

ПРАВОСЛАВІЕ И ИСТОРИЧЕСКАЯ КРИТИКА

Традиціоналізмъ православія — вещь общеизвѣстная. Православіе есть религія преданія по преимуществу. Если характеризовать христіанскія исповѣданія по ихъ отношенію къ источникамъ вѣры, то — разумѣется, съ сильнымъ упрощеніемъ — можно сказать: протестантизмъ хочетъ утвердить себя на Словѣ Божіемъ, католичество — на авторитетѣ іерархіи, православіе — на преданіи церкви. Въ православіи религіозная личность живетъ органической жизни святого коллектива («соборность»), лишь въ немъ предстоитъ Богу и въ немъ почерпаетъ для себя источникъ своей вѣры и благочестія. Казалось бы, такая установка принципиально исключаетъ возможность критическаго отношенія къ содержанію преданія. Критика противопоставляетъ свое изслѣдованіе истины общепризнанному коллективному сужденію. Критика нечестива.

Съ другой стороны, исторія въ православіи болѣе, чѣмъ гдѣ бы то ни было, пріобрѣтаетъ священный смыслъ. Опытъ Церкви раскрывается во всей полнотѣ не въ жизни современности — не рѣдко упадочной — но лишь въ смѣнѣ поколѣній, хранящихъ и обогащающихъ преданіе. Историческій прецедентъ часто имѣетъ для православнаго рѣшающее значеніе. Болѣе, чѣмъ каноны, — уроки святыхъ, усмотрѣніе провиденціальной судьбы въ жизни Церкви опредѣляютъ оцѣнку сегодняшняго дня. Въ православіи Церковь часто именуется «земнымъ небомъ». Но

если небо опускается на землю, если святое пронизывает историческую плоть, то не стираются ли грани между историей и легендой? Земная жизнь становится насквозь чудесной. Биография превращается въ агіографію, портретъ — въ икону. Героизированные образы подвижниковъ Царства Божія вытѣсняють людей изъ плоти и крови. Исторія становится невозможной.

Я не отрицаю, что таково именно отношеніе къ исторіи темной, но благочестивой массы православнаго народа, — таково оно, впрочемъ, и въ католичество. — Однако, въ православіи существуетъ историческая наука и православная интеллигенція, которая не думаетъ отказываться отъ достижений критической мысли. Работа научной мысли не остается достояніемъ кружковъ. Она оцерковливается. Ея результаты воспринимаются клиромъ и просачиваются въ народъ. Это процессъ естественный и неизбежный. Но его можно понять, какъ вторженіе чуждыхъ началъ западнаго (протестантскаго) раціонализма, размывающихъ твердый материкъ православія. Я хотѣлъ бы показать, что это не такъ, что проблема научной, въ частности, исторической критики вытекаетъ изъ духа православія. Историческая наука не чужеродное тѣло въ православной культурѣ, но одинъ изъ лучшихъ цвѣтовъ, распустившихся на ея древѣ.

Показать это возможно, исходя изъ обоихъ понятій — на первый взглядъ исключаящихъ критицизмъ въ православіи: изъ преданія и изъ исторіи.

Какъ ни велико значеніе священнаго преданія въ православіи (въ современныхъ богословскихъ схемахъ оно включаетъ въ себя и св. Писаніе), — преданіе Церкви остается не опредѣленнымъ въ своихъ границахъ. Оно не имѣетъ своего канона, подобно Слову Божію. Оно хранится въ книгахъ св. отцовъ, въ богослуженіи, въ иконографіи, въ современномъ богословіи и въ религіозномъ сознаніи вѣрующаго народа. Ни одинъ изъ этихъ источниковъ преданія (кромѣ догматическихъ опредѣленій вселенскихъ соборовъ) не мыслится непогрѣшимымъ. Священное преданіе Церкви включено въ общій потокъ историческаго

преданія, всегда сложнаго, всегда мутнаго, человѣчески сплетающаго истину и ложь. Какъ грѣхъ живетъ въ человѣческой праведности (святости), такъ ложь — въ человѣческомъ, хотя бы и церковномъ, преданіи. Задача аскезы моральной состоитъ въ отрѣченіи грѣха, въ процесѣ освященія личности. Задача богословія — въ вывобожденіи чистой основы священнаго преданія изъ-подъ наросшаго въ исторіи, наряду съ религіозной прибылью, историческаго шлака.

Какъ возможно это очищеніе преданія? Какими методами достигается обрѣтеніе истины?

Разумѣется, богословіе имѣетъ свои собственные критеріи истины: согласіе со словомъ Божиимъ, согласіе съ внутреннимъ духомъ и строемъ православія и т. д. Но несомнѣнно и то, что однимъ изъ орудій очищенія преданія является научная — филологическая и историческая — критика. Она вступаетъ въ свои права всякій разъ, когда преданіе говоритъ о фактѣ, о словѣ или событіи, ограниченномъ въ пространствѣ и времени. Все, что протекаетъ въ пространствѣ и времени, что доступно или было доступно чувственному опыту, можетъ быть предметомъ не только вѣры, но и знанія. Если наука безмолвствуетъ о тайнѣ Троицы или божественной жизни Христа, то она можетъ дать исчерпывающій отвѣтъ о подлинности Константинова дара (нѣкогда признававшейся и на Востокѣ), о принадлежности произведенія тому или иному отцу, объ исторической обстановкѣ гоненій на христіанство или дѣятельности вселенскихъ соборовъ.

Ясно одно: для того, чтобы историческая критика могла выполнить эту подсобную, но важную для богословія функцію, она должна быть совершенно свободна въ своихъ выводахъ. Моральный постулатъ изслѣдователя истины: онъ не долженъ знать, гдѣ истина, до самаго конца своего изслѣдованія. Иначе выводы его теряютъ всякую убѣдительность и цѣнность. Такого рода предвзятость губитъ большинство нарочито апологетическихъ историческихъ работъ. Отсюда слѣдуетъ, что вообще церковная историческая наука въ своихъ методахъ не отличается

отъ исторической науки вообще. Есть лишь одна логика, одна методика — въ вещахъ постигаемыхъ опытно, — для христіанина, іудея и атеиста. Въ этомъ обстоятельстве дана счастливая возможность, при религиозномъ распадѣ человѣчества, совмѣстной работы надъ исканіемъ истины, совмѣстной провѣрки и критики .

Критика есть имя того тонкаго и остраго орудія, которымъ исторія оперируетъ въ поискахъ правды о фактахъ. «Критика» по гречески значитъ «судъ» и «раздѣленіе»: судъ надъ неправдой, раздѣленіе истины и лжи. Латинскій, хотя и ослабленный переводъ этого слова — *discretio*. Въ древней христіанской аскетикѣ *discretio* есть названіе христіанской добродѣтели: разсудительность. По словамъ преп. Іоанна Кассіана (Римлянина), Антоній Великій называлъ разсудительность первой добродѣтелью монаха. Такъ и правая критика есть первая интеллектуальная добродѣтель ученаго.

Критика есть чувство мѣры, аскетическое нахожденіе средняго пути между легкомысленнымъ утвержденіемъ и легкомысленнымъ отрицаніемъ. Вотъ почему не можетъ быть «гиперкритики», т. е. избытка мѣры, излишней разсудительности. То, что обычно называютъ гиперкритикой, есть, на самомъ дѣлѣ, скептицизмъ, болѣзнь сомнѣнія или огульнаго отрицанія — во всякомъ случаѣ, нарушеніе мѣры. Православная наука очень часто вынуждена обращаться упреки въ мнимой «гиперкритикѣ» протестантизму. Замѣчательно, однако, что, при ближайшемъ разсмотрѣніи, въ основѣ лѣво - протестантской гиперкритики лежитъ чаще всего не скептицизмъ, а увлеченіе собственными, новыми, сплошь и рядомъ фантастическими конструкціями. Въ данномъ случаѣ, вмѣсто критицизма умѣстно говорить о своеобразномъ догматизмѣ, гдѣ догматизируются не традиціи, а современныя гипотезы.

Здѣсь необходимо сдѣлать оговорку, чтобы отграничить правый христіанскій критицизмъ отъ неправдаго рационализма.

На чемъ основывается историческая критика? На показаніяхъ источниковъ, на сличеніи ихъ, на усмотрѣніи

ихъ противорѣчій, на восхожденіи къ источникамъ болѣе подлиннымъ, болѣе древнимъ и объективнымъ. По отношенію къ содержанію показаній своихъ источниковъ историкъ стоитъ безоружный, какъ наивное дитя. Онъ не обладаетъ въ арсеналѣ собственной науки знаніемъ законовъ ни матеріальнаго, ни соціальнаго, ни духовнаго міра. Въ этомъ отличіе исторіи отъ всякой другой специальной науки. Такое положеніе, строго говоря, запрещаетъ историку высказывать сужденія о возможности или невозможности факта за предѣлами его историческихъ свидѣтельствъ. Это прежде всего касается вопроса, съ которымъ необходимо сталкивается церковный историкъ или агиографъ. Какъ представитель точней науки, историкъ не знаетъ, какъ велика власть духа надъ матеріей, каковы внѣшнія манифестаціи святости. Не знаетъ, возможны ли исцѣленія, предсказанія будущаго, умноженія хлѣбовъ, воскрешеніе мертвыхъ. Не знаетъ, возможно ли чудо вообще. И какъ историкъ, какъ ученый, онъ обязанъ здѣсь воздержаться отъ сужденія.

Къ несчастью, почти всѣ заключенія историка суть заключенія по вѣроятности: источникъ оставляетъ ему достаточно предѣловъ для гипотезъ. Поневолѣ историкъ заполняетъ ихъ заключеніями изъ собственнаго житейскаго опыта. Во всѣхъ почти историческихъ силлогизмахъ роль большей посылки играетъ какое-нибудь сужденіе здраваго смысла. Иногда эта большая посылка заимствована изъ сферы другихъ наукъ— физическихъ или соціальныхъ — но, заимствованная профаномъ (историкъ — профанъ въ другихъ наукахъ), она имѣетъ силу лишь средняго обывательскаго сужденія.

Историкъ удовлетворительно обходится своимъ житейскимъ опытомъ и уроками здраваго смысла въ гипотезахъ, касающихся политики и соціальной культуры. Однако, здравый смыслъ совершенно измѣняетъ ему, когда онъ стоитъ передъ событіемъ духовной жизни — событіемъ исключительнымъ, выходящимъ изъ границъ его опыта. Науки о духовной жизни не существуетъ или она только рождается на нашихъ глазахъ. Есть много вѣроятій (поряд-

ка метафизическаго), что эта будущая наука, собравъ огромный опытъ духовнаго, «сверхъестественнаго» міра, все-таки не сможетъ установить его законовъ: если царство духа есть царство свободы, если духъ не подвластенъ природѣ — на вершинахъ своего восхожденія. Это обязываетъ историка къ воздержанію личнаго сужденія. Въ этомъ долгъ критической осторожности. Слишкомъ часто историки XIX вѣка отбрасывали, какъ неисторическіе, всѣ памятники, въ которыхъ повѣствуется о прозорливости или исцѣленіяхъ. Но медицина и психіатрія XX вѣка заставили насъ признавать эти и еще болѣе удивительныя явленія, какъ совершенно естественныя и повседневныя.

Вопросъ о чудѣ — вопросъ порядка религіознаго. Ни одна наука — менѣе другихъ историческая — не можетъ рѣшить вопроса о сверхъестественномъ или природномъ характерѣ факта. Историкъ можетъ лишь констатировать фактъ, допускающій всегда не одно, а много научныхъ или религіозныхъ объясненій. Онъ не имѣетъ права устранить факта только потому, что фактъ выходитъ изъ границъ его личнаго или средняго житейскаго опыта.

Признаніе чуда не есть признаніе легенды. Легенда характеризуется не простымъ наличіемъ чудеснаго, но совокупностью признаковъ, указывающихъ на ея, народное или литературное, сверхъиндивидуальное существованіе: отсутствіемъ крѣпкихъ нитей, связывающихъ ее съ данной дѣйствительностью. Чудесное можетъ быть дѣйствительнымъ, естественное — легендарнымъ. Примѣръ: чудеса Христовы и основаніе Рима Ромуломъ и Ремомъ. Наивность — вѣрующая въ легенды — и раціонализмъ — отрицающій чудо — одинаково чужды православной исторической наукѣ, — я бы сказалъ, наукѣ вообще.

Въ своемъ построеніи исторической дѣйствительности, историкъ долженъ быть безощаденъ къ легендамъ. Хуже всего пытаются раціонализировать легенды: очищая ихъ отъ чудеснаго, пытаются спасти мнимое зерно истины. Это порокъ, въ который легко впадаетъ религіозный историкъ отъ избытка шѣтета къ преданію. Но легенда, изгнанная изъ построенія «реальности», не гибнетъ для

исторіи. Она сама является фактомъ духовной культуры и находитъ себѣ мѣсто въ изображеніи этой культуры — со всею красочностью своего чудеснаго міра.

Смѣшивать сознательно планъ легендарный и планъ реальный свойственно романтизму. Романтизмъ хочетъ украсить дѣйствительность, преодолевая вымысломъ ея мнимое убожество и тяжесть. Слѣдуетъ сказать, что русскому православному духу романтизмъ совершенно чуждъ. Наивное сознаніе принимаетъ легенду потому, что убѣждено въ полнотѣ ея жизненной реальности. Переставъ въ нее вѣрить, оно не любитъ играть съ полуправдой. И наивная народная религіозность и вѣра, очищенная въ горнилѣ разума, остаются одинаково реалистическими.

Это приводитъ насъ ко второму вопросу: о значеніи исторической жизни для православія. До сихъ поръ мы исходили изъ преданія, теперь обращаемся къ исторіи.

Православіе видитъ въ Церкви, конкретной исторической Церкви, средоточіе богочеловѣческаго процесса. Въ ней совершается мистерія спасенія человѣческаго рода. Но міръ стоитъ не внѣ Церкви, а ею охватывается; спасается ею, но ей и сопротивляется. Церковь не только небо на землѣ, но и земля, сочетаемая и борющаяся съ небомъ. Въ этой борьбѣ есть побѣжденные, есть гибнущіе. Спасеніе не райская идиллія, а суровая драма. Силы инерціи соціальной матеріи, силы грѣха страстной природы человѣка сопротивляются благодати. Чтобы осмыслить эту историческую драму, необходимо отдать себѣ отчетъ, какъ въ силахъ св. Духа, такъ и въ могуществовѣ грѣха. Отсюда необходимость реализма, какъ учета человѣческой и натуральной стороны богочеловѣческаго процесса. Даже марксизмъ, со своей правдой о значеніи хозяйственнаго фактора и классовой борьбы, содержитъ односторонній опытъ падшей природы человѣка въ соціальной сферѣ. Православный историкъ можетъ и долженъ принять горькую правду о человѣческой природѣ, которая открывается соціологическимъ натурализмомъ. Но для него это лишь полуправда. Онъ помѣщаетъ ее въ другой контекстъ. Онъ противопоставляетъ ей правду Духа, имѣющаго свою сферу

могущества, средоточіемъ котораго является живая святость. Но и святость на землѣ есть борьба, лишь отчасти увѣнчиваемая. И въ этой борьбѣ угрожаютъ искушенія, даже паденія. Житія и легенды знаютъ уже прославленныхъ святыхъ. Но «патерики», аскетическіе трактаты, «Добротолюбіе» («Philocalia») повѣствуютъ о борьбѣ, объ искушеніяхъ и о паденіяхъ святыхъ. Это потому, что аскетика хочетъ быть школой, хочетъ показать путь спасенія, и не можетъ скрывать всѣхъ трудностей этого пути. Только полная правда годится быть учительницей жизни.

Какъ и аскетика, *historia - magistra vitae* лишь при условіи строгаго реализма ея построенія. Чтобы религіозно ориентироваться въ обстановкѣ гоненій на Церковь въ современной Россіи, не достаточно сказаній о мученикахъ, этихъ герояхъ древнихъ временъ. Необходимо точное знаніе быта и жизни древней Церкви эпохи гоненій, отношенія христіанъ къ власти и ея анти-христіанскому законодательству, отношенія къ падшимъ и т. д. Лишь на фонѣ природы и на фонѣ грѣха, образующихъ общую ткань соціальной жизни, выступаетъ вполнѣ значеніе подвига святости и значеніе того молекулярнаго процесса освященія и христіанизации міра, который является дѣломъ Церкви въ вѣкахъ.

Но реализмъ не означаетъ и злоупотребленія контрастомъ. Настоящая историческая живопись не есть *blanc et noir*. Учитель аскетики имѣетъ дѣло съ категоріями грѣха и святости. Нейтральная природа менѣе интересуетъ его: она не поучительна. Міръ посредственности, середины, быта, изгоняемый изъ аскетики, господствуетъ въ исторической жизни церкви, которая состоитъ не изъ однихъ героевъ и злодѣевъ. Въ вѣчной борьбѣ благодати съ грѣхомъ есть передышки, устанавливаются длительныя перемирія, которыя образуютъ то, что называется бытомъ и учрежденіями. Здѣсь происходитъ оцерковленіе жизни, но вмѣстѣ съ тѣмъ и обмірщеніе Церкви. Эта область учрежденій и быта есть по преимуществу область научной исторіи, какъ она понималась въ XIX вѣкѣ. Въ такомъ «научномъ» пониманіи, исторія лишается своей трагичности.

но не обезсмысливается вполне. Она образует основной фонъ для трагедіи. Это хоръ Софокла, который повторяетъ житейскую мудрость отцовъ. Однако, безъ дерзновенной рѣчи героя, его мудрость отзывается пошлостью. Исторія учреждений — хоръ безъ героевъ. Она можетъ дать превосходный фонъ для христіанской трагедіи — грѣха и благодати — но можетъ выродиться и въ безвкусный натуралистическій эволюціонизмъ. Учрежденія могутъ быть поняты, какъ *species* природы, развивающіяся и умирающія по своимъ собственнымъ законамъ. Можетъ-быть, и есть закономерности соціальной жизни, но онѣ даны лишь для преодоленія ихъ человѣческимъ духомъ, который способенъ преодолевать ихъ въ Духѣ Богочеловѣческомъ.

Если сравнивать исторію съ театромъ, то идеальный «Театръ исторіи человѣческой» (*theatrum historiae humanae*) долженъ быть построенъ подобно средневѣковому многопланному театру, гдѣ дѣйствіе происходитъ одновременно въ трехъ ярусахъ: на небесахъ, въ аду и на землѣ. Небу, аду и землѣ средневѣковаго театра соотвѣтствуютъ въ христіанской исторіи — святость, грѣхъ и бытъ.

Эти принципы православной исторіографіи — мы убѣждены — совпадаютъ съ принципами истинной научной исторіографіи вообще.

Намъ остается показать, что эти принципы, дѣйствительно, присущи историческому православію: что православная научная исторіографія существуетъ.

Я ограничусь лишь областью русской культуры.

Древняя Русь — до Петра Великаго — была лишена научной (но не художественной) культуры. Не имѣя научной исторіи, она имѣла превосходныя лѣтописи и богатую агіографію. Разумѣется, странно было бы искать въ нихъ исторической критики, но можно безъ труда найти духъ историческаго реализма. Русскія лѣтописи даютъ очень широкую и правдивую картину жизни: въ добрѣ и злѣ и въ среднемъ общественномъ быту. Онѣ чужды ложной героизаціи: не боятся указывать на темныя пятна въ славѣ героевъ и даже святыхъ (многихъ святыхъ князей). При всей живописности ихъ языка, онѣ избѣгаютъ

декоративности, стремятся соблюсти трезвость и чувство мѣры. Житія святыхъ слѣдуютъ сложившимся, скорѣе литургическимъ, чѣмъ историческимъ, образцамъ. Онѣ даютъ прославленный образъ — икону — а не портретъ борца. Тѣмъ не менѣе трезвость и чувство мѣры отличаютъ русскую агиографію, при сравненіи ея съ агиографіей другихъ народовъ. Легенда занимаетъ въ ней меньше мѣста, нежели въ греческихъ и особенно латинскихъ средневѣковыхъ житіяхъ. Житія великихъ святыхъ, составленные ихъ учениками или въ первомъ поколѣніи послѣ ихъ кончины, вообще остались свободными отъ легендарной переработки. Легенда овладѣла лишь святыми, лишенными подлинныхъ біографій, и проникла въ житія, составленные столѣтія спустя. Но даже и здѣсь она встрѣчается сравнительно рѣдко. Въ большинствѣ случаевъ поздній сказатель лишь украшаетъ риторикой слова скуднаго воспоминанія, сохраненнаго преданіемъ. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ мы видимъ у агиографа даже подлинно критическія стремленія. Преп. Нилъ Сорскій, извѣстный своими мистическими сочиненіями, составлялъ и житійные сборники. Свое пониманіе критическаго долга онъ выразилъ въ слѣдующихъ словахъ: «Писахъ съ разныхъ списковъ, тщася обрѣсти правые и обрѣтохъ въ спискахъ онѣхъ многа несправленна и елика возможно моему худому разуму исправляхъ». Критика Нила Сорскаго, вѣроятно, имѣла филологическій, а не историческій характеръ. Но Симонъ Азарьинъ, составитель сборника чудесъ преп. Сергія (начало ХУІІ в.), старается выбирать только надежныя свидѣтельскія показанія — въ убѣжденіи, что «Богъ не хочетъ ложными чудесы прославляемъ быти». Древняя Русь имѣла критическую совѣсть, хотя и не имѣла критическаго метода.

Русская историческая — а мѣстѣ съ нею и церковно-историческая — наука зарождается въ ХУІІІ и расцвѣтаетъ въ ХІХ столѣтіи. Ея резиденціей являются не только университеты, но и духовныя академіи. Цѣлый рядъ іерарховъ, особенно въ первой половинѣ ХІХ вѣка, посвящаетъ свои досуги историческимъ изслѣдованіямъ:

митр. Евгеній, арх. Филаретъ Черниговскій, митр. Макарий и др. Особенно разрабатывается область русской церковной исторіи. Здѣсь мы имѣемъ общіе труды арх. Филарета, митр. Макарія, Знаменскаго, Голубинскаго, не говоря о множествѣ цѣнныхъ монографій. Ни одна изъ этихъ церковныхъ исторій не заслуживаетъ упрека въ «легендарности». Арх. Филаретъ Черниговскій отличался остро-критическимъ направлениемъ ума. Проф. Голубинскій, авторъ новѣйшей исторіи русской церкви, былъ критикомъ ярко выраженнаго желчнаго темперамента, который осыпаетъ сарказмами чуть не на каждой страницѣ традиціоналистовъ. Это не мѣшаетъ результатамъ его разрушительнаго анализа пользоваться общимъ признаниемъ. Я говорю здѣсь не о свѣтской, а о церковной, академической наукѣ. Свѣтская наука въ Россіи была свободна, духовная жила подъ строгой фѣрулой цензуры. Къ тому же академіи, управляемыя епископами, были въ полной зависимости отъ церковныхъ властей. И тѣмъ не менѣе эта цензура и эта власть, столь тяжело подчасъ давившія русское богословіе, не чинили препятствій церковно-исторической наукѣ. Ключевскій читалъ курсъ русской исторіи (казавшійся революціоннымъ для своего времени) и въ Духовной Академіи, гдѣ онъ былъ всегда желаннымъ и уважаемымъ учителемъ. Онъ же написалъ, въ качествѣ своей магистерской диссертациі, «Русскія житія святыхъ, какъ историческій источникъ», — критическій обзоръ всего русскаго агіографическаго матеріала — книга, которой нѣтъ ни въ одной національной агіографіи Запада.

Въ Болотовѣ мы цѣнимъ замѣчательнаго историка древней церкви, который можетъ быть поставленъ наравнѣ съ самыми крупными специалистами своего времени. Рядомъ съ чистой исторіей слѣдуетъ поставить историческія дисциплины: литургику, патристику, которыя имѣли въ Россіи выдающихся представителей.

Это утвержденіе можно было бы обобщить и заострить. Можно сказать, что почти все цѣнное, созданное русской церковной наукой, относится къ области исторіи. Другія

отрасли богословской науки (догматика, библейская экзегеза) были представлены въ старой духовной школѣ довольно блѣдно. Трудно назвать большія имена, которыя могли бы имѣть болѣе, чѣмъ педагогическое значеніе для своего времени. Только въ исторіи пока раскрылся **научный** геній русской церкви. Пусть цензура отчасти является виновницей слабаго развитія другихъ отраслей богословской науки. Внутреннимъ двигателемъ православнаго историзма является живое сознаніе Церкви, какъ святыни, воплощающейся въ исторіи.

Мы видимъ, не въ отсутствіи критицизма можно упрекнуть русскихъ православныхъ историковъ. Другой упрекъ имъ слѣдовало бы сдѣлать. Въ ихъ церковныхъ исторіяхъ мы не видимъ самой души исторіи: духовной жизни. Бытъ и учрежденія, политическія и культурныя связи церкви поглощаютъ все ихъ вниманіе. Въ этой исторіи мы не встрѣчаемъ святыхъ. Тенденція XIX «эволюціоннаго» вѣка просочились и сюда. Нашъ вѣкъ жаждетъ иного, трагическаго воспріятія исторіи. Но критицизмъ XIX вѣка и для насъ остается неотмѣнимой основой.

Можно было бы сказать, что результаты русской церковной науки остались чужды массамъ; что толща православнаго народа продолжаетъ жить въ мірѣ легендъ и повѣрій, столь драгоцѣнныхъ для писателей-художниковъ (Толстой, Лѣсковъ, Ремизовъ), но несовмѣстимыхъ съ образомъ реального міра. Это, конечно, такъ. Но напрасно темная старушка или даже темный монахъ почитаются классическими выразителями православія. Оно имѣетъ и свою интеллигенцію. Къ этой интеллигенціи принадлежитъ и большинство іерархіи, проходившей высшую духовную школу, дышавшей аскетическимъ воздухомъ научнаго критицизма.

**

Есть одна острая и важная проблема, которую мы до сихъ поръ обходили — потому, что, по нашему убѣжденію, она еще не поставлена въ православіи. Это вопросъ о гра-

ницахъ критики въ библейской экзегезѣ. Историческія преданія суть преданія человѣческія. Св. Писаніе есть Слово Божіе. Какъ возможна критика по отношенію къ содержанію Божественнаго Откровенія? Этотъ вопросъ сводится къ вопросу о природѣ Откровенія и о природѣ боговдохновенности: включаются ли въ Откровеніе факты исторіи или даже естествознанія, о которыхъ читаемъ у священныхъ авторовъ?

Всѣ эти вопросы очень сложны и трудны для религиозной совѣсти. Западный христіанскій міръ знаетъ множество направленій въ библейской экзегезѣ: отъ самыхъ консервативныхъ до самыхъ радикальныхъ. Казалось бы, протестантизмъ, основанный только на Словѣ Божіемъ, долженъ былъ проявить наиболѣе консервативное отношеніе къ нему. На дѣлѣ видимъ иное. И хотя Римъ въ своемъ стремленіи къ нормализаціи всей жизни, пытается дать каноны для католической экзегезы, на самомъ дѣлѣ, библейскій вопросъ не есть вопросъ конфессіональный, но общехристіанскій.

До сихъ поръ православіе не имѣло своей серьезной и строго вооруженной экзегетической традиціи. Именно надъ этой отраслью богословской науки сильнѣе всего тяготѣла рука духовной цензуры. Талантливые ученые уклонялись отъ этой опасной науки, уступая мѣсто компиляторамъ и апологетамъ. — Что не мѣшало имъ не рѣдко про себя раздѣлять выводы радикальной, критической школы. Разумѣется, отношеніе массы мірянъ и іерархіи въ этомъ вопросѣ — консервативно, — можетъ-быть, болѣе консервативно, чѣмъ въ католичествѣ, — по той простой причинѣ, что большинство и не подозрѣваетъ трудностей, заключающихся въ библейской проблемѣ. Но отсутствіе вопроса не есть отвѣтъ. Незнаніе исключаетъ возможность сознательнаго отношенія. Вотъ почему мы считаемъ себя въ правѣ сказать, что въ православіи библейскій вопросъ еще не поставленъ.

Онъ начинаетъ мучить православное сознаніе лишь въ самое послѣднее время — въ связи съ потребностями научной апологетики и общимъ подъемомъ религиозныхъ

интересовъ въ интеллигенціи. Несомнѣнно, въ будущей Россіи, въ условіяхъ свободной культуры, этотъ вопросъ будетъ однимъ изъ самыхъ волнующихъ и острыхъ. Едва ли мы ошибемся, предположивъ, что у насъ образуется не одна, а нѣсколько критико-экзегетическихъ школъ, подобно тому, что имѣетъ мѣсто на Западѣ. Въ борьбѣ этихъ школъ будетъ созрѣвать церковное общественное мнѣніе, чтобы когда-нибудь прійти и къ общей церковной формулѣ. Въ наше время христіанскія научныя школы (въ смыслѣ научныхъ традицій) являются какъ бы комиссіями Вселенскаго Собора, подготовляющими богословскій матеріалъ для будущихъ опредѣленій. Въ этихъ комиссій, т. е. въ условій научной компетентности, не можетъ быть и матеріала для подлинно ортодоксальныхъ опредѣленій. Окостенѣлый консерватизмъ въ наукѣ, т. е. наука, отставшая на нѣсколько столѣтій въ трудныхъ поискахъ истины, не имѣетъ никакихъ правъ на ортодоксію.

**
*

Критика часто является началомъ разлагающимъ и индивидуалистическимъ. Но таковой она бываетъ лишь въ отрывѣ отъ соборности. Наука не возможна безъ критики. Но наука не возможна и какъ индивидуальное дѣло. Пусть ученый ставитъ традицію передъ судомъ своего разума. Свой разумъ онъ отдаетъ на судъ коллективному разуму человѣчества: уже въ этомъ одномъ — соборный смыслъ науки. Нужно только, чтобы разумъ человѣчскій сталъ разумомъ церковнымъ, и тогда соборность науки станетъ во-истину церковной соборностью. Чуждый наукѣ умъ часто удивляется дерзости ученаго, ниспровергающаго традицію. Онъ не знаетъ, что для научной совѣсти болѣе дерзко защищать незащитимыя традиціи, чѣмъ слѣдовать смиренно, но свободно по соборному пути изслѣдователей истины.

Критика, какъ и преданіе — суть моменты церковной соборности, хранящей, очищающей и умножающей врученное ей сокровище. Какъ законъ и благодать въ христі-

анствѣ суть вѣчныя, сосуществующія эпохи Вѣтхаго и Новаго Завѣтовъ, такъ преданіе и критика суть ветхозавѣтный и новозавѣтный моменты христіанской мысли.

Ветхозавѣтно преданіе. Іудеи живутъ «по преданію старцевъ». Іудейство (какъ и язычество) живетъ памятью отцовъ, чистотою ихъ крови, вѣрностью ихъ сакральному и каноническому строю. Преданіе неотмѣнимо въ христіанствѣ. Но нельзя забывать, что за нарушеніе преданій былъ преданъ на смерть Христосъ. Христіанство есть религія Креста, т. е. жертвы. Крестъ Христовъ продолжается въ мірѣ въ жертвѣ любви, въ жертвѣ аскезы, въ жертвѣ соціальной. Въ служеніи истинѣ Крестъ Христовъ требуетъ самоотреченія, т. е. постоянной готовности къ отказу отъ заблужденій. Критика — «судъ» надъ собой — интелектуальное покаяніе — есть подлинно христіанская установка религіозной мысли.

Г. Федотовъ