковью, но и объединяется идейно с новой обновленческой церковью, на признании одной и той же социально-политической платформы. Такая решительная перемена в мирозерцании Тихона, являющаяся настоящим чудом милости Божией к нему, открывает широкие радужные перспективы для реабилитации его памяти в умах и сердцах обновленцев. Но она же дает и лучшую фактическую реабилитацию всему обновленческому движению. Коль скоро сам б. патриарх Тихон искренно принял и разделил политическую программу обновленцев, то тем самым он снял с них кличку «красной», «советской» церкви, оградив их от подозрений в прислужничестве власти, и уничтожил главный, в сущности даже единственный, пункт серьезного различия между старой и новой церковью.

Остается искренно пожелать только того, чтобы голос умершего вождя старой церкви был ею услышан и принят к исполнению, а его пример нашел бы не только подражание, но и дальнейшее логическое развитие, которое должно привести к объединению обоих расколовшихся половин русской церкви в моменте предстоящего, действительно Всероссийского Поместного Собора, имеющего окончательно закрепить положение нашей обновленной церкви в современных условиях нового государства.

Проф. А. Покровский.

Предсмертное завещание Тихона.

(«Изв. ЦИК», от 15 апреля 1925 г., № 86).

Печатаемое ниже завещание Тихона, написанное им в день своей смерти (7 апреля 1925 г.), доставлено в редакцию митрополитами: Петром Крутицким и Тихоном Уральским с просьбой опубликовать его в печати.

Ниже приводим полностью просьбу митрополитов и завещание Тихона.

«В редакцию газеты «Известия».

Гр. Редактор!

Просим не отказать поместить в газете «Известия» при сем прилагаемое воззвание Патриарха Тихона, подписанное им 7 апреля 1925 года.

Петр Митрополит Крутицкий.

Тихон Митрополит Уральский.

14 апреля 1925 г.»

«Божиею милостью, смиренный Тихон, патриарх Московский и всея церкви Российской.

Благодаря вам и мир от господи и спаса нашего Иисуса Христа.

В годы великой гражданской разрухи по воле божией, без которой в мире ничто не совершается, во главе русского государства стала Советская власть, принявшая на себя тяжелую обязанность—устранение жутких последствий кровопролитной войны и страшного голода.

Вступая в управление русским государством, представители Советской власти еще в январе 1918 г. издали декрет о полной свободе граждан веровать то что угодно и по этой вере жить. Таким образом, принцип свободы совести, провозглашенный конституцией СССР, обеспечивает всякому религиозному обществу и в том числе и нашей православной церкви права и возможность жить и вести свои религиозные дела согласно требованиям своей веры, поскольку это не нарушает общественного порядка и прав других граждан. А поэтому мы в свое время в посланиях к архипастырям, к пастырям и пасомым всенародно признали новый порядок вещей и Рабоче-Крестьянскую власть народов, правительство коей искренне приветствовали.

Пора понять верующим христианскую точку зрения, что «судьбы народов от господи устрояются» и принять все происшедшее, как выражение воли Божией. Не погрешая против нашей веры и церкви, не переделывая чего-либо в них, словом, не допуская никаких компромиссов или уступок в области веры, в гражданском отношении мы должны быть искренними по отношению к Советской власти и работе СССР на общее благо, сообразуя распорядок внешней церковной жизни и деятельности с новым государственным строем, осуждая всякое сообщество с врагами Советской власти и явную или тайную агитацию против нее.

Вознося молитвы наши о ниспослании благословения Божия на труд народов, объединивших силы свои во имя общего блага, мы призываем всех возлюбленных чад богохранимой церкви российской в сие ответственное время строительства общего благосостояния народа слиться с нами в горячей молитве ко всевышнему о ниспослании помощи Рабоче-Крестьянской власти в ее трудах для общенародного блага. Призываем и церковно-приходские общины и особенно их исполнительные органы не допускать никаких поползновений неблагонамеренных людей в сторону антиправительственной деятельности, не питать надежд на возвращение монархического строя и убедиться в том, что Советская власть—действительно Народная Рабочая Крестьянская власть, и потому прочная и непоколебимая. Мы призываем выбирать в церковно-приходские советы людей достойных, честных и преданных православной церкви, не политиканствующих и искренно расположенных к Советской власти. Деятельность православных общин должна быть направлена не в сторону политиканства, совершенно чуждого церкви божией, а на укрепление веры православной, ибо враги святого православия—сектанты, католики, протестанты, обновленцы, безбожники и им подобные—стремятся использовать всякий момент в жизни православной церкви во вред ей. Враги церкви прибегают ко всякого рода обманам, действиям, понуждениям и даже подкупам в стремлении достигнуть своих целей. Достаточно посмотреть на происходящее в Польше, где из 350 находившихся там церквей и монастырей осталось всего лишь 50. Остальные же или закрыты или обращены в костелы, не говоря уже о тех гонениях, каким подвергается там наше православное духовенство.

Ныне мы, с милостию божией оправившись от болезни, вступая снова на служение церкви божией, призываем вас, возлюбленные братья-архипастыри и пастыри, осудив еще раз всякое сопротивление власти, злонамеренные против нее умышления, мятежи и всякую против нее вражду, разделить наш труд по умиротворению паствы нашей и благоустройству церкви божией.

В сознании лежащей на нас обязанности блюсти чистоту жизни церкви, первое всего ищущей спасения людей и осуществления в жизни вечных божественных начал, мы не можем не осуждать тех, кто в забвении божьего злоупотребляя своим церковным положением, отдается без меры человеческому, часто грубому политиканству, иногда носящему и преступный характер, и потому по долгу первосвятительского служения нашего благословляем открыть действия особой при нас комиссии, возложив на нее обследование и, если понадобится, и отстранение в каноническом порядке от управления тех архипастырей и пастырей, кои упорствуют в своих заблуждениях и отказываются принести в них раскаяние перед Советской властью, предавая таковых суду православному собору.

Вместе с этим с глубокой скорбью мы должны отметить, что некоторые из сынов России, и даже архипастыри и пастыри, по разным причинам покинули родину, занялись за границей деятельностью, к коей они не призваны, и во всяком случае вредной для нашей церкви. Пользуясь нашим именем, нашим авторитетом церковным, они создают там вредную и контрреволюционную деятельность. Мы решительно заявляем: у нас нет с ними связи, как это утверждают враги наши, они чужды нам, мы осуждаем их вредную деятельность. Они вольны в своих убеждениях, но они в самочинном порядке и вопреки канонам нашей церкви действуют от нашего имени и от имени святой церкви, прикрываясь заботами о ее благе. Не благо принес церкви и народу так-называемый Карловицкий собор, осуждение коего мы снова подтверждаем, и считаем нужным твердо и определенно заявить, что всякие в этом роде попытки впредь вызовут с нашей стороны крайние меры вплоть до запрещения священнослужения и предания суду собора. Во избежание тяжких кар, мы призываем находящихся за границей архипастырей и пастырей прекратить свою политическую с врагами нашего народа деятельность и иметь мужество вернуться на родину и сказать правду о себе и церкви божией.

Их деяния должны быть обследованы. Они должны дать ответ церковному православному сознанию. Особой комиссии мы поручаем обследовать деяния бежавших за границу архипастырей и пастырей и в особенности митрополитов: Антония—бывшего киевского, Платона—бывшего одесского, а также и др., и дать деятельности их немедленную оценку. Их отказ подчиниться нашему призыву вынудит нас судить их заочно.

Наши враги, стремясь разлучить нас с возлюбленными чадами, вверенными богом нам—пастырям, распространяют ложные слухи о том, что мы на патриаршем посту не свободны в распоряжении словом нашим и даже совестью, что мы засилены мнимыми врагами народа и лишены возможности общения с паствою, нами ведомою. Мы объявляем за ложь и соблазн все измышления о несвободе нашей, поелику нет на земле власти, которая могла бы связать нашу святительскую совесть и наше патриаршее слово. Небоязненно и с великим упованием взирая на грядущие пути святого православия, мы смиренно просим вас, возлюбленные чада наши, блюсти дело божие, да ничтоже успеют сыны беззакония.

Призывая на архипастырей, пастырей и верных нам чад благословение божие, молим вас со спокойной совестью, без боязни погрешить против святой веры, подчиниться Советской власти не за страх, а за совесть, памятуя слова апостола: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от бога,—существующие же власти от бога установлены». (Рим. XIII, 1).

Вместе с этим мы выражаем твердую уверенность, что установка чистых, искренних отношений побудит нашу власть относиться к нам с полным доверием, даст нам возможность преподавать детям наших пасомых закон божий, иметь богословские школы для подготовки пастырей, издавать в защиту православной веры книги и журналы.

Всех же вас да укрепит господь в преданности святой православной вере, церкви и ее иерархии.

Патриарх Тихон.

7 апреля 1925 г.

Св. Синод и патриарх Тихон.

(Доклад, читанный на Тотемском съезде духовенства и мирян 30-го декабря 1924 года).

С самовосстановлением Тихона после Собора 1923 года, в жизни Русской Православной Церкви произошел раскол: одни из церковников главою Русской Церкви признали Синод, а другие примкнули к б. патриарху Тихону; одни стоят на платформе соборного образа правления, основываясь на своей вере «во единую, святую, соборную и Апостольскую Церковь», а другие ратуют за единоличное патриаршее управление. Таким образом, образовалось два церковных течения: Тихоновское и синодальное, так называемое «обновленческое». Мы не будем говорить здесь о тех незначительных группах, которые или примкнули к Синоду (Древле-апостольская), или находятся в неопределенном положении (Живоцерковники), или по своей малочисленности не имеют никакого влияния на общий ход церковной жизни (Возрожденцы).

Обновления Обновленческое и Тихоновское, не различаясь между собою ни в догматическом, ни в религиозно-нравственном, ни в обрядовом отношении, тем не менее находятся в воинствующем друг против друга положении и нередко осыпают противников незаслуженными упреками. Кто же прав?

Чтобы дать тот или иной беспристрастный ответ, мы должны будем обратиться к истории Церкви, ознакомиться с различными формами ее управления, проследить историю обновленческого движения, узнать причину его возникновения, а также рассмотреть с канонической точки зрения те спорные пункты, которые служат яблоком раздора между вышеуказанными церковными течениями.

I. Прежде всего, в самом понятии о Церкви заключается идея о ее соборном образе правления. По православному учению, «Церковь есть от Бога установленное общество человеков, соединенных Православной верой, законом Божиим, священноначалием и Таинствами». (Прав. катехизис).

Церковная история свидетельствует, что основною и первичною формою церковного правления во все времена христианской эры была соборность. Основатель Церкви на земле, господь Иисус Христос, говорил: «где двое или трое собраны во имя Мое, там и Я посреди их» (Мф. XVIII, 20) и заповедал всякого рода разногласия передавать на обсуждение церкви—общества верующих, представителем которого является собор: «повеждь Церкви, аще же Церковь преслушает, буди тебе, яко же язычник и мытарь» (Мф. XVIII, 17). Власть «вязать и решить», которую получил в начале Апост. Петр (Мф. XVI, 19), была распространена Спасителем и на всех остальных Апостолов (Мф. XVIII, 18). И мы видим, что никто из них не пользовался особым преимуществом этой власти: ап. Петр почитался таким же апостолом церкви, какими были апостолы Иаков и Иоанн (Голат. II, 9). Все церковные разномыслия и вопросы практики церковной разрешались, как в век Апостольский, так и в последующие века—собором. Соборы Апостольского времени: Антиохийский (Деян. XIV, 27—28 и XV, 1—2) и Иерусалимский (Деян. XV, 6), соборы Вселенские и поместные свидетельствуют об этом. Такой же образ правления имела и наша Русская церковь от 26 января 1589 года, когда волею царя Феодора Ивановича было учреждено на Руси патриаршество, упраздненное в 1721 году царем Петром I. Справедливость требует заметить, что патриархи до-Петровского времени не были монархами церковными,—они были только проводниками в жизнь постановлений соборов Русской церкви. Только с восстановлением патриаршества на соборе 1917—18 года появился цезарепатризм в Русской Церкви.

II. Учреждение патриаршества в церковном мире не было вызываемо какими-либо религиозными мотивами или побуждениями, но в большинстве случаев вызывалось политическими государственными соображениями и было актом, если и Церковной Властью, то всегда под давлением государственной. Правда, патриархаты Восточных Церквей имели за собой некоторое церковно-историческое основание: они были преобразованы 2-м вселенским собором из митрополий тех городов, епископские кафедры в которых были основаны самими апостолами; но и там к учреждению патриархатов имело не малое влияние то или иное положение страны и ее государственное устройство. Особенно это нужно сказать про патриархат Константинопольский, обязанный своим преобразованием из митрополичья округа желанию греческого императора Феодосия I. Что же касается патриаршества Русской церкви, то оно, строго говоря, не было продуктом желания верующего общества, а было вызвано к жизни желанием Русских царей поднять авторитет высшего иерарха русской церкви, что было полезно и для интересов царского престола. Потому-то

в лице патриархов до-Петровского времени мы видим не столько церковных деятелей, сколько строителей Русской государственности и борцов с разного рода смутами и политическими нестроениями. Патриархи находились в полной зависимости от государственной власти, ставленниками коей, вопреки 3 правилу VII вселенского Собора, они являлись: та или иная перемена власти непременно вызывала и перемену патриарха. Возьмите, хотя бы, историю первых русских патриархов. Первый патриарх Иов был тотчас же свержен, как только занял русский престол Лже-Дмитрий, и в патриархи возведен был грек Игнатий, архиепископ яранский; по свержении самозванца был свергнут с патриаршего престола и Игнатий и патриархом сделан Гермоген, митр. казанский. Так и во всей последующей истории Русского патриаршества. Особенно ярко политическая окраска патриаршества выражена в современном нам восстановлении его—в лице патр. Тихона—собором 1917—18 года. Устрашенные раскатами грома сначала Февральской, а потом Октябрьской революции, политиканствующие русские церковники, а также дворяне, ждали от Собора, а особенно от избранника его, не столько устранения ненормальностей церковной жизни, устройства церковных, сколько спасения отечества. Об этом открыто говорят почти все приветствия, поступавшие на имя Собора и патр. Тихона. Представитель Московского земства Родионов в своей приветственной речи выражает надежду, что Собор «своим мощным голосом удержит от падения и укрепит Великую Россию». Общее собрание Московских пастырей, приходских Советов и представителей монашества видит в патриархе «печальника о судьбах единой Великой и святой Руси в тяжелую годину ниспосланного ей страшного испытания». Во всех приветствиях говорится о спасении отечества и мало где о Церкви.

Напутствуемый такими пожеланиями, Церковный Собор превращается в политическое собрание, выявляет себя противником Советской Власти и призывает, особенно после декрета о свободе совести и об отделении церкви от государства, к активному противодействию ей. Постановлением Синода от 28 февраля 1918 года (в период заседаний Собора) указывается «общее направление деятельности духовных пастырей»: 1) пастыри призываются объединять верующих в защите попираемой свободы веры; 2) приходские коллективы должны защищать церковное достояние от чужих бы то ни было посягательств; и 3) в случае покушения на захват священных сосудов, принадлежностей богослужения, церковных метрик и прочего церковного имущества не следует добровольно отдавать их». Определением Собора от 18-го апреля того же года подтверждается это указание: «никто, кроме Свящ. Собора и уполномоченной им власти, не имеет права распоряжаться церковными делами и церковным имуществом, а тем более не имеют такого права люди, исповедующие даже христианской веры, или открыто заявляющие себя неверующими в Бога»; а по постановлению от 19-го того же апреля «священнослужители, содействующие проведению в жизнь враждебных Церкви положений декрета о свободе совести и подобных сему актов, подлежат запрещению в священнослужении, а в случае нераскаянности извергаются из сана».

Получивший от Собора такие директивы, патр. Тихон начинает свою деятельность анафематствованием Советской власти и всех признающих ее (вопреки 84 апостольскому правилу); вступает в сношение с заграничными церковными эмигрантами, мечтающими о восстановлении в России монархии. Призванный Собором к управлению церковными делами «совместно с Священным Синодом и Высшим Церковным Советом» (опред. Собора от 7 декабря 1917 г., § 1), «как первый между равными ему епископами» (опред. 4 ноября, § 3), Тихон по истечении некоторого времени своею властью распускает Синод и говорит: «Синода не нужно, так как у нас нет никаких дел, за исключением наградных. Мы пользуемся проезжающими мимо Москвы архиереями». В то время, когда вокруг бушует буря революции и угрожает мирному плаванью корабля церковного, он, вопреки постановлению Собора, избравшего его, единолично встает у руля и делается монархом церковным.

Настает тяжелый 1921 год; — самые плодородные местности — житницу России постигает неурожай, миллионы нуждающихся просят спасти их от голодной смерти. Необходима немедленная и широкая помощь. Истощенное борьбой с внутренней и внешней белогвардейщиной, правительство не имеет достаточных средств для борьбы с новым врагом — голодом и пред-

лагает приходским общинам сдать церковные ценности для реализации их на помощь голодным, — предлагает сделать то, что не противоречит канонам церковным и примеры чего имеются в истории Церкви. 25 правило Антиохийского собора и 11 Феофила арх. Александрийского разрешает епископам употреблять церковное имущество «на пользу нуждающихся... да вдовицы и убогие получают всякое успокоение». Св. Иоанн Златоуст, на выкуп пленных отдавший священные сосуды, говорит: «что пользы, если трапеза престола полна золотых сосудов, а Сам Христос в лице бедных братьев томится голодом». Тому же учат и примером и словом св. Василий Великий, Спиридон Тримифунский, Афанасий Александрийский и многие др. Из истории Русской церкви известно, что церковное имущество отбиралось иногда гражданской властью на те или иные государственные нужды. Так, например, Петром I-м с некоторых церквей были сняты колокола для литья пушек. «Волен государь в своем монастыре — хочет жалует, хочет грабит», — говорили бояре князя Волоцкого преп. игумену Иосифу.

Чем же ответил патр. Тихон на предложение Советской Власти притти на помощь в борьбе с голодом?

28 февраля 1922 года он издает распоряжение, которым запрещает передавать представителям Власти церковные ценности для реализации их на помощь голодным. Последствием такого распоряжения по местам было открытое сопротивление Советской Власти, полилась кровь. Естественно, что Советская Власть увидела в Церкви своего политического противника, стала смотреть на нее, как на контр-революционный союз; начались репрессии: ссылки, расстрелы церковников, повинных только в том, что они были слепыми исполнителями воли своего иерархического начальства. Вот результат единовластия Тихона. Прав был Андрей Курбский, когда писал Грозному царю: «Бог не священника поставил над Израилем, но Моисея, как царя. Когда же Аарон стал заведывать людским устроением, то и от Бога людей отвел. Смотри, как не подобает священникам брать на себя мирские дела». Еще на соборе 1503 года священник Георгий Скрипица ратовал за то, чтобы Церковь отказалась от какого бы ни было вмешательства в политическую жизнь страны. «Господие священноначальницы», — говорил он, — «вам достоит пасти Церковь Божию благоразумием, а не мирским воинством». На опасность, какая угрожает Церкви от вовлечения ее в политическую борьбу, указывали и на Соборе 1917—18 года люди искренне преданные Церкви, но голос их оказался «гласом вопиющего в пустыне». Только теперь, когда политика Тихона привела Церковь на край пропасти, когда первый же неосторожный шаг грозил гибелью всему церковному делу, все поняли, что корабль церковный в опасности. «Церковь наша переживает глубокое потрясение, угрожающее самым ее основаниям», писал тогда митроп. Сергей (бывш. Финляндский). «Непростительно виноваты в этом те, которые, добываясь своих монархических и классовых вождедений, не пожалели Церкви Божией и вовлекли ее в политическую борьбу, кровавые междоусобия, стараясь обратить ее в оружие для чуждых ей земных, классовых целей» (Церк. обнов. 1925 г. № 1). И как для спасения корабля отстраняют от руля неопытного кормчего, так и для спасения церковного дела необходимо было удалить от управления кормчего, ведущего корабль церковный не к тихой пристани «царства не от мира сего» (Иоанн XVIII, 35), а в бурное море земных достижений.

III. Как естественный порыв протеста против политики Тихона вспыхнуло обновленческое движение.

12 мая 1922 года к патр. Тихону явилась депутация от духовенства, которая раскрыла пред ним картину той опасности, пред которой стоит Церковь, указала всю неправоту его действий и предложила ему удалиться от дел управления. Видимо и сам патриарх сознавал необходимость последнего. По крайней мере он высказал депутации следующее: «я не искал патриаршества, оно тяготит меня, как крест. Я с радостью приму, если будущий Собор снимет с меня патриаршество, а теперь уйду от управления Церковью и передам власть старейшему из иерархов». (Из доклада прот. Введенского — см. «Самар. Еп. Ведомости» № 1). При том он написал два письма: одно — на имя председателя ВЦИК — Калинина, в котором сообщал, что он уходит от управления, а другое — митр. Агафангелу Ярославскому, которого просил прибыть в Москву и стать во главе Высшего Церковного Управления. С письмом к митр. Агафангелу были отправлены священник и мирянин, — но митр. Агафангел не имел возможности прибыть в Москву. Между тем, там был полный застой в

церковных делах, так как патриарх был арестован, а Высш. Церк. Управление не функционировало. «Церковный корабль наш не управляется никем», — пишет митр. Сергей, — «и бедствует обуреваемый противным ветром». Тогда та же депутация исходатайствовала на 18 мая новое свидание с патриархом и просила его наладить церковное управление; — при чем подан был патриарху письменный доклад о тяжелом положении Церкви без управления. Патриарх беседовал с депутацией около 1½ часов и согласился с необходимостью немедленно образовать ВЦУ, о чем и сделал соответствующую резолюцию на поданной бумаге, поставив условием, чтобы в состав ВЦУ вошел епископ Леонид Вернейский, старейший (по возрасту) из проживающих в Москве иерархов. После чего с участием еп. Леониды и было организовано ВЦУ. Такова история возникновения Высшего Церковного Управления. Как «вызванное канонической необходимостью», оно было признано — 26 мая собранием Московских благочинных, 16 июня виднейшими иерархами Русской Церкви: Сергием митр. Владимирским, Евдокимом арх. Нижегородским и Серафимом арх. Костромским, Епархиальными с'ездами, а в 1924 году переименованное в св. Синод — патриархами Восточных Церквей, — «единственной канонически законной верховной властью Русской Православной Церкви» и зарегистрированное Советской Властью получило легальное существование.

Став во главе Русской церкви, ВЦУ, состоящее из представителей обновленческих групп, стоящих на платформе сообразного разума, поставило себе первую и главную задачу созыв Поместного Собора, который бы, как правомощный орган, установил твердую церковную власть.

И вот 29 апреля 1923 года состоялось торжественное открытие 2-го Поместного Собора Русской Церкви, каноничность которого не подлежит сомнению, как бы не изоцарились в доказательствах противного инакомыслия: 1) он созван «канонически-законною церковною властью», получившею преемство от патр. Тихона, о чем мы говорили выше; 2) созван на основании определения Собора 1917—18 года о созыве соборов, по возможности, через каждые три года (опред. 7 декабря 17 г. §§ 4 и 8); 3) составлен по структуре предыдущего собора; 4) имел представительство Восточных Патриархов; 5) в своих постановлениях руководился Св. Писанием, Св. Преданием и канонами св. Апостолов, св. Отцов и Соборов Вселенских и Поместных; и 6) по количеству членов был большим 1-го поместного Собора: в заседаниях его принимали участие 73 епископа, из коих половина были старопосвященцы, и около 500 человек пресвитеров и мирян, свободно избранных Епархиальными с'ездами, что может подтвердить каждый участник предвыборных с'ездов. «С формальной стороны», — говорит профессор Б. В. Титлинов, «собор 1923 года — правилен, на него приглашались все, не шли только несогласные. Кроме того у Собора 1923 года была внутренняя идейная правота. В основании его лежал принцип жизненной потребности — вывести церковь из тупика, создавшегося политической жизнью» («Христианин» 1924 г. № 2—3).

Напрасно стараются обвинить Собор 1923 года в односторонности — в партийности членов его. По выборам Вологодского Епархиального с'езда нам известно, что в члены Собора из пяти человек были избраны — прот. А. Попов, В. К. Лебедев и А. А. Селиванов, которых уж никоим образом нельзя заподозрить в особой симпатии и преданности обновленческому делу. Так обстояло дело выборов и в других Епархиях.

Результатом соборных заседаний были следующие постановления: 1) Собор признает правоту социальной революции; видит в Советской Власти мирового вождя за братство, равенство и мир народов; осуждает контр-революционную борьбу против нее и считает анафематствование ее патр. Тихоном неимеющим никакой силы; 2) объявляет Тихона лишенным сана и монашества и возвращенным в первобытное мирянское положение; 3) отменяет восстановление патриаршества и признает Соборное управление Церковью; 4) признает необходимым ввести в жизнь белый и брачный епископат, наравне с безбрачным; 5) разрешает второбрачие священнослужителям, кроме епископов; 6) осуждает всякую фальсификацию нетленности мощей и рекомендует сущие останки святых держать на вскрытии, а кости и другие реликвии недоуменного происхождения предавать земле; 7) благословляет союзы и братства христианско-трудовых общин в сохранившихся монастырях; 8) признает необходимым перейти в церковном обиходе на Грегорианский стиль; 9) отлучает от церкви заграничных церковных эмигрантов и членов Карловицкого Собора 1921 года; 10) не вводя никаких догматических и богослужебных реформ, приглашает всех работников церковного об-

новления всемерно охранять единство церкви, предоставляя им в то же время инициативу в деле пробуждения религиозного чувства, церковного сознания и общественной нравственности; 11) утверждает выработанные проекты положения о Высшем церковном Совете, Епархиальных и Викарных Управлений и благочинническом Совете и 12) производством выборов в члены Высш. Церк. Совета заканчивает свои заседания.

IV. Мы не будем останавливаться здесь на разъяснении всех постановлений Собора, а скажем несколько слов только о тех из них, кои служат камнем преткновения между Тихоновцами и Обновленцами.

а) Самый существенно-спорный вопрос — это осуждение Собором Тихона. Защитники последнего говорят, что 1) Поместный собор не имеет права судить своего патриарха, а должен передать это дело на суд Вселенских Патриархов; 2) осуждение Тихона не имело для того достаточных оснований и 3) что осуждение произведено заочно и сам обвиняемый не был вызван на Собор для объяснений, что требуется 74 правилом Апостольским. Ответим «таким мыслящим». 1) Право судить патриарха предоставил 2-му поместному Собору первый собор, избравший Тихона в патриархи. 10-й пункт определения этого собора, «о правах и обязанности патриарха», гласит: «в случае нарушения патриархом прав или обязанностей его служения... суд над ним совершается Всероссийским собором епископов с приглашением, по возможности, других патриархов и представителей автокефальных церквей, причем как для предания суду, так и для обвинительного приговора требуется не менее $\frac{2}{3}$ наличных голосов». То же право дает и 74 апост. правило, на которое ссылаются защитники Тихона. Мало того, — при невозможности собраться собору, по 12 прав. Карфагенского Собора, для суда над епископом достаточно 12 епископов. Только в том случае дело об епископе передается на рассмотрение Высшей Инстанции, когда «епископы области не восстановят порядка» (II Всел. Собора прав. 6), или «ежели судящие Епископа разрознены во мнениях», (Антиох. пр. 14). Тихон же собором 54 епископов осужден единогласно, — это осуждение подтверждено и общим Собором. Следовательно в перенесении его дела на рассмотрение большего Собора не имеется никаких канонических побуждений, тем более, что на Соборе, осудившем Тихона, восточные Патриархи имели своих представителей.

2. Основанием для осуждения Тихона были церковные каноны. Тихон, за время своего патриаршества, выявил себя не столько церковным деятелем, сколько политическим противником существующей Государственной Власти, и как таковой подлежит извержению из сана: «не подобает Епископу или пресвитеру вдавливаться в народное управление, но недопустительно быть при делах церковных. Или, убо убежден быть сего не творити, да будет извержен», говорит 81 Апост. правило; то же подтверждают 6 и 84 прав. того же канона. Мало того, благодаря своей анти-советской политике, Тихон подвел под расстрелы многие сотни своих духовных чад, сделавшись, таким образом, их невольным убийцей, и, как таковой, по 5 прав. Св. Григория Ниского, «недостойн священнической благодати».

3. Что же касается заочного суда над Тихоном, то прежде всего нужно сказать, что 1) вызвать его на церковный суд не представлялось возможным в виду его изоляции и ареста; 2) примеры заочного суда в Истории Русской Церкви были и ранее: — сам патр. Тихон судил заочно Епископа Владимира Путяту, — и, наконец, 3) заочным решением дела, несоблюдением некоторой формальности, Собором предоставлено было Тихону право кассации и перенесения дела на рассмотрение большего Собора.

б) Следующими пунктами, которые вызывают разногласие двух церковных течений, служат постановления Собора о белом женатом епископате и о второбрачии духовенства. Вопросы эти поднимались еще на Соборе 1917—18 года, но там они не получили определенного решения за увлечением Собора политикой.

1. Введение в жизнь брачного епископата имеет за собою основание и в слове Божиим и в канонах церковных. Ап. Павел в послании к Тимофею гл. III ст. 2 говорит: «епископ должен быть одной жены муж», то же подтверждает и в послании к Титу гл. I ст. 6 и 7. Каноны церковные также свидетельствуют о существовании в древней церкви женатого епископата. «Епископ или пресвитер или диакон да не изгонит жены своея под видом благочестия. Аще же изгонит, да будет отлучен от общения церковного, а оставаясь непреклонным да будет извержен от священного сана», гласит 5 правило Св. Апостол.; 40 правило того же канона охраняет от растраты имущество епископа, — имеющего

жену или детей или иных родственников, а 51 правило, — запрещает епископам, пресвитерам и диаконам гнушаться и удаляться от брака; 4-ое правило Карфагенского Собора — предписывает епископам, пресвитерам и диаконам, прикасающимся к святыне, хранить целомудрие и воздерживаться от жен. О существовании белого епископата во времена VI Вселенского Собора говорит 12 правило этого Собора. История Восточных церквей свидетельствует о существовании женатого епископата даже в XII веке; между прочим она указывает как на состоявших в браке епископов: Григория Назианзина, отца Григория Богослова и Синезия Птолемаидского, умершего в 428 году.

Таким образом, своим постановлением о женатом епископате Собор не новое что либо вводит, а восстанавливает старое. Если смотреть с практической точки зрения, то положение епископа монаха в настоящее время, при современных условиях жизни, очень тяжелое. В дореволюционное время каждый епископ имел свою резиденцию — архиерейский дом и свой штат прислуги — приезжает и для него все готово. Теперь же — он должен искать частную квартиру, взять кухарку, которая бы приготавливала ему пищу. Возьмет прислугу, сейчас же пойдут сплетни и пересуды среди досужих кумушек; — значит или терпи эти сплетни или живи в полуголоде. Да и где мы найдем в будущем монахов для епископских кафедр, когда не имеем монастырей, подготавливающих их? О введении белого епископата на Руси был поднят вопрос еще при императоре Павле, законоучителем Московского Университета прот. Петром Алексеевым, который в своем сочинении проводил ту мысль, что заслуженный священник может быть посвящен в епископы и без пострижения в монашество.

2. Что касается второбрачия духовенства, то таковое не считается грехом ни в свящ. писании, ни в свящ. Предании. «Брак честен и ложе нескверно», «лучше посягати о Господе, нежели разжигатися». 17 правило св. Апостол воспрещает пребывание в клире не второбрачным, а состоящим в сожительстве с двумя женщинами, что в первые века христианства могло быть не редким явлением, как наследие язычества. Запрещение второбрачия духовенству 3-м правилом VI Всел. Собора было вызвано давлением на Собор светской власти и папских легатов и явно неправильным толкованием 17 апост. правила. История свидетельствует, что второбрачие членов клира в Византии существовало до XIII века, а у нас на Руси даже до XVII. Брачный вопрос канонами церковными и существовавшей в разные времена практикой решался различно: 26 апост. правило только чтецам и певцам, состоящим в клире, разрешает вступать в брак; — Анкирский собор 10 правилом разрешает это и диаконам, а собор Русской церкви 1503 года, всем вдовым священникам и диаконам, без пострижения в монашество, запрещал священнослужение. «Разве женою поп свят?», негодуя на такое постановление Собора, восклицал развратный по своему времени свящ. Георгий Скрипица, «который поп имеет жену чист и может служить, а который не имеет ее не чист и не может служить. Вы, господи мои, которым духом прозрели чистых и нечистых?». Не подобный ли вопрос может вызвать в наше время запрещение второбрачия. Одно звание священника не спасает его от влечения к другому полу и нередкость, что человек не устоит от соблазна и искушений, ибо «не вси вмещают словесе сего» (Мф. XIX, 11); ужели же «не вместивший словесе», нарушивший свое целомудрие достойнее лица, вступившего во второй брак? Ужели жена осквернила мужа, когда, по апостолу, «брак честен и ложе нескверно»? Особое значение в этом имеет мнение простого народа. «Неужели нет такого закона, чтобы жениться во второй раз?», спрашивает сочувствующий горю своего пастыря прихожанин, «а по нашему, по мужицкому разуму, можно бы жениться». Не следует забывать ни при каких обстоятельствах, что «не человек субботы ради, а суббота ради человека» (Мр. II, 27).

в) Календарная реформа, кроме ее астрономической правильности, вызывает необходимость согласовать празднование христианских праздников одновременно со всею Вселенскою Церковью, так как восточные церкви перешли на Григорианский стиль: постановление о сем сделано на Афонском Соборе 1 марта 1923 года и утверждено Константинопольским Патриархом и Синодом 15-го июня того же года. Аналогичное распоряжение сделано осенью 1924 года и б. патр. Тихоном. Окончательное же решение сего вопроса, а так же и вопросов о белом епископате и второбрачии духовенства, Св. Синод, как видно из циркулярного указа его от 1-го сентября 1924 года за № 2658, отлагает до Вселенского Собора.

г) Не должно смущать верующих христиан и признание Собором «правоты социальной революции», так как в основе

последней заложены великие идеи Христовой правды,—свобода, равенство и братство народов.

д) Наконец, обвинения тихонствующих в догматических, канонических и богослужебных изменениях, будто бы введенных и имеющих быть введенными обновленцами, не соответствует действительности и представляет собою ничто иное, как злой вымысел неблагонадежных людей, желающих посеять среди верующей массы раздор и недоверие к деятелям церковного обновления. Если и были, чего отрицать не будем, со стороны некоторых обновленческих групп революционные порывы с ломкой церковно-административного аппарата и планом будущего реформаторства, то собор 1923 года положил предел их реформаторству, оставив неприкосновенными догматы, таинства, богослужебный чин и основные каноны. Что же касается канонов, имеющих временное и местное значение, то таковые могут быть пересматриваемы и изменяемы сообразно условиям времени, что церковь считала всегда своим законным правом. Этим и объясняется нередко прямое противоречие одного канона другому: сравните для примера 5 апост. правило с 12 Трульского Собора или 26 апост. правило с 10 Анкирского собора и мн. др.

В. После Собора жизнь церковная начала налаживаться и входить в нормальное течение. Большинство церковников признало каноничность Собора 1923 года и вступило в своей деятельности на платформу его постановлений. Даже такой живо-трепещущий вопрос, как введение нового стиля, во всех епархиях прошел почти безболезненно;—в частности в нашем Тотемском уезде новый стиль был принят, без большого ропота, всеми приходскими общинами как города, так и деревни;—только отдельные личности вносили некоторый диссонанс в это дело. Казалось дело нового строительства церкви началось успешно, особенно, когда на собрании епископов и уполномоченных в августе 1923 года были ликвидированы обновленческие группировки, когда ВЦУ было переименовано в Священный Синод, когда реформаторствующий митр. Антонин со своей группой отделился от Синода, а прот. Красницкий был удален из него, когда на знамени Синода было написано: «единая, святая, соборная, и Апостольская Церковь». С этого времени началась особенно деятельная работа Синода по благоустройству церкви. Эта работа была отмечена и одобрена предсоборным совещанием, бывшим 10—18 июня 1924 г., на коем было членов 466 человек, из коих 83 епископов.

Несмотря на все нападки и клеветы справа и слева, Синод, непоколебимо стоящий на страже Православия, сумел в течение года организовать Управления—Епархиальные, областные (на Украине, в Сибири, Дальнем Востоке и Белоруссии) и заграничные (в Америке, и Зап. Европе);—установил тесную связь с Восточными Патриархами, которые постановлением своим от 6 мая 1924 года признали Синод единственной Высшей Церковной Властью Российской Православной Церкви и которые имеют в Синоде своих представителей—Константинопольский и Александрийский, а представитель Антиохийского патриарха ожидается прибытием в недалеком будущем. Синодом открыты духовные академии в Москве и Ленинграде и по многим епархиям постырские школы;—возобновилось церковное издательство и миссионерское дело. В настоящее время, Св. Синод озабочен подготовкою к Поместному и Вселенскому Соборам. Дело строительства церковного шло бы еще успешнее, если бы на своем пути не встретило тормоза в лице внезапно вспыхнувшей и увлекшей за собою массы—Тихоновщины.

VI. Бывший патриарх Тихон, раскаявшийся пред Советской Властью и помилованный ею, не признал Собора 1923 года и не стал считаться с осудившим его постановлением последнего. Он самочинно восстановил себя в правах патриаршества и приступил к священнодействию, чем нарушил 4-ое правило Антиохийского Собора, гласящее: «аще который Епископ, изверженный от сана Собором, дерзнет совершить какую-либо священную службу..., такому отнюдь не позволяется на другом соборе ни надежду восстановления в прежний чин имети, ниже до принесения оправдания допущену быти. Но и все сообщающиеся с ним да будут отлучены от Церкви». Следуя урокам истории и соблюдая каноны церковные, бывший патриарх, недовольный судом собора, должен был требовать пересмотра своего дела и суда большего собора или же апеллировать на решение суда, согласно 17 прав. IV всел. собора, патриарху Вселенскому и ни в коем случае не дерзать священнодействовать до окончательного решения его дела. Св. Иоанн Златоуст, невинно осужденный Собором «под Дубом» по проискам царицы Евдоксии, не дерзал приступать к служению до тех пор, пока не получил оправдания; св. Феодосий Черниговский, несправедливо запрещенный священнослужения, не смел даже

одевать епитрахиль. Так поступали Тихон Задонский и многие другие отцы Церкви, свято охраняющие каноны церковные. Мало того—Тихон не подчинился и суду вселенского Патриарха Григория VII, недавно почившего. Когда Константинопольский Патриарший Синод, постановлением своим от 6 мая 1924 года, рекомендовал Тихону устраниваться от Управления Русской Церковью, как виновнику церковной смуты («Изв. ВЦИК», № 124—24 г.), он не ушел от правления, которым ранее тяготился и которое добровольно передал, а продолжал свою смущающую мир церкви деятельность и не хотел считаться с тем историческим фактом, что Русская Церковь всегда прислушивалась к голосу Вселенского Патриарха. Еще недавно единомышленник б. патр. Тихона, Антоний б. митр. Киевский и Галицкий в послании своем от 4 января 1923 года на имя Председателя Лозаннской конференции, так определял значение Константинопольского Патриарха: «Константинопольская кафедра, по учению Христовой Церкви, изложенному в постановлениях семи Всел. Соборов..., именуется с V века кафедрой Вселенского Патриарха. Наименование это ей присвоено потому, что, задолго до разделения Востока с Римом, Константинопольский патриарх, как епископ нового Рима, признан вселенскими соборами равными по чести и власти с епископом Ветхого Рима (II Вс. Соб. пр. 3, IV—28 и VI—36), и что особенно важно—ему одному усвоено право принимать апелляции от епископов, недовольных решением о них поместных соборов (IV Вс. Соб. пр. 17). В этом отношении Константинопольский Патриарх является для православных христиан всех стран верховным судьей» (из докум. по делу о загранич. Русс. ВЦУ). Да и сам Тихон, когда нужно было, после избрания его на патриаршество, признание Вселенскими Патриархами, не так смотрел на власть Константинопольского Патриарха;—почему же теперь он не хотел считаться с постановлением своего канонического Верховного Судии?

Недоброжелательно отнесся Тихон и к миссии, которую посылает Вселенский патриархат в Россию для ознакомления с делами Русской Церкви. Он увидел в этом вмешательство патр. Григория в дела чуждой ему области и, вступая в переписку с ним по этому поводу, старался замедлить приезд миссии, как будто опасаясь, что произведенное ею расследование будет не в его пользу. В то время, как Синод просил Вселенского Патриарха поспешить посылкою миссии и торжественно обещал беспрекословно подчиниться голосу его, даже в том случае, если бы он изрек не благословение, а осуждение,—Тихон отмахивается от нее. Вообще в поступках и действиях Тихона, за время его самочинного патриаршества, замечается какое-то непостоянство, какой-то разлад слова с делом;—чем это вызвано: умственным ли его слобовием, болезненным ли его состоянием или злым двоедушием—не берусь объяснить, но наличность факта приходится констатировать. Отмежевываясь в своем признании пред Советской Властью от всякого рода контр-революции, объяснив свою прежнюю деятельность вредным влиянием на него бывших около него лиц, Тихон, тотчас же по освобождении из заключения, окружает себя этими же самыми лицами; торжественно заявляя в своем покаянном вопле, что «отселе я не враг Советской Власти», он после сего пишет Антонию Волынскому: «я это сказал для Власти, а ты сиди и работай»—разумеется в прежнем контр-революционном направлении; соглашаясь на примирение с Синодом, благословив работу совместной Комиссии, выработавшей уже проект соглашения, чрез несколько времени, поддавшись влиянию епископа Феодора, он отказывается от него; называя «Живоцерковников» схизматиками и еретиками, издавая распоряжения об освящении храмов, в коих они служили, он принимает в общение лидера группы прот. Красницкого без всякого покаяния, против желания своих советников и под ропот своих приверженцев. Напрасно защитники Тихона говорят, что Красницкий принят был при условии отречения его от прежних заблуждений и ему назначен был более или менее продолжительный искус;—кающихся и находящихся на испытании твердости их убеждений—не допускают до кормила власти, а Красницкий с первых дней своего примирения с Тихоном был зачислен последним в члены Высшего Церковного Совета. Напрасно отрицают и самый акт примирения: это подтверждает 1) резолюция Тихона на обращении к нему Красницкого от 19 мая 1924 года, гласящая: «ради мира и блага церковного, в порядке патриаршей милости, согласен принять в общение Протопресвитера Вл. Красницкого. Св. Синоду предлагаю обсудить вопрос о включении его в состав образуемого Высшего Церковного Совета. Патр. Тихон»; 2) постановление Тихоновского Синода от 21 мая 1924 г., о включении Красницкого в состав Высшего Церковного Совета, подписанное патр. Тихоном

и митрополитами Тихоном, Серафимом и Петром («Изв. ВЦИК'а», № 147 1924 г.); 3) беседа Красницкого с сотрудником «Известий ВЦИК», в которой он говорит о своем примирении с Тихоном и о будущем направлении их совместной деятельности («Изв. ВЦИК», № 151—24 г.); 4) утверждение Тихоном, что «оба эти акта» (резолуция и постановление Синода) «подписаны мною и я не намерен от них отказаться», и 5) подтверждение того же арх. Петром Крутицким («Изв. ВЦИК» № 155—24 г.). Все указанные факты не говорят «за правду» тихоновцев.

VII. Яркие Тихоновцы, оправдывая неподчинение Тихона вселенскому Патриарху, стараются бросить тень и на последнего. Они говорят: Григорий VII, рекомендовавший Тихону устраниваться от управления Русской церковью и признавший его виновным в смуте церковной, не настоящий патриарх, настоящий же Константинопольский патриарх—Мелетий, который теперь проживает на Афоне. Это ничто иное, как очередная ложь и явная клевета. Правящим патриархом Константинопольской Церкви состоял с 1922 года по день своей смерти (20 ноября 1924 г.) Григорий VII, Мелетий же ушел от дел управления и живет на покое в одном из Афонских монастырей. Мало того, когда этот же самый Мелетий на Афонском Соборе 1 марта 1923 года постановил перейти на новый стиль и когда Константинопольский Синод 15 июня 23 г. утвердил это постановление, то защитники Тихона громы и молнии бросали на патр. Мелетия, называя его самозванцем и отступником. Почему же теперь они возводят его «в настоящие патриархи», а Григория VII низводят с патриаршего престола?—Конечно только потому, что последний судил не по Тихону, а встает на сторону Св. Синода.

Не могу обойти молчанием то огульное обвинение, которое предъявляют тихонствующие «обновленцам», обвиняя последних в ересь и отступлениях от догматического и канонического учения Прав. Церкви. Пусть они открыто и определенно выскажут—в чем заключаются эти отступления, а не подпольно вышептывают о том на стороне;—пусть явно обличат обновленцев, укажут последним их неправоту. Если же это делают они посредством тайных наговоров, подпольных шушуканий, то это опять-таки не говорит в их пользу, ибо, по слову Божию, «всяк делая злая ненавидит света и не приходит к свету, да не обличатся дела его, яко лукава суть» (Иоанн III, 20). В этом они уподобляются тем, проявившим ревность не по разуму, Зилотам, которых византийский историк Никифор Григора называет «площадным, необразованным и своенравным людом» и о которых патр. Григорий II (Кипрский) в письме царю Андронику II Палеологу пишет: «эти люди, пользуясь свободой действий и на площадях и в темных

закоулках, словом повсюду разглагольствуют со всеми встречными и поперечными, расценивая и позоря всех, кто не хочет быть с ними» (Хр. Чт. 1870 г. 513 стр.). Хороший урок в этом отношении дают Грязовецкие верующие: они предложили своему настоятелю—ярому тихоновцу или доказать догматическую неправду синодальных церковников или уйти с места и освободить место для ставленника Синода. Так и всем верующим нужно относиться к разного рода «бабьим басням», распускаемым злонамеренными людьми, желающими нарушить мирное течение церковной жизни. Нельзя доверять огульным обвинениям, а нужно требовать точных и определенных доказательств.

Многих смущает также то, что на сторону Тихона стало кажущееся большинство верующих. Но не нужно забывать, что правда, истина всегда есть достояние меньшинства. «Не бойся малое стадо», говорил Спаситель, «ибо Отец Ваш благоволил вам дать царство» — правды, истины (Лук. XII, 32). Во время земной своей жизни Иисус Христос не много имел верных последователей, а большинство относилось к нему или с недоверием—«от Назарета может ли что добро быть» (Иоанн I, 46), или с презрением—«не сей ли есть Иисус сын Иосифов, ему же мы знаем отца и мать» (Иоанн VI, 42), или с завистью—«о князе бесовском изгонит бесы» (Мф. IX, 34 и XII, 24), или же враждебно (Лука IV, 29, Иоанн VIII, 7 и X, 32). Уже ли же это большинство мы признаем носителем правды и истины? Нет, не всегда голос народа—то же, что голос Божий. Когда голос народа «излиха» взывал: «распи, распни его» (Иоанн XIX, 15), голос Божественной Любви молитвенно вешал: «отче отпусти им, не веди б, что вторят» (Лук. XXIII, 34). Да и большинство на стороне Тихона сомнительное:—все верующая Сибирь, Украина и приволжские губернии на стороне Синода, только реакционная Москва, да наш северный край поддерживали связь с бывшим патриархом.

VIII. С прискорбием нужно сказать, что это деление единой православной Русской Церкви на две—новоцерковников и староцерковников, сильно вредит делу церковного строительства и дает большой козырь в руки наших религиозных противников—проповедников безбожия и безверия. «Наилучшая антирелигиозная пропаганда», сказал в своей речи на предсоборном совещании заграничный гость профессор Чилийского университета Гальвец, «это та, которую производит Русская Церковь, внося в свою среду раздор, нестроения и разделение» («Изв. ВЦИК» № 138—1924 г.). В интересах русской церкви, в интересах христианства вообще, необходимо примирение враждующих, необходима ликвидация деления, и чем скорее, тем лучше.

Протоиерей Василий Алешинцев.

Трехлетие обновленческого движения.

12 мая с. г. исполнилось три года той церковно-освободительной борьбы, с которой активно выступило в 1922 году так называемое обновленческое движение, восставшее против политики патриаршего управления.

По этому поводу 10 мая, в воскресенье, во многих городах, и особенно в центрах, состоялись публичные собрания духовенства и мирян, на которых деятели церковного обновления воспроизводили историю движения и производили его оценку.

В Москве, вечером 10 мая, на Троицком Подворье, в тех самых покоях, где разыгралась историческая сцена отречения п. Тихона, состоялось торжественное заседание Св. Синода и московского духовенства с присутствием публики. Выступил ряд ораторов, речи которых бросили яркий свет на обстановку и смысл совершившегося три года назад церковного переворота.

Председатель Синода, Митрополит ленинградский Вениамин, посвятил слово своим воспоминаниям о начале движения в Рязани, где он был в 1922 году епархиальным архиереем. Когда в Рязань дошли вести о событиях в Москве, преосв. Вениамин собрал духовенство и было решено послать в Москву делегатов для ознакомления с положением вещей на месте. Делегаты эти были на Троицком подворье, беседовали с еп. Леонидом и, возвратившись в Рязань, рассказали о своих впечатлениях. Преосв. Вениамин и большинство духовенства решили примкнуть к новому движению. Некоторые держались выжидательной политики. Так как первоначально движение шло под флагом «Живой Церкви», то к ней и примкнули рязанцы. Несколько позже, когда образовалась группа «Церковное Возрождение», рязанцы, в числе многих других, приняли эту новую группировку, более пришедшуюся им по душе.

Митрополит Александр (Введенский) в своей речи кратко охватил всю историю обновленческого движения. Он прежде всего отметил, что нынешнее трехлетие не есть трехлетие церковного обновления вообще, а только последней фазы его проявления. Обновленческое, освободительное (от засилия монашества, гнета государства и власти рутины) движение в русской церкви началось не три года тому назад, а несколько десятилетий. Зародыши его мы видим еще у старых славянофилов, мечтавших об освобождении «правды Божией» от «лат земных», у Достоевского, говорившего о «параличе церкви», у Бухарева, восстававшего против монашеского гнета, и др. В начале двадцатого века это направление еще более ярко проявилось у наших нео-богословов, у либеральных церковников, у прогрессивных церковных писателей. В эпоху революции 1905—1906 г. носительницей обновленческих идей была группа 32 петербургских священников. После февральской революции 1917 г. стая церковного освобождения подняли—«Всероссийский Церковно-Общественный Вестник», с девизом «свободная церковь в свободном государстве», и возродившиеся церковные группы во главе с «Союзом демократического духовенства и мирян». Но тогда обновленческое движение захлестнула неожиданная волна реакции, выразителем которой явился Собор 1917—1918 г., и вместо обновления церкви получилось монархическое патриаршее состояние. Наконец, весной 1922 года группа петроградского духовенства—остаток старых групп 32-х и демократического союза—решилась возвысить голос против направления патриаршеской политики. Группа вовсе не думала низлагать патриарха; но события сложились так, что сам патриарх понял свою неспособность оставаться у власти и отказался от управления, впредь до

созыва собора. Организованное по инициативе прогрессивных церковных деятелей временное высшее Церковное Управление созвало Собор 1923 года, выборы на который производились по старой конституции Собора 1917 года и на котором были не только обновленцы, но и их противники. Собор, однако, всецело стал на обновленческую точку зрения и осудил Тихона, отменил патриаршество и установил коллегиальное Управление. Сначала, пока Тихон был под арестом, все почти приняли новый порядок. Но стоило Тихону получить свободу, как большинство отшатнулось в его сторону, несмотря на то, что за обновленчество стоял Соборный авторитет, а за Тихона одно его личное нежелание подчиниться Соборному решению и анти-каноническое самовосстановление без Соборного пересмотра его дела. Тут сказались, конечно, сила монархической традиции, темноты массы и контр-революционных устремлений многих церковных элементов. Началась борьба двух церковных течений, в которой, как казалось сначала, все шансы были на стороне Тихоновцев. За ними стояло большинство, обновленцы были одиноки, окружены злобой и ненавистью. Мы не удивлялись этому,—говорит Митрополит Александр. Толпа никогда не принимает сразу истину и готова забросать камнями проповедника любой правды, идущей в разрез с закоренелыми понятиями. Мы шли под знаменем: Церковь—Христова, а не мирская, под знаменем правды Божией, а не вождельний человеческих; и толпа готова были кричать «распни», как в свое время она кричала и по адресу Христа. Но распятый Христос победил мир. И поруганное обновление, силою своей внутренней правды, постепенно стало побеждать своих врагов. Три года назад на обновленцев сыпалась одна брань. Ныне обновленческие храмы полны, у нас около 200 епископов, свыше 15.000 священников, миллионы верующих идут за нами. О брани уже нет речи. Свет Христов сияет все ярче в церкви и под лучами его начинает таять тьма старых предрассудков. И мы верим, что скоро настанет время, когда отторгнувшиеся от нас братья придут к нам и снова восстановится церковный мир, но не под знаменем церковного политиканства и омирщения, а под знаменем Христовой истины и любви.

После Митрополита Александра говорил проф. протоиерей Н. Г. Попов. Он остановился на тех фанатических нападках, которые сыпались и еще до сих пор сыплются иногда на церковное обновление, и примерами церковной истории доказал всю несостоятельность анти-обновленческой аргументации.

Протопресвитер П. Н. Красотин с своей стороны дополнил картину первоначального и нынешнего положения обновленческого движения. На основании фактов личного опыта и наблюдений оратор установил, что главной пружиной оппозиции обновленческому движению с самого начала были своекорыстные интересы главным образом верхов духовенства. Обновленчества не приемлет монашеский епископат, сумевший с'агитировать и темные массы, потому, что обновленческое движение ограничивает его привилегии и грозит чисткой засоренных его рядов. Обновленчество не любят те церковники—духовные, которые привыкли опираться на государственную власть, пользоваться казенными субсидиями и спокойно жить за чужой счет. Им претит отделение церкви от государства, искренне принятое обновленцами, тогда как они мечтают о возврате старых порядков. Обновленцев не любят, наконец, все те, которые пристроились к лучшим церковным местам не по достоинству и боятся потерять свое положение при той широкой общественности, на которой строится обновление. Но у самих вервующих постепенно раскрываются глаза на истинные причины тихоновской неприязни к обновленцам. Ложь и клевета, распускаемые насчет обновленцев, начинают разоблачаться. Например,—характерный случай. В велико-Устюжской епархии тихоновцы распустили, как и везде, слухи, что обновленческие архиереи—«красные», «советские», чуть ли не коммунисты в рясах, совсем не церковные люди. Но вот в селах и в деревнях появляется обходящий свою епархию обновленческий архиерей. Ходит пешком, со всеми ласков,—истый тип странствующего апостола. Встречные крестьяне начинают спрашивать: кто такой. —И с удивлением узнают, что это «красный» епископ. Как,—возмущаются они; а нам сказали, что «красные» ходят в голифе и т. д. Какая же разница между вами, Владыко, и теми, старыми. Да вот какая,—отвечает старец,—они ездят на лошадях, а мы бедны и потому ходим пешком. Тут народ не выдерживал и заставлял тихоновских священников против их воли отпирать церкви, принимать архиерея и служить с ним, резко укоряя за обман.—На подобном обмане построена вся агитация против обновленцев. Но обманывать всегда нельзя, и церковная правда все-равно победит, сколько бы не лили клеветы на обновленческое движение его противники.

После еще нескольких речей, собрание Московского Духовенства закончилось многолетием деятелям церковного обновления и разошлось с укрепленной верой в будущее этого движения.

Заграничная Тихоновщина.

Начнем с центра церковной жизни русской эмиграции—Парижа. Корреспондент «Известий» В. Сольский (№ 211 от 15 сентября 1924 г.), описывая русский Париж отмечает, что в Париже имеется центр самой черной реакции—это т. н. русский Церковный Совет, заключающий в себе полное объединение всех белогвардейских групп, начиная с крайних монархистов и кончая эсерами.

В церкви каждое воскресенье произносятся проповеди, содержащие в себе выступления против Советского Союза. Члены Церковного Совета выступают с оглушительными речами против Соввласти. Представитель Церковной оппозиции, протоиерей Соколовский торжественно отлучен от церкви за «сношение с большевиками, в действительности же за то, что выступал за Живую Церковь и за признание Советской власти». Всем руководит известный Евлогий. Соколовского оклеветали перед французской полицией, будто он агент большевиков. Последний в своем письме от 25 сентября 1924 года, писал следующее: «Самые ярые, способные на самые чудовищные преступления против своего же родного народа—это Русская колония, соединившаяся вокруг Церкви. Эта колония, не только сейчас укрепляет в сознании французов, что большевики их политические враги, но внедряет в их психологию, чему способствует католическое воспитание французской массы, что только при посредстве Церкви, при посредстве «старого православия» можно победить большевиков. Ввели царские дни, при чем настолько определенно, что когда два члена Совета Демидов и Манухин запротестовали и подали докладные записки, что или царские дни должны быть уничтожены или они выйдут из членов, им предложили выйти, но царские дни с многолетиями и с особыми объявлениями заранее и с особою торжественностью в служении оставлены... И в Церкви, которая в руках эмигрантов, в день именин Тихона священник Георгий Спасский произнес проповедь, в которой говорил, что «в дни крушения патриарха Тихон стал тем знаменем, вокруг которого должны плотную

стеною стать те, кому дорога вера православная, кто жаждет и верит в воскресение России».

Тот же Соколовский в июне 1924 года писал в Москву: «В Париж приехал архиепископ Анастасий из Константинополя. Думают здесь с Евлогием устраивать не только центральное духовное управление беженцев, но и центральное гражданское управление, т. е. новую Москву, в которой во главе будут стоять, по выражению Карамзина: Архиереи и именитые благочестивые люди».

Далее перед нами Американская Церковь, возглавляемая экс-митрополитом Платоном Рождественским, известным «митрополитом от Керенского». Фигура его слишком ярка и в то же время ясна для русского общества, так что останавливаться на ней нет нужды.

Правда Тихон 16 января 1924 года уволил его от управления Американскою митрополией за контр-революцию и вызвал на суд в Россию. Но тот конечно не поехал и продолжает свои дела, в том числе поддерживает эфемерный трон Кирилла I, Российского императора для американских эмигрантов. II Карловицкий Собор в октябре 1924 года прошение его об увольнении от управления Американскою Церковью оставил без удовлетворения и вновь подтвердил его права на это управление. Естественен вопрос, почему б. п. Тихон никак не реагировал на деятельность Платона. Разве из Москвы он не мог лишить его сана за слушание, нарушение канонов, проклясть, отлучить и т. д. На самом же деле мы не видели со стороны Тихона никаких шагов к ликвидации деяний Платона, который не смущаясь увольнением, как сообщал Митрополит Иоанн Кедровский, «носится везде с именем Тихона», «именем Тихона назначает, хротонисует» и т. д. Тот же Кедровский в письме от апреля 1924 года писал: «вмешательство Тихона в американские дела укрепляет монархистов. Обещание его послать в Америку вместо Платона другого «генерала» вызвало восторг среди монархистов. Платон

останется активным командиром, а новый «Тихоновский генерал» будет «управляющим Министерством». Как же объясняют в Америке распоряжение Тихона от 16 января 1924 года? Сам Платон распустил слухи, что «сuspендация» (увольнение) последовала «под давлением». В издаваемых при Всеамериканском Высшем Церковном Управлении (под Председательством Митрополита Антония Храповицкого) «Ведомостях» сообщались сведения об этом указе совершенно противоположные объявляемым в России сведениям о Тихоне и его указах. «Для «вставляния очков» Правительству Тихон выдал сuspендацию, а для укрепления своей партии послал указ сидеть на месте». Вот как откровенно расшифровывали за границей удивительное долготерпение Тихона по отношению к Платону, который и до сих пор продолжает в имени Тихона держать Нью-Йоркский кафедральный Собор, обращенный им в монархический политический клуб; в имени Тихона хиротонисует архиереев, служит панихиды по Николаю II и молебны о здравии Кирилла I и т. д. В последнее время в Америке происходил судебный процесс между Платоном и Синодальным митрополитом Иоанном Кедровским из-за церковного имущества. Платоном нажаты были все кнопки в высших кругах Америки, чтобы помешать торжеству справедливости, и результаты этого нажима обнаружились в стремлении суда придать делу не церковное, а исключительно политическое значение. Судья руководился не определенными законами страны, а исключительно доказательством того, что Собор 1923 года узаконивший существующую Церковную Власть в России — был незаконен. Между прочим судья заявлял, охарактеризовав доклад Архиепископа Александра Введенского о взаимоотношениях Церкви и государства, о социальной революции и о Тихоне: «я бы сказал, что полное одобрение Собором Советского Правительства и всех его действий и начинаний, изъятие полной лояльности этому диктаторскому Правительству напоминает скорее бешеный политический конвент, чем Высший Церковный законодательный Собор. Т. К. Тихон этого Собора не признал, то ясно... что православие на его стороне и имущество должно быть в руках Платона».

Третья группа эмигрантов свила себе прочное гнездо в Константинополе, где «представителем» Российской Православной Церкви выдает себя бежавший из Америки от преследования закона епископ Александр Немоловский. В обращении к нему Патриарха Григория VII от 29 марта 1924 года — содержится просьба, чтобы «гостящие здесь русские клирики во время богослужения, в проповедях и вообще избегали бы проявлений политического свойства, равно как и возношения имени особ, указывающих на политические упования и предпочтения». (К делу о Всеамериканском Высшем Русском Церковном Управлении, Константинополь 1924 года, 9 стр.).

В жалобе Православных русских эмигрантов на имя Патриарха Григория VII содержится яркая характеристика Заграничного Высшего Церковного Управления, которое простирает свою власть и на Константинополь, вторгаясь и грубо нарушая канонические права Вселенского Патриарха. Знамя этого Управления — борьба за справедливый правовой порядок с обманно-гибельными мечтаниями социализма (стр. II там же).

Управление это довело эмигрантов до I Карловицкого Собора, деятельность коего хорошо известна русской публике. Но вот картинка из жизни эмигрантов уже в 1923—24 г. «Службы Архиепископа Анастасия превращены в демонстрации в пользу вождя — Врангеля, — службы Александра в митинги в пользу престолонаследия Кирилла». «Все наши храмы, жаловались эмигранты, стали политическими клубами и наша Церковь стала основным фронтом раздоров и рассеяния среди несчастных беженцев». «Когда русское Правительство дало возможность репатриации, наше духовенство напугает все силы, чтобы воспрепятствовать возвращению на родину беженцев». «Никто — заявил Анастасий — из нас не имеет права переступить Советского порога для союза, ибо это будет не союз, а вражда против Бога. Мы должны противодействовать этому. Когда представители России приняли Св. Николаевскую Церковь в Харбине, они передали ее в распоряжение верующих, но Архиеп. Анастасий в короткое время сам вынудил закрыть храм, ибо все его проповеди и службы были полны политических выпадов против русского Правительства. Представители России предлагали вернуть храм группе верующих, которая даст ручательство, что в храме не будет допущено политических выступлений; но, увы, политика и в этот момент оказалась выше религии и веры и храм так и остается закрытым. Для эмигрантов странно, что эмигранты беженцы основывают свою деятельность на формальном подчинении Патриарху Московскому Тихону, между

тем открыто агитируют против Правительства, которое Тихон признал за богоданную власть русского народа. Странно и для нас, что Тихон, безусловно знавший об этом, молчал и своим молчанием углублял свою виновность. Еще более интересное открытие Русские беженцы делают в обращении к Григорию VII, ссылаясь на 5—6 №№ «Церковных Ведомостей» 1924 года (издание Всеамериканского Управления), где помещено сообщение о том, что это Управление присвоило себе права и prerogative не только правящей и главенствующей Церкви, но и различных судебных, сословно-административных органов и учреждений и даже бывшего Российского Правительствующего Сената и даже императорской власти (там же стр. 27).

В виду этих жалоб при Св. Патриаршем Синоде была организована следственная комиссия, которая в вину Архиепископу Анастасию поставила «использование Церкви при служениях и в проповедях для политических выступлений, несовместимых с церковным характером» (стр. 31).

Но и после этого Архиеп. Александр Немоловский настойчиво старается выступить при торжественных случаях в качестве «представителя русской Церкви», напр., при погребении Патриарха Григория VII и интронизации Константина VI, а Тихон опять молчал... молчаливо благословляя все это.

Обратимся теперь к пресловутому «Всеамериканскому Высшему Церковному Управлению», обитающему под крылом Врангеля в Сербии. В издаваемых этим Управлением за 1924 г. «Ведомостях» слишком откровенно и даже цинично духовные эмигранты отзываются о Советском Правительстве, и раскрывают карты Тихона. В статье «О патриархе» содержится самая гнусная провокация на Советское Правительство, которую ведут эти господа политики из Белграда, пользуясь именем экс-патриарха. Из Парижа сообщают, что там распространено письмо Антония Храповицкого к Евлопию, из которого ясно, что Тихон не был спокоен на счет Советской России, что он вел очень искусно свою линию за границей, что все же эти Антоний, Евлогий — его орудия и инструменты и что все его приказы об отдаче их под суд сделаны были лишь только, как уступка кому-то, сделаны, чтобы лежать под сукном. (Из письма прот. Соколовского из Парижа от 18 мая 1924 г.).

Это «Управление» в сентябре 1924 г. созвало в Карловицах II Карловицкий Собор, на котором присутствовали все архиереи эмигранты, во главе коих стояли Антоний, Платон, Евлогий и Анастасий.

В повестке Собора между прочим, стояли следующие вопросы: «распоряжение патриарха Тихона о восстановлении его юрисдикции над православными Церквами в Финляндии и Польше», вопрос о вселенском Соборе, «когда Русская Церковь и ее святейший патриарх не могут принять участия в нем по обстоятельствам политической жизни», вопрос об автокефалии Церкви в Америке и др. Тон Собору дан был в русской прессе за границей — тон очень определенный. Собор должен был учесть все силы и все возможности для «духовного возрождения русского народа, без которого невозможно и политическое». Это духовное возрождение может происходить из православной веры. Как же разрешены были эти вопросы? По вопросу об автокефалии эмигрантской Церкви за границей, несмотря на то, что Антоний решительно стоял за нее, так как де патриарх Тихон находится во власти иконоборческого правительства и не может свободно осуществлять свою патриаршую волю, Собор вынес решение о сохранении единства русской Церкви под главенством Тихона, в оправдание его сославшись на то, что «патр. Тихон, если и перешел на сторону Советской Власти, то сделал это под давлением внешних обстоятельств, так как другого выхода для него не было». По вопросу о Платоне Собор утвердил его заведующим церквами Америки, не послушав запрещения Тихона и избрал его членом заграничного Синода. По вопросу о введении нового стиля — Собор решил остаться при старом стиле, так как патриарх Тихон его не принял. Наконец, Собору предстояло решить самый важный политический вопрос — «императорский» — выбрать достойного императора. Кирилл I обратился к Собору с просьбой о признании его «императором». Собор не признал его достойным и высказался против него и не разрешил помянуть его в Церкви, но коснувшись Кирилла и не признав его достойным, Собор не отказался от своих монархических чаяний.

Таким образом, на этом монархическом Соборе имя Тихона фигурировало: он попрежнему оставался духовною главою эмигрантов, его распоряжение о Платоне изменяется благоприятно для последнего; его авторитет играет роль при решении вопроса о новом стиле; он восстанавливает власть над Польшей и Фин-

ляндией и должен сноситься с ультро-махровыми руководителями тамошней церковной жизни: Дионисием и Серафимом, из которых первый в конце января на банкете, в присутствии знати, провозглашает тост за Кирилла I.

Мы не имеем точных данных о тихоновцах в других странах, но имеем косвенные. В Дании в 1918 г. настоятель Посольской Церкви свящ. И. Щелпунов был удален со своего места за то, что отказался прочитать в Церкви анафематствования Тихона по адресу Советской Власти. Его место занимает сейчас священник Колчев, бывший придворный священник в Ливадии, бежавший оттуда вместе с Врангелем.

Бог ли Христос*).

Предметом нашей сегодняшней дискуссии является вопрос о Божестве Христа. Кажется, что для современного критического сознания трудно придумать вопрос, более неподходящий, чем этот.

Божественность Христа... Кто всерьез об этом может рассуждать?—так скажет скептический ум. Христос стал, если не предметом насмешек, то шаржа. В самом деле, посмотрите иллюстрированные издания,—вы найдете постоянные карикатуры на Христа. Христос в монокле, в изящном фраке, цилиндре, в обществе Моргана или какого-нибудь иного крупного банкира. Христос современной мыслью ассоциируется, объединяется со всеми теми врагами свободного человечества, против которых идет мощная революционная волна. И верить всерьез в это полумифическое существо кто может в наши дни?

Между тем, мне представляется, что вся глубина и вся значимость вопроса о Божестве Христа нисколько не уничтожается этими карикатурами. Я, более того, полагаю, что карикатуры на Христа являются следствием неправильного понимания Его личности. Ведь, когда о Христе утверждают, что Он — друг всех эксплуататоров, насильников, так это о Христе говорит сплошное невежество, — говорящие так не знают лица Христа. И в то же самое время должен сказать, что наличие официальной казенной церковности дает очень много видимых оснований к тому, чтобы Христа так помещали в разряд крупных банкиров и злостных эксплуататоров. В самом деле, я вчерашний день в Москве, перед отъездом сюда, просматривал полученный из Парижа богословский журнал «Религиозные новости», издание католического бюро в Париже. Римский папа Пий XI, заканчивая речью годичный отчет секретной комиссии при своем Дворе, подчеркивал, обращал внимание кардиналов, что христианство есть та религия, которая стоит, прежде всего, на стороне частной собственности. Таково официальное заявление главы Западной Церкви. Русское православие в его казенности, — тихоновщина, она, может быть, безмолвно, но соглашается с тем мировым злом, против которого идет человеческая мысль и воля. И вот, человеческая мысль, вглядываясь в облик христианства, говорит — если христианство благословляет эксплуатацию, следовательно, оно друг эксплуататоров и враг трудящихся. Такова логика психологии неверующей мысли.

Но не может быть более неправильного и более чудовищного заявления на Христа, чем это. Христос,—стоит только пригладеться к Его облику,—Он как-то невольно потрясает, невольно зачаровывает. Мне вспоминается известный разговор, который был в одном французском обществе в присутствии Ж. Ж. Руссо. Кто-то предложил вопрос, кто самый великий из великих людей. Один сказал — несомненно Сократ, потому что, как умер Сократ? Смерть его — смерть мудреца. И тогда Ж. Ж. Руссо, всплывши, воскликнул: «что вы говорите о Сократе! Если смерть Сократа, смерть мудреца, то смерть Христа есть смерть Бога». Так сказал Руссо, деист, не веривший в Христа.

Я спрашиваю: кто же этот Христос, кто—Христос, смерть которого производит впечатление Божественности, даже на неверующего Руссо?

Я вспоминаю другого замечательного неверующего наших дней—Оскара Уайльда. Вы, может быть, вспомните одну страничку из его письма, где он пишет: «Христос это тот, при одной мысли о котором, даже те, кто не склоняет своих колен перед Его алтарями, чувствует, что им легче жить». Так сказал неверующий в Христа Уайльд.—Даже те, кто не склоняет своих колен у Его алтарей, чувствуют, что им легче жить, чувствуют внутренний покой.—Вот то впечатление, которое оказывает Христос на неверующее чуткое сознание.

Я скажу, что Христос есть великая загадка, которая сознательно или бессознательно мучит человечество. И на вопрос о том, кто был Христос, каждому надо ответить. Иные говорят, что

В Китае начальником миссии состоит епископ Иннокентий, ярко монархическая фигура.

По последним сведениям в монастыре, где он живет, сосредоточились выдающиеся эмигранты и остатки верхов белогвардейщины, оперировавшей на востоке. В заграничных газетах было сообщено, что Иннокентий присылал письменное приветствие II Карловицкому Собору.

Любопытно, что-то скажут заграничные тихоновцы по поводу тихоновского «завещания».

В. Б.

Христа не было совсем, а иные, мы, верующие исповедуем, что Христос—Бог. Маятник человеческих суждений размахивается от абсолютного бытия,—Христос—Бог, до абсолютного небытия—Христа никогда не было. Эта гамма человеческих суждений о Христе потрясает.

Если вы просматривали классические страницы лекций Гарнака «Сущность христианства», вы вспомните первые две страницы, где он пишет: «О Христе все спорят, каждый хочет видеть Его в своем лагере. Одни называют Его спинозистом, другие социалистом и т. д., но каждый хочет видеть Христа у себя, и в этом есть что-то трогательное».

Итак, Христос есть великая загадка, для разрешения которой человеческая мысль создала тысячи гипотез.

Самое простое, конечно, сказать, что никакой загадки и нет, потому что Христа вообще нет, не был, миф. У нас, вследствие нашего богословского, или, простите меня, я выражусь резко,—общелитературного невежества, часто полагают, что утверждение о небытии Христа есть великое завоевание современной мысли. Вспомните Дрекса, его книги, его школу,—вот к чему пришла современная «гордая мысль»! Между тем, это не так. Впервые мысль, что Христа не было, бросил в 1791 г. член Французского Конвента Дюпюи, в своей работе «Происхождение всех религий». Впервые этот автор утверждает, что Христа никогда не было, что Христос есть миф, и разгадку этого мифа должно искать в солнце. По словам Дюпюи, Христос есть солнечный миф. Это основательно забыто. Некоторые современные звездочеты открывают новые яркие звезды остроумия о Христе, которые блистают уже много десятков лет. Как бы то ни было, утверждают, что Христа не было. Любопытно проанализировать суждения, по которым авторы утверждают, что Христа не было. Книга Дрекса слишком широко известна, для того, чтобы я затруднял это высокое собрание анализом не стоящих этого страниц. Я остановлюсь на другой книге, не потому что она лучше, но хотя бы потому, что она короче, а ценность этих книг одинакова. Это книга Штейделя «В борьбе за миф о Христе», изданная в 1910 г. Я позволю себе вскрыть все те доводы, которые этот достаточно образованный германский богослов, с которым считались такие ученые как Вреде, приводит в доказательство того, что Христа не было. Во-первых, он утверждает, что наши Евангелия не принадлежат к той эпохе, к которой сами себя относят, что это есть продукт последующих периодов; в частности, Евангелие от Луки не принадлежит к той эпохе и так далее. Евангелие не является, следовательно, достоверным историческим документом. Но если мы даже станем на почву Евангелия, то сами Евангелия изнутри доказывают, что Христа не было. В самом деле, в Евангелии существует ряд явных несообразностей. Так, во-первых, самое наименование «Иисус Христос» в Евангелии и Посланиях не выдерживается. Ап. Павел слишком часто говорит то «Иисус Христос», то «Христос Иисус». Этим доказывается, что Христа, как исторической личности, не было. Дальше, Христос проповедует в храме; но кто же не знает, что в храмах не проповедывали, а только в синагогах. Дальше, такая маленькая деталь, как обстоятельства ареста Христа, еще раз доказывает неисторичность Евангелия: там рассказывается о пении петуха, тогда как не могло быть петухов. В самом деле, еврейская книга «Мишны» требует того, чтобы евреи не держали петухов; в Палестине священники не имели права держать петухов, но миряне могли, а в Иерусалиме и мирянам нельзя было держать. Как же пел петух? Вот этими несообразностями он доказывает, что Христа не было.

Анализ этой, претендующей на серьезность, книги, и прост, и легок, и юмористичен. В самом деле, Штейдель говорит, что

*) Лекция, прочитанная 13 марта 1925 г. в Ленинграде, в зале Государственной Академической Филармонии.

Христос не существовал, как историческая личность, потому что Его называют то Иисус Христос, то Христос Иисус. Это все равно, что меня назовут Александр Введенский или Введенский Александр и тем самым выбросят в небытие. Дальше, он говорит, что Христос не мог проповедывать в храме, потому что было принято проповедывать в синагогах. Но разве мы не знаем, что Христос не подчинялся условностям, разве весь облик Христа не показывает, что Он делает не то, что принято? Христос, с Его рвущейся проповедью свободы, нарушает все условности и Он мог храмом пользоваться для Своей проповеди. Но поэт юмористический петух и заклевывает исторического Иисуса. Трудно представить что-нибудь менее серьезное. Если иудей, не всегда выполнявший свои законы и в более серьезных вещах, были в данном случае безупречны даже, так разве нельзя вспомнить о том, что Иерусалим был довольно большим интернациональным городом; там были римляне, греки и другие национальности и нам безразлично, какой петух был—строгий иудейский, или легкомысленный римский. Следовательно, петух Штейделя не заклевал Христа. А что немецкому ученому придется мобилизовывать петухов остроумия, показывает, как их положение шатко.

Наиболее серьезным является утверждение, что нет христианских памятников современной эпохи. Пожалуй, что в 1925 г. неудобно говорить об этом, потому что независимо от того, как вы будете смотреть на исторического Христа, Евангелие является памятником I века. И Рамзай и Гарнак и Эдуард Мейер одинаково сходятся на убеждении, что первые века оставили исторические памятники той эпохи. Мне нет времени разбирать историю текста Евангелия; текст мог подвергаться изменению, но зерно, сущность Евангелия несомненно исторична. Конечно, мы должны смотреть правильно на Евангелие. Мы верим, что Евангелие боговдохновенная книга, но мы должны понимать, что такое боговдохновенность. Если говорят о неидентичности Евангелий, если устанавливают ошибки в противоречиях, они бьют себя. В самом деле, откровение Св. Духа нельзя понимать в качестве радиостенограммы. Мы меньше всего думаем, что апостолы—стенографы Христа. Евангелие не есть стенограмма слов Христа; мы не полагаем, что Евангелие есть исторический миллионер, который составил ряд протоколов. Нет, на Евангелие мы так смотреть не можем. Но несмотря на то, что мы отказываемся видеть в Евангелии стенограммы и протоколы, мы видим в нем истину. Божественное в Евангелии не буква, а дух, внутренняя сущность, Божественный евангельский лик Христа. Гестингс очень красиво пишет, что лик Иисуса Христа был настолько грандиозен, что апостолы могли записать Его только в меру личного субъективного дарования. Апостолы так сами на себя и смотрели; один евангелист предупреждает, заканчивая свои строчки: «многое и другое сотворил Иисус, но если бы писать о том подробно, то думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг».

Следовательно, сами евангелисты вовсе не смотрели на себя, как на вполне исчерпывающий источник. Евангелие может быть рассматриваемо, как определенный литературный памятник той эпохи. От этого анализа Евангелие не проигрывает. Если развернутся прения в этой плоскости, я дам ответ. Я предупреждаю, что наш подход к Евангелию, это подход к его духу.

Божественен ли Христос, есть ли в Его облике что-то, что заставляет сказать то, о чем не говорим ни об одной исторической личности?

Христос был, Его бытие утверждается, как христианскими памятниками, так и нехристианской, еврейской литературой той эпохи. Возьмите небольшую, но интересную работу проф. Даниила Хвольсона «Жил ли Христос»? Хвольсон категорически утверждает, что Христос жил, потому что если бы не было даже Евангелия, если бы были только еврейские памятники эпохи, современной Христу, то одними ими можно с несомненностью установить историчность Христа.

Христос засвидетельствован со всех сторон—верующей мыслью, языческой, разочаровавшейся еврейской мыслью. Я спрашиваю: как еще тверже может быть обоснована историческая личность, если примете во внимание скудность источников той эпохи. Мы иногда знаем о какой-нибудь исторической личности из одного слова, какой-нибудь Ксенофонт буквально одно слово пишет—и современная история не считает себя вправе сомневаться в данной личности. Можно сказать объективно—в Западной Европе вопрос об историчности Христа теперь не обсуждается. Гарнак пишет, что то обстоятельство, что немцы некоторое время относились с доверием к книге Древса, свидетельствует о некультурности немецкого сознания. Сейчас этот вопрос там не обсуждается. Христос, как историческая личность, общепризнан. Но как отнестись к Христу—здесь авторы расходятся.

Кто же Христос? Некоторые пытаются промолчать. Момзен, основатель современной истории Рима, никогда не говорил о Христе. Один из русских профессоров истории, ученик Момзена, рассказывал, что группа учеников спросила Момзена, почему он никогда не говорит о Христе. И он ответил: «я не верю в Христа и в то же самое время сознаю, что о Христе говорить просто, как об обыкновенной исторической личности, невозможно,—вот почему оставляю этот вопрос. Христос непонятен». Это честный ответ, я бы сказал, ответ серьезного ученого. К сожалению, не все ученые достаточно серьезны.

Христа рассматривали с различных точек зрения. Говорили, что Христос—революционер, что Он объединяет люмпен-пролетариат, поглотит от пламени, который сам зажег. Но если Христос революционер,—оудем говорить прямо,—то Он какой-то жалкий революционер, не сумевший даже сплотить вокруг себя основательной партии. Вспомните Его арест,—все оежали, лучший из учеников клялся, что не знает Его. Если Он—основатель революционной партии, то Он никудышний. Нет, если вы полагаете, что оригинальность Христа—в Его революционности, Христос тогда непонятен. Почему такой революционер до сих пор приковывает внимание всего мира? да вы знаете, что Христос не хотел быть революционером, не касался государственных проблем. Пилат спросил Его: «ты царь?» Ответил Христос: «да, я царь, но царство мое не от мира сего; если бы от мира сего было царство мое, то слуги Мои подвизались бы за меня, чтобы я не был предан иудеям, но ныне царство мое не отсюда». И когда Христа неоднократно ученики хотели поставить в цари, Христос уклонялся.

Христос не был ни социалистом, ни революционером. Если Христос моралист, как утверждает толстовство, то если Он не жалкий моралист, то во всяком случае, не оригинальный. Не без основания в критической литературе указывают, что мысли Христа о любви, о братстве, были до Христа. Тамалиил говорил, например, о братстве. Влияние Христа на массы только моральной проповедью объяснить нельзя. Надо обладать тупостью толстовского сознания для того, чтобы кастрировать Христа этими морализирующими ножницами. Христос не моралью пленил мир. Чем же? Да Христос был сумасшедший—вот все объяснение. Винз Санглэ, современный психиатр, написал около 1910 года «трехтомное исследование, которое озаглавил: «Безумие Иисуса». С психиатрической точки зрения, профессор доказывает, что Христос сумасшедший. Я не психиатр, но мне невольно в таких случаях вспоминаются слова Ницше, который тоже не был психиатром: «я видел ученых, которые одуревали от своей учености».

В самом деле—Христос безумный! Только у врачающегося постоянно в обществе безумных, может родиться такая мысль. Я не говорю о том, что ряд крупных немецких психиатров, разобравшись книгу эту, нашли ее несостоятельной с медицинской точки зрения. Но не надо быть даже медиком для того, чтобы понять, какая неправда в этом чудовищном обвинении Христа. Да, у Него было *расширенное* сознание, но разве оно походит на сознание обитателей Бедлама и Николая Чудотворца?!

Кто же Христос? В чем эта Его пленяющая, зачаровывающая сила? Я полагаю, что на этот вопрос может ответить лишь Сам Христос.

Христос был великой загадкой и для современников. Почти все те гипотезы, которые выдвигают на объяснение лика Христа, уже существовали в эпоху Христа. Сумасшедший Христос,—но разве нет в Евангелии строчки—«пришли забрать, потому что вышел из себя».

Христос—политический деятель, но Его арестовали из-за политики. Я не буду говорить о том, что утверждали, что Христос обманщик, лжец, называли сыном диавола; Он силою вельзевула, князя бесовского творит чудеса—вот что шептала испуганная мысль, которая видела дела Христа.

О Христе человеческие суждения разделились потрясающим образом. Суд Христа. Христос стоит на суде Пилата, он выводил Его на суд толпы. У нас есть поговорка: голос народа, голос Божий. Один из моих университетских учителей, профессор Зелинский, иногда эту поговорку так произносил: «голос народа — голос диавола». И вот, судите, чей голос был голос народа в ту минуту, когда судили Сына Человеческого. «Се Человек», говорит язычник толпе, отпустите, скальтесь!—Помните, чего потребовала толпа?—«Отпусти Варавву!»—Варавва был в буквальном смысле слова разбойник с большой дороги. Народ большинством голосов Христа, кротчайшего из сынов человеческих, отправил на смерть, а разбойника отпустил. Посудите, чей это голос.

Это я привожу к тому, чтобы характеризовать, что современная разногласица лишь эхо того далекого времени, когда Христа вплотную видели, касались Его и не понимали. В чем здесь

дело? Здесь разгадка того, как надо подходить к Христу. Сам Христос сказал об этом в одном месте так: «приближаются ко Мне люди, поют устами, устами Меня чтут, а сердце их далеко отстоит от Меня,—напрасно, все Меня чтут». В этом разгадка того, почему современная наука не сказала решающего слова. Приближаются словами, рассудочно, и не понимают, что все рассудочные гипотезы о Христе несостоятельны. Он не социалист, не революционер, не моралист, не сумасшедший, но и не рядовой исторический деятель. Логос, разум, уста, логические концепции—они не могут охватить надмирной сущности Христа. Христос Сам требовал, чтобы к Нему подходили сердцем и тем обещал знание. Современная наука, философия, как это ни неожиданно, разительным образом совпадает с требованием Христа. Мы переживаем многозначительный философский факт,—миру явлен Бергсон, Лосский, Шуппе. Сущность учения этих трех философов сходится к одной основной мысли—бытие познается непосредственно; внутреннее непосредственное соприкосновение с бытием, интуиция,—вот что лежит в основе постижения мира. По новой работе Бергсона (1920 г.) наш мозг является лишь орудием отбора,—настолько много мир дает впечатлений, что мы были бы погребены под этой массой впечатлений, если бы у нас не было мозга, нервной системы. Мы принимаем то, что нам наиболее сродно. Следовательно, мозг является не только не единственным орудием постижения, а наоборот, он мешает, суживает наш горизонт; вместо того, чтобы я глядел открытым взором на вселенную, мне даются шоры, бинокль, у меня маленький кругозор. По своему существу знание может быть шире сознательного восприятия, мир многообразнее, чем тот, который воспринимаем пятью чувствами, и это многообразие не может быть воспринято вполне нервной системой. Бергсон говорит, что мы можем указать ряд моментов, которые не связаны с нервной системой. Это парадоксально,—вы можете сказать, что Бергсон—увлекающийся француз, что тут парижский шик, очень красивый, но не вполне серьезный, но поразительно, что один из тончайших знатоков нервной системы, Шарль Рише, говорит, что детальный анализ этой системы свидетельствует о наличии в нашем сознании неких нематериальных моментов. Здесь совпадение точек зрения невропатологов, физиологов и философов.

То, что они говорят, ведомо и широким массам. Я нахожусь в том зале, где чаще всего звучали не слова докторов богословия, а звуки музыки. В чем ее несказанная власть? Такая власть, о которой известный современный гносеолог Мессер говорит, что это власть волшебной палочки, изменяющей мгновенно наше сознание. В чем очарование музыки, в чем сущность музыкального восприятия? Понимает ли музыку тот, кто мастер анализировать ее, кто изучил контрапункты и т. д.? Бетховен ответил на это просто и верно. Когда он кончил партитуру *Missa Solemnis*, когда он детально записал это значками и всевозможными нотами, что он хотел дать человечеству, он понял, что не сказал самое главное, почувствовал необходимость на партитуре написать вот что: «от сердца к сердцу». Музыка познается не анализом тональности, музыка познается вот также внутренне-интуитивно. У кого сердце созвучно сердцу Бетховена, тот ощутит красоту Бетховенского музыкального сердца. Музыка звучит,—зал реагирует различно: в то время, как один ушел в неведомые дали, другой зевает. Каждый воспринимает в меру своей созвучности. Здесь никакие логические доказательства невозможны, так же как нельзя доказать, что Девятая симфония лучше какой-нибудь польки. Но внутренне приобщиться к этой красоте человечество способно.

Так и в вопросах религиозных. Христос на вопрос «Кто Ты?» отвечал: «Я Истина, Я Путь, Я Жизнь». Абсолютная жизнь, охватывающая наш бренный маленький мир. На религиозном языке называем ее Божеством. Мы говорим, что Христос есть Бог. И гот, кто ищет этой абсолютности бытия в звездах, цветах, красоте, логике жизни, тот, кто ощущает искренне этот абсолютный смысл жизни, в Христе видит вселенский пламень этой Божественной правды. Когда один сомневающийся, не видев Христа, сказал—может ли быть что-нибудь доброе от Него, ему ответили—«пойди и посмотри». На Христа надо было смотреть внутренне. Тот, кто шел за Ним, шел на подвиг, на крестовую муку, потому что впил в свою душу радость Христовой правды. Это можно было постичь так внутренней необходимостью, таинственным актом, которым постигаем красоту музыки, красоту мерцающих звезд, красоту улыбающегося нам ребенка... У кого созвучна душа Христу, тот поймет Христа, тот поверит слову Христа: «Я и Отец одно».

Да, Христос пришел сказать миру новую правду. Конечно, Христос разорвал со всяческой эксплуатацией. «Трудно,—гово-

рит Он,—войти богатому в Царство Небесное; так же, как верблюду пройти в игольное ушко». Верблюд не пройдет через игольное ушко,—богатый не войдет в царство Божие. Вот—мысль Христа. И после этого говорить, что Христос эксплуататор, друг банкиров, значит забыть Евангельского Христа. Христос—друг всякой правды, Христос—носитель всех великих идеалов жизни. Но не в этом сила Христа. Сила Христа в том, что Он спас человечество от внутреннего отчаяния. Ведь страшна жизнь. Еще в древние времена почувствовали шевеление этого внутреннего ужаса,—хаос шевелится за космосом, безобразна, страшна жизнь. От этого ужаса жизни, внутреннего ужаса бытия, человечество не освободилось и сейчас. Мы играем в прятки с жизнью. Если раньше человечество завязывало глаза мифами, такими призрачными, то сейчас завязываем глаза дифференциалами и интегралами. И страшит жизнь своей бессмыслицей, не мирится сознание с тем, что это кончится, что мы—лишь актеры на жизненной сцене. А ведь, если нет Бога, если нет внутренней правды Божественной жизни, жизнь бессмысленна. В жизни должен быть неземной смысл, в жизни должен быть абсолютный, Божественный порыв. Этого порыва человечество жаждет, к Божественному порыву стремится и в холодных книгах Канта и в созвучиях Скрябина и в иных моментах. И всюду это кончается ничем. Всякая мирская радость отравлена горечью, хмельной осадок остается на сердце. Да, это так. Лишь в Христе мы находим безусловный ответ на то, зачем живут. Пусть торжествует неправда на грешной нашей земле,—есть верховная правда, ее луч горит в Христе. Пусть разбиваются лучшие идеалы, пусть, как голодные, мы не можем насытить сердца,—во Христе Иисусе дается полнота жизни. Кто жаждет, пойди к Нему и получи воду живую. И подходит истомленное человечество к Христу и пьет вечную воду.

Я знаю, мои слова, может быть, непонятны трем четвертям аудитории, если они не имеют внутреннего чувства к Христу,—знаю, что непонятны. Но прошу вас, тех, кто не понимает меня, поймите собственную душу, поймите ту глубокую тоску, от которой вы прячетесь за книги, за жизненной борьбой. Эта тоска подтачивает все наше существование. Ледантек сказал, что если нет Бога, тогда единственная реальность—самоубийство, револьвер. Мы чувствуем, что должен быть этот вечный смысл, и в Христе находим утверждение. Христос предстает перед нами, как эмпирический факт Божественности. Христа и Его Божественность, как говорит Иоанн Златоуст, можно осязать внутренним своим порывом, осязать внутренним своим существом. К Христу надо *притти*. Вот почему Христос сказал: «Я—Путь». Не просто раскрытые врата, но *путь*. В меру внутреннего очищения совести, в меру того, как будет расти сила нравственная, ты взлетишь к Христу. Облик Христа затемнен неправдой. Наше обновленческое движение поставило своей задачей разорвать ту темную тучу, что отделяет Христа от мира. *Мир не знает* Христа, миру надо вернуть Христа, и тот, кто лично проделает эту работу, кто лично, внутренне, интуитивно захочет подойти к Христу, тот почувствует, что на него упадут лучи Его света. Как весной, выйдя на улицу, невозможно не почувствовать, не увидеть солнца, так читая Евангелие нельзя не почувствовать тихого света и неведомого зова Господня.

Христос ждет. «Я—говорит Он—стою у двери сердца и стучу; кто отворит, войду и вечерю с ним и тот со Мною». Так говорит таинственная апокалипсическая книга.

Разум пытается подойти к Христу, и всякий раз Христос, как великая загадка, отходит. Тогда надо спросить сердце, то сердце, о котором Блез Паскаль сказал: наше сердце знает то, что не знает рассудок. Сердце, для Христа созданное, забьется радостью и покоем. «Я дам покой; придите ко Мне все истомленные жизнью, Я успокою».

Однажды Эммануила Канта спросила незнакомая женщина: «г. профессор Кант, я слышала, что вы один из умнейших людей эпохи, я не читала ваших книг, мне говорят, что ваши книги уничтожают Евангелие; мне Евангелие бесконечно дорого, но для меня дороже истина. Прошу вас, напишите одно—можно мне следовать за Евангелием или там неправда». Знаете, что ответил Кант?—«Человеческий рассудок, прошедший весь тот анализ, который способен совершить, склоняется перед Евангелием с тем же благоговением, с которым склоняется и рассудок, не проделавший этой работы». Человеческая мысль попыталась подойти к Христу тысячами силлогизмов, и Христос отошел. Человеческая мысль попыталась раздавить Христа и Христос не раздавлен. Христос, попрежнему, манит, чарует, волнует, мучит, ибо до сих пор говорит в полном согласии с рассудком и истиной—у кого истомленное сердце, у кого уставшая душа, приходите ко Мне и Я успокою.

У кого есть сила, чтобы разорвать неправду жизни, придти ко Христу. Христос—Тот, Который зажжет в вас святой огонь, и Он даст вам силы не только мечтать, но и творить.

Христос есть яркое, ясное вечное Солнце Божественной правды; и только тот, у кого черна душа, по слову Евангелия, бежит от Христа.

Христос чарует, зовет...

Откройте же двери своего сердца и Христос войдет к вам!... Ибо сердцем, жаждущим Бога, познается Божество Христа.

Митрополит Александр Введенский.

В ленинградском высшем Богословском институте.

24-го апреля с. г. Ленинградский Богословский Институт праздновал первую годовщину своего существования.

Из отчета, сделанного ректором Института прот. П. В. Раевским и проректором проф. Б. В. Титлиновым, видно, что за год своей деятельности Институт достиг значительных результатов.

Число слушателей Института к концу отчетного периода достигло 60 чел.,—мужчин и женщин. Почти все слушатели с средним образованием, некоторые с высшим, и только немногие вольнослушатели не имеют средне-образовательного ценза. Большинство окончило еще старые школы, но значительная часть закончила образование уже в трудовых школах нового типа.

Преподавание в Институте ведется по предметной системе. В виду недостатка средств на открытие двух курсов, слушатели все вместе слушают преподаваемые предметы с таким расчетом, чтобы в течение трех лет прослушать полный курс институтских предметов.

Лекции читаются: по св. писанию, апологетике, церковной истории, патрологии, христианской этике, по догматическому и пастырскому богословию, церковному праву. Кроме лекционных занятий, существуют практические занятия по четырем семинариям: эсхатогетическому, апологетическому, церковно-историческому и церковно-практическому.

Характер преподавания — с церковно-практическим уклоном, отвечающим запросам современной церковной жизни.

Занятия в Институте происходят в вечерние часы, так что слушатели, занятые какой-либо работой, могут совмещать ее с посещением Института.

В отчетный период занятия в Институте велись в прошлом году с 17 марта до 1 июля и с 8 сентября до 22 декабря; а в текущем году — с 12 января (также до 1 июля).

Прием слушателей в Институт производится во всякое время, но предпочтительно в начале семестров, т. е. в сентябре и январе.

Помещение Института (Улица Халтурина, № 31, кв. 4), хотя небольшое, но достаточное для своего назначения.

При Институте имеется небольшая библиотека, а затем учащиеся пользуются книгами, из других ленинградских библиотек, особенно—бывшей библиотеки Духовной Академии.

Средства на содержание Института получают от пожертвований американских верующих, Ленинградского Епархиального Управления и частных лиц. В течение года на содержание Института израсходовано около 7 тысяч рублей.

На пожертвования ленинградских приходов и некоторых лиц образовано для слушателей несколько стипендий, размером до 20 руб.

Общежития при Институте нет и учащиеся живут на частных квартирах.

За истекший период Институт присудил 4 ученых степени — одну докторскую и три магистерских.

Кроме того, 3-го мая в Институте состоялась публичная защита диссертации на степень магистра богословия бывшего профессорского стипендиата Петроградской Духовной Академии выпуска 1913 года А. В. Прахова, на тему: «Песнь пророка Божия Моисея (Второзаконие г. 32)». Официальным оппонентом выступил преподаватель Института прот. Н. Ф. Платонов, а также преподавательница Института Н. М. Элиаш. На диспуте присутствовали учащиеся и гости. Совет Института единогласно присудил магистранту искомую степень.

Апология христианства в исторической перспективе.

(Актовая речь И. Д. Холопова на годовичном акте в Ленинградском Высшем Богословском Институте 3 мая 1925 года).

Апология христианства в своем историческом развитии определялась двумя факторами: положением христианства во внешнем мире, как определенного исторического факта, как определенной внешней организации, и ростом самосознания христианства в зависимости от умственных и вообще духовных течений времени. В этом отношении независимо от нашего времени в судьбе христианства можно усматривать целый ряд фазисов, весьма неодинаково влияющих на самую постановку основных вопросов христианской апологетики.

В первый период своего формирования христианство отстаивало свое право на существование в качестве простого исторического факта в своем столкновении с государственною властью, усматривавшей в нем реальную угрозу государственному и общественному порядку, основанному на античном религиозном сознании. По существу здесь мы имеем дело с неизбежным столкновением двух различных миров. Периоды более или менее длительного спокойствия, сменявшиеся периодами все более и более возрастающего преследования христиан, свидетельствовали о безуспешности миссии апологетов, пытавшихся выставить христианство религией без определенной социальной и политической окраски, религией политически лояльной. Единственная идея, которая занимала центральное место в системе христианского учения и которая заключала в себе неиссякающий источник революционно-анархического брожения, заключается в трансцендентном характере самого христианства. Каким бы ни был настойчивым призыв со стороны апологетов ближе познакомиться с христианами, прежде чем судить их (Тертулиан), вопрос о политической лояльности христиан не мог получить своего окончательного разрешения в плоскости чисто внешних отношений и внешнего поведения христиан. Но выдвигая учение о Царствии Божием и понимая его эсхатологически и перенося таким образом все земные идеалы в другую плоскость, христиане должны были последовательно сделаться проповедниками уравнительного принципа в области социальных отношений и настаивать на неиз-

римом превосходстве Царства Божия перед царством века сего. А такая идеология неизбежно ставила их время от времени в решительную оппозицию к земной власти. И мы знаем, что уже в апостольский период при возникающих коллизиях сами апостолы становились в решительную оппозицию к местным властям (Деян. Ап.).

Исходя из этих прецедентов и отмечая приглашение тех же апостолов повиноваться власти, как от Бога поставленной, мы понимаем, что здесь перед нами чрезвычайно сложная проблема, до сих пор еще удовлетворительно и окончательно не решенная. Но для тогдашних римских властей, подходивших к событиям и фактам с чисто внешним критерием и недостаточной углубленностью, никакой проблемы здесь не было и быть не могло, и систематическое последование христиан было для них исторической неизбежностью. Во всяком случае христианство, как новая растущая духовная сила оценена была властями надлежащим образом, так как против них были мобилизованы все имевшиеся в распоряжении правительства силы. Отказаться от борьбы—значило бы отказаться от самого себя и добровольно сдать все свои позиции. Крайне напряженный и длительный характер борьбы сам по себе свидетельствовал о том, что мы имеем здесь дело с двумя противоположными мирами, совершенно несогласуемыми и совершенно непримиримыми. Как неизмеримо велик был элемент исторического брожения, заключавшийся в центральных христианских идеях, об этом более или менее смутное представление имели даже сами представители христианского сознания в эту эпоху.

Каков же был конкретный результат этого взаимного столкновения двух противоположных миров? Ответ, который естественным образом напрашивается в данном случае и который подсказывается эпохой Константина Великого, сводится к тому, что в начале IV столетия нашей эры взаимная борьба окончилась капитуляцией одной из этих сил, и римский император склонился к подножию креста Христова. Но, такое патетическое решение ед-

ва ли можно признать вполне исчерпывающим и находящимся в полном согласии с анализом исторических памятников и с анализом исторической эпохи позднейшего периода. Протестанские историки проводят последовательно это свое скептическое отношение к реформам Константина и решительно заявляют, что это была победа не полная, а лишь частичная и условная, иначе говоря, это было лишь компромиссное решение великого спора. Исходя из своих определенных вероисповедных предпосылок, они полагают, что христианство в эту эпоху, благодаря заключенному с государством союзу, было сдвинуто с своей первоначальной позиции религии абсолютно личной, без всякого культа и без всякого сложного института, принудительно охраняемого государственной властью и принизившего христианство до уровня определенного «морального компромисса», по выражению одного из них.

Было бы, конечно, несправедливым утверждать, что союз церкви с государством, которым завершилась целая эпоха преследований христианства, не отразился отрицательным образом на его дальнейших судьбах. Ведь это же был по существу союз совершенно разнородных начал и совершенно противоположных стихий. Уже в силу этого нельзя было не ожидать губительного влияния государственной власти на судьбу христианской церкви. И мы видим, действительно, что отрицательный характер влияния государственной власти отразился не только в судьбах восточного православия, создавая чисто византийский тип взаимоотношений церкви и государства, иначе говоря, создавая систему цезарепапизма, до известной степени усвоенную и русской церковью, не только в судьбе р.-католичества, которое при всем внешнем расширении своей власти внутренне оказалось поработанным государственным началом, но и в судьбах самого протестантизма, выделившегося в более позднюю эпоху и тем не менее растворившего божественный элемент христианства в человеческой стихии, так как христианство в нем оказалось в действительности низведенным до степени служебного орудия национального развития.

Для надлежащей оценки конкретных результатов возникшего при Константине В. и в последующую эпоху союза церкви с государством нужно возвыситься над конфессиональной точкой зрения и посмотреть на дело с точки зрения судьбы самого христианства, как исторического факта. И мы найдем действительно, что союз этот был исторически неизбежной стадией в развитии самого христианства на пути к превращению его в мировую религию. В самом деле, для того, чтобы охватить своим влиянием весь тогдашний мир, для того, чтобы оказаться влиятельной исторической силой, для того, чтобы привлечь на свою сторону большие народные массы, оно должно было развернуть свой организационный аппарат и расширить влияние своего культа, чего, само собой разумеется, оно не могло сделать в период своей жизни в катакомбах, но лишь при сочувствии или же прямом содействии государственной власти. Таким образом разбираемый союз представляется необходимым для того, чтобы христианство могло превратиться из чисто сектантского и индивидуалистического учения в мировую религию.

Таким образом при свете исторической перспективы было бы односторонним в этом союзе государства с церковью, как он осуществился, начиная с эпохи Константина В., усматривать одно лишь принижение или же обмирщение самого христианства, или же, наконец, видеть в нем открытую капитуляцию церкви перед живой силой языческой власти. Такая точка зрения была бы слишком упрощенной и подсказанной мотивами узкой конфессиональной полемики. Мы учитываем те злоупотребления, которые допускала власть, пользуясь внешней силой для нанесения удара самому престижу церкви и в особенности в истории церкви восточной в период осуществившейся централизации и, мы знаем, что это расширение христианства в смысле привлечения к нему языческих масс сопровождалось понижением индивидуального религиозного пафоса. И тем не менее союз этот с властью, природа которой ее не определилась с достаточной ясностью, сам по себе был исторически необходимым и во всяком случае свидетельствовал о некоторых духовных достижениях самого христианства, о его поступательном ходе. Во всяком случае с этого времени не в условной, а в безусловном смысле слова можно было говорить о прогрессирующей христианизации самого общества, так как с этого времени многие из явлений, относящихся главным образом к области народных обычаев, возможные раньше вследствие неверия некоторых лиц, теперь становятся уже невозможными. На этом основании проф. В. В. Болотов считает вполне возможным и допустимым говорить по данному вопросу не об интенсивном, а об экстенсивном росте христианства.

Таким образом, даже стоя на чисто исторической точке зрения и принимая во внимание многочисленные и бесспорные факты политического вмешательства во внутреннюю жизнь церкви, мы не сойдем с своей принципиальной позиции. Мы всегда должны помнить, что факты, как бы выразительны они ни были, в конечном итоге подбираются нашей волей, нашей направляющей верой или же бунтующим отрицанием. Сами по себе факты, конечно, не зависят от нашего предварительного утверждения или отрицания, но от нас зависит их определенный подбор и их определенная интерпретация, а это признание представляет весьма существенным, когда факты исторические группируются около сложного и многостороннего феномена, каким в сущности и является христианство.

Но, для того, чтобы полностью отрешиться от отравляющего действия соблазнительных фактов, мы должны возвыситься до собственно-религиозной точки зрения, которая выводит нас за пределы фактов церковной истории, какой бы тяжелый осадок они ни оставляли в нашей душе. Мы знаем, что главное острие этих обвинений в прислужничестве направляется против так называемой исторической церкви и на основании этого делается определенный вывод об исторической неудаче церкви и даже историческом неуспехе самого христианства. И в самом деле, если бы все содержание христианства мы связывали с определенными фактами церковно-исторической действительности, то самое дело защиты христианства можно было бы считать бесповоротно проигранным. Против таких поспешных обобщений, против таких тенденциозных выводов мы должны будем с решительностью заявить, что исторической церкви, как величины постоянной и всегда себе равной, как сосуда с определенным количеством благодати и содержания, в действительности нет, и что мы должны провести разграничительную линию между факторами собственно церковной истории и церковью, как мистическим понятием, между психологией церковного сознания и онтологией церкви. При таких условиях мы остаемся в церкви и мы принадлежим к церкви, каким бы мутным ни представлялся нам этот временный поток церковно-исторической жизни и как бы глубока ни была эта внешняя анархия в церкви, так как над нею начальствует Христос и его светоч. И это незримое руководство Христа спасало и спасает наше православие, несмотря на все его исторические перипетии и сколько бы раз ни хоронили его наши враги. А если так, то судьба церкви представляется гораздо более надежно обеспеченной, чем это нам кажется при поверхностном взгляде. На самом деле, пока не сдвинут с основания краеугольный камень нашей веры, пока Он не поколеблен в своем основании царством от мира сего, не должно быть места ни смятению, ни безнадежному унынию.

Возвращаясь теперь к изложению судьбы первоначального христианства и обращая внимание на две эпохи в развитии его жизни, столь противоположные в смысле устремлений духовной энергии церкви, мы должны будем сказать, что христианство, находившееся под гнетом длительного внешнего насилия, оправдывало свое бесспорное право на историческое существование не столько учеными апологиями своих исповедников, сколько обильно пролитой кровью своих мучеников. И это знаменательно и это действительно важно подчеркнуть для характеристики самого христианства, которое побеждало мир не своей активной политикой, и не каким-либо массовым выступлением, а своим беспримерным героизмом и мученичеством.

Второй фазис отношений государства к церкви сам по себе уже исключал необходимость развития апологетических сил в христианском сознании. Христианство, отстаивавшее право на существование и даже вступившее в формальный союз с государством, тем не менее со всех сторон было окружено языческим миром и во всех направлениях своей жизни испытывало на себе прямое или косвенное давление со стороны остального мира со всеми его идейными и культурными достижениями. Исторический перелом свершился, государственная власть, по крайней мере, внешним образом изменила свою линию в отношении к нему, и все же перед ним стоял враждебный мир мысли и жизни, который не мог без длительного и упорного сопротивления сдать все свои позиции. В противоположность установившемуся мнению, можно даже утверждать нечто большее, именно, что этот враждебный мир и не был побежден христианством окончательно в эту эпоху, а просто уклонился от решительной борьбы и стал накапливать свои силы для более или менее победоносного реванша, имевшего место отчасти в эпоху Юлиана, отчасти принимавшего более серьезную и более длительную форму в эпоху так называемого возрождения и имеющего быть при окончательной развязке истории. Итак, не свидетелями полного крушения мира враждебного хри-

стианству были современники этой величественной эпохи, а лишь свидетелями начавшегося обособления двух противоположных сил, и эти силы при более углубленном налюдении по существу не столько сталкиваются и борются, сколько самоопределяются в мире. Как бы то ни было, все же духовное наследие, скопленное античным миром, стало в более или менее решительной оппозиции к христианству и его мировоззрению и стремилось нанести ему чувствительный удар, благодаря мобилизации своей философской мысли, иначе говоря, противопоставляя христианской вере языческий разум. При таких условиях христианству естественно было перенести центр своего духовного напряжения в совершенно другую плоскость и для апологии христианства создавались таким образом другие более сложные задачи.

Уже параллельно с внешним давлением на христианство, которым ознаменовалась эпоха гонений, против него были мобилизованы все силы разума, нашедшего свое окончательное завершение в языческой философии, и были брошены на фронт, на котором частично решались судьбы древнего мира. И если внешние силы потерпели решительный неуспех в борьбе с христианством, то языческий разум во всяком случае считал христианство, как систему определенных верований, сплошным безумием. По крайней мере так оно трактовалось в широких эллинских кругах в период миссионерской деятельности великого апостола язычников. Наступление велось в двух различных направлениях. В эпоху Оригена, наиболее влиятельного из представителей восточного богословия, и пожалуй отчасти в эпоху Августина, наиболее гениального систематизатора западного богословия, жившего, правда, в более поздний период христианской истории, христианство отстаивало свою независимость от языческих религиозно-философских учений в качестве целой системы учения. Пред лицом такой серьезной и сложной задачи нам становится понятным, почему самый тон полемики подвергался таким глубоким колебаниям в зависимости от преимущественного поля зрения представителей христианского сознания, то признававших высоту духовных достижений великих греческих мыслителей, производивших впечатление христиан до Христа, то проводивших противоположность между двумя системами религиозного миропонимания до такой степени глубоко, что самые добродетели язычников признавались ими не более, как блестящими пороками.

В эпоху вселенских соборов христианство противопоставляло языческому рационализму мистику догмата и безграничным индивидуалистическим притязаниям соборный разум. Центральным пунктом, около которого преимущественно разгорались споры, была христологическая проблема. Острота этих споров станет для нас понятной, если мы обратим внимание на то, что около личности Христа в сущности решалась судьба самого христианства. Идея богочеловечества, вынесенная религиозным опытом вселенских соборов, до известной степени предопределяла собой судьбу христианства, и люди в решении этой проблемы опиравшиеся не на церковный, а на личный опыт, или, точнее, личное размышление, оказались за пределами христианской церкви.

Какие же результаты дало это столкновение на идейном фронте между языческим миром и христианством и имеются ли здесь достаточные основания говорить о полной и решительной победе последнего? На этот вопрос ответить не легко. Гарнак и другие представители протестантской науки подчеркивают, что и здесь христианство не одержало полного успеха, и считают необходимым говорить об острой и затяжной «эллинизации» христианства в связи с притязаниями греческого гения и греческой философии. Христианство, начиная с этого периода, осложнилось внедрением в него совершенно чуждых для него идей, так, например, идея о Богочеловечестве Христа была внесена в христианство из позднейшей греческой философии о посредствующей между божеством и миром силе. Дальнейшее проникновение идей греческой философии в христианство ознаменовано развитием гностических элементов и превращением самого христианства, как религии личного опыта, в систему отвлеченных догматов на вселенских соборах.

Мы не будем разбираться в том, отличаются ли вполне объективным характером эти общие суждения знаменитого немецкого историка о восточной церкви и выдерживается ли у него до конца научная беспристрастность, когда он обвиняет ее в постепенной эллинизации. На наш взгляд, они не свободны от полемического увлечения и носят на себе печать бесспорной конфессиональной замкнутости. Мы не будем поднимать здесь знаменитого историко-философского вопроса об отношении философского учения о логосе к учению о том же четвертого евангелиста, так как большой вопрос этот завел бы нас слишком далеко, — мы позволим себе высказать ряд общих соображений о природе христианского догмата для того, чтобы составить себе ясное пред-

ставление о степени того влияния, которое мог оказать греческий гений на христианскую догматику в эпоху вселенских соборов.

В разоблачаемую эпоху греческий гений мог бы оказать свое поглощающее влияние, если бы само христианство можно было рассматривать как только систему определенного гнозиса, опиравшегося на одни лишь теоретические предпосылки и пользовавшегося в своей защите умозрительным методом. И здесь, в противоположность гностицизму и рационализму, мы должны будем выдвинуть центральную истину христианства, что умозрительная сила христианства опиралась не на отвлеченные построения диалектики, а на религиозный опыт Христа. А если так, то у христианства был в сущности совершенно иной центр притяжения, и по этой причине союз с философией не мог быть для него опасным, так как он не изменял и не мог изменить внутренней природы христианства. При таких условиях философское умозрение могло играть лишь служебную роль формулы для выражения религиозного опыта. Вовсе не принижая значения умозрительного метода, мы тем не менее должны будем признать здесь абсолютную правду за средневековой формулой, которая так настойчиво высмеивалась в новое время — «философия есть служанка богословия». И только для мысли, еще не достаточно искушенной критической работой, она звучит каким-то оскорбительным парадоксом. Если позволительно говорить здесь о каком-либо союзе, то христианство могло вступить в него без нарушения своего внутреннего единства и без умаления своей духовной силы. Здесь, в этом синтезе христианства с философией, мы имеем дело в сущности даже не с ассимиляцией христианством чуждых для него идей, а с внутренним ростом самого христианства, с расширением христианства и возведением его на высшую ступень. Это был союз опыта с разумом, союз, совершенно необходимый для того, чтобы при помощи системы готовых понятий христианство могло превратиться из простого индивидуального факта в мировое событие, чтобы христианство могло распространить свое влияние на те круги эллинского общества, которые искали и добивались «мудрости». Ясная логика понятий дала возможность христианству выступить на победоносную борьбу с умственными течениями своего времени. И тем не менее рассматриваемое со стороны своего опыта христианство является учением невыразимым. Оно впрочем больше чем учение, или же глубокомысленная доктрина, оно — жизнь и поэтому его никоим образом нельзя втиснуть в рамки готовых понятий и формул.

Мы подошли к такому понятию, которым в широкой мере пользуется современная апологетика при обосновании христианства, хотя не всегда целесообразно. Это — понятие религиозного опыта, введенное в наше время в широкий оборот авторитетом Джемса. Этим понятием обыкновенно прикрывают религиозные ценности от покушений на них, идущих со стороны чистого рационализма. Но в области научной методологии самое понятие опыта в религиозном его значении, как и другое соотносительное и в известном смысле его предваряющее понятие интуиции, получившее право гражданства в современной гносеологии, благодаря главным образом трудам Бергсона, представляется еще недостаточно разъясненным. По этой причине важно и нужно не только в целях чисто апологетических, но и в целях достижения наибольшей философской продуктивности в смысле устранения возникающих недоразумений, остановиться на предварительном анализе понятия интуиции. Каков же реальный смысл этого философского термина и в каком значении можно пользоваться этим термином для апологетических целей? Понятие интуиции обыкновенно выдвигается в противоположность рационализму с его попыткой вывести все сложное содержание действительности из одних лишь чисто логических категорий. Поскольку гносеология настаивает на несоизмеримости бытия и мышления, постольку термином интуиции обозначается неотразимость бытия, невозможность разложения бытия на чисто рациональные элементы. Апологетика стоит на правильном пути, когда принимает термин интуиции в таком его значении и понимании, но она становится на крайне рискованный путь, когда она противопоставляет рефлексию — опыту, разум — интуиции, когда она безраздельно уходит в сферу иррационального и считает совершенно ненужным вести какие бы то ни было переговоры со своими противниками. Она ослабляет защищаемую позицию, если решительно отмежевывается от всякого доверия к какой бы то ни было компетенции разума. Дело в том, что так называемый религиозный опыт, выдвигаемый в качестве верховной и решающей инстанции, сам по себе имеет разнообразные формы, и если мы отделяем его от требований чисто логического и рационального обоснования, то мы оказываемся совершенно беззащитными от дальнейших возражений, мы оказываемся совершенно бессильными решить вопрос о

том, какой же опыт религиозный должен иметь за собой преимущество, религиозный опыт Христа или Будды, Магомета или ап. Павла. Правда, что по существу рационализация иррационального невозможна, но все же мы не можем замкнуться навсегда в своем безопасном убежище, мы должны выйти из него для того, чтобы нанести удар противнику, на его же собственных позициях.

Исходя из предварительного анализа понятия интуиции и разбираясь в природе нашего знания, которое в сущности является союзом разума и опыта, синтезом интуиции и рефлексии, так как оно заключает в себе данность предмета и суждение по поводу этой данности, мы должны настаивать на неотделимости одного момента от другого, на их неизбежной связанности. Как бы то ни было, но в конкретном своем выражении эти два составных момента оказываются не то чтобы разделимыми, но представленными не в одинаковой пропорции. У одних представителей религиозного сознания выступает главным образом интуитивный момент в собственном смысле слова, у других перевес берет интеллектуальная и диалектическая сторона познавательного акта, у третьих, наконец, мы найдем и силу интуитивного дара и мощь диалектическую. И само собой разумеется, что для полноты религиозного значения нужен опыт не только св. Антония В., но и Афанасия В., не только опыт св. Франциска, но и блаж. Августина.

Отсюда неизбежно следует, что религиозный опыт хотя и является многообразным, но далеко не равноценным, и критерием для этого различия может служить ничто иное, как рефлексия, дающая возможность установить объективную ценность религиозного опыта Христа или Магомета. Отсюда следует также, что и самые произведения религиозной литературы мы расцениваем не только с точки зрения их логической обоснованности, но и с точки зрения общей духовной силы, в них вложенной. В одних мы находим и мощь рефлексии и богатства религиозного опыта, в других, наоборот, находим выражение одностороннего рационализма и почти полное отсутствие собственно религиозного пафоса. Сюда можно с одной стороны отнести «Исповедь» блаж. Августина, с другой стороны — «религию в пределах разума» Канта. И если первое творение является знаменательным памятником собственно религиозного творчества, то второе может быть рассматриваемо скорее в качестве чисто спекулятивного подукта гениального ума.

Неодинаковая причастность людей к религиозному опыту служит основанием для восполнения своей религиозной ограниченности религиозным опытом церкви, являющейся по существу обладательницей и блюстительницей религиозного опыта Христа, апостолов и мучеников. Это восполнение и выражается в акте доверия в отношении к церковному учению. Самостоятельная же попытка судить о религиозных вопросах со стороны людей, лишенных этого специфического дара, обрекает их на верхоглядство или ересь. Здесь, в этом последнем случае, мы имеем дело с суждением о вещи, по существу далекой, весьма мало понятной. Это своеволие поверхностного ума, этот самоуверенный дилетантизм, с каким в сущности мы имеем дело в ересях, напоминает нам суждения об искусстве не специалиста художника, а отвлеченного теоретика, подменяющего художественную интуицию словесными формулами.

Таким образом, исходя из этих принципиальных соображений, мы никоим образом не можем говорить о победе греческого гения над мирозерцанием христианским в разбираемую эпоху, так как у христианства был совершенно другой базис, и оно строило свое здание на другом более надежном и более прочном фундаменте, чем философия.

И меньше всего эта предполагаемая эллинизация христианства, о которой говорит Гарнак, нашла свое выражение в эпоху вселенских соборов. Подводя общие итоги духовной работе в эпоху вселенских соборов, мы должны будем решительно признать, что по существу эта величественная эра в развитии христианства ознаменовалась не возвышенным слиянием и взаимопроникновением греческого умозрения с простотой евангельской проповеди, а полным подчинением Христу всего духовного наследия, завещанного греческому народу. Ведь реальный смысл этой эпохи заключается в том, что за этот период созрела идея церкви, которую можно противопоставить как выражение коллективного религиозного опыта индивидуальному сознанию, опирающемуся на доводы логики. Мы слишком привыкли с этой эпохой соединять представление об ожесточенной борьбе за какие-то неудобовразумительные формулы, но не привыкли расценивать ее с точки зрения процесса постепенного формирования, за этот период, единой, святой, соборной и апостольской церкви, с точки зрения роста самосознания церкви за эту эпоху. Философия ут-

рачивает пафос своей независимости и самодостаточности, и христианское религиозное сознание обогащается церковью. Греческому гносису с его безграничными притязаниями была противопоставлена церковь, как хранительница всей полноты религиозной истины. И мы должны с особенной силой настаивать на этом смысле эпохи вселенских соборов в противоположность протестантам, которые утратили чистоту учения о церкви и для которой самая эпоха эта представляется падением христианства, его искажением, заменой христианской науки отвлеченным гносисом. Если бы в основной идее, около которой вращались споры в эпоху вселенских соборов, идее богочеловечества, было механическое слияние двух по существу разнородных стихий, как это представляется протестантским философам и ученым (Эйкен и Гарнак), то историческая победа христианства и его длительная роль в последующей истории, была бы неразрешимой загадкой. С другой стороны, если бы христианство в восточном православии оказалось поглощенным греческой стихией, то и самая реставрация его в эпоху Лютера была бы почти совершенно невозможной. Отрешаясь от предубеждений и исходя из исторических фактов, мы должны будем говорить нечто по существу другое, — именно, мы должны будем говорить о самовозвышении христианства в борьбе с греческой философией и ее методом, которая сама растворилась в христианстве и сама вошла в него в качестве одного из его составных моментов.

Третью фазу в развитии христианской апологетики можно связывать с эпохой нового времени, когда перед христианством возникают новые проблемы, и оно должно быть воспринимается в качестве определенной религиозной системы уже в более сложных условиях своего исторического существования и в существенно новой умственной атмосфере. Самым существенным с точки зрения как интересов христианской апологетики, так и характеристики новой эпохи нужно признать переворот, связанный с именем Коперника, с одной стороны и, с другой стороны, Дарвина, с триумфом в области астрономии и с достижениями в области общей биологии. При чем прямое отношение к задачам апологетики имеют не сами по себе те или другие открытия, какой бы значительной и какой бы бесспорный характер они ни носили, а то господствующее настроение и то направление мысли, которые формируются в целом мировоззрение около этих открытий и которые не могут не затрогивать самую систему религиозного мировоззрения. Общее же мировоззрение, свойственное эпохе нового времени, угрожает царственным привилегиям человека и низведением его до степени ничтожного творения.

С именем Коперника обычно связывается переворот, изменивший наши представления о вселенной. Коперник разомкнул замкнутое небо, каким оно представлялось средневековой и античному сознанию, и среди раскрывшейся бесконечности миров человек утрачивает свое царственное место во вселенной, так как самое место обитания человека — земля в этой новой перспективе вовсе не является центром мировой системы, и ее место — среди других планетных миров является в высшей степени скромным. И свое новое обоснование и свое полное завершение эта система мысли получает в открытиях Дарвина, показавшего, что человек не является абсолютным центром и нашей земной планеты, а лишь одной из переходящих форм органической жизни; одним из моментов органической эволюции. Таким образом, это новое мировоззрение в общем развивается по линии последовательного обесценивания человека. Человек, в качестве органического феномена, ставится в один ряд с другими мирами и вынужден отстаивать свои положения и свое относительное право в борьбе с бесконечно многими существами и силами, тоже претендующими на возвышение. Центр тяжести переносится на внешний мир, который своим раскрывшимся величием не только принижает человека, но и совершенно раздавливает его как пылинку, как атом, как ничтожество.

Главное острие нового мировоззрения, взятого в целом и в отдельных его моментах, направляется против двух пунктов религиозного сознания: 1) против учения о центральности человека, как высшего звена в органической природе и 2) против традиционного догмата о вочеловечении Христа на нашей земной планете во имя грешного человечества. Вся сила аргументации нового мировоззрения заключается в том, что жизнь может найти гораздо более высшую форму выражения на других планетах и звездных мирах и поэтому традиционное учение о человеке и о вочеловечении самого Бога на земле является слишком притязательным и ни на чем не основанным, оно находится в решительном противоречии с объективно ничтожной величиной земли и с ничтожеством человека в органической эволюции. Мы как бы ока-

зались придавленными тяжестью собственных открытий, и нам представляется совершенно невероятным, чтобы в сущности маленький спутник не очень значительного солнца был избран театром исключительного и удивительного события.

Сказать, чтобы христианство не имело и не имеет никакого внутреннего отношения к этому новому мировоззрению, каким бы шатким и неустойчивым оно нам ни представлялось, значит быть не совсем точным, так как систематическое раскрытие христианского учения о человеке само по себе обязывает размежеваться с господствующими умственными течениями, иначе оно подвергается обвинению в ложном и двухсмысленном толковании. И тем не менее основное положение, которое в данном случае необходимо подчеркнуть, сводится к тому, что религиозная истина о человеке и религиозная истина о воплощении Бога является истиной метафизического порядка и поэтому оно является не подлежащим обсуждению ни со стороны астрономической, ни со стороны биологической науки. Истина о центральности человека, не в натуралистическом, а в религиозном смысле слова, по этой причине выходит за пределы всякой научной компетенции.

Таким образом, религиозный антропоцентризм есть нечто специфическое, неподсудное никакому научному сознанию так же, как и учение о скромной роли земли и человека в системе общепланетарной не подлежит никакому возражению со стороны религиозного сознания. Религиозное сознание не возражает против астрономической характеристики земли, как пылинки, оно спокойно относится и к эволюционной теории, признающей человека лишь одним из моментов биологической эволюции, но оно тем не менее не может отказаться от бесспорных притязаний духовной природы человека, являющегося действительным звеном всех планов бытия и всех миров.

Естественнознание раскрывает перед нами величественную картину мира и констатирует ничтожество человека, религиозная же истина о царственной роли человека представляется наивной и жалкой, на каждом шагу опровергаемой, но она корректируется религиозной же доктриной о падении человека, которая в своей философской обработке не только дает определенное объяснение факту зависимости человека от природы, но и раскрывает перед нами перспективы еще более величественные, еще более грандиозные, чем какие нам рисует натурализм. Если естественнознание раскрывает для человеческой природы неограниченные возможности, то религиозное сознание знало об этом раньше, но оно знало еще нечто большее, именно, что неограниченное могущество раньше было действительностью человеческой природы, но оно было утрачено в связи с нравственной драмой человека, послужившей прямым источником драмы космической, в результате которой природа ускользнула из под власти человека и подчинила его в конечном итоге роковому закону смерти. Религиозное сознание знает не только о ничтожестве человека, но оно знает еще и о перемещении иерархического центра во вселенной, когда человек из неограниченного царя вселенной превратился в покорного исполнителя ее воли. Таким образом, религиозная истина о человеке как центральном творении, подтверждаемая внутренним опытом веры, остается непоколебимой, несмотря на все успехи научного знания. Коперник возвел наше умственное зрение на новые высоты, но он оставил наше религиозное сознание на прежней позиции и дал только лишний толчок для нашего религиозного самоопределения.

Что касается второй стороны возражения, направленного так сказать против монополии земным человечеством тайны благовоплощения, то мы здесь собственно имеем дело не столько с возражением, сколько с проблемой, которая при настоящих условиях нашего существования просто не поддается точному решению и является по существу совершенно непроницаемой тайной. В наиболее острой форме это возражение может быть сформулировано так: неужели же земля и только земля — эта ничтожная пылинка в мироздании — могла оказаться единственной привилегированной планетой, вместившей в себе Бога. Но в такой своей форме возражение это грешит, прежде всего, смешением количественного критерия с качественным и основывается на недоразумении. Нет ничего неестественного в общем признании, что физически ничтожное может быть центром метафизически ценного. В противоположность примитивным формам языческих верований, христианство решительным образом переменяло скалу, по которой мы склонны измерять значение вселенной, оно переориентировало все ценности, признавая силу в немощи и твердо исповедуя, что Сам Спаситель мира принял «Зрак раба».

Однако такое признание, если его принять за ответ на выраженное недоумение, не исчерпывает всех сомнений. Возникает вопрос о смысле других планетных и звездных миров, кото-

рые находятся как бы за пределами нашего религиозного поля зрения. Прямого и определенного ответа на этот вопрос в христианском откровенном учении мы не найдем, поэтому здесь придется довольствоваться такими соображениями, которые бы лишь не противоречили самому духу христианского учения. В пределах же христианства вполне допустимо суждение, по которому боговоплощение со всеми вытекающими из него последствиями могло осуществиться и за пределами земной планеты и что всякая планета может создать из себя подходящую среду для боговоплощения.

Однако, допуская эти возможности, мы не должны забывать о том, что христианство по этому конкретному вопросу хранит полное молчание и, стало быть, христианское откровение в условиях нашей земной ограниченности является далеко не полным. Отсюда можно сделать лишь уверенный вывод, что общий смысл мира раскроется нашему сознанию и делается для нас ясным только тогда, когда мы освободимся от условий земной ограниченности. Одним словом, там, где наука не имеет твердого оазиса и дальше гипотез пойти не может, там во имя абсолютности христианства мы должны решительным образом настаивать на положительном смысле мира и общей уверенности, что в общем здании вселенной даже и те камни, которые кажутся совершенно непригодными, найдут свое определенное место.

Таким образом, острота проблемы, возникающей около нового мировоззрения, представляется в сущности призрачной. Здесь возможны и более или менее прямые ответы на поставленный вопрос, но возможны также и более или менее решительные отводы. Во всяком случае, фактически и исторически крушение геоцентрического мировоззрения, а вместе с ним и антропоцентрического в чисто натуралистическом смысле слова, вовсе не ознаменовалось крушением религиозного сознания и только углубило религиозную проблему, перенесло дело защиты религии на новые позиции. После умственного подвига Коперника и всего умственного прогресса нового времени мы ищем Бога, по выражению одного современного мыслителя, глазами, состарившимися в изучении природы, и воображением, пресыщенным бесконечностями материального мира. Он все же не далеко от каждого из нас, и мы найдем Его, если перенесем свое внимание из сферы космологии в область психологии и погрузимся в кропотливый анализ нашего нравственного мира. Здесь мы встречаемся с неизбежными противоречиями, возвыситься над которыми мы можем только или постулируя идею вообще бытия трансцендентного (Эйкен), или противопоставляя миру действительности параллельный и равноправный ему мир ценностей (Гейдинг), или же, наконец, постулируя идею личного Бога (проф. Несмелов).

Но эпоха нового времени с ее сложным развитием ставит нас не только перед необходимостью отстаивать христианство в качестве определенной системы учения и выдвигать его основу, но она обязывает нас оправдать христианство в качестве определенного исторического события, которое представляется нам совершенно несравнимым в смысле величия и оригинальности. Покушение идет со стороны прогресса исторического знания, которым ознаменовывается главным образом эпоха XIX ст. и которая по характеру выдвигаемых проблем обозначает собой четвертый фазис последовательного развития апологии христианства. Мы являемся свидетелями эпохи, когда как-будто решительным образом изменяются исторические перспективы христианства, которое низводится до степени простого синтеза предшествующих религиозных систем и не только в общем своем составе, но и в отдельных своих моментах и при том наиболее существенных и наиболее интимных. Создается так называемая историческая критика, ставящая себе задачей отрицание за христианством его величия, его своеобразия, его значительности, создается новый фронт против христианства, которое вынуждено защищать себя теперь на совершенно новых позициях. В этой новой перспективе нападение идет не только на христианство, но и на всю совокупность библейского откровенного учения, являющегося историческим фундаментом для христианства и которое трактуется в качестве учения производного, имеющего глубочайшие корни в культуре народов более глубокой древности — Ассириававилонии и Египта. Но само собой разумеется, что блестящие успехи историко-археологических исследований, сделанные в этой области, направляются своим острием и против христианства, создавая панику среди представителей христианской апологетики и вынуждая их делать более или менее значительные уступки пред лицом научных открытий нового времени. Благодаря апофеозу естественнознания, пессимизм, вызванный успехами исторической науки, углубляется и создает среди верующих кругов настроение, близкое

к признанию, что, может быть, в самом основном памятнике христианства — евангелиях — не останется в конце концов ни одной идеи и ни одной строчки, которая бы представлялась своеобразной и для которой не нашлось бы соответствующих исторических аналогий в религиозной литературе и литературных памятниках прошлых веков.

Само собой разумеется, что серьезной опасности и этот образовавшийся в новое время фронт против христианства не представляет. Дело в том, что историческая критика, несмотря на все свои достижения, должна будет ограничить и свои притязания и свой пафос. При всем увлечении историческим методом она не может объяснить, каким же образом христианство сделалось исходным пунктом нового мирового достижения, каким образом оно изменило самую ось мира и направило человечество по совершенно новым путям. По существу она не только не разрешает, но она не может даже приблизить нас к пониманию вопроса о том, каким образом христианство сделалось центром нового движения, изменило мир мысли и подняло жизнь человечества на новую высоту.

Некоторые из авторитетных представителей научного знания, оглушенные успехами исторической критики и желающие тем не менее при объяснении исторических событий ориентироваться на традиционную идеологию христианства, склонны идти на большие уступки отрицательному духу времени и решительно признают, что хотя христианство в отдельных своих пунктах и не дает нам впечатления оригинальной системы, но за его совокупностью, за выдвинутым им учением, за христианским синтезом это величие все же сохраняется, иначе мы откажемся понимать историю.

Такому направлению мысли нельзя отказать в беспристрастии и истинности, и тем не менее сочувствовать ему мы не можем, потому что его ошибочность представляется нам вне всякого сомнения. Оно основывается на неестественном отделении христианства от Христа и на неверном понимании христианства лишь как простой доктрины. Оно может удовлетворить историка, хотя и в этом позволительно сомневаться, оно может занимать мыслителя, привыкшего оперировать отвлеченными схемами, но для религиозной веры оно дает слишком мало и представляется даже опасным. В самом деле, если мы обесцениваем отдельные моменты в христианском учении, приравнявая его к другим религиозным учениям и старательно подыскивая для этой цели целый ряд исторических аналогий, то почему же это последовательное обесценивание не распространить и на все христианство в целом? Удержаться на этом компромиссионном признании, надо сказать, не легко. Для нас же христианство и в его целом и в отдельных его моментах концентрируется около личности Христа и имеет своим глубочайшим источником Его религиозный опыт. По этой причине мы считаем своим религиозным долгом решительным образом настаивать на неотделимости христианства от Христа. Признание же христианства в качестве отвлеченной доктрины, которую можно принимать и понимать или же решительным образом отвергать в зависимости от его логической обоснованности, грозит опустошением самому христианству. Поэтому-то мы и держимся за богочеловеческий лик Христа, без которого действительно нельзя понять ни христианства, ни его исторической роли, ни даже самой истории. Своеобразие же христианства как определенной доктрины, хотя оно и не подлежит никакому сомнению, при объяснении его исторического успеха, мы не придаем решающего значения. Ведь на самом деле исторический успех или неуспех того или другого учения определяется не значением и своеобразием его отдельных моментов и даже не оригинальностью его общего синтеза, а количеством духовной силы в него вложенной.

Но, несмотря на превеличайшую радость, вызываемую работами исторической критики в антирелигиозных кругах, мы должны отнести к ним спокойно и даже с чувством уверенности, если мы допускаем, что путь вообще строго научного исследования является по существу путем провиденциальным. Если мы проследим за этой работой до конца, то для нас будут ясными и вполне бесспорными лишь два принципиальных положения. С одной стороны, не подлежит никакому спору, что эта критическая работа по существу поставленных ею задач не затрагивает и не может затронуть центральных вопросов религиозного сознания. Вопрос о личности Христа, к которому в конце концов сводятся все нити религиозной веры, лежит вне поля ее зрения и находится в стадии такого же неодинакового решения, в какой он находился перед учениками Христа в Кесарии Филипповой. Ближайшие ученики Христовы решали его не на основании свидетельских показаний своих современников, которые были сбивчивыми и разноречивыми, а на основании своего непосредственного впечатления. Еще более сбивчивыми и еще более

разноречивыми и даже противоречивыми представляются нам эти свидетельства в далекой исторической перспективе, если мы совершим более или менее отдаленную экскурсию по историческим, археологическим и экзегетическим памятникам. Но в живом предании Церкви жизнь Христа не прерывалась, и поскольку мы являемся более или менее причастными этому живому внутреннему опыту Церкви и поскольку наш духовный опыт не является искаженным или даже совершенно опустошенным наносным влиянием, мы имеем возможность решать этот вопрос также по методу апостолов Христовых.

Второе положение, которое представляется также бесспорным, сводится к тому, что историческая критика даже в сфере своей непосредственной компетенции не имеет каких-либо прочных достижений, и ее выводы находятся в процессе непрерывного колебания. Сама по себе историко-критическая литература представляется чем то весьма сложным, и это сложное целое дробится на различные направления и школы, выводы и заключения которых не только не отличаются устойчивым характером, но часто бывают в корне противоречивыми. Одним словом здесь мы имеем дело с научной литературой, которая лишь нащупывает почву и не столько решает, сколько ставит целый ряд весьма сложных проблем. По этой то причине мы действительно видим, что из одного и того же арсенала исторической критики пользуются орудием как защитники религии, так и ее открытые враги. Если взять работу исторической критики во всем ее объеме и при настоящей стадии ее развития, то она по существу представляется нейтральной и ее результатами пользуются как инструментом и для обоснования и для отрицания религиозной веры. С точки зрения интересов апологии метод противопоставления одного научного авторитета другому представляется, конечно, очень соблазнительным по своей простоте, и тем не менее его нельзя особенно настойчиво рекомендовать в виду еще полной незавершенности исторической работы. Это необходимо подчеркнуть еще потому, что метод авторитетов в сущности не подводит нас вплотную к проблемам религиозного сознания и для их окончательного разрешения приходится апеллировать к другим более надежным инстанциям. Переносить такое или иное решение религиозных вопросов в область одних лишь научных авторитетов значит вверять дело обоснования религии простым случаям субъективного вкуса.

В силу всего этого необходимо установить общее принципиальное отношение к результатам этой далеко не законченной критической работы. Собственно религиозное отношение к ней будет сводиться к признанию, что если историческая критика добросовестно будет отыскивать истину, не связывая себя никакими предубеждениями, то в конечном итоге она должна будет привести к результатам положительным в смысле закрепления религиозной веры на более прочных позициях. Но в этом случае мы должны будем признать, что путь строго научного искания истины по существу должен быть путем тернистым, и он приведет нас в царство истины только через длинную скалу весьма глубоких сомнений и тяжелых разочарований.

Таковы перспективы, которые рисуются нам, если мы будем подходить к результатам исторической критики с точки зрения наших чисто субъективных исканий. С точки же зрения объективного отношения к дальнейшей судьбе критической работы длинного ряда поколений мы должны будем допустить совершенно другие возможности, именно, что все исследование исторической критики в конечном своем итоге не приведет к каким-либо общим и согласованным выводам, что она никогда не выйдет из современной стадии своих неодинаковых заключений, определяемых нашими предварительными утверждениями или отрицаниями в области веры. Таким образом и в этой новой перспективе религиозное сознание, ищущее для себя обоснования в более глубоких тайниках нашего внутреннего опыта, предваряющего по существу все наши научные экскурсии в области исторической критики, останется непоколебленным.

Бросая теперь общий взгляд на путь, пройденный христианским сознанием, и обращая внимание на факторы, определенным образом влиявшие на его развитие, мы должны будем сделать одно важное заключение, чтобы перейти к окончательным выводам. Все вышеотмеченные исторические факторы, всегда ставившие для христианства жгучие проблемы, всегда волновавшие христианскую мысль, возбуждавшие частичные сомнения или же решительным образом колебавшие религиозную веру, являются действующими силами и в наше время. История представляется нам процессом, который постоянно нарастает, и нет в ней таких сил, которые бы совершенно отмирали или же прекращали свои действия. По этой причине религиозному сознанию в наше время приходится отстаивать свое место в истории в связи с развиваю-

щейся секуляризацией всей культуры и жизни, которые удаляются от христианства под напором различных философских теорий, ему приходится формулировать себя не только в качестве определенной системы веры, но и разума, ему нужно размежеваться с новым мировоззрением, угрожающим сдвинуть христианство с самого его основания, и, наконец, ему приходится сдерживать мощный напор со стороны исторической критики, пытающейся подорвать доверие к историческим памятникам христианства.

При таких условиях христианская апологетика, пользуясь своим традиционным методом, может спокойно и с уверенностью и при том не без успеха отстаивать отдельные пункты христианского учения. Но такой частичный успех, определяемый нашей случайной осведомленностью в отдельных вопросах, не решает всех сложных задач, выдвигаемых нашим временем, и сам по себе не может быть признан ни прочным, ни устойчивым. Наступление должно быть отражено по всей линии, а не в отдельных своих пунктах. Если же и действительный и кажущийся успех отрицательной критики создают в нас паническое настроение, то мы рискуем утратить прочную базу и будем последовательно сдвигать одну позицию за другой. В обоих этих случаях традиционная вера будет ставиться в прямую зависимость от наших научных знаний, от нашего предварительного знакомства с ростом исторического знания и в обоих этих случаях христианство, постепенно растрачивая свой духовный капитал, ставится под неизбежную угрозу. Ни метод последовательных уступок, ни метод традицион-

ной защиты по шаблону не могут удержать нас на надлежащей высоте. При таких условиях нам представляется единственный выход целесообразным, и этот выход заключается в том, чтобы противопоставить частичным и разрозненным нападениям на христианство целую систему христианской мысли. Отстоять христианство при данных условиях можно только, дав себе полный отчет в самой системе христианского учения, проследив его внутреннюю логику, раскрыв его основные идеи и отметив его главные исторические тенденции. Это и будет значить, что традиционная апологетика в связи с происшедшими изменениями в области духовной жизни должна будет уступить свое место философии религии и философии христианства.

Дело, разумеется, совсем не в названии, а в решительном изменении самого фронта защиты христианства. Благодаря последовательной эволюции умственной жизни, благодаря решительному повороту всей исторической жизни, наше духовное развитие решительным образом выведено из равновесия, и прежде чем отстаивать отдельные пункты своей религиозной веры, мы должны дать себе ясный отчет в том, во что мы верим и что мы исповедуем. А этого мы сделать не в состоянии без приведения в определенную систему всего содержания религиозной мысли. Перед нами таким образом возникает весьма нелегкая задача, но в интересах более прочного закрепления наших религиозных позиций она должна быть разрешена.

И. Холопов.

Инославие, сектанство и миссия.

(Доклад на расширенном Пленуме Св. Синода 30 января 1925 г.).

Я первоначально наметил доклад уже, чем буду его делать теперь. Я предполагал говорить о сектанстве, но теперь, получив интересные документы, я решил поделиться с вами некоторыми впечатлениями, некоторыми новыми сведениями относительно поведения инославных исповеданий в отношении к Русской Православной Церкви и обновленчеству—католичества, старо-католичества и англиканской церкви. Затем коснусь русского сектанства и старообрядчества.

Католичество, повидимому, направляет свой острый меч на Россию. Мы не должны думать, что это дело будущего, по фактам—это дело настоящего.

Вы, вероятно, знаете отношение католичества к Советскому Правительству. Это же отношение проявляет католичество и к обновленческому движению. Ведь ни для кого не тайна, что часто за границей нашу Православную Церковь, возглавляемую Св. Синодом, называют красной, советской, сливают воедино Советское Правительство и Церковь.

Католичество в отношении к Советской России держится двойственной политики. С одной стороны, вполне разделяя точку зрения на социализм знаменитой майской энциклики папы Льва XIII 1891 г.: «*Requim novatum*» католичество осуждает социализм, как пагубнейшее из заблуждений человечества, говорит, что христианство и социализм—это вода и огонь, несовместимые понятия, а с другой стороны, папский престол, вдохновляемый иезуитами, хочет уловить рыбку в мутной воде, в которой находится Церковь, не сумевшая сразу же поставить себя в рамки в условиях новых форм исторического существования.

Прекрасно учитывая психологию Церкви в 1917 г., когда она растерялась, лишившись союза и поддержки государства, папа объявляет России «*Terram infidelium*»—*страной неверных*, которую необходимо «просвещать» светом христовым. Разумеется в преломлении призма католичества. В этом объявлении обнаруживаются вековые планы покорения России под ногами наместника Св. Петра. Но учитывая, что теперь не XVI—XVII вв. и что нужны новые методы пропаганды католичества, католичество действительно работает иначе, не отказываясь впрочем от стремления к политиканству, даже шпионажу, лишь бы это послужило «*ad majorem Dei gloriam*».

Мы имеем сведения, что униаты во главе с Шептицким готовят и даже сделали выпуск во Львове миссионеров для проведения уни в России. причем предусмотрены были до мельчайшей подробности все приемы пропаганды; униатские священники по внешнему виду должны являться не бритыми ксендзами, а в виде православных священников, с длинными волосами и в одежде православных священников, чтобы и внешним видом увлекать наших братьев.

В Велеграде состоялся 4 Конгресс, устроенный апостолом Св. Кирилла и Мефодия с целью ускорения присоединения восточ-

ных народов, отпавших от лона Церкви. Докладывая об этом Конгрессе, папа в заседании секретной консистории 18 декабря говорил: «конечно, нельзя надеяться на такой результат, если с одной стороны не оставят ошибочное представление, которое в течение веков сложилось относительно учреждений и доктрины Восточной Церкви, и если, с другой стороны, не постараются лучше признать и углубить единение, существующее в вопросах веры между отцами Восточной Церкви и латинскими отцами и если с обеих сторон в дискуссию не будет внесен дух братской любви». На Конгрессе было признано, что для скорейшего достижения цели необходимо сохранить чин древней славянской литургии, опубликовать и популяризировать ее. В латинских школах дать широкое развитие изучению священных наук Восточной Церкви. (*Les nouvelles religieuses* № 1 от 15 января). Это официальные сведения, не слухи, но они вполне подтверждают вышеприведенные сведения о новых методах пропаганды католичества на Востоке.

Затем мы имеем сведения из Парижа от нашего представителя Св. Синода прот. С. Соколовского, который пишет, что против обновленчества в Париже идут главным образом верхи прежней аристократии и эмигрантов, что понятно по чисто социальным мотивам. С другой стороны эти верхи находятся под исключительным влиянием католичества, которое настраивает их против всех обновленцев, как признающих открыто справедливость социальной революции. Ведь всем известно, что католичество в настоящее время решительно столкнулось с социализмом именно во Франции. Известно недавнее выступление католического духовенства против Эррио по вопросу о представительстве Франции при Ватикане и наоборот.

В журнале *Les nouvelles religieuses* (№ 1 1925 г. Paris) приводится речь папы в заседании секретной консистории 18 декабря.

В этой речи, воздавая благодарность католической экспедиции помощи голодающим в России, и обещая в дальнейшем продолжать ту же помощь, папа «считает своим долгом, в виду всемирного отцовства доверенного нами Богом, предупредить и умолять в Господе всех и в особенности членов правительств, чтобы все, радеющие о мире и общественном благе, все уважающие святыню, семью и человеческое достоинство, удалили от себя и своих сограждан очень важные опасности и очень верные беды социализма и коммунизма».

Архиепископ Парижский Дюбуа в своей газете «*La semaine religieuse*» помещает целую статью, посвященную предупреждению о коммунистической опасности. Придя в ужас от грандиозной демонстрации, бывшей при перенесении проба Жореса 23 ноября в Патеон, Дюбуа восклицает: «коммунизм был бы гибелью всего, самого дорогого для нас: религии и родины. Он придавил бы нас самой ужасающей тиранией. Неужели мы допустим его водво-

ряться во Франции и возобновить там ужасы Советской России. Мы призываем к молитве, к единению, к священному единению всех французов для защиты порядка, авторитетов, собственности, морали, патриотизма и религии».

Эта идеология папского престола и его верных слуг не предвещает ничего доброго для Православной Церкви особенно в виду того, что она отказалась от политиканства и разорвала ту связь, которую связывает Дюбуа религию с «порядком, авторитетами, собственностью и т. д.».

И вот перед нами факт из жизни нашей Церкви в Америке. Папский двор, подобно английскому адмиралтейству, знающий в любой момент, что делается на всем земном шаре, обратил внимание на деятельность обновленчества в Америке. Там идет борьба из-за Кафедрального Собора в Нью-Йорке и другого церковного имущества между представителем Св. Синода Митрополитом Иоанном Кедровским и Платоном Рождественским. Интересно, что судья Форд, разбирая данное дело, выясняет, что такое православие. И та и другая сторона считают себя православною, законною наследницею имущества: Судья разбирает постановления Собора 1923 г., оценивает их с точки зрения Собора 1917—18 г., приводит целый ряд канонических справок, и так как Собор 1923 г. пошел на путь реформ, ввел, между прочим, женатый епископат, то это явилось одним из мотивов отказа в иске Кедровскому. Затем судья отмечает следующее, более серьезное, с его точки зрения обстоятельство: «Новая Церковь—продукт Советской диктатуры, стремится захватить все религиозные организации в С. Америке, которые располагают сотнями духовенства и миллионами верующих». «Русская Церковь в Америке обладает колоссальными средствами. Если эти суммы перейдут к Советскому Правительству через посредство его духовенства, то оно приобретет колоссальные средства для пропаганды. Бюллетени Собора 1923 года ясно показывают, насколько этот Собор тесно связан с диктатурой Советов». «Юрист, обязанный поддерживать конституцию своего Правительства, не может отставать от других органов Правительства в стремлении сломить деятельные силы врага нашей демократической Республики, где бы, когда бы и как бы они не проявлялись». Адвокат Кедровского пишет: «Форд—католик и решение его несомненно вызвано его соответствующими убеждениями».

Вывод ясен. Ватикан через Форда выступил уже открыто именно против обновленчества и Собора 1923 года, благословившего новые формы церковного и государственного строя.

В нашу задачу не входит изобразить политическую деятельность представителей католического духовенства в России, но так как политиканство их носит всегда контр-революционный характер, мы не можем оставить его без внимания. Всякому, читающему газеты, известно, насколько позорна деятельность ксензов на Украине и в Белоруссии даже с точки зрения католической. Недавно было опубликовано письмо известного ксенза Толстого к папе Пию XI, в котором он возмущается деятельностью польских ксензов, являющихся агентами польской охраны, и просит папу прислать других священников, потому что ксензы занимаются только политикой. В последнее время происходило несколько судебных процессов, на которых фигурировали ксензы, обвиняемые в шпионаже. Для нас понятно, почему католики особенно ненавидят обновленцев, за то, что последние погвали с политиканством и считают это идеалом Церкви. Мы верим, что не мирской меч ап. Петра, которым ложно владеют католики, спасет Церковь, а единство, синтез всех апостолов, приводящий нас ко Христу.

Отношение старо-католичества, течения, которое порвало с Ватиканом после 1869—70 годов, заслуживает того, чтобы его охарактеризовать с самой лучшей стороны. Митрополит старо-католиков в Америке Френсис обратился к Митрополиту Иоанну Кедровскому с весьма интересным посланием, в котором, исповедуя свое учение, предлагает начать переговоры о соединении Церквей.

Старокатолическая Церковь:

1. Верит в 7 евангельских таинств.

2. Верит в догматы и постановления 7 богодухновенных Вселенских Соборов, принимает догматы веры Вселенской Апостольской Церкви, Никейский и Афанасиев Символ Веры. Она не читает «филюкве» в Никейском Символе.

Ритуал. В совершении таинств и обрядов старо-католики придерживаются латинского богослужения, содержимого в «Ритуале и мессале Романум». Обращаясь к папскому престолу, Френсис пишет: «Мы опять просили Св. Престол принять, как условие к соединению христианства, веру, которую католиче-

ская Церковь имела до 1054 г., веру, которую держит и в настоящее время Св. Восточная Православная Церковь и мы».

Митрополит Иоанн Кедровский, докладывая об обращении к нему митрополита Френсиса, свидетельствует, что старокатоличество в Америке представляет из себя весьма симпатичное явление, что Френсис является единственным почти другом обновленчества среди массы врагов его.

Св. Синод поручил Митрополиту Иоанну собрать все материалы, касающиеся старокатолического движения в Америке, и представить их Синоду для внесения на обсуждение предстоящего Собора. Между прочим Кедровский оттеняет, что Френсис возлагает весьма большие надежды на грядущий великий 1925 год (Юбилейный год в католической Церкви и год Вселенского Собора для православия), в который может осуществиться соединение Церквей.

Протестантство в его чистом виде держится совершенно пассивно по отношению к православию.

Английская епископальная Церковь держится почти католического взгляда на обновленческое движение, поддерживая консервативные и реакционные группы в православии. Известны симпатии Архиепископа Кентерберийского к б. патриарху Тихону. Из Америки сообщают, что епископалы поддерживают Митрополита Платона Рождественского. Но среди англиканской Церкви есть течение *методистов*, которое относится к нам весьма симпатично. Епископ Блейк был на Соборе 1923 г., в 1924 г. был в Синоде и в настоящее время состоит в переписке с некоторыми его членами. Епископ Нюльсен в 1924 году и начале 1925 г. посетил Россию, Св. Синод и Богословские Академии в Ленинграде и Москве. Методистская Церковь помогает нам, собирая средства на дело духовного просвещения в России.

Что касается русских религиозных движений, то я остановлюсь на положении старообрядчества с его разветвлениями и многообразных сектах рационалистических и мистических.

Русское старообрядчество, насчитывающее до 10 миллионов, в настоящее время интенсивной работы не проявляет. Как общее явление необходимо отметить, что старообрядчество в массе относится к нам отрицательно, и в тех епархиях, где старообрядцев много, обновленческое движение идет ту же, чем в других местах. Это замечание касается консервативной массы. Интеллигентная же часть старообрядчества переживает некоторый перелом в своих настроениях в отношении к православию. Перестав понемногу испытывать гонения со стороны гражданской власти и изживая подозрительность к ней, унаследованную от прежнего режима, старообрядчество начинает постепенно вводить в себя новые формы жизни, организоваться на новых началах. Избираются центральные исполнительные органы, предпринимается издание периодической прессы, созываются съезды. Полнимается вопрос о том, чтобы сгладить исторические шероховатости и успокоить совесть массы болеющей от этих шероховатостей. Полнимается вопрос о соединении с Православною Церковью и объединении разных толков воедино. При этом, помня, как старая церковная власть нетерпимо относилась к старообрядцам, из политических расчетов преследовала их, хитроупотребляя миссионером и обманами часто злоупотребляла искренними чувствами старообрядцев (напр. в вопросе об единоверии), и видя иное отношение к себе со стороны обновленчества, порвавшего с политиканством в Церкви и вытекающими отсюда последствиями, настойчиво думает о соединении с Православием. Так представители белокрынического священства, по отзыву самих же старообрядцев, ищут морально поддержки со стороны Православной, или как они говорят по старой привычке, господствующей Церкви, которая, отбросив слепое и мелочное пристрастие к букве каноническому, может снисходительнее, исходя из так называемой «экономии» Церковной, отнестись к самому большому вопросу о законности и благодатности белокрынического священства. Беглопоповцы, в поисках выхода из своего «безголового» положения и необходимости «окормляться» чужой благодатью, приняли к себе в конце 1923 г. б. Архиепископа Саратовского Николая. Правда этот прием, точнее некоторое колебание в отношении к Николаю со стороны Св. Синода, были причиной нового разделения в среде беглопоповцев, но они надеются в настоящее время на примирение с нами и с белокрынической иерархией. В мае 1925 г. предполагается Собор, на котором этот вопрос будет поставлен. Беседы с представителями этого течения приходится вести часто, и во время бесед приходило к любопытным выводам. На вопрос, желают ли они соединиться с нами, они отвечают, что очень желают этого. На указание на то, что мы—обновленцы—лопнули целый ряд реформ,—они отвечают—мы не против реформ, раз вы вводите

то, что было в практике Церкви. Женатый епископат приемлем нами, потому что он основывается на Св. Писании и имеет примеры в истории. Тоже и второбрачие клириков. Приемлем и новый стиль и русский язык в богослужении. Конечно, осуждается и контр-революция в Церкви, как и политиканство. Чего же вы требуете от православия,—спрашивали их. *Уставности* в богослужении, бережного отношения к обрядности. Таким образом старообрядцы остаются верны себе.

Беспоповщинские согласия, более крупные, фанатично настроенные к гражданской власти и Церкви, в настоящее время, присматриваясь к той и другой, все больше и больше смягчают свой фанатизм. Конечно, нужна весьма длительная крайне терпеливая работа по изжитию этого фанатизма до конца, и новое поколение, конечно, будет более лояльным к власти и терпимым к православной Церкви. Но среди беспоповщинских сект есть секты, у которых фанатизм усилился под влиянием чисто внешних обстоятельств и, проявляясь в уродливых формах, делает эти секты опасными в социальном отношении. В Иваново-Вознесенской губ. широко распространена секта бегунов или *красно-смертников*. Сущность этой секты всем известна: это бегство от «мира», удаление от него всеми способами, не исключая и насильственных. Распространение и усиление этой секты я ставлю в параллель с усилением секты адвентистов. Одна и та же причина способствует усилению этих движений—политические обстоятельства, державшие невежественные массы в напряжении.

В указанной губернии обнаружены целые кладбища красно-смертников в подвалах домов. Адепты этой секты есть и среди рабочих масс. Необходимо обратить на эту секту самое серьезное внимание, исследовать ее дух и характер и развить идейную борьбу с нею в самых широких размерах.

Что касается сектантства рационалистического и мистического, то еще на Предсоборном Совещении я отмечал усиление сектантства на всей территории СССР. На совещании я указывал цифру в 8 миллионов сектантов—она не преувеличена. Из всех епархий пишут о распространении баптизма, евангелизма, адвентизма. Я коснусь этих сект постольку, поскольку имею официальные данные о них в виде их деклараций, воззваний и т. д. О эволюции их доктрины, за исключением адвентизма, мы знаем очень мало.

Сейчас сектанты возобновляют издательскую деятельность: тогда, быть может, мы будем знать о них больше. Здесь мы должны подойти к несколько щекотливому вопросу. Сектанты в своих декларациях к Правительству заявляют, что они не только лояльны, но и на деле стараются проводить в жизнь чуть ли не коммунистические идеи, за что просят себе гражданских прав и даже привилегий^{*)}. Обратимся к их декларациям, и громко заявить во всеулышание, что в своих декларациях они обманывают правительство и общество, утаивая самые существенные стороны своего религиозного учения, которое имеет самую тесную связь с вопросом о значении секты в социальном отношении. Я остановлюсь на секте адвентистов. Съезд этой секты был в конце 1924 г. Съезд констатирует, что у адвентистов есть представители в 120 народностях. Они организованы в *всемирный союз*. В России по их сведениям находится 11.000 сознательных членов, организованных в 430 общин, которые организованы в 24 союза, 6 областных союзов и 1 всесоюзный на территории СССР.

Вот что они говорят в догматической, вероучительной части своей декларации (в существенных чертах).

Клива у них нет. Строгий образ жизни адвентистов 7 дня, следующих по принципам своей веры и твердой трудовой организации, предохраняет от вступления в их среду нетрудового элемента и воспитывает из них сильный народ, трудящийся собственными руками.

Основы веры—Библия, из коей 10 заповедей и вера в Иисуса занимают первое место. Особо важное значение придают пророческой части Библии. Нет праздников кроме субботы, ибо ветхозаветные праздники утратили свое значение, а остальные праздники, не исключая и Рождества Христова, имеют за собой языческую подкладку.

Затем излагается учение о реформе здоровья, основанное на Библии и согласующееся с новейшими исследованиями науки. Этим вероучительная часть и ограничивается. Тут мы ясно видим и расшатывание пред современной наукой и кивки по адресу посмотрим, насколько они правдивы даже на словах. Я могу

православных праздников, якобы носящих языческую подкладку, и подчеркивание преклонения пред трудовым принципом по принципам своей веры. Но самое главное из своего догматического учения они выпустили в этой декларации. Они не объяснили Правительству, почему они называются адвентистами, («adventus» приход, пришествие, в данном случае Спасителя), не указали, что они ожидают близкого пришествия Иисуса, что им не хватает до полного числа 144.000 человек только 24.000 членов: по исполнении этого числа будет конец мира. Не объясняют они в декларации того, что они живут исключительно мыслью о грядущем пришествии Спасителя и что это ожидание держит их в таком напряжении, что они бросают свои занятия и вследствие этого не могут платить налоги государству. Это я особенно подчеркиваю, что адвентисты скрывают особо характерные черты своего учения, которые делают их опасным элементом и в церковном и социальном отношении, поскольку они держат массы в особом напряжении и мешают им работать.

Теперь декларация новоизраильян, туманная с первого взгляда, но для специалистов очень понятная.

«Новый Израиль»—секта мистическая, признававшаяся опасной при старом строе, заявляет, что последователи этого учения выступают против всех религий вообще, против всякого рода суеверий, предрассудков и т. д.

Но далее они заявляют, что на долю «Нового Израиля» выпадает великая задача—распространения тайн Божества человечеству. Разве не большее суеверие морочить народ тайнами божества.

Эти тайны раскрываются «вольным сынам эфира», которых не могут заменить скучные песни земли, этот эклектизм из доступных основателю произведений философии, литературы под преломлением основного принципа секты—воплощение Христа в главе секты и только в нем одном, своеобразный культ, носящий характер хлыстовских радений, потому что «Новый Израиль» как секта есть дочь хлыстовства—все это показывает, что напрасно эта секта старается скрыть свое подлинное религиозное лицо, как бы ни старалась покрыть его густой вуалью разных обещаний в декларации Всесоюзного Съезда в Пятигорске (Известия ВЦИК'а от 15 февраля № 38), где кроме обещания выплаты всех государственных повинностей, обязанности военной службы наравне с остальными гражданами. Съезд выносит интересные постановления: «все члены НСД. Израиля должны состоять на местах членами профсоюзов, кооперативов, ОЛВФ, МОПР, ОДН. Все члены, не исполняющие постановлений Съезда и замеченные в контр-революционных деяниях против Советской Власти, не могут быть членами Нового Союза Духовного Израиля». Дальше идти некуда в обещаниях, но вопрос в том, искренни ли сектанты в своих обещаниях, а главное чего они хотят добиться этими обещаниями. Значит пред вступлением в секту надо предъявить обязательно профсоюзный билет, членские билеты МОПР, ОЛВФ и т. д., иначе в секту не примут,—по прямому смыслу постановления.

Удивительно, как они, обязавшись в декларации 1923 г. бороться с религиозными суевериями, не обещались на Съезде вступить в ОДГБ.

Нет, скажем мы, «Новый Израиль» только одно из суеверий, лишь воспетое и идеализированное в свое время Бонч-Бруевичем, оно прикрывает свой подлинный лик широковещательными декларациями и обещаниями.

На съезде в Пятигорске участвовали и представители «Духовных Христиан», духовоборов и секты «Вне всякого исповедания». Все они по видимому разделяли точку зрения «Нового Израиля».

Обратимся к Молоканам. В религиозном отношении они считают себя самыми свободомыслящими христианами, так как они отрицают букву Библии, толкуя ее духовно, иносказательно, отрицают также все внешнее богослужение, все обряды и догматы, предоставляя себе полную свободу мыслить о Боге, о Христе по своему разумению: признавать Бога личностью или мировой силой, признавать Христа Богом или человеком, признавать его вознесение и др. члеса буквально или духовно: они признают обязательным для себя только нравственное учение Христа. По подсчету самих молокан число их доходит до 2 миллионов.

В исповедании своего социально-политического кредо (сredo) они скромнее новоизраильян: обещают осуществлять то, что они проповедывали еще при старом режиме: борьба с эксплуатацией труда, борьба с пьянством, табаком, сквернословием и другими обычными пороками, стремление к поднятию сельского хозяйства, организации кооперации и т. д. По суще-

^{*)} На съезде Советов РСФСР в мае 1925 г. представитель молокан просит внести прибавку к § 4 Конституции РСФСР о даровании гражданских прав сектантам, как таковым, потому что они «с попами ничего общего не имеют».

ственному вопросу об отношении к воинской повинности, молоток держатся одинаковых воззрений с баптистами, толстовцами и адвентистами. Не возражая открыто против исполнения государственных обязанностей в виде прохождения военной службы, сектанты на Съездах заявляют следующее: «каждому члену, который по своим религиозным убеждениям признает совместимым с его совестью службу в армии и ношение оружия, не препятствовать к выполнению таковой; те же лица кои по своим религиозным убеждениям и личной совести не могут носить оружия и служить в армии, могут воспользоваться существующими по сему вопросу законами». Значит все дело предоставляется религиозным убеждениям и совести каждого. Но если существует определенное религиозное учение, которому обязаны следовать все члены данной секты, то откуда у каждого члена может быть различный взгляд с религиозной точки зрения на военную службу; что же касается предоставления совести каждого права выбора—служить и не служить,—то это слишком шаткий принцип. Последовательнее были они в 1923 г., когда учили о невозможности, по религиозным убеждениям, последователям этих сект нести военную службу. Теперь же кого они морочат своей больной логикой? Теперь другой вопрос. Почему религиозные убеждения этих сектантов стали запрещать им нести строевую службу только с 1918 г.? Почему они в царской России преспокойно служили в войсках, участвовали в кровопролитной войне 1914—18 г., выражали верноподданические чувства перед правительством и т. д., только менониты открыто заявляли о своих религиозных убеждениях. Почему же теперь они открыто твердят о своих антимилитаристических убеждениях? Ведь одно дело пропагандировать антимилитаристические идеи, а другое дело отказываться решительно от несения строевой службы.

Туманно и неопределенно говорят по данному вопросу и баптисты. Перед нами послание Совета Всероссийского Союза баптистов по всему баптистскому братству в СССР («Баптист» № 1 за 1925 г.): Баптисты признают государство и власть на основании Слова Божия и считают себя обязанными выполнять все государственные повинности, в том числе и воинскую. «Так признает,—как это было выражено на последнем Съезде,—наш Всероссийский Союз Баптистов в целом, как организация, и такова точка зрения Всемирного Союза Баптистов. В дальнейшем следует вопрос, каким способом отбывать воинскую повинность. Здесь начинается область уже чисто личных взглядов, зависящих от степени духовного возраста каждого брата. Нельзя установить постановлением Общины или Съезда способ выполнения таковой. Баптисты считают себя сынами свободы. Их вхождение в общины является личным, добровольным делом и они сообща согласились признавать догматы, неотъемлемые в деле спасения, как-то—о возрождении, искуплении и т. п. Вопрос же о способе отбывания воинской повинности не догматический, по нему каждый баптист может иметь собственное мнение. Поэтому никакая баптистская организация не может и не должна возбранять членам идти в армию. В отношении же замечающегося среди наших братьев стремления к тому, чтобы Советское Правительство признало за всеми баптистами право на освобождение от военной службы, Совет считает необходимым указать, что такая привилегия была бы явной несправедливостью в глазах остального населения и вызвала бы поэтому величайшую ненависть к членам наших общин. Сверх того, создала бы для нас величайшую опасность, ибо истинные баптисты потонули бы в наплыве неискренних людей, пришедших к нам с себялюбивыми и затаенными целями. Поэтому нужно признать, что правительство поступает правильно, когда по военному вопросу, на основании законов, проверяет всякого, кто называет себя баптистом, предоставляя им отбывать воинскую повинность, по совести, на основании существующих распоряжений и действующих законов республики».

Опять туманно: каждому баптисту предоставляется право (по вопросу о способах отбывания воинской повинности) иметь свое собственное мнение, а правительству предоставляется право, на основании закона, проверять всякого, кто называет себя баптистом.

Баптизм, как с несомненностью можно установить, работает на иностранные деньги. Один из главных баптистов — Ллойд-Джорж, который держит связь с русскими баптистами. Поддерживая капиталистический интернационал, увлекаая, в прошлом, в голодные годы, посылками АРА, баптизм по внешности поддерживает современные реформы. С мест доносят о победоносном шествии баптизма. Чем же привлекает он массы? Легкостью спасения, своей организованностью, фанатизмом и отчасти свободой от строевой службы. Борьба с ним тяжела, требует напряжения и сил и средств.

В последнее время целый ряд судебных процессов вскрыл хлыстовские течения среди сектантов. Существовавшие нелегально при прежнем строе, они, пользуясь повышенным настроением религиозных масс, эти течения, отличавшиеся изуверством и нравственной распущенностью, не могли не обратить на себя внимания общества. В Твери обнаружена секта, которая устраивала хлыстовские радения. Во время одного из них сын изнасиловал свою родную мать. В Вотобласти появился «Христос» — Батуев, проповедывавший свое учение 17 лет. Выдавая себя за Христа, он предсказывал скорую кончину мира и призывал жертвовать ему имущество и следовать за ним. Помимо религиозной пропаганды он учил, что Советская Власть от антихриста и призывал к неповиновению Правительству, к неплатежу налогов и к уклонению от воинской повинности. Раскрыты факты и половой извращения главы секты (Известия от 8/IV—25 г.).

В Екатеринославской губ. появился новоявленный «Господь» в сопровождении с целой свитой «святых», «ниспосланных на окровавленную землю Провидением, дабы спасти ее от гибели и бранный суеты» (Известия 13/IV—25 г.).

Под самой Москвой в Ленинском уезде живет бабка Матрена, которая ворожит, гадает, исцеляет, пичкает порошками и в то же время... устраивает скит и во всю обманывает трудовой народ (Известия 2 апреля).

Кошмарное дело обнаружено на Вольни. Разумею процесс Цимбалюка и Каламорчука. Последний считал себя богом, который будет творить страшный суд. Сектанты, возглавляемые Каламорчуком, считают грехом иметь детей, ибо они препятствуют человеку достигнуть «благодати», детей называют «красными драконами», так как видят в них возможных будущих коммунистов. «Брак—узы сатаны, кольцо—чортов обруч» — по словам сектантов. Под влиянием этого учения Цимбалюк зверски убил 4 своих детей. Эта секта, равно как и вышеупомянутая секта в Екатеринославщине, имеют самую тесную связь с малеванством, — сектой в Киевской губ. Эти факты попали в газеты. А сколько таких «дел» творится в нашей глухой — особенно украинской деревне.

Затем, на почве чисто обновленческого движения, у нас появились новые секты: антониновщина и на Украине липковщина. Антониновщина. Мы считаем это движение сектантским и Антонина его главой. И Священный Синод запретил его в служении из-за некоторых извращений в учении о таинствах.

Антонин учит, что сущность таинств заключается только в нравственном единении людей с Богом. Затем Антонин отвергает спасительность таинства причащения в том смысле, что оно не дает прощения грехов. Наконец можно предполагать, что Антонин не верит в таинство причащения, как чудо. Он ввел особый способ причащения из опасения заразы.

Неужели Христос не может победить болезни и нужно вводить особые способы, чтобы человек не заразился через Него. Не насмешка ли это над величайшим из чудес?

Затем на Украине существует тоже сектантское движение под названием Липковщина, но об этом вы слышали.

Это движение может быть признано обновленческим больше, чем наше. Там введен брачный епископат, затем введено второбрачие клириков, широкие реформы в смысле управления.

Но ошибка этого учения та, что оно вело самосвятство.

Они рукоположили Липковского Василия не собором епископов, а в собрании священников и мирян. Это движение охватило в настоящее время некоторые губернии Украины; имеет 28 епископов и до 1500 приходов; оно опасно для Церкви потому, что опирается на шовинистические стремления украинцев. В основе этого движения лежит стремление к самостийности, политическому обособлению и освобождению от Москвы. Интересны методы борьбы их с нами, — методы обмана и насилия.

Конечно, вопрос об этой секте — вопрос украинский. Но думаю и нам, нашему сознанию необходимо высказаться. Здесь я только укажу вам маленькую справочку об отношении к этому движению Вселенского Патриарха: Вселенский Патриарх скорбит о том, что на Украине произошло такое печальное явление, как самосвятство.

Теперь я скажу несколько слов о необходимости борьбы с сектантством и мерах этой борьбы.

Конечно, никто не будет отрицать, что борьба необходима. Я укажу некоторые мотивы, по которым борьба с сектантством необходима именно обновленцам.

Оно растет исключительно за счет Православной Церкви; но нам православным обновленцам бороться с ними особенно необходимо, т. к. одновременно с этим это будет борьбой с тихоновщиной. Нас самих обвиняют в сектанстве. Я укажу только на

то, что в Киеве, когда у нас было собрание и на нем св. Шаповалов делал доклад о Соборе 1923 года, между прочим упомянув, что будут приглашены сектанты, то раздались реплики: «ну конечно сектанты, потому что вы сами сектанты». В настоящее время некоторые из тихоновцев перепосвящают наших священников и даже архиереев. Они все больше вводят новшеств в данном отношении. Это логический вывод их системы и ее отношения к нам. И вот борьбой с сектантством необходимо доказать, что мы не сектанты, раз боремся с ними.

Второе соображение: для борьбы с сектантством нужно иметь твердую опору во вселенском сознании, быть во вселенском единении.

Мы сейчас обновленцы находимся в каноническом общении со Вселенской Церковью, а тихоновцы—это труп, оторванный от Вселенской Церкви. И ясное дело, что он не может бороться против других трупов.

Это второе соображение.

Третье соображение следующее:—мы знаем, что у нас тихоновщина употребляет оригинальный прием для того, чтобы заслужить право существования,—устраивают автокефалии. Тихоновцы записываются официально в сектантство, один епископ Череповецкой епархии подал заявление, что он принадлежит к непмовецам, а другой к иоаннитам, зная, что эти секты не преследуются. Они хотят обмануть нас и Правительство. Что такое автокефалия? Они отрываются от общения со Вселенской Церковью. Эти автокефалии—маленькие секты, возглавляемые священниками или епископами, вне связи со Вселенской Церковью.

Затем мы должны еще обратить внимание на следующее: секты, действуя под религиозным флагом, и проводя политические стремления, часто дискредитируют религию; они набрасывают тень на религию вообще. Нам обновленцам одним приходится вступать в эту борьбу, потому что тихоновцы на диспутах не выступают. У нас есть свои апостолы, как Владыка Александр Введенский,—они взяли на себя эту борьбу, смело подняли флаг религии и защищают ее.

Наконец, мы, как граждане, лояльные к власти, должны искренно негодуя открыть Власти, что сектанты их часто обманывают, прикрывая свои религиозные убеждения и стремления политическими обещаниями.

Вот собственно мое мнение о тех причинах, по которым мы должны вступить на борьбу с сектантством. Теперь, какие могут быть меры борьбы? Св. Синод Российской Православной Церкви наметил эти меры, правда в общих чертах, в своих циркулярах. Он просил выяснить на местах, какие существуют секты, выявить деятелей нашей миссии, которые могли бы взять на себя защиту православной веры. Затем дал инструкции для организации миссионерских отделов и подотделов, но, к сожалению, эти распоряжения в большей мере остались невыполненными епархиальными управлениями. Из 55 Епархиальных Управлений только из 27 получили ответ,—28 нежелало даже ответить. Эти 27 заявлений Епархиальных Управлений наполнены только жалобами на отсутствие средств и людей. Правда, есть исключения: на первом плане должна быть поставлена Кубань, где Епархиальное Управление выработало положение о благовестниках. Но мы знаем, что Кубань в исключительном положении, там нет тихоновцев. Но есть отрадное явление: маленькая Череповецкая епархия, получив распоряжение Св. Синода, немедленно пожертвовала своих уполномоченных на борьбу с сектантством. Из некоторых Епархиальных Управлений нам собрали сведения о количестве сект, затем в 14-ти епархиях организованы миссионерские отделы и подотделы уездные. Затем в некоторых местах дело организации миссионерства передано на рассмотрение епархиальных съездов, имеющих быть в 25 году. В некоторых епархиях ждут особую регистрацию, хотя мы и разъясняли, что она не нужна. Некоторые епархиальные управления сообщают нам о нуждах миссии особых—именно Великоустюжское епархиальное управление сообщает, что этому делу мешает невозможность выпустить миссионерский листок.

Я думаю, что самой радикальной мерой борьбы с сектантством было бы следующее: если бы нам удалось во всей полноте осуществить принципы обновленческого движения. Это была бы самая лучшая, самая совершенная мера борьбы с сектантством. Для вас работников патентованных это понятно. Дело в том, что если сектанство появилось и усилилось на счет недостатков нашей церковной жизни (обрядоведения, отсутствия живой проповеди, пороков духовенства и др.), а обновленчество стремится очистить Православную Церковь от этих недостатков, то ясно, что эта мера должна быть признана самой радикальной. Затем необходимо установить самую тесную связь мест с центром, необходимо везде организовать миссионерские отделы, немедленно вступить в самую тесную связь со Св. Синодом. Конечно, я вижу могущие быть замечания, что нет средств, нет людей, но надо помнить, что мы сделали уже великое дело, хотя приходилось преодолевать чрезвычайные трудности; так точно дело миссии можно начать ничего не имея в кармане. Затем необходимо начать изучение сектантства на местах,—не только учет, но именно изучение. Ведь мы в центре можем судить только по книгам, а на местах вы можете войти в самое тесное соприкосновение с сектантами. Этими сведениями вы должны поделиться со Св. Синодом и здесь миссионерский совет, суммируя все, что получится с мест, составит руководство для борьбы с сектантством. Руководствоваться прежними учебниками немиссионерского. Работа по сектантству необходима постоянно. Затем в наших духовных академиях допущен весьма непростительный пробел,—у нас не введена кафедра сектоведения. Мы будем просить ввести эту кафедру, при чем преподавание должно быть поставлено практически. Студенты под руководством преподавателя могут устраивать примерные диспуты на лекциях, а потом с багажом они могут участвовать и в публичных выступлениях против сектантства.

Затем в наших журналах тоже не уделялось никакого места нашей миссии. Далее необходимо при работах миссионерских выяснить принципиальные воззрения сектантов. Дело в том, что наша миссия вращалась около мелочей. Я вспоминаю мой вопрос, поставленный одному сектанту: «Скажите, как вы дошли до жизни такой, до принципиального отрицания основ христианства», начавши с мелочей, с пустяков.

Это проследить, это выяснить является необходимым и принципиальным решением этого вопроса. Каждый выступающий против сектантов, должен начинать с этого вопроса, по существу, а не с мелочей. Затем, конечно, сектанты, как известно, работают и привлекают нашу публику благотворительностью, которой у нас нет, которая у нас неорганизована.

В некоторых епархиях сектантство развилось особенно, потому что там создались особенно благоприятные условия,—там сектанты в голодное время раздавали аровские посылки и каждый получивший посылочку являлся не только рядовым членом общины, но и апологетом этой общины. Затем известно, что всегда сектанты, в особенности баптисты, начиная свое дело, начинают именно с дела благотворительности; они подходят к какой-нибудь бедной вдове, оказывают ей помощь, и начинают заражать своим учением и материальной помощью привлекают в свои ряды. Нам необходимо организовать благотворительность, как одну из самых существенных мер для борьбы с сектантством.

Наконец, я укажу на одну из самых радикальных мер по теперешнему времени. Близится вселенский Собор, который должен упорядочить церковную жизнь. Этот вселенский Собор должен разрешить сектантский вопрос. Там в программе есть решение всех местных вопросов. Я предлагал бы обратиться ко всем сектантам с воззванием от Св. Синода, чтобы они готовились ко Вселенскому Собору, приготовили бы свое исповедание веры и выявили бы свое отношение к нам. Я предлагал бы призвать их всех, идти туда, куда зовет их Вселенская Церковь.

Эту меру я считаю наиболее радикальной.

Проф. В. З. Белоликов.

В Московской Богословской академии.

8 апреля Московскую Богословскую Академию посетил американский методистский епископ Нюльсен.

Еп. Нюльсен беседовал в студентами и прочел им лекцию о религиозном состоянии Запада (лекция эта печатается ниже). Затем состоялось, в присутствии еп. Нюльсена, собрание корпорации Академии и членов Св. Синода.

Еп. Нюльсен живо интересовался положением богословского образования в православной русской церкви, его нуждами и

перспективами. Он сообщил, что верующее американское общество с готовностью оказывает материальное содействие русской богословской науке. Трудными епископов Блейка и Нюльсена собраны значительные средства на этот предмет, которые и передаются чрез американского представителя методистов в России Ю. Ф. Геккера, в распоряжение Моск. Богос. Академии и Ленинградского Богословского Института. За полтора года таких пожертвований получено названными учреждениями около 16 тыс.

руб. В последнее время, благодаря анти-обновленческой и анти-русской агитации в Америке эмигрантского митрополита Платона (б. Одесского), в сборе пожертвований замечается некоторая заминка, но еп. Нюльсен выразил надежду, что правильная информация о русских церковных делах в Америке устраним влияние русских реакционеров.

Св. Синод и профессорская корпорация с своей стороны благодарили еп. Нильсена и всех жертвователей за поддержку богословского просвещения в России и выразили уверенность, что

братская помощь американских верующих еще более укрепит братское сближение православной русской церкви с заокеанским христианским миром и послужит залогом дальнейших дружеских отношений различных ветвей христианства.

Перед приездом в Москву еп. Нюльсен посетил и Ленинградский Богословский Институт, где ознакомился с его состоянием. Ленинградский Институт точно также много обязан поддержке американских друзей на первых порах своего существования.

Речь епископа Нюльсена в Московской богословской академии.

Ваше Высоко-Первосвященство и братья во Христе. Я считаю себя счастливым иметь возможность вникнуть в деятельность Академии. Я могу вас уверить, что к этой Академии существует повсюду колоссальный интерес. Вся Америка знает о существовании данной Академии. Верующие этой страны ожидают, что академия может очень много сделать для утверждения церковной жизни и разъяснения Христианских истин в России. С особым интересом смотрит конечно издали на деятельность этой Академии наш друг Епископ Блейк, который в настоящее время находится в Америке, и тысячи других, которые точно также чувствуют связь с вами, и поэтому я надеюсь и всегда надеюсь, иметь возможность быть посредником между Академией и внешним миром.

Я намереваюсь познакомить вас с общим положением религии на Западе. Война и последствия ее дали толчок к перестройке не только внешней организации церкви, но также повлияли на ее внутреннее строение и мысль. Ясно, что процесс, который теперь происходит на Западе, не имеет свое начало в это последнее десятилетие. Он обязан своим началом и относится к тому, что называется в истории Возрождением, Реформацией и наконец Французской Революцией. Если вы помните—период Возрождения имел целью освободить или дать толчок к освобождению мысли от тех оков, которые исторический процесс наложил на нее. Итак, хотя Возрождение и не создало новой церкви и религиозного движения, оно имело влияние на возрождение вообще и на право свободного мышления, которое до сих пор считалось невозможным. Итак, начиная с Возрождения, на Западе появилось течение за свободную мысль человечества, которое косвенным путем, а иногда и непосредственно влияло на религию и церковное положение.

Второй сильный толчок, который получила религия, был период Реформации. Реформация явилась как бы освобождением совести человека. До того церковь была ответственна за поведение человека, а сам он отдавал отчет лишь церкви, которая брала на себя как бы посредничество между ним и Богом, когда же церковь пала со своей нравственной высоты, когда в ней царствовал произвол, Реформация дала толчок, чтобы изменить это положение и вывести церковь на путь обновления. Французская Революция также косвенным путем сильно повлияла на религиозную жизнь Запада. Она дала толчок к освобождению Церкви от Государства. До этого церковь была тесно связана с Государством и в большинстве стран попала в полную зависимость от государства. Французская Революция вовсе не желала действовать на пользу церкви. Она надеялась, что отделив церковь от государства она этим самым погубит ее. Но фактически оказалось, что церковь несколько от этого не пострадала, но напротив стала расправлять свои крылья и жить своей собственной жизнью независимо от влияния государства, которое становилось определенно пагубным для ее развития. Наконец религиозная жизнь Запада получила новый порыв и новый толчок за последнее десятилетие опять под влиянием, хотя и косвенным, таких колоссальных исторических происшествий, как война и ее последствия.

Это влияние несомненно имеет на Западе двойное значение и двойное направление. Во-первых, оно касается богословской мысли. В настоящее время более чем когда-либо замечается тот факт, что богословская мысль не может жить и развиваться отдельно от остальной культурной жизни человека, она является интегральной ее частью, она влияет на культурную жизнь человека во всех ее областях и также воспринимает влияние, которое происходит в других областях мышления и в области науки. Мы должны помнить, что если есть высшая истина, то это единая истина, и нельзя говорить, что это мол, религиозная истина, а это научная истина. Если у нас имеется налицо известный разлад, то это происходит главным образом на основании неправильного подхода к науке и религии. Приведем следующую иллюстрацию. Истина подобна солнечному лучу. Если истина проникает в чело-

веческий разум, она проникает как бы через призму—разлагаясь дает спектр. В этом спектре имеются все цвета радуги. Некоторые благодаря своему ограниченному опыту в культурной жизни, подчеркивают лишь один цвет этого спектра, другие другой, но тем не менее все эти цвета являются цветами одного и того же спектра. Это тот же луч солнца, который разлагается в нашем сознании нашим мышлением и благодаря этому разложению цвета теряют свою совокупную связь и кажутся что не имеют друг к другу отношения. Но всякая истина имеет общий источник, подобно тому как цвета спектра к лучу солнца. Если мы находим изменения в богословской науке, то это происходит вероятно под влиянием других научных истин. Так в прошлом столетии доминировало деистическое понимание Бога—Бога творца, создавшего этот мир и устранившегося от него, предоставив управление разуму человека и оставаясь лишь носителем высших законов. Такова была точка зрения, распространившая свое влияние на Западе. Теперь там доминирует монистическое понимание Бога, отличающееся от пантеистической мысли тем, что оно признает Бога не как растворившегося в природе, но как Бога, находившегося с нами в непосредственной связи. Раньше называли такое Богопонимание как произвольное вмешательство Бога в процесс творчества, в процесс законов природы, теперь это монистическое понимание Бога не является вмешательством, но развивающимся творчеством.—творящим природу и влияющим через нее также и на человека. И вот в связи с этим на Западе преодолены те трудности, которые богословская мысль вначале чувствовала по отношению к эволюции, как к понятию противному христианскому сознанию. Ныне этого чувства на западе не имеется, и эволюционизм понимается, как проявление Бога в природе, как связь, как совокупность всего в природе. Ясное дело, это понимание эволюции не как механического процесса, а как Бога, проявляющего себя в природе, указывает и на совокупность всех явлений органического мира вплоть до самого человека. История религий указывает на совокупность или на родство, которое Христианство имеет с другими религиями. Это не является минутом для Христианства, а фактически говорит за важность религии, за неизбежную связь ее со всем человечеством. Эволюция, как проявление или прогрессивное творчество Божье, воспринята богословским мышлением и мы видим Бога как будто спускающегося к нам и подающего нам свою руку. Тут происходит связь Бога с человечеством в откровении природы и в человеческом сознании.

Западная мысль, особенно богословская, начинает теперь отходить от аналитического и критического мышления. Западная Европа, а также и Америка, за последние 50 лет занималась главным образом критическим исследованием религиозного мировоззрения, как, например, истории Церкви. В этих исследованиях старались все разобрать по косточкам, установить связь, устранить то, что оказывалось наслоением других периодов. Таким путем в богословии был развит критицизм. Это характерно для того периода, который застала война. Вам конечно известно, что главным представителем этого направления была Германия, а также и Англия. Конечно, этот критицизм еще не всецело изжил и не потерял своего значения. Еще читается и не потерял свое значение Ницше, острый критик культуры человечества и особенно Христианства. Много читается также Толстой и Достоевский, как критики культурной жизни вообще, и религиозного сознания в особенности. Но перелом происходит, теперь желают разобраться, что жизнь может дать конструктивного. Человечество начинает искать пути для построения иной жизни. Признают и отдают должное тому, что можно назвать иррациональным и мистическим. Например, профессора Отто и Хейнс в Германии, которые посвящали свои труды оценке мистицизма и иррационализма. Недавно умерший Рудольф Штейнер, основатель антропософического движения, тоже своего рода мистик. В антропософическом движении отражается потребность человека в мистическом и в настоящее время широко распростра-

няется. Потребность в иррациональном и мистическом проникла и в философию. Философия Эйкена и Спенглера есть ничто иное, как признание прав иррационального и мистического в жизни, т. е. это необъятное и непонятное можно назвать той слепой энергией, которая имеется в человеке и в природе, которая проявляется всегда в творчестве. По Бергсону творческая эволюция. Вот эти уклоны оказываются очень сильными в человеке. Они еще непонятны, неосознаны, но они идут в разрез с рациональным. В богословском, научном и в философском мире это теперь признается и особенно интересует западный мир. Вывод тот, что разум есть не последнее и окончательное в жизни, но что религиозные переживания, как творческие силы, имеют равные права с рациональным в жизни. Вот практические проблемы, которые в настоящее время стоят перед западным Христианством.

Еще нужно подчеркнуть создавшееся новое отношение церкви к государству, которое повсюду теперь проявляется в Западной Европе, а также в известной степени и в Америке, и представляющее колоссальный интерес для России. До войны в почти всех странах Европы церковь была более или менее органически связана с государством. Что могло дать государство церкви? Ничего—напротив оно старалось использовать ее для себя. Церковь от этого много теряла. Доказательством этого Французская Революция, где была сделана первая попытка отделения

Церкви от Государства. Теперь все церкви Запада являются или вполне независимыми от государства, или же они находятся далеко не в такой зависимости, в которой были раньше. И вот эта свобода церкви от государства, которая правда возлагает много материальных неприятностей и трудностей, тем не менее дает ей возможность строить и работать независимо от государства. Великие христианские истины теперь имеют возможность быть внедренными в жизнь человека и в общество.

В Западной Европе церковь освободилась от государства и от государственного контроля и остается только связанной с жизнью народа, среди которого она действует. Это колоссальный шаг вперед.

При всем этом среди стран Западной Европы и Америки замечается искреннее стремление к единству верующих, разных религиозных толков и церквей. Подчеркивается то, что объединяет; то, что признается равно всеми, а спорные догматические вопросы уходят на задний план.

В заключение докладчик указал, что ему пришлось за последние годы побывать почти во всем мире и всюду он наблюдал те колоссальные проблемы, которые приходится переживать церкви. И одновременно также его поразило то громадное тяготение масс к Христианству и потребность в духовной пище, которую они не могут найти в каком либо другом культурном творчестве.

Монашество и семейное состояние в отношении к епископству.

До последнего времени кандидатов на епископские кафедры давало у нас почти исключительно монашество, не только «ученое», но даже и неученое. Только монашеский клубок—ранее или позднее открывал носителям его путь к архиерейству. Видимая отделенность монахов от мира, их (в некотором смысле) космополитизм и подвижность делали их в глазах церковной и светской власти наиболее удобными в служебном отношении. Поэтому, в обычной карьере монашества все кривизны выпрямлялись и неровные пути делались гладкими. Монахов почти насильно тащили к архиерейству, часто вовсе не считаясь с их духовно-нравственным несовершенством. В течение целых столетий, верующая масса так сжилась с этим явлением, что и теперь еще не представляет себе возможности другого порядка замещения епископских кафедр. Церковь оказалась в плену у монашества, которое в конце XIX в. старалось закрепить свое господство еще и тесным союзом с синодальным чиновничеством, искавшим в монахах послушных орудий для проведения своего бюрократического воздействия на жизнь церкви. Но и в этом союзе архиерейское монашество не сумело создать здоровой жизни в церкви, внутри которой нашли себе место религиозный индифферентизм, кошунство, даже—неверие, возраставшие с каждым десятилетием. Мертвящее влияние монашества сказалось во всех сферах церковной жизни, особенно же—в духовной школе, где ему принадлежало почти $\frac{1}{2}$ всех начальственных мест, и в управлении, где оно царствовало издавна. Но уверенное в своем господствующем положении в церкви, монашество не смущалось, и его представители нередко забывались настолько, что в своей жизни и деятельности переходили все границы терпимости, причем келейники, учительницы и дьякониссы становились правой рукой того или другого владыки, и епархиями управляли женщины. А гордость, спесь, недоступность, произвол, деспотизм, человекоугодничество, роскошь, корыстолюбие и т. п. стали обычными архиерейско-монашескими качествами. Говорить о наибольшем приближении к христианскому нравственному идеалу в знакомом нам монашестве не приходится.

К поклонникам последнего не причисляли себя даже те, кто с епископством впоследствии воспринимали и монашество¹⁾ Это и понятно.—«Где, в каких Фиваидах проходят «школу иночества» современные архипастыри?»²⁾ если иноческие обеты произносятся ими иногда почти накануне рукоположения во епископа. Какой смысл имеет тут иноческое пострижение.

Указывая на все это, мы не хотим сказать, что за монашеством не числится никаких достоинств. Монашество оказало церкви значительные услуги, напр., во времена иконоборчества, в период до-монгольский на Руси, когда весьма многие и отдельные представители его достигали поразительного и привлекательного совершенства. Но заслуги монашества в целом—увы—относятся к давно-прошедшим векам, а отдельные образцы нравствен-

ной высоты являются лишь яркими звездами на мрачном небосклоне монашества, особенно—позднейшего, и эти лучшие представители его (напр., египетский подвижник Дзаконтий³⁾ у нас—пр. Сергей Радонежский, Феофан, затворник Вышенский и др.) сами бежали от мира, уклоняясь от епископского служения. «Даже хорошие монахи становились худыми, сделавшись пастырями», писал св. Иоанн Златоуст⁴⁾.

Несовместимость монашества и архиерейства сознавалась у нас давно. В 1906 г. профессор Московск. Духовной Академии Н. Ф. Каптерев в личной беседе указывал на это восточным патриархам—Константинопольскому Иоакиму и бывшему Иерусалимскому Никодиму. «Наши русские архиереи-монахи находятся в ложном положении: как монахи, они дали обет всецелого послушания, безусловного смирения, полного безкорыстия, отречения от своей воли, личных взглядов и идеалов, от мира и всего мирского; но как архиереи—эти самые монахи живут постоянно в мире, среди житейской суестьи, занимаются по преимуществу мирскими делами, имеют огромную, почти бесконтрольную власть над другими, требуют себе от других безусловного послушания, карают и милуют своих многочисленных подчиненных, подобно мирским властителям окружены внешнею помпой, роскошью, почетом, так что и по внешности в архиерее не остается ничего монашеского. В виду сего, если наш русский архиерей пожелает быть настоящим монахом, то он неизбежно будет очень плохим архиереем; если он захочет быть хорошим архиереем, то он неизбежно будет в то же время очень плохим монахом, так как, по моему мнению, монашество и архиерейство по самому существу (их) несовместимы в одном лице, они взаимно исключают одно другое». Патриархи признали, «что архиерейство и монашество в некоторых отношениях, действительно, несовместимы», и заявили, что «современные греческие архиереи—не монахи»⁵⁾.

Существование неисполняемых обетов, добровольное отречение от обетов, некогда добровольно же данных, не может не вносить двойственности и разлада в нравственный мир епископа, а потому—не может не вносить двойственности и разлада и в нравственный мир церкви»⁶⁾.

Когда началось движение политического и религиозного обновления России, недостатки в церковной жизни, проистекающие из монашеского засилия в ней, стали указываться даже мирскими людьми особенно рельефно. В беглых газетных заметках, в журнальных статьях, в постановлениях целых собраний—всюду на основании горького опыта и наблюдений с одинаковой настойчивостью высказывается мысль, что одной из самых существенных реформ в нашей церковной жизни должно быть устранение монашества от должностей административных и учебно-воспитательных и отрешение его от случайной связи с архиерей-

¹⁾ См. письмо к нему св. Афанасия Александ. Творения св. Афанасия в русск. перв. М., 1851. Ч. I. Стр. 392—401.

²⁾ «О священстве» (111, 15), где слова «пастырь», «священник» употребляются в значении «епископ».

³⁾ Пред церковным собором. Труды Моск. комиссии по церковным вопросам. М., 1906. Стр. 272—273.

⁴⁾ К церковному собору. СПб., 1906. Стр. 143.

¹⁾ Пред церковным собором. Труды комиссии по церковным вопросам. М., 1906. Стр. 332.

²⁾ К церковному собору. Сборник группы Петербургских священников. СПб., 1906. Стр. 145.

ством. Даже в консервативном «Русском Вестнике» (в ст. Подольского, в № 8 за 1905 г.) говорилось, что наша церковь страдает от гнета монашества, захватившего в свои руки духовные школы и бесконтрольную власть над белым духовенством, и что ближайшая задача церковной реформы — «освободиться от чрезмерного увлечения монашеством»¹⁾. Стремление к этому со стороны мирян и белого духовенства постоянно сказывалось на бывшем первом Всероссийском церковном соборе;²⁾ оно же и теперь одушевляет прогрессивную часть церковного общества.

Но возможно ли осмелиться на это отрешение сана епископского от случайной связи его с монашеством? Не поколеблялись ли этим вековые устои Христовой церкви? Не будет ли это ересью? Некоторые епископы-монахи (напр., бывший Владимирский викарий Афанасий) уже предают своих принципиальных противников церковному отлучению. Да и где, пожалуй, скажут, как не среди монахов, искать кандидатов во епископы.

Епископство, отрешенное от монашества, ереси не представляет и никакой опасности для церкви в этом пока нет; иначе оказалось бы, будто церковь не может существовать без монашеского института, который и возник-то несколько веков спустя после основания церкви.

О возможности обходиться без монашества при замещении епископских кафедр стали думать у нас не со вчерашнего дня. О возможности и даже неизбежности этого толковали в свое время ректоры духовных академий: Московской — прот. Ал. В. Горский и С.-Петербургской — прот. И. Л. Янышев. Обстоятельства вынудят, говорил последний, «отступить от монашества в архиереях... Нельзя же будет получать должности архиереев каким-нибудь простачкам»³⁾. А в 1882 г. профессор Московского Университета, прот. Ал. М. Иванцов-Платонов в «Руси» Ив. С. Аксакова писал, что утвердившийся у нас «обычай избирать епископов предпочтительно из лиц монашествующих... не имеет непреложных канонических оснований», что «нет оснований совершенно устранять от кандидатуры на епископское звание прежде всего вдовых или безбрачных священников, имеющих научное образование и отличающихся достойными нравственными качествами... и нет оснований побуждать их предварительно принимать монашество. Подобное принятие монашества чуть не накануне назначения на епископство не совсем согласно и с самыми обетами монашескими, и с характером епископского служения»... Если бы оказались и в этом отношении затруднения (т. е. если бы не нашлось безсемейных кандидатов на епископство), продолжает о. Ал. М. Иванцов-Платонов, «восстановление для семейных людей права быть избираемыми в епископское служение могло бы быть допущено»...⁴⁾.

Действительно, и Слово Божие, и каноны, и история церкви свидетельствуют, что епископство вовсе не связано с монашеством.

«Епископ должен быть одной жены муж», говорит ап. Павел в 1 послании к Тимофею (III, 2)⁵⁾, а в I послании к Коринфянам (IX, 5) он же о себе говорит: «или не имеем власти иметь спутницею сестру жену, как и прочие апостолы и братья Господни, и Кифа»⁶⁾. В совершенном соответствии с этими указаниями ап. Павла по вопросу о брачной жизни епископов находятся и признанные церковью «правила св. апостолов», ставшие известными в конце III или — самое позднее — в начале IV в.⁷⁾ — 5 апостольск. правилом ясно осуждается разрыв брачного состояния из мотивов благочестия даже для епископа: «епископ или пресвитер, или диакон да не изгонит жены своея под видом благочестия». А 51 апостольск. правило гласит: «аще кто — епископ, или пресвитер, или диакон, или вообще из священного чина — удаляется

от брака и мяса и вина, не ради подвига воздержания, но по причине гнушения... или да исправится, или да будет извержен»... 25 (34) прав. Карфагенского собора (419 г.) предписывает епископам, как и другим лицам священного клира, воздерживаться от общения с своими женами лишь в определенное время, — когда они готовятся приступать к св. тайнам: «иподиаконы, священным тайнам прикасающиеся, и диаконы, и пресвитеры, также и епископы, по свойственному каждой из сих степеней правилу, да воздерживаются от жен своих»... По 18 прав. св. апостол, «вземший в супружество вдову, или отверженную от супружества, или рабыню, или позорищную, не может быть епископ, ни пресвитер, ни диакон, ниже вообще в списке священного чина»⁸⁾.

Таким образом по канонам древней церкви, епископы могли (и могут) быть женатыми.

Хотя под влиянием гностических сект, исходивших из неправильного взгляда на телесную жизнь, как на зло, и в виду некоторых проявлений расгущенности в клире, уже ко времени I Всел. Собора раздавались голоса с осуждением брачной жизни духовенства вообще, однако против безбрачия клира восстал на этом соборе св. Пафнутий, еп. одного города в Фиваиде. Сам строгий девственник и исповедник, он, называя брак нескверным и непорочным, указывал на то, что введение безбрачия угрожает многими опасностями для церкви. «Не возлагайте, говорил св. Пафнутий, тяжкого ига на лиц посвященных... Довольно, если вступивший на служение церкви в безбрачном состоянии и будет оставаться таким, а кто женился до посвящения, тот отнюдь не должен оставлять жены»⁹⁾. Мнение св. Пафнутия восторжествовало на I Всел. Соборе, и Собор лишь воспретил женатому духовенству держать при себе сожительниц, внушающих подозрение (I Всел. Соб. прав. 3)¹⁰⁾.

Поэтому и после I всел. собора церковь избирала во епископы и женатых. Известно, что в IV в. брачными епископами были: Григорий Назианзин (отец св. Василия Вел.). Церковный историк Сократ, живший в V в., знал многих епископов в Греции, которые во время епископства от жен своих имели детей. В V в. брачную жизнь проводил известный Синезий, еп. Птрлемаидский (в Египте), неоплатонический философ, принявший христианство. Избранный во епископы, он решительно заявил: «Бог, закон и священная рука Феофила (еп. Александрийского) дали мне жену. Поэтому, я возвещаю всем, что не хочу разлучаться с ней, и что не буду тайно жить с ней, как прелюбодей; ибо первое — нисколько не благочестиво, а второе — незаконно; напротив, я желаю и молюсь о том, чтобы иметь от нее многочисленнейших и прекраснейших детей»¹¹⁾. И что же. Известный своей нетерпимостью Феофил вынужден был, говорит проф. Ал. П. Лебедев, согласиться на постановление Синезия, который по свидетельству историка Евагрия, и «послужил церкви на славу»¹²⁾.

Указанные исторические примеры ясно свидетельствуют о том, что в IV—V вв., в эпоху наиболее яркого выявления церковного сознания, и практика церкви допускала женатый епископат.

Но как же произошло то, что впоследствии епископы перестали быть женатыми, и большею частью избирались из монахов, даже тогда, когда церковное законодательство, повидимому, вовсе не благоприятствовало этому?

Относительно монашества IV Всел. Собором (451 г.), сделано вполне определенное постановление. В 4 прав. этого Собора говорится: «монашествующие же, в каждом граде и стране, да соблюдают безмолвие, да прилежат токмо посту и молитве, безотлучно пребывая в тех местах, в которых отреклись от мира, да не вмешиваются ни в церковные, ни в житейские дела, и да не приемлют в них участия, оставляя монастыри, разве токмо когда будет позволено епископом града, по необходимости надобности. Преступающему же сие наше определение определили мы быть чуждым общения церковного»... Господствующая мысль этого правила та, что удел монахов — лишь монастырь, безмолвие, пост и молитва; никакое вмешательство монахов в церковные или мирские дела, по этому правилу, совершенно недопустимо, за исключением «необходимой надобности». Следовательно, и избрание монахов во епископы, с удалением их из монастырей и поставлением среди

¹⁾ Введенский. С. Н. — Наше учение монашество и современное церковное движение. М. 1906. стр. 3—4.

²⁾ Деян. свящ. собора православно-Российской церкви. Кн VI. вып. I. М., 1918 г. Стр. 96—115.

³⁾ К 101 годовщине Московск. Дух. Академии. Серг. Посад. 1915. стр. 723. К 100-летию юбилею Моск. Дух. Академии. Серг. Посад. 1914. Стр. 397 У Троицы, в Академии М., 1914. Стр. 573. В 1864 г. даже одна из великих княгинь прот. А. Иосифу Ключареву (впоследствии — архиеп. Амвросию Харьковскому) ставила вопрос: «не полезны ли белые архиереи». — Душепол. Чтен. 1907, ч. II, Стр. 3. Из записок.

⁴⁾ Прот. Ал. М. Иванцов. — О русском церковном управлении. 12 статей из №№ 1—16 газеты «Русь» 1882 г. СПб, 1898. Стр. 4—6.

⁵⁾ Разсуждать, что здесь речь идет не о епископе, а о пресвитере, значит, говорит проф. А. П. Лебедев, смеяться над здравым смыслом. — (Духовенство древней церкви. М., 1905. Стр. 68).

⁶⁾ «Сестру-жену» с греческ. яз. точнее перевести — «сестру (т. е. сестру по вере) как жену». Вульгата переводит: «жену, как сестру», — конечно, чтобы получить основание для целибата. Но, как бы ни переводилось это выражение апостола, оно никогда не даст основания в пользу монашества епископов. «Сестру-жену» водить монахам не подобает....

⁷⁾ Еп. Никодим (Милаш). — Правила православной церкви с толкованиями. Перевод с сербского. СПб., 1911. Стр. 12, 14.

⁸⁾ В приведенных правилах курсив — наш. Авт.

⁹⁾ Проф. Лебедев А. П. — Духовенство древней церкви. М., 1905. Стр. 140.

¹⁰⁾ Православ. Богослов. Энциклопедия, изд. при журн. «Странник», т. III. СПб, 1903. Ст. Н. Ф. Маркова — «Безбрачие». Стр. 295.

¹¹⁾ Проф. Лебедев А. П., там же, стр. 143—144, 151.

¹²⁾ Еп. Никодим (Милаш), ор. с. т. I — СПб, 1911. Стр. 465. Из епископов III в. живших в браке, еще известны: св. Дионисий Александрийский (Евсевий — Церк. ист. VI, 40), Хедемон Египетский (Евсевий — Церк. ист. VI, 42) и Филеас Фиваидский (Евсевий — Церк. ист. VIII, 9). Проф. Лебедев А. П., ор. с., стр. 138.

всей остроты житейских и церковных дел, если и допустимо, то лишь в случае какой-либо крайности, «по необходимости». Епископское служение, с его широкими полномочиями и сложными обязанностями,—отнодь не для монахов, которым нельзя и выходить из монастыря.

Хотя это правило и до сих пор не отменено, однако вопреки ему и правилам апостольским, вопреки практике древнейшей церкви, епископство стало достоянием преимущественно монахов. Это произошло главным образом под влиянием увлечения крайним аскетизмом, которое проявилось в церкви с развитием монашества. В IV в. против брачных священнослужителей выступал, напр., такой знаменитый отец церкви, как Епифаний, еп. Кипрский, или Евстафий еп. Севастийский, последователи которого гнушались даже таинствами, совершаемыми женатыми священниками¹⁾, а папа Лев Вел. в V в. предписывал: «епископы, пресвитеры и все служители алтаря должны воздерживаться от брачного сожития, однако же не должны покидать своих жен, но должны иметь их так как будто не имеют»²⁾. Дух времени и настроения общества привели к тому, что на стороне безбрачия, а вместе с тем и монашества епископов оказалась, наконец, и государственная власть в лице имп. Юстиниана I (527—565 гг.). В согласии с господствующими взглядами общества и с целью освобождения епископата от житейских попечений, этот вавилевс специальной новеллой (VI) на имя Констан-го патр. Епифания, между прочим, указывал: «епископ не должен быть женатым;... надо, чтобы кандидат во епископа был монахом»³⁾. Но так как эта новелла не имела за собой канонического основания, обязательность ее была сомнительной. Поэтому, и после Юстиниана многие епископы—Африки, Ливии и иных областей—продолжали жить в браке. Это и побудило отцов Трульского собора, созванного имп. Юстинианом II в Констан-ле в 692 г., определенно высказаться по вопросу о браке епископов. Находя, что брачное состояние епископов производит «преткание и соблазн» среди верующих, отцы Трульского собора, под влиянием вавилевса и папских легатов, «признали за благо», чтобы в будущем епископы по рукоположении своем оставляли сожитие с женами. «Сие же глаголем, говорят отцы, не ко отложению или превращению апостольского законоположения, но прилагая попечение о спасении и преуспении людей на лучшее» (12 прав. Трульск. соб.); т. е. они не отменили апостольских правил по существу, но лишь приостановили их действие, признав их не отвечающими потребностям и взглядам времени собора. Собор позаботился и о жене производимого во епископское достоинство: она, «предварительно разлучаясь с мужем своим, по общему согласию, по рукоположении его во епископа, да вступит в монастырь, далеко от обитания сего епископа созданный, и да пользуется содержанием от епископа; аще же достойна явится, да возведется и в достоинство диаконысы» (Трульск. Соб. прав. 48).

Хотя отцы собора, видевшие недостатки в жизни монахов, посещавших конские ристалища и позорищные игры (прав. 24), и не связали епископатства с монашеством, все же после 12 прав. этого собора женатая жизнь епископов мало-по-малу стала выходить из практики восточной церкви, и епископы стали избираться преимущественно из монахов, особенно после иконоборчества, когда на защиту нового учения церковного решительно выступило монашество⁴⁾. Однако это увлечение монашеством вскоре же встретило себе и некоторую реакцию при просвещенном патр. Фотии, на Констан-м соборе в храме св. Софии (в 879 г.). Собор этот определил: аще который епископ... восхочет снiti в монашеское житие и стати на место покаяния, таковой впредь уже да не взыскует употребления архиерейского достоинства. Ибо обеты монашествующих содержат в себе долг повиновения и ученичества, не учительства, или начальствования: они обещаются не иных пасти, но пасомыми быти» (прав. 2). Таким образом, собор, хотя и не закрыл вполне дороги к епископству монахам,—ясно показал, что монашество и архиерейство по существу своему несовместимы: ибо «каким образом одно и то же лицо может быть предстоятелем по архиерейству и приниженным—по монашеству». (Толков. Зонары)⁵⁾.

¹⁾ Против безрассудного аскетизма Евстафия и его последователей нарочито и выступал Гангрский собор с своими определениями. Проф. Лебедев Ал. П., там-же, стр. 141. Еп. Никодим (Милаш), вышеуказ. соч. т. I, стр. 26—27.

²⁾ Письмо к Рустуку, еп. Нарбонскому. Проф. Лебедев Ал. П. стр. 146.

³⁾ Еп. Никодим (Милаш), правила, т. I, стр. 446. Проф. Лебедев Ал. П. казан. соч. стр. 144.

⁴⁾ Еп. Никодим (Милаш), правила, т. I, стр. 468—469.

⁵⁾ Правила св. Поместных соборов с толкованиями, Ч. II. Изд. Мос. Общ. Любит. Дух. Просвещения. М., 1903. Стр. 881. Несовместимость монашества и архиерейства признает и еп. Никодим (Милаш), стр. 473.

Несомненно, в виду этого постановления собора учеником патр. Фотия, имп. Львом VI Мудрым (886—911 г.г.) и издана на имя брата самого вавилевса, патр. Стефана (893 г.), новелла (11), отменяющая законы Юстиниана I. «Наша царская власть... постановляет, чтобы беспрепятственно поставлялись в архиереи все те, которые этой чести достойны, хотя бы имели законных детей; что же касается дерзнувшего (т. е. Юстиниана I) издать предписание, противоречащее закону, то пусть это предписание, в наказание за дерзость, впредь останется навсегда безгласным»¹⁾. Следствием этой новеллы было то, что епископы, избранные из женатых людей, продолжали семейную жизнь, не разлучаясь с женами²⁾.

И так шло до конца XII в., когда на это обратил внимание патриархов Константинопольского и Иерусалимского, а также и имп. Исаака Ангела (1185—1195 г.г.) митр. Кизикский. Тогда вавилевсом, хотя он и известен своей нравственной распущенностью³⁾, издана была новелла, в силу которой жены епископов немедленно должны были принять пострижение в монастырях, а в случае отказа от этого—сами епископы, мужья их, лишались сана⁴⁾. По свидетельству Георгия Пахимеда, новелла вызвала неудовольствие среди белого духовенства, но порядок, созданный ею, уже прочно установился в восточной церкви. Впоследствии женатые, хотя и возводились прямо в патриархи—Мануил II (1243—1245), Иоанн Гликис (1316—1320), Иоанн Калекас (1333—1347),—все же должны были оставлять своих жен, которые принимали монашество⁵⁾.

Итак, монашество и, в лучшем случае, безбрачие в отношении к епископству одержали верх в Византийской церкви, хотя и после долгой борьбы.

Эта победа монашества была, впрочем, вовсе не результатом его нравственной высоты, а следствием лишь чрезмерного развития монастырей в Византии, благодаря политико-экономическим условиям ее жизни. С IX—X в. в монастыри шли не столько по призванию, сколько по необходимости: в них укрывались или опальные вельможи, или обедневшие люди: первые таким путем усыпляли в отношении к себе подозрительность власти; а вторые—началом монастырской корпоративности восполняли недостаток своей экономической состоятельности. Если западным путешественникам и крестоносцам вся восточная империя представлялась одним сплошным монастырем, понятно, что жизнь византийских монахов в большинстве стояла в противоречии с их обетами. Да и нельзя было особенно рассчитывать на строгое выполнение последних во многих так называемых ктиторских или харитикарных монастырях, которые раздавались на «кормление» служилым людям, при чем за смертью харитикариев мужчин монастыри мужские по наследству переходили иногда в заведывание женщин. Да и сами подневольные постриженники, за исключением редких избранных, стремились к миру и за монастырскими стенами искали исхода для своих сил и энергии. Они были ладки к богатству и деньгам, увлекались торговлей, играли в кости, посещали зрелища, находились в сношениях с флейтищами, предавались пьянству и т. п. Так характеризуют средневековое византийское монашество, напр. Симеон, Новый Богослов (1025—1092 г.г.), и Михаил Пселл (1018—1096 г.г.), сами принадлежавшие к этому миру. Монахи занимали даже места первых министров, напр., Иоанн Орфанотроф—при имп. Михаиле Пафлагоне (1034—1041 г.г.) и Калафате (1041—1042 г.г.), Лев Параспондил—при имп. Феодоре (1054—1056 г.г.) и Михаиле Стратиготике (1056—1057 г.г.), Михаил Никомидийский—при имп. Никифоре Вотаниате (1078—1081 г.г.). Монахи занимали придворные должности, служили по центральному и областному управлению: напр., Иоанн—протонотарий дрома, синкелл Василий—катепан Болгарии. Монахи нередко были послами, руководителями военных и др. предприятий. Так, упомянутый Мих. Пселл являлся послом от имп. Михаила Стратиготика к Исааку Комнину (1081—1118 г.г.), монах Иоаникий был послом от имп. Алексея Комнина (1180—1183 г.г.) к восставшему в Фессалонике Вавилакию с предложением сдать город. При таком порядке вещей, если монахам открыты были даже государственные должности, было вполне естественным, что и архиерейские кафедры с IX—X в. замещались почти исключительно монахами.

¹⁾ Еп. Никодим (Милаш), Правила, стр. 470. Прот. Попов Н. Г.—Импер. Лев VI Мудрый и его царствование М., 1892. Стр. 200.

²⁾ Еп. Никодим (Милаш), стр. 471. Другой новеллой Льва VI разрешалось неженатым, принявшим рукоположение, вступать в брак в течение 10 лет после рукоположения. Еп. Никодим, стр. 453.

³⁾ Проф. Лебедев Ал. П.—Историч. очерки виз.—вост. Церкви XI—XV вв. М., 1902. Стр. 67.

⁴⁾ Еп. Никодим, Стр. 471.

⁵⁾ Проф. Лебедев Ал. П., вышеуказ. соч., стр. 165, 200, 259, 267.

Но это было, повторяю, не следствием нравственной высоты монашеского жития, а результатом монашеского засилья в связи со строем политико-экономической жизни, обуславливавшим разномножение монастырей и их насельников. Дальнейшим же последствием указанных условий оказалось то, что не только епархиальные епископы, но даже и патриархи в большинстве не соответствовали своему призванию, часто не обладая ни пастырским мужеством, ни элементарными общехристианскими добродетелями. Патриархи были почти всегда лишь послушными орудиями в руках царей, которые, по объяснению хрониста (XIII в.) Георгия Акрополита, «вообще хотят, чтобы патриархами были люди скромные, недалекие по уму, которые бы легко уступали их желаниям, а это чаще всего случается с людьми необразованными: будучи невеждами в слове, они не способны на смелое слово и преклоняются пред императорскими распоряжениями»¹). И вот, напр., при имп. Льве VI Мудром (886—911 г.г.) патриархом оказался престарелый и податливый монах Евфимий, согласившийся признать 4-й брак василевса²). Патр. Полиевкт (956—970 г.г.), которого называли «вторым Златоустом», помазал на царство убийцу имп. Никифора Фоки, Иоанна Цимисхия³). Патр. Алексей (1025—1043 г.г.) за 50 литр. золота в великий пяток 1034 г. повенчал с Михаилом Пафлагоном имп. Зою, супругу имп. Романа III, только что задушенного при смиренном участии монаха-министра Иоанна Орфанотрофа⁴). Патр. Михаил Окский (1143—1146 г.г.) добровольно подверг себя епитимии за то, что «сидел на патриаршем престоле, где сидеть ему совсем не подобало»⁵). Патр. Василий Каматир (1183—1187) «обладал даром все обращать к своей пользе», патр. Досифей (1191—1192 г.г.) был большим проницателем⁶), патр. Герман (1266—1267 г.г.) склонился на Лионскую унию⁷), патр. Иосиф I (1267—1274 г.г.) «непричастный эллинской мудрости», прекрасно «умел подходить к сильным правителям»⁸). Совершенно безграмотный патр. Нифонт I (1311—1315), большой любитель женского общества, конского спорта и пирушек, доходил до святотатства⁹). Патр. Исаия (1323—1334 г.г.) находил возможным ездить по столице в обществе танцовщиц и гетер¹⁰). Патр. Исидор (1347—1349 г.г.) по словам историка XIV в. Никифора Григоры, совершенно «походил на свинью, привыкшую барахтаться в грязи»¹¹).

А почти все патриархи XV в. были приверженцы папизма¹²). Конечно, со времени п. Фотия, из числа свыше 80 патриархов были и лица стоявшие на высоте своего призвания, но они, к сожалению, считаются лишь единицами. И к этому привел византийскую церковь монашеский епископат.

Когда мы приняли христианство от греков, то, естественно, усвоили от них тот же обычай относительно избрания еписко-

пов, какой к тому времени был господствующим на востоке. Решительное большинство наших епископов периода домонгольского было из монахов... Были однако и у нас в период домонгольский хотя и не многие случаи поставления епископов белых священников: митр. Илариона (в 1051 г.), епископов Новгородских—Иоанна (в 1109 г.), Илии (в 1164 г.) и Гавриила (в 1185 г.), при чем митр. Иларион был поставлен с предварительным пострижением в монахи, а двое последних приняли пострижение уже только пред самой смертью¹). Лишь за последнее время мнихофильский риторизм был несколько нарушен. До собора 1917—1918 г.г. у нас были епископы без монашества: Полоцкий Маркелл, член Свят. Синода²), и Алавердский Петр (Кончур на Кавказе)³), а после собора—архиеп. Астраханский Павел (прот. П. Ив. Соколов).

Как же устраиваться нам теперь? Если монашество, при ближайшем рассмотрении вопроса, оказалось не только несовместимым по существу с епископством, но и утратившим теперь свой нравственный кредит, а достойных неженатых кандидатов во епископы может иногда не быть, можно ли возводить в архиереи лиц женатых, известных своей нравственной устойчивостью, пастырской опытностью, преданностью церкви, обладающих заслуженным авторитетом в церковном обществе? Уже ли их честный брак (Евр. XIII, 4), эта великая тайна во Христа и во церковь (Еф., V, 32), может кому-либо казаться серьезно порочающим их? Но, ведь, если даже и современные противники женатых епископов иногда высоко ценят брак⁴), нужно ли считаться с предрассудками безудержных ригористов?

Что касается 12 правил Трулльского собора, на котором в сущности единственно основываются противники женатого и белого епископства, то о нем нужно сказать тоже, что мы говорили в другом месте вообще об изменчивости канонов (см. доклад Н. Г. Попова на пленуме Синода, напечатанный в № 2 «Вестника Св. Синода с. г.).

Само собою ясно, что если церковная практика давно не считается со многими другими канонами, даже такими, соблюдение которых было бы вполне целесообразно (напр., о регулярном созыве соборов, перемещении епископов с кафедры на кафедру и т. п.), то тем более она может и должна смотреть на 12 правил Трулльского собора, как отнюдь не неизменное, а лишь временное, имевшее, может быть, смысл в условиях того церковного момента, но потерявшее свое значение с изменением церковных обстоятельств и новыми требованиями церковной жизни.

Проф. Протоиерей Н. Г. Попов.

¹) Проф. Голубинский Е. Е.—Истор. Русской церкви. Т. I, I-я полов. т. М., 1880. Стр. 303—307.

²) Правос. богосл. энциклопедия, изд. при журн. „Странник“ Т. V. СПб. 1904. Стр. 459.

³) Там-же, т. IX. СПб 1908. Стр. 52.

⁴) Архим. (митроп.) Антонин на религиозно-филосовских собраниях в Петербурге в свое время, между прочим, говорил: „Супружество самый теплый завет Бога с человеком... Это — творческая организация, нераздельная и неслиянная, воспринимаемая в самоощущение (?) самим Божеством, как многогородящая протоплазма великого органического тела Христова—церкви“.... Новый путь, окт. 1903 г. Записки религиозно-филосовских собраний в СПб. Собрание 16, стр. 413.

Издатель: проф. С. М. Зарин.

Редактор: проф. Б. В. Титлинов.

О ПРИЕМЕ В БОГОСЛОВСКИЕ ВУЗ'Ы.

Московская Богословская академия (Москва, Самотека, Троицкое подворье) и Ленинградский высший Богословский институт (Ленинград, улица Халтурина, 31, кв. 4) извещают, что в сентябре сего года будет производиться прием слушателей на новый семестр.

Для приема необходимо представить при прошении документы (или копии их) об образовательной цензе (требуется среднее образование) и рекомендации одного или двух церковных деятелей (местного духовенства).

В Москве имеются общежития для студентов. В Ленинграде учащиеся живут на частных квартирах.

Имеются стипендии для более недостаточных студентов, распределение коих делается Советами учебных заведений.

Число стипендий ограничено.