

Николай Глубоковский
Русская богословская наука
в её историческом развитии и новейшем состоянии

Москва
Издательство Свято-Владимирского Братства
2002

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение

I. Догматика

II. "Обличительное богословие", история и разбор западных исповеданий

III. Сектоведение

IV. Нравственное богословие с аскетикой

V. Пастырское богословие

VI. Гомилетика

VII. Апологетика

VIII. Библиология

IX. Церковная история - общая

X. Патрология и патристика

XI. Церковная история — русская

XII. История раскола и единоверия

XIII. История церквей славянских и румынской

Общий характер русской церковной историографии

XIV. Церковное (каноническое) право

XV. Литургия

XVI. Церковная археология

Выводы и заключения

Библиография

I. Указатель некоторых авторов и их сочинений ко всем отделам богословия

II. Общие библиографические указатели по богословию

III. Указатели духовных журналов

IV. Алфавитный указатель авторов и упоминаемых лиц

ВВЕДЕНИЕ

Всякая наука для своего развития требует хорошей специальной школы и широкой образованной аудитории. Без первой она лишается питающего источника и объективного фундамента, без второй, не будучи нигде и никем воспринимаемой, не находит для себя жизненных корней, прозябает, чахнет и вянет, как тепличное растение в неблагоприятной обстановке. По отношению к русскому научному богословию оба этих условия долго отсутствовали. Правда, Киевская Академия основана при архимандрите Киево-Печерской Лавры (с 1627 г.) Петре Могиле, потом знаменитом Киевском митрополите (1633 -1646 гг.), еще в 1631 году, а Московская славяно-греколатинская — открыта в 1685-м, но та преобразована в научный институт лишь в 1817 и фактически стала функционировать в 1819-м, последняя же реформирована в 1814 году. С.-Петербургская (Петроградская) Духовная Академия, действующая с 1809 года, получила титул «Александро-Невской Академии» уже в 1797 году и ранее существовала в качестве «главной семинарии» (1725 - 1788гг.) и «славянской школы» (1721-1725 гг.). Казанская Духовная Академия ведет свое начало только с 1842 года. Отмеченные требования частью и ко времени пагубной русской революции не достигли желательного совершенства по степени и

распространению: провинция еще не имела необходимой образовательной культурности и не обнаруживала глубокой научной восприимчивости, почему ученый богослов обычно не встречал там ни материальных, ни морально-интеллектуальных удобств для серьезной систематической работы. По этой причине и богословское издательство являлось собственно не удовлетворением реальных запросов, а, скорее, простой жертвой ревности отдельных лиц и не имело достаточной поддержки в официальной щедрости учреждений и в денежном покровительстве меценатов или в коммерческой предприимчивости. В богословской области все и каждый писали в России больше по своему индивидуальному влечению и печатали на свой «страх», вовсе не исключительно материальный... Естественно, что русское научное богословие принадлежит новейшему времени и сосредоточивается по преимуществу около учено-академических центров, едва сто лет тому назад получивших научную организацию.

I. ДОГМАТИКА

По сказанному понятно, что русскому научно-богословскому ведению приходилось больше собирать и усвоить, чем творить и обогащать. Тем не менее оно постепенно разрасталось по всем разветвлениям и научно укреплялось, всегда сохраняя собственный отличительный облик в своей православности. Поэтому характерным для него по самому существу служит прежде всего догматическое богословие, раскрывающее принципиальные основы и теоретические формы православно-христианской веры. Здесь замечательны три крупных систематических труда.

Первым по времени было обширное «Православно-догматическое богословие» преосвящ. Макария (Булгакова), впоследствии митрополита Московского, увенчанное полной Демидовской премией от Академии Наук и послужившее одним из оснований к избранию автора (в конце 1854 года) в ординарные академики по «Отделению русского языка и словесности» (согласно отзыву академика И. И. Давыдова). Это грандиозная попытка научной классификации накопившегося догматического материала, который она подвергает строжайшему взаимному объединению, принимая всё пригодное и устраняя обветшавшее. Так подводился итог всему предшествующему развитию и создавалась фактическая возможность для дальнейшего движения по новым путям. С этой стороны историческая заслуга «Догматики» митроп. Макария несомненна и громадна, не говоря уже о богатстве и разнообразии ценных данных — особенно по библиологии и церковно-отеческой литературе. Но ясно само собой, что автор тяготеет к прошлому, живет его традициями и руководствуется прежними методами. Для него догмат есть законченная теоретическая формула, безусловно обязательная по своей отвлеченной и непререкаемой законченности. В таком случае по отношению к ней дозволительна лишь единственная научная операция — обоснование ее истинности логически связанной взаимностью всех ее частей и подавляющей принудительностью внешних аргументов. Отсюда всё построение неизбежно приобретает характер априорной сухости и книжной безжизненности, а научное раскрытие оказывается прямо схоластическим с утонченными подразделениями и теоретическими схемами. Архитектоническая выдержанность всей искусной конструкции не имела для себя внутренней опоры в соприсущей живительности и внешней жизненности, почему все обильные библейско-патристические подтверждения не получали органической стройности прочного сочетания с целым и между собой и по своей массивности становились обременяющим грузом, как «облак свидетелей», иногда способный затуманивать предмет и оттенять его устрашающую непостижимость. Мысль не столько принимает догмат и свободно соглашается с ним, сколько подчиняется ему насильственно. Здесь научная схоластичность теряет истинную научность, которая всегда зиждется на рациональном признании, приводящем разум к добровольному «послушанию вере».

Нужно было дать действительное удовлетворение научной пытливости в догматических вопросах, — и этому требованию отвечает «Православное догматическое богословие» преосвящ. Филарета (Гумилевского), архиепископа Черниговского. Сочинение это написано «не без внимания к мнениям германского рационализма» и проникнуто тем убеждением, что «поверхностное знание отделяет нас от религии, основательное — опять возвращает к ней». Соответственно этому и «догматика будет действовать по духу откровения, когда будет показывать разуму, как та или другая тайна откровения, хотя не может быть выведена из начал разума, не противоречит умозрительным и практическим потребностям разума, как, напротив, помогает она той или другой нужде самого разума, врачует ту или другую немощь его, причиненную грехом. Заставляя таким образом сам разум признавать плодотворную силу тайн веры, догматика не унижит, а возвысит откровенные истины в очах разума и победит строптивость». Например, «догмат о Св. Троице, не противореча началам разума, с убеждением может быть принят разумом. Ибо, хотя не может он быть выведен из начал разума и вполне постигнут им, и это очень естественно по отношению к Божеству, но догмат сей, как откровенный, верен, полезен по последствиям; содержание его может быть приближаемо к разумению сравнениями».

Из этого видно, что главнейшим элементом догмата бывает его «откровенность», при которой необходима в нем натуральная недоступность для всякого рационалистического напряжения. Посему в догмате важнее всего бесспорная превыспренность, как исходящая от Бога, освященная Христом и засвидетельствованная Духом Святым в жизни церковной. Гарантией догмата бывает возвешение его Господом Спасителем, сохранение апостолами и осуществление в Церкви. По этим причинам высшим обоснованием должно быть раскрытие внутреннего единства и преемственной непрерывности догматического учения, когда оно в Сыне Божиим — Христе почерпает внешнюю авторитетность и жизненно-вдохновляющую энергию. Нормально, что в построении и аргументации системы у преосвящ. Филарета особенно выдвигается момент исторического освещения, а в нем наиболее дорогой почитается генетическая целостность развития, ради чего автор вполне справедливо действует не количественной многочисленностью свидетельств, но их общей внушительностью типического содержания для всего известного периода. Удостоверенная «откровенность» неразрывно связывается в историческом анализе и с рациональной ее обеспеченностью, поскольку она незыблемо удерживалась вопреки еретическим отрицаниям и сектантским искажениям, так что в историческом процессе является перед разумом жизненно прочной и теоретически неодолимой. Этим путем создавался твердый исторический базис для рациональной аргументации догмата и для его защиты от возражений и перетолкований, каковые свойства характерно отличают труд преосвящ. Филарета. «Догматика» последнего представляет историческое разъяснение и оправдание догматов во всей их системе, не чуждой у него призывов схоластического схематизма, но более жизненной даже по внешней конструкции.

Однако и теперь догмат берется заранее и окончательно данным во всей своей формальной точности, в силу которой он может в истории освещаться лишь по неизменному господству, а не по органическому влиянию, когда сам бывает историческим фактором, который раскрывается в своей обязательной внешней определенности вместе с общим жизненным прогрессом, где бывает наилучшим выражением христианской зиждательности и остается руководящей нормой христианского развития при всяких индивидуальных применениях. Историческая обоснованность догматов не отнимает у них теоретической отвлеченности, пока не претворится в их историческую жизненность по самому образованию, которое предрешает и соответствующее действие повсюду и навсегда. Эту плодотворную задачу берет на себя колоссальный по размеру «Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов)»

ректора Киевской Духовной Академии епископа Сильвестра (Малеванского), епископа Каневского. Уже своим специальным упоминанием в заглавии об «историческом изложении догматов», которое введено академическим уставом 1869 года, автор рельефно отметил, что эта сторона, знакомая предшественникам, имеет у него особое значение, как главнейшая. Догмат «излагается исторически», но это было бы теоретически показной и напрасной ученостью, если бы он на всем протяжении был тождественным до неподвижности, причем историческая устойчивость скорее говорила бы о его натуральной мертвенности. Напротив, догмат «излагается» в своем историческом развитии потому, что он сам развивался в истории, проникая ее в последовательном росте и постепенно превращаясь в ней из действующего фактора в воздействующую норму. В этом отношении исторический момент в системе преосвящ. Сильвестра бывает самым основным, ибо через него озаряется образование формулированного догмата и ограждается для последнего авторитетно-нормативное применение.

Догмат, «откровенный» по идейной сущности, рисуется теперь жизненным и по своей формальной обязательности, как богочеловеческий синтез, достигнутый в истории по происхождению и назначенный для истории по влиянию. Приобретенный участием человеческой мысли, догмат не может быть вне пределов ее и категорически постулирует к эссенциальной рациональности, которая утверждает разумную постижимость и допускает внутреннее рациональное обоснование. Так, рациональный элемент находит для себя в «Догматике» преосвящ. Сильвестра естественное и законное место по отношению к самой природе догмата, историческому формированию и авторитетному достоинству, разрешаясь не дерзновенной узурпацией прав на создание догматической истины, а убежденным и аргументированным исповеданием ее богооткровенной несомненности. При подобных свойствах и «историческое изложение», и рациональное обоснование в перспективе всех религиозно-философских построений входят органическими частями в научное рассмотрение догматов, а все они в совокупности связываются в системе не столько логически, сколько генетически. Догматический комплекс является богословским организмом живой мысли и жизненной действительности. Этим одинаково раскрываются и внутреннее достоинство, и нормирующая сила догматов при их разностороннем научном истолковании.

Все эти качества анализируемого труда далеко не безусловны и содержат много ограничений, но принципиальный результат бесспорен именно по такому своему идейному характеру, а его плодотворность несомненна научно и жизненно. Посему современная русская догматика следует, в общем, заветам преосвящ. Сильвестра и не выдвигает новой догматической системы, хотя и имеет для нее (положительные или отрицательные) опоры в творениях своих великих духовных вождей, например, у архиеп. Феофана (Прокоповича, 18 сентября 1736 г.) или у знаменитого митрополита Московского Филарета (Дроздова). Русская богословская наука, не нуждаясь в напоминаниях об этом (каких уже нет в академических уставах 1884, 1910 и 1911-12 гг.), держится ныне исторического метода и в своих целостных обзорах, и в частных изысканиях, хотя старые приемы сказываются, например, в сочинении Н. П. Малиновского, где компилятивным способом удачно и старательно представлено компактное объединение русской научной литературы на протяжении всего догматического объема, а равно у проф. М. Ф. Ястребова — о таинствах и эсхатологии (Киев, 1908).

Но в существенном везде веет Сильвестровский дух исторического рассмотрения и оправдания. Однако это ничуть не значит, чтобы русское богословие принимало для своих построений «историю догматов», в технической строгости. За это раздаются разве редкие отдельные голоса (например, проф. М. М. Тареева. С. 7: «Стоит больших усилий

реформировать догматическое богословие, очистить его от схоластического наследства, обратить его в подлинную науку, именно в историческое учение о догматах»), да и то не в западно-протестанском понимании, когда исторический генезис догматов утверждает такое же происхождение самого содержания их, констатируя предметную оригинальность догматических концепций по сравнению с Евангелием Христовым и благовестием апостольским в смысле помрачения первоначальной божественной чистоты или исправления, улучшения и обогащения скудной примитивности. Русская богословская наука предлагает лишь историческое истолкование догматов, как богооткровенных истин, чтобы уяснить их во всей предметной полноте и показать историческую законность догматических формул, обеспечивая для последних всегдашнюю неприкосновенность норм веры. В этом отношении русское богословие с незыблемой твердостью стояло на исконных основах православного мирозерцания, но в научной обработке ничуть не застыло и теперь на достигнутом уровне, а стремится к углублению и обновлению. Имеется много капитальных трудов по всем крупным догматическим вопросам.

Общие монографии более теоретического характера сменяются специальными трактатами с библейским направлением, например, о грехе и зле. Но главное всего сосредоточение на чисто христианских проблемах, как основоположительных в православной догматике. Естественно, что тут особенно выделяются сотериологические моменты, где наряду с общедоктринальными трудами, например, у архим. (митроп.) Сергия (Страгородского), встречаем детальное развитие того тезиса, что «идея спасения есть основной принцип христианского вероучения и что она, как основная, в той или другой степени отображается в догматах и сообщает цельность христианской догматике» (см. у проф. П. П. Пономарева «О спасении»). Мысль направлялась на специальное рассмотрение дела Христова по связи с общим промыслом Божиим о мире и человеке. Здесь категорически защищается и проводится начало любви божественной: согласно ему строится вся православная догматика у проф. А. Д. Беляева, а новейшее применение к таинству Сыновнего вочеловечения дало различные толкования у проф. М. М. Тареева — с несколько кенотическим оттенком и у проф. о. А. И. Чекановского — с обратным освещением предмета в целом (ср. и у Д. В. Знаменского на с. 275-338) и касательно искупительной страдательности (проф. о. А. И. Чекановского «Искупительный подвиг...», с. 16: «Тайна соединения в одном лице страдания и бесстрастия есть следствие безграничной любви Божией к падшему человеку, по которой Он не возгнушался «проникнуть в само начало нашего естества» и воспринял в теснейшее личное единство всего человека со всеми его земными состояниями и всеми отношениями человеческими до глубочайшего унижения и поношения, чтобы всё это обновить и освятить»). Центральный для спасения факт Воскресения Господня мистически комментируется у проф. А. М. Туберовского, а весь вопрос об избавлении Христовом завершается у проф. о. Н. В. Петрова таким принципиальным заключением, что «нравственная теория искупления всецело основывается на ясных данных Священного Писания и находит себе бесспорное подтверждение также в церковном предании; эта теория, насколько то возможно для научно-богословской мысли, выражает дух Божественного Откровения в учении об искуплении, тогда как юридическая теория приспособляет это учение к ходячим понятиям, выработавшимся в атмосфере обыденной человеческой жизни». Наиболее полное обоснование этой концепции принадлежит проф. о. П. Я. Светлову, который всесторонне аргументирует, что «Крестной Жертвы Христовой требовала правда Божия, и нельзя было бы спасти людей без удовлетворения правде Божией», но «это, необходимое для спасения людей, удовлетворение Божественному Правосудию совершено не на пути юридическом, а на пути любви». Совсем оригинально раскрывает эти положения митрополит Антоний (Храповицкий) в том смысле, что спасение наше устроено богочеловеческим действием сострадающей любви Христовой, когда, «перестрадав в Своей любящей душе наше несовершенство, нашу порочную волю,

Господь влил в нашу природу источник живительных новых сил, — всем, кто того пожелает и пожелал, начиная с благоразумного разбойника»; «Своей сострадающей любовью Христос рассекает установленную грехом преграду между людьми и восстанавливает первобытное единство естества, получает доступ непосредственно в духовные недра человеческой природы, так что подчинившийся Его воздействию человек не только в своих мыслях, но и в самом характере своем обретает уже новые, не им самим созданные, но полученные от соединившегося с ним Христа расположения, чувства, стремления, а теперь от его свободной воли зависит или вызвать их к жизни, или злобно отвергнуть»; здесь «субъективное чувство сострадательной любви (Христовой) становится объективной силой, восстанавливающей (в людях) нарушенное грехом единство человеческой природы и переходящей из одной души в другие». Жертвенного удовлетворения правде Божией — в обычном догматическом понимании — там не было, как и ветхозаветная жертва служила лишь «пожертвованием и угощением», а «телесные муки и телесная смерть Христова нужны прежде всего для того, чтобы верующие оценили силу Его душевных страданий, как несравненно сильнейших, нежели те телесные муки, которые и сами по себе приводят в трепет читателей и слушателей Евангелия», поелику «наша природа так груба, так порабощена телесным ощущениям и страху смерти, что проникнуться разумением чисто душевных мук, состоявших у Христа в оплакивании чужой греховности, ей очень трудно, если это не сопряжено с телесными страданиями и оскорблениями от ближних. Мы, конечно, далеки от того, чтобы настойчиво утверждать, будто телесные страдания Господа и, в частности, Его распятие и смерть имели исключительно лишь то значение, чтобы дать для верующих доступ к уразумению Его душевной скорби; вероятно, что по связи души с телом здесь имеется и более глубокий таинственный смысл, но во всяком случае с точки зрения нравственного монизма Господне распятие и смерть не являются лишенными значения для нашего спасения, ибо, умилая людей, они открывают им хоть некоторую часть искупительной жертвы и, вводя их в любовь ко Христу, являются для них и для всех нас спасительными».

У митр. Антония в его сотериологических построениях есть много индивидуального, гипотетического и даже совсем спорного по сравнению даже с новейшими нашими догматическими течениями науки. Очевидно, что, отвергая крайности узкопрофессиональной доктрины о сатисфакции, русское богословие, в общем, твердо удерживает библейскую идею удовлетворения Голгофским искуплением Христовым, поскольку обратное сему понимание «не согласно ни с учением, ни с богослужебной практикой Церкви» (о. протопресвитер И. Л. Янышев в «Богословском Вестнике» 1917 г., № 10-12. С. 412). По словам проф. М. Д. Муретова, «некоторые писатели по вопросам богословским, смешивая ясно и непререкаемо данное в Новом Завете учение о богословском значении Голгофской Жертвы и недостаточно уразумевая идеологию жертвы, каким-то образом ухитряются отождествлять или хотя бы соединять с этой идеологией так называемую юридическую теорию оправдания, превращающую спасение человека из внутреннего духовно-телесного перерождения человека душевно-плотного по образу перстного Адама в духовно-небесного по образу Спасителя-Богочеловека — во внешне-юридическое сложение грехов со счетов божественного правосудия и (в) освобождение от наказания за грех. Ведь в Голгофской Жертве Спасителя-Богочеловека, как и во всем Его лице, было представлено всё спасаемое человечество, получившее во Христе новое рождение — духовно-телесное, подобное рождению от Адама — плотяно-душевному» [см.: Новый Завет, как предмет православно-богословского изучения // М. Д. Муретов. Избранные труды. М., 2002. С. 60, прим. 7].

Плоды жертвенного искупления Христова, естественно, почерпаются именно этим единственным порядком, а отсюда вытекает необходимость непрерывной спасительной жертвенности, доступной для людей и вполне действенной в мире по самым

полномочным совершителям ее в продолжателях искупительного подвига Христова. Так мотивируется иерархическое бытие христианского священства, — и новый «опыт раскрытия догматического учения Православной Церкви» о нем предлагает книга проф. В. И. Экземплярского «О сущности священства» (Киев, 1904), которое, будучи «служением делу освящения верующих и созидания через это Церкви Христовой на земле, имеет источник в вечном первосвященстве Христа Спасителя, находится в живой связи с первосвященническим Его служением и может быть названо продолжением этого служения на земле или — еще точнее — одним из проявлений вечного ходатайственного посредства между Богом и людьми Единого Ходатая Бога и человека».

По всему сказанному несомненно, что русская догматика, углубляясь специальными исследованиями по всем коренным вопросам, дает им новое, оригинальное освещение и тем подготавливает для себя новую постановку во всем целом. В этом направлении уже с достаточной определенностью намечаются и новые пути для дальнейшего движения. По связи с успехами исторического рассмотрения догматов проф. Алексей И. Введенский рекомендовал для научно-догматических построений метод генетический, когда «догматы в буквальном и собственном смысле оказывались бы, во-первых, истинами живыми, идущими навстречу живым запросам естественной мысли, и во-вторых, истинами умозрительными», сохраняя свои основные свойства, что это — 1) «Божественный ответ на человеческий запрос или даже прямо вопрос»; 2) «догматы суть свидетельство Церкви, говорящей языком Св. Писания и Предания, о том, как и почему именно в этих истинах она опознала Божественный ответ на человеческий и, в частности, ее собственный запрос»; 3) «с точки зрения индивидуально-человеческой, догматы суть и, с генетической точки зрения, оказались бы истинами самоочевидными, противоположность которым и немислима, и нежелательна, и внутренне-мучительна, как вносящая дисгармонию: именно таким путем, путем приобщения к разуму Церкви, всего естественнее и проще можно убедиться в том, что догмат есть единственно истинная разгадка и решение тайн бытия и жизни, потому что противоположное недопустимо. Психологическая недопустимость противоположного, включая и немислимость противоположного, — это, как известно, высший критерий истины, религиозной столько же, сколько и философской». По силе этого «против догматики, как именно науки — науки в строгом и собственном смысле», — невозможно спорить; «во всяком случае, не философ стал бы возражать», ибо «такая реформа была бы предвестием нарождения и у нас, на Православном Востоке, нового типа догматики — Догматики Философской». По такому своему характеру последняя постулирует к рациональному обоснованию, по крайней мере, в интересах научного ограждения православно-христианского учения, хотя бы «при помощи аналогий из мира материального и из природы человечества и человека», как это сделано для истолкования догмата о Святой Троице проф. о. Н. В. Петровым, проф. Б. М. Мелиоранским и Н. И. Остроумовым.

Здесь тоже предначертываются оригинальные перспективы. Мы слышим (от проф. Вл. А. Никольского), что «богословие только теория», а «никакая теория без опыта не доводит своих исследований до наглядной очевидности»; «там же, где возможен и есть религиозный опыт, — там и религиозная истина получает своего рода наглядность и очевидность». Посему, например, «наилучший путь уверенности в бытии Божиим может заключаться в этих немногих словах: живи так, как бы ты жил пред очами Божьими, — и ты не усомнишься, что есть Бог; сделай себя образом Божества, — и ты будешь видеть в образе Первообраз»; тут для человека «открывается Бог необходимо, несомненно существующим благом, как виновник и податель истинного познания, как высочайшая святость и правда и мздовоздаятель святости и, наконец, как высочайшее блаженство и в Самом Себе и для всех сотворенных существ» (проф. протоиерей Ф. А. Голубинский). Это относится собственно к жизненному постижению, и потому здесь «опытность»

боговедения вовсе не граничит с тем ричлианством, которое справедливо называется «теологическим дарвинизмом» и которое нимало не разделяется русским богословием, где лишь единичные голоса соглашаются с ним в методологических приемах (проф. о. П. Я. Светлов и частью проф. В. И. Несмелов).

Но отмеченная концепция, констатируя опытное переживание истины, удостоверяет ее усвоение и отсюда последовательно переводится в систему религиозно-христианского познания и понимания. Очевидно, что тут последнее будет отправляться от человека в существенных запросах богозданной природы. На этом фундаменте развивается христианско-философское мировоззрение проф. В. И. Несмелова, который освещает христианскую догматику — главным образом — со стороны идеи спасения, а ей усваивает «онтологическое значение, как действительному выражению объективных целей бытия», осуществляемых в «богочеловеческом деле Христа — Сына Божия».

Однако у проф. В. И. Несмелова трактуется о христианстве вообще, но не собственно о православии. Ему преимущественно посвящен «опыт православной теодицеи» проф. о. П. А. Флоренского. Исходным принципом провозглашается «живой религиозный опыт, как единственный законный способ познания догматов», поскольку «православие показывается, но не доказывается; вот почему для всякого, желающего понять православие, есть только один способ — прямой опыт православный», и «чтобы стать православным, надо окунуться разом в самую стихию православия, зажить православно, — и нет иного пути». Значит, рациональным методом прийти туда нельзя, и это, конечно, потому, что в области божественной, которую отражает в здешнем мире православное, или подлинное, христианство, для нашего конечного прозрения всё иррационально по самому своему существу. Необходимо, что к нему можно приблизиться только опытным жизненным приобщением, а здесь Бог по Его внутреннему бытию и промыслительно-искупительному делу обнаруживается, ощущается и воспринимается уже как высочайшая разумность. Посему в догматическом отношении христианство лучше всего раскрывается по идее Софии — Премудрости Божией, каковая «идея, — по убеждению о. П. А. Флоренского, — определяет русское религиозное сознание в самих его истоках, и в ней именно — глубочайшая основа его своеобразия».

II. «ОБЛИЧИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ», история и разбор западных исповеданий

Православие, выясняя себя догматически, по необходимости бывает вынуждено разграничиваться от главнейших христианских исповеданий и раскрывать их условность. Это делается во всех русских курсах догматики, но некогда существовала даже в высших духовных школах особая дисциплина обличительного богословия, образцом которого может служить четырехтомный труд ректора Казанской Духовной Академии архимандрита Иннокентия (Новгородова). В этих случаях вероисповедные доктрины и институты рассматривались в их теперешней законченности и статической неподвижности, почему обсуждение выражалось лишь в отвлеченно-теоретическом осуждении. С течением времени привнесен был исторический обзор западных церквей с историей и разбором западных исповеданий (ср. проф. о. А. М. Иванцова-Платонова: «О западных вероисповеданиях», 2-е издание. Москва, 1894; «О римском католицизме и его отношении к православию», 2 части. Москва, 1869 — 1870), хотя этот результат достигнут и формулирован не сразу (академический устав 1869г. декретировал «сравнительное богословие», которое заменено в 1884 г. «историей и разбором западных исповеданий», в 1910 г. превратилось в «историю и обличение западных исповеданий и русского сектанства» и, наконец, с 1911-1912 гг. функционировало под названием «истории и обличения западных исповеданий в связи с историей западной церкви от 1054 года до

настоящего времени»). Теперь не только в первом отношении соблюдается возможный научно-исторический объективизм, но и в доктринально-канонической области преследуется историко-генетическое истолкование типических вероисповедных особенностей, когда они становятся натуральными и понятными по своему происхождению и содержанию, однако лишь в своей замкнутой сфере и, значит, ограниченными по своему внутреннему и общецерковному авторитету (см. и школьные учебные пособия: И. Трусовского «Руководство к обличительному богословию». 2-е изд. Могилев на Днепре, 1889; И. Ф. Перова «Руководство к обличительному богословию». 6-е изд. Тула, 1910; Л. Г. Епифановича «Записки по обличительному богословию». Новочеркасск, 1913). Во всяком случае по всем вероисповедным линиям работы теоретические идут наряду с историческими, где вместе с духовной наукой участвует и светская.

О католическом Западе имеется обширная литература исторического характера по изложению и освещению на темы доктринальные, о частных сторонах устройства и быта, о католицизме вне Европы и о миссии католической, равно — о западном еретичестве. Особенно много серьезных и всесторонних трудов о папстве в его истории и догматических притязаниях и обоснованиях. Историческое изучение лучше оттеняет конфессиональные различия и, в общем, совсем не располагает к униональному сближению — именно по авторитету исторических данных.

Весьма пристальное внимание привлекает старокатоличество, рассмотренное с большой и широкой тщательностью. За некоторыми единичными исключениями крайней непримиримости, оно всегда обсуждается в сочувственном духе, однако с отвержением католическо-догматических наслоений и с отрицанием «интеркоммуниона».

Протестанство, затрагиваемое иногда даже в частных исторических моментах, интересует не столько в практических соприкосновениях, сколько по своему доктринальному содержанию, хотя бы в исторической перспективе.

Англиканская церковь, привлекающая к себе своим церковным возрождением, обстоятельно обозревается русской наукой и в истории, и в теории по разным ее проявлениям.

В принципиальном смысле русское богословие устраняет всякую «унию» — кроме всецелого обращения инославных исповеданий к православию (см. анонимный труд «История Флорентийского собора». Москва, 1847; проф. А. Л. Катанского «История попыток к соединению церквей греческой и латинской в первые четыре века по их разделении». СПб., 1868; ср. также анонимно изданную книгу «В защиту православной веры». Петроград, 1916; ответ католическому полемисту И. А. Забужному: «В защиту веры». СПб., 1908, 2-е изд. Петроград, 1914; 3-е изд. под заглавием «Православие и католичество». Царьград, 1922) — в духе Церкви Православной, которая всегда молится о соединении церквей в вере и любви (см. митрополита Московского Филарета «Значение церковной молитвы о соединении церквей» в «Прибавлениях к Творениям Св. Отцов», 1860 г. Ч. XIX). Тем не менее, догматическая оценка по степени возможного приближения слишком различна: для католичества и англиканства, сохранивших природу Христовой церковности, принимается смягчение даже по самым болевым вопросам, напр., о *Filioque* (у проф. В. В. Болотова) и англиканской иерархии, а протестантизм, хотя обильно утилизируется по своей научной литературе, но доктринально отвергается категорически, как просто религиозный рационализм, неустранимо ведущий к подрыву откровения, Божественности Христа и богоучрежденности Церкви, угрожающий анархически-субъективным индивидуализмом и потому могущий питать в России разве лишь

сектантский мистицизм под разными формами своеобразного и причудливого преломления.

III. СЕКТОВЕДЕНИЕ

Инославные исповедания способствовали распространению на Руси сектанства, почему естественно отметить здесь русское сектоведение. Оно раньше предполагалось при кафедре раскола, по академическому уставу 1910 г. упоминается прямо — хотя в качестве дополнения к «истории и обличению западных исповеданий», и только в уставе 1912 г. выделяется в самостоятельный предмет. О русском сектанстве друг Шлейермахера — Август Гакстаузен еще в 1847 г. свидетельствовал сродство с протестанством, говоря, что ему предстоит играть значительную роль во всемирной истории, как это для России слишком подтвердилось в истекшую войну... Указанную внутреннюю близость удостоверяет и обширное немецкое исследование Юрьевского проф. К. К. Грасса о хлыстах и скопцах. В свою очередь русские ученые полагают, что само слово «секта» перешло к нам из Германии в смысле ереси, причем нечто иноземное, постороннее всегда принимало участие в образовании русского сектанства, возникавшего и развивавшегося под влиянием тех или иных наносных влияний от различных философских и богословских идей, а распространение по Российской территории обычно шло по путям немецкой колонизации и вместе с ней.

Во всяком случае, если не собственно генетическое соотношение, то предметный параллелизм — здесь совершенно бесспорны. Это показывает, что в народном православии русском были опасные микробы мистически-рационалистической заразы. По этой причине данное явление требовало особого пристального изучения даже по интересам собственной безопасности, как к этому направляли русскую историческую науку и несомненные аналогии русского сектанства с древнейшими ересями, открывая обеспеченную возможность для лучшего, более живого и конкретного понимания последних. Тем не менее, эта дисциплина долгое время оставалась в некотором научном забросе, хотя теперь имеет уже несколько систематизированных пособий, а проф. о. Т. И. Буткевич издал целостный «Обзор русских сект и их толков» (2-е изд. Петроград, 1915).

Прежнее сектоведение в наихудшей степени разделило судьбу штудий по изучению раскола, когда предмет рассматривался по преимуществу с утилитарно-полемиической точки зрения. Отсюда получились два неблагоприятные следствия, что все секты 1) брались в своей законченности, без полного историко-доктринального генезиса, и 2) освещались с возможно невыгодной стороны, если даже недавняя (СПб., 1914) брошюра проф. С. Т. Голубева выражает в заглавии, что «лицемерие есть основная черта наших мистических сект»... Неудивительно, что и академические диссертации носят слишком теоретический, отвлеченный характер догматического ратоборства, воюя с выводами независимо от исторических предпосылок и жизненных основ, и потому в своих опровержениях уклоняются от научных норм объективной и солидной аргументации, впадают в шаблонную полемически-пристрастную примитивность (напр., книга М.

А. Кальнева). В этом направлении работал (под редакцией

В. М. Скворцова) и С.-Петербургский (Петроградский) журнал «Миссионерское обозрение» наряду с некоторыми провинциальными органами.

Такое изучение не оставляло места точному непосредственному познанию, окружая сектантство мишурно-ярким ореолом мученичества. Отсюда в светской литературе (А. С. Пругавин, В. Д. Бонч-Бруевич, В. И. Ясевич-Бородаевская) и в судебной сфере (А. В.

Бобрищев-Пушкин, академик А. Ф. Кони) утверждается и взвинчивается обратный взгляд, что русское сектантство представляет явление светлое, будучи обнаружением знаменательного идеализма русского народа — с освобождением от связующего духа церковного предания путем достохвальной рассудочной оценки старых религиозных традиций и церковно-культовых форм; в этом виде оно рисуется глубоко-идеальным реформаторским порывом к обновлению всего народно-общественного уклада на высших религиозных началах для разрешения «самых трудных, самых сложных проблем жизни — проблемы брака и семьи, проблемы пола, наконец, проблемы труда и личной собственности, в особенности — земельной». В некоторых кругах укоренилась фанатическая предубежденность, что в спорах и коллизиях с сектантами лишь Православная Русская Церковь непременно права и — как «господствующая» в государстве вера — всегда бывала насильницей, попирающей все элементы «свободы совести»...

Под этими партийными влияниями не хотели усматривать или невольно опускали явно неправославные, иногда грубо рационалистические струи в разных сектантских движениях, как это оказалось (в 1913 году) при обсуждении трезвеннических организаций Петроградских и Московских «братцев», которых намеренно старались реабилитировать во всем (И. М. Громогласов, Д. Г. Коновалов) вопреки фактическим признакам известной их противочерковности. Однако многие экстравагантности и дикие изуверства русского сектанства все-таки оставались безусловно не отрицаемы, хотя и теперь пробовали идеализировать даже хлыстовство и скопчество. В таких случаях всё сводили к психопатологическим ненормальностям и несомненностью подобных эксцессов старались прикрыть саму доктринальную сущность, как болезненный рефлекс протеста против гнета официальной ортодоксии и правительственной деспотии. Этими миазмами отравлена и серьезная диссертация Д. Г. Коновалова о религиозном экстазе в русском мистическом сектанстве (Сергиев Посад, 1908), — впрочем, в фактическом отношении она хорошо раскрывает и анализирует «физические явления в картине сектантского экстаза».

Тем не менее, с течением времени постепенно накапливался чисто объективный материал, необходимо сглаживая крайности и принудительно примиря враждующих, — кроме лишь фанатиков сектантского благополучия вроде добровольного светского сектоведа В. Д. Бонч-Бруевича, который с октября 1917г. кроваво рекламировал себя на практике чисто сектантским душителем всякой свободы печати и совести, а потом (в качестве секретаря при «правительстве» народных комиссаров) — и всей православно-государственной России... Началось более конкретное, исторически-фактическое изучение сектантских групп и их существенных особенностей в целом ряде научных изысканий и отдельных монографий.

Вместе с этим эволюционирует и принципиальный взгляд на русское сектантство, как «отделяющееся от господствующей Церкви потому, что не нашло осуществленными в ней идеалы своего спасения и святости» (проф. о. Ф. И. Титов). «В основе религиозного сектантства лежит стремление к религиозному самовоспитанию, самопросвещению помимо Церкви, независимо от неё» (проф. И. И. Малышевский), но тут у него констатируется «искренняя сторона» в «мотиве религиозного искания пути или правды жизни» народной богословской мыслью, которая «силится решить вековые вопросы человеческого духа о Боге, правде, о жизни», почему в этом проявляется даже «история своеобразной, примитивной философии русского народа» (проф. о. Н. Н. Фетисов). Жажда духовного богопознания и желания непосредственного общения с Божеством, почитаемые наиболее характерными для русских сектантских течений, выдвигают на первый план вечно единую цель богословской науки — в проблеме о нравственной природе христианства в его отношении к запросам современной мысли и жизни, так что

наука «во имя своего собственного существования обязана вникнуть в их суть независимо от каких бы то ни было практических соображений и полемических приемов» (проф. о. Варсонофий), заботясь единственно о том, чтобы «народ находил в своей Церкви духовно-воспитательную, просвещающую и освящающую силу и не искал ее на стороне, на распутьях сектантских движений» (проф. И. И. Малышевский).

Здесь сектоведение становится в плоскость объективного освещения предмета по историческому образованию и внутреннему генезису, а этим обеспечивается достижение безусловно ценных результатов с перспективой принципиального выяснения самых широких научно-жизненных интересов. Поле это — пространное и невозделанное, где столь много нового и неожиданного, особенно в наши апокалипсические времена...

IV. ПРАВСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ С АСКЕТИКОЙ

Догмат бывает выражением церковного верования в процессе осуществления Христовой спасительности. «Пусть догматист, — говорит преосвящ. Сильвестр, — никогда не отрешается от общего религиозного сознания Вселенской Церкви, а пусть всегда живет им, как своей жизненной стихией, пусть всегда глубоко проникается и одушевляется духом истины и веры, всегда присущим как всей Церкви, так и истинным и живым ее членам». Отсюда «догматы — не формула, а сила и дух», ибо и само «православие есть живая истина» (проф. Алексей И. Введенский). Посему догмат почитается не только доктринальной нормой, но и моральным регулятором даже в наиболее выпяченных своих элементах, каковая сторона особенно выясняется у митроп. Антония (Храповицкого) во многих трактатах и освещается у других авторов, поскольку, например, есть «Жизнь после смерти» (эюд проф. о. Н. В. Петрова). Понятно теперь, что догматика тесно связывается с нравственным богословием научно, а в преподавании второе долго служило лишь прибавлением к первой, чем сильно задерживался собственный рост богословской этики.

При множестве разнородных и детально содержательных работ в этой области мы имеем мало систематических курсов. Достойны упоминания прежде всего «Записки» протоиерея П. Ф. Солярского. Автор «желал сделать труд свой, сколько возможно, общепользным не для школы только, но преимущественно для жизни, во всех многообразных ее отношениях», присовокупив «немало замечаний и на современные некоторые вопросы, и на разные другие стороны нравственной христианской жизни». Однако фактически всё это повело лишь к схоластике и казуистике. Система о. П. Ф. Солярского носит совершенно отвлеченный характер и развивается чисто теоретически по самым дробным рубрикам со случайными приложениями тех или иных правил. Во всем построении нет ни жизненности, ни живительности. Но в сочинении собран богатый материал, особенно библейский и святоотеческий, ценный поныне, хотя и не подвергнутый надлежащему анализу.

Посему большой новостью для русской богословской науки был специальный опыт протопресвитера И. Л. Янышева (2-е изд. СПб., 1906). По его словам, им «впервые в русской литературе сделана попытка объяснить понятие о нравственности вообще, всем элементам, входящим в это универсальное понятие, дать, по возможности, более или менее ясное и точное определение, наметить их взаимную психологическую или же логическую связь и, таким путем выяснив нравственное достоинство и назначение человеческой природы, определить верховное благо, как оно осуществляется спасением именно во Христе. А для этой последней цели им опять впервые сделана попытка определить и поставить во взаимную связь все частные моменты спасения — этого сложного жизненного процесса — и таким образом уяснить, в чем же собственно состоит это наше спасение, или, что то же, весь смысл и всё верховное благо христианской

жизни». Значит, о. И. Л. Янышев дает теоретическую конструкцию моральной системы посредством углубленного анализа самой идеи нравственности и лишь отсюда подходит к христианству, когда рассмотрением его констатирует удовлетворение здесь этическим запросам человеческого духа. Выдержанный по своей архитектонике и тонкий по острому проникновению в глубину всех центральных понятий, этот труд является только рациональной пропедевтикой к собственно христианскому нравовучению, больше оправдывает его величайшую разумность, чем раскрывает независимую типически-библейскую сущность.

По своему принципиальному свойству к этой же категории относятся и книги проф. М. А. Олесницкого по «Нравственному богословию, или христианскому учению о нравственности». Тут второе одинаково сливается с первым и, следовательно, понимается в смысле рационально-богословского истолкования нравственности, которая служит точкой отправления и фундаментом всего научного созидания. По эссенциальной основе нет коренного различия от о. И. Л. Янышева, но проф. М. А. Олесницкий продолжает и обогащает его обильным привнесением психологического элемента (как автор «Курса педагогики») и многочисленных сравнительных параллелей, хотя бы в виде предпосылок к своим положениям, чему посвящено специальное его сочинение по истории нравственности и нравственных учений. По формальному характеру у проф. М. А. Олесницкого заметна теоретичность, а наружная жизненность просто разрешается в казуистику, иногда крайне мелочную. Это показывало, что в описанном направлении всё главнейшее было достаточно исчерпано и надо обратиться к детальным разысканиям, чтобы подготовить новый материал для более существенного преобразования христианской этики. И в этом отношении выполнено уже весьма много.

Путем последовательных и разносторонних специальных разысканий собирался богатый научный багаж, и для него давно принимались попытки объединяющего пересмотра (например, у архиеп. Стефана Архангельского); однако, собственно ученую систематизацию всех накопленных богословской этикой приобретений дает лишь огромный труд проф. о. Н. С. Стеллецкого, где христианское нравовучение развивается и освещается с точки зрения закона Божия и нравственных обязанностей. Но ведь нравственно-христианская теология прежде всего предполагает именно христианскую нравственность, созидаемую в христианстве, и берет ее своим предметом с тех сторон, которые раскрываются нам в «слове Божиим» по своим исключительно-христианским свойствам. Тут источником и факта, и его понимания является христианство в своем бытии и в своих памятниках. В этом тоне уже проф. М. А. Олесницкий проектировал, что «наступила пора как в основание Догматики, так и в основание Христианского Нравовучения положить идею Царствия Божия», причем это будет и «нравственное благо», которое «в своей полноте есть царство нравственно совершенных духов». Теперь христианская этика всецело поставляется на библейскую почву и здесь должна определяться ее законами. А с этой стороны «бесспорно, что для Библии человек служит объектом этического рассмотрения лишь в качестве члена Царства Божия, как творение Божие, искупленное Господом Спасителем и благодатно обеспеченное Им в достижении надлежащего совершенства. В самом возрождении своем каждая личность христианская награждается достоинством богосыновства, почему будет жить этически нормально, или нравственно, при том условии, если всегда сохранит соответствие своему христианскому званию через его развитие и укрепление в Церкви Христовой по пути к Царству Бога и Отца. Конкретной руководящей идеей библейско-христианского нравовучения должна быть идея богосыновства, как залога, обязанности и задачи для искупленных». «К этому ведет сама «вера», которая объективно нерасторжима от богосыновства, субъективно будучи неразрывной от благодати», ибо в вере человек сливается со Христом и через

Него, как единосущного Сына Божия по природе, фактически бывает чадом Божиим по благодати (проф. Н. Н. Глубоковский).

Эта концепция направляется к внутреннему преобразованию всей конструкции научно-христианской этики, но в таком виде она необходимо будет воздействовать в своем духе на всё богословие и должна вызвать реформу на всем его протяжении. Эту задачу взял на себя проф. М. М. Тареев, который решительно перестраивает всю богословскую систему, как именно «систему религиозной мысли». Основные положения у него просты и ясны, но они связываются с широкими реформаторскими перспективами, где многое уже не столь очевидно и несомненно само по себе и возбуждает немало недоумений и возражений по всем существенным пунктам в их обособлении, имея для себя рациональную опору лишь в общей авторской схеме. Возвещаемая ею «высшая дисциплина есть нравственное учение о христианстве», которое «должно стать рядом с догматикой» так, что «догматическое учение о христианстве есть учение о христианстве по догматическому, т. е. объективному методу, а нравственное учение есть учение о нем по методу нравственному, т. е. нравственно-субъективному, или просто субъективному». «Но нравственное учение о христианстве, являясь в виде специальной науки, как учение о христианской жизни, почти незаметно переходит в христианскую философию; иначе сказать, нравственное учение о христианстве, как наука о христианской жизни, отделяется от христианской философии неуловимой гранью: христианская философия есть высшая форма нравственного учения о христианстве», поскольку «наука о христианской жизни лишь на просторе христианской философии достигает своего полного завершения, она имеет неотвратимую тенденцию превращаться в систему христианской философии, она есть единственная из богословских наук, для которой необходимо философская постановка, система и творчество». «И эта именно христианская философия, вырастающая из нравственного учения о христианстве, организующая духовно-мистический опыт, а не догматическая система, есть подлинная — по творчеству, глубине и всеобъемлемости — система христианской мысли, христианской философии». На всех стадиях научно-этической реконструкции проф. М. М. Тареева выдвигаются субъективизм и индивидуализм по методу и материалу. Это неизбежно грозит подобной системе субъективистической тенденциозностью как с формальной, так и с предметной стороны и ограничивает ее важность лишь индивидуальным достоинством того или иного писателя.

Известным предохранением против этого служит то, что подобное морально-христианское построение не вторгается за догматические границы, ограждающие доктринальную неприкосновенность, а совершается вне их, и притом на почве церковного единства, где господствуют общие нормы христианской жизни, хотя и с индивидуальным разнообразием конкретных выражений. Тут общим регулируется индивидуальное, поскольку первое восходит к объективному первоисточнику в жизни Христовой, второе же обогащает своими конкретными ценностями. Мораль для православия есть жизненная активность на общую пользу: «Жить — любви служить», как озаглавивается «очерк православного нравоучения» прот. Ст. И. Остроумова. При таких условиях личность своим моральным усердием вносит прямой вклад в человеческую сокровищницу христианского познания и нравственного делания, чему несравненный образец дал своим великим пастырским служением и вдохновенными писаниями приснопамятный о. Иоанн (Ильич Сергиев) Кронштадтский.

Нравственная жизнь расцветает на почве христианской свободы и в духе ее научно разъясняется православной этикой. Но, будучи всецело христианской, эта свобода является типически индивидуальной, строго ограниченной в себе самой и специально ограничивающей в своем применении. Отсюда христианству усваивается православием

аскетическая стихия вовсе не в пределах одного монашества во всех многообразных его формах, но по самой природе. У протопресвитера И. Л. Янышева «первым основным требованием нравственного закона указан аскетизм, не религиозный (resp. монашеский) только, который состоит из упражнений в бдении, посте, молитвах и тому подобных подвигах, — а вообще аскетизм, как непрестанно бодрствующая разумная власть, или господство, над стихийными влечениями психофизического организма вообще и сил внешней природы, — господство, требующее и содействующее развитию таких нравственных качеств, как мудрость (в частности, знание законов природы), мужество, терпение, воздержание, трудолюбие и т. п., без которых ничем не может выразиться и ничего не может сделать для ближнего и любовь к нему — этот центр и венец христианских добродетелей». Значит, монашеский аскетизм служит специфическим преломлением христианско-аскетического принципа и по своим основам имеет глубокую общеморальную важность. Всестороннее рассмотрение аскетизма исчерпывающим образом предложено в двух капитальных трудах — проф. П. П. Пономарева и проф. С. М. Зарина.

V. ПАСТЫРСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

Христианство ведет людей к благодатному созиданию через пастырство. Отсюда и в научно-богословском христианском цикле оказывается вполне естественным новый член в виде Пастырского богословия. Но по этому вопросу Православная Церковь всегда исповедовала догму св. Григория Богослова, что «править человеком, этим хитрейшим и самым изменчивым из животных, есть действительно искусство из искусств и наука из наук». Таким образом, вторая рисуется собственно прикладной дисциплиной и соответственно этому понималась даже у митр. Макария (Булгакова), как наставление пастырю в прохождении всех его обязанностей раскрытием пастырского служения вообще, обязанностей пастыря к самому себе и к пасомым. Понятно, что в этом виде Пастырское богословие не находило незыблемой опоры для широкого теоретического развития, почему еще в недавнее время отрицалось (проф. П. И. Линицким) в самом праве на включение в круг академического ведения по тому соображению, якобы это не наука в собственном смысле слова, а лишь сумма заимствованных богословско-научных понятий с определенной практической целью. Во всяком случае верно здесь то, что по преимуществу практический характер носит вся наша прежняя патрологическая литература (см. обзор у иером. Иннокентия Пустынского), где преобладают «практические уроки» и «практические руководства» во всех главнейших курсах (например, у архиеп. Антония Амфитеатрова, епископа Кирилла Наумова). Подобными свойствами запечатлены и новейшие труды авторитетного специалиста в этой области проф. В. Ф. Певницкого.

Совсем иную научную постановку рассматриваемому предмету дает проф. о. С. А. Соллертинский в своем обширном исследовании о пастырстве Христа Спасителя, как Основателя христианского пастырства. Принципиальная идея автора понятна по самому титулу книги, но раскрывается она очень оригинально — своеобразным пониманием наименования Господа Христа «Сыном Человеческим» и путем специфического анализа евангельских блаженств: первое, рассматриваемое в связи со всей научной литературой, комментируется в смысле «пастырского звания» Христова, а вторые освещаются в качестве норм и идеалов христианско-пастырского служения. Эти воззрения во многом встретили серьезные возражения и аргументированные опровержения даже по отношению к коренной конструкции и самым важным пунктам столь субъективных авторских толкований, но они направили пасторологическую науку на плодотворный путь библейско-христианского обоснования — по существу и в исторических решениях (М. И. Струженцов, о. В. П. Сокольский, К. Вознесенский). Наряду с этим идут и работы из

сферы патристической (например, у архим. Григория Васильева), опыты же более целостных построений предлагаются у архимандрита Бориса (Плотникова) и у митрополита Антония (Храповицкого). У первого всё развитие проникнуто схематизмом отвлеченной теоретичности, а у второго — несколько более жизненно, но не чуждо субъективных аскетических призывов, иногда получающих прямое применение (см. у иеромонаха Афанасия и ср. Л. А. Соколова), хотя бы в том смысле, что пастырское богословие, оставаясь наукой прикладной, раскрывает православное пастырство, как благодатное служение христианско-воспитательному руководству к возрождению, и тут бывает пастырской аскетикой, когда трактует свое содержание с точки зрения личности пастыря, пастырской психологии, пастырской настроенности, со стороны воздействия на пасомых и христианского воспитания их, но теперь это будет уже христианская пастырская педагогика, лишь формально представляющая православную богословскую дисциплину (Н. А. Коновалов). Впрочем, связь «пастырского богословия» с «аскетикой» была и официально узаконена реформированным 29 июля 1911 г. академическим уставом.

Преосвящ. Антоний хорошо и глубоко дифференцирует «два пути пастырства: латинский и православный», чему служат и другие этюды сравнительного характера (например, А. Кактыня).

Богатейший материал и одушевленно-выспреннее освещение христианского пастырства на основании исключительного по степени и разнообразию пастырского опыта содержат все писания о. Иоанна (Ильича Сергиева) Кронштадтского, особенно «Моя жизнь во Христе».

VI. ГОМИЛЕТИКА

Пастырь всегда мыслится православным сознанием в качестве религиозного учителя по образу Христову и — специально — посредством проповеднического церковного слова. Так мотивируется в русском богословии гомилетика в теории и истории, но — тесно связанная с пасторологией — она в значительной степени разделяет и ее неблагоприятную судьбу, поскольку искони считалась «наукой прикладной, наставляющей пастыря на его поприще церковного проповедничества — совокупностью правил касательно церковного собеседования вообще и частных видов (форм) его в особенности» (митроп. Макарий). Классическим трудом в этой области служат «Чтения о церковной словесности» проф. Я. К. Амфитеатрова. Они отличаются выдержанной стройностью системы и названы у проф. С. П. Шевырева «прекрасной книгой», но исходят из чисто теоретических предпосылок и развиваются в тоне схоластического схематизма, а по своей тенденции стремятся не столько раскрыть предмет в его жизненном обнаружении, сколько научить искусству проповедничества соответственно принципиальным его законам. Этим духом обвеяно и распространенное некогда школьное пособие по гомилетике проф. о. Н. А. Фаворова.

Новая струя была внесена известным в этой сфере авторитетом, профессором В. Ф. Певницким, которому гомилетическая наука обязана многочисленными и солидными вкладами теоретического и практического характера. У нас он был провозвестником, поборником и реализатором исторического метода в разработке гомилетической дисциплины и изучения всей проповеднической письменности. Поэтому и его теоретические конструкции, имея исторический базис в заветах и запросах Церкви, заимствуют от них свойственную жизненность, не будучи, однако, практическими уроками проповедничества. «Церковным красноречием» проф. В. Ф. Певницкий обозначает проповедное слово, возвещаемое с церковной кафедры, излагающее православное учение о вере и жизни христианской. Сущность церковной проповеди — это идущее из века в век живое свидетельство о нашем спасении и средствах к его

достижению, предлагаемое избранными служителями Божиими. Преследуемая этим цель есть приглашение, воспитание и возвышение людей для участия в Царстве Божием, основанном и провозглашенном Господом Иисусом Христом. В таком случае первоисточником церковно-проповеднического учительства является проповедь Христова, а фактической нормой раскрытия принимается историческое проповедничество на всем его протяжении и во всех формах. На этой предпосылке живут разнообразные историко-гомилетические этюды проф. В. Д. Певницкого (об Иоанне Крестителе, древней христианской проповеди, о веке мужей апостольских, Оригене, Григории Чудотворце, Максиме Туринском, Иларии и Кесарии Арелатских, св. Льве Великом, Григории Двоеслове), утверждавшего и необходимость высокой образованности для проповедника, по древним обязательным примерам.

Изложенными принципами и вообще регулируется русская гомилетическая наука. Она рассматривает церковное проповедование по свойственным ему целям — евангельского убеждения и христианского подкрепления на пути познания и осуществления людьми Божественной истины. В первом отношении это есть «живое слово» благодатного помазания от сердца к сердцу, во втором оно — ораторский способ воздействия применительно к слушателям и является уже собственно «церковным красноречием». Посему и новейший горячий глашатай идеи «живого слова» в проповеди — архиепископ Харьковский Амвросий (Ключарев) — был тонким церковным витией со всеми достоинствами ученого и оратора.

Правда, высказывается мнение, что «проповедь, как дело исполненной Св. Духа личности, должна быть вдохновенным словом, должна таить в себе духовную красоту. Это роднит ее с искусством». Однако «и потому, что искусство не в механическом соблюдении определенных правил, и потому, что проповедь не ораторское искусство, — всё учение о форме и вообще о внешней стороне проповеди выражается в двух словах: проповедь с внешней стороны должна быть безыскусственна и проста. Искусство проповеди — в духовной опытности проповедника, в жизненности и одушевленности его слова. Проповедь может быть и простой учительной речью, может становиться также искусством и в ближайшем смысле, но это возможно лишь при условии свободного творчества, а не схоластической теории». Такой отвлеченно-теоретический взгляд (проф. М. М. Тареева) остается довольно единичным в русской литературе и встречает некоторую солидарность только в воззрениях иного порядка, что «верующие более почувствуют духовного обновления, если проповедник представит евангельскую истину помимо всяких обоснований, но во всей ее неотразимой правде», ибо «проповедь не есть богословский трактат, не урок по катехизису: она относится не к области риторики, но к области аскетики, т. е. внутреннего настроения души говорящего», так как «лишь из доброй сокровищницы сердца можно выносить доброе» (митр. Антоний Храповицкий).

Руководящие начала русской гомилетической науки и господствующая у нас проповедническая практика более соответствуют заветам св. Иоанна Златоуста и блаж. Августина, что сила слова дается не природой, а образованием, однако подготовка к проповедничеству должна быть не просто теоретической, но живой. В этом смысле положение проповеднического дела в русском богословии точнее характеризуется заключениями проф. А. В. Говорова (в речи «Основной принцип церковной проповеди и вытекающие из него предмет и задачи церковного красноречия». Казань, 1895), что «церковная проповедь в существенном слагается из двух элементов: идеального и действительного, истины и жизни. Задача ее — воплощение христианской истины в жизнь личную и общественную. Преобладающим значением того или другого элемента в проповеди определяется или гомилетический идеализм ее, менее принимающий в расчет специальные условия места и времени, но более обращающий внимание на религиозную

веру и само религиозное чувство, с которым непосредственно соединяет область чистой, или отвлеченной, морали; или же гомилетический реализм, непосредственно касающийся современной действительности в самых разнообразных ее проявлениях. В силу этого — именно «нахудожественном сочетании практических вопросов жизни с теоретическими вопросами из области церковно-религиозной основывается, вообще говоря, культурно-историческое значение христианской церковной проповеди».

Если теоретические построения иногда примыкают к прежним схемам, то специальное изучение проповедничества ведется ныне историческим методом, по связи с данной эпохой и ее отражениями. Для особой древнерусской церковной учительности (чтениями в храме из житий святых и святоотеческих творений), как «уставной», обязательной части богослужения «по уставу», характерно «историко-гомилетическое исследование» проф. В. П. Виноградова. Эту же тему в общей исторической перспективе и в практическом приложении рассматривает специальный трактат проф. Н. К. Никольского с тенденциозными применениями в подрыв нарочитого церковного проповедничества.

Из собственно исторических обзоров по рассматриваемому предмету справедливо указать труд проф. Н. И. Барсова по истории первохристианской проповеди (до IV века) и «очерки и исследования» митрополита Антония (Вадковского) «из истории христианской проповеди».

VII. АПОЛОГЕТИКА

Христианство по своему доктринальному содержанию и моральному влиянию исповедуется в православии божественным, или чудесным, для космического строя, а потому для него принципиально требуется рациональное оправдание, — тем более, что обыкновенный разум слишком склонен и способен превращать эту чудесность в прямую невероятность и часто обнаруживает систематический скептицизм. Этим создается и практическая нужда научной защиты христианства, как ее же вызывает соотношение с другими религиями в тоне абсолютного превосходства над ними. Отсюда вполне законно утверждается в русском православном богословии христианская апологетика, культивировавшаяся издавна под разными формами и имеющая немалую литературу.

Общая задача та, чтобы дать пропедевтически-рациональное обоснование для всех богословских наук, почему именно «введением в круг» их называлась и соответствующая академическая кафедра по академическому уставу 1884 года, хотя типическое построение этого рода было сделано гораздо раньше — в труде митроп. Макария (Булгакова) «Введение в православное богословие». В этом направлении перспективы могли суживаться до простой классификации богословских дисциплин; однако, всегда признавалось наиболее существенным научное ограждение принципиальных религиозно-христианских доктрин. Но поскольку они анализируют и раскрывают непреложную богооткровенную истину, — с этой точки зрения здесь всякий скепсис отрицания бывает ошибочным по самой своей природе. Естественно, что и важнейшим элементом апологетических работ является преобладающая полемика с рационализмом по всем кардинальным вопросам, так что недостаточность ее считается даже прямым дефектом по сравнению с научным апологетическим идеалом (напр., о. Т. И. Буткевичем, заметившим по отношению к лекциям проф. Ф. Ф. Сидонского, что «в них даже нет опровержения различных возражений со стороны неверия», или о «Введении» митроп. Макария, что «оно не защищает богооткровенных истин от возражений и нападков со стороны враждебных христианству мировоззрений»). Лучшим образцом сочинений этой категории служит «Христианская апологетика» проф. Н. П. Рождественского, который, обозрев критически общие вопросы и принципиальные пункты религии, как таковой, проходит

этим путем к откровению и рассматривает Ветхий Завет и христианство в критическом освещении.

Значит, последнее сосредоточивается преимущественно на оспариваемых особенностях предмета и разбирает его соответственно критическому положению по самому порядку обсуждения и по степени разработки всех подробностей. Очевидно, что это лишь рациональная пропедевтика, которая должна увенчиваться одинаковым рациональным утверждением самого христианского учения, когда оно будет развиваться по своей собственной «логике веры», всюду обеспечиваясь оправдывающими соображениями разума, как высшая разумность по апологетическим убеждениям христианского сознания — патристического и современного (см. у Е. Н. Успенского рациональное оправдание сущности христианского вероучения против рационалистических воззрений на него). По этому плану выполнены труды проф. о. П. Я. Светлова. В своем «Курсе апологетического богословия» этот автор представляет «введение в богословие» с «исследованием исторических основ христианства», а затем дает «систематическое изложение христианского вероучения в главнейших его основах». Вторая часть является главнейшей в авторской конструкции в более обширном сочинении о. П. Я. Светлова по апологетическому изложению православно-христианского вероучения.

Здесь непосредственнее и ближе говорит уже сама христианская догматика, хотя и дискутируя непрерывно с разными оппонентами (см. у о. И. Д. Петропавловского защиту христианской веры против неверия). Теперь отчетливее слышится ее собственный голос со всеми присущими особенностями по качеству и энергии. Так формулируется далее (у проф. о. Н. В. Петрова), что «главным элементом апологетического богословия должно быть положительное раскрытие и обоснование истин христианства»; однако, в данной плоскости «на языке научной методологии церковное учение для богослова-исследователя служит руководящей гипотезой, но только обоснованной весьма прочно, непоколебимо». Понятно, что этого еще мало для полного успеха, поскольку «непоколебимость» пока не вытекает ниоткуда с совершенной несомненностью и бывает больше субъективной. Характер независимой убедительности может сообщаться лишь принципиальным сравнением христианской религии с параллельными и конкурирующими величинами. В этом смысле христианство, как откровение сверхъестественное, всего лучше постигается через сравнение с естественным богопознанием (чему посвящена специальная диссертация проф. С. С. Глаголева) и конкретно оценивается по связи со всеми главнейшими формами человеческой религиозности. Этим вызываются систематические разыскания по сравнительному изучению религий. Но здесь необходимо помнить, что русская апологетика, сближая христианство с другими историческими религиями по совершенному превосходству и исторической независимости (см. труды о. Е. П. Аквилонова и о. М. К. Источникова), никогда не вводила его в ряд последних и не ставила изучение на такую почву, чтобы христианское откровение оказывалось лишь стадией в общем религиозно-историческом развитии. Это решительно отверг даже берлинский проф. Адольф Гарнак, а в русских Духовных Академиях ничего подобного не допускается — тем более, что и в русских университетах всегда была лишь кафедра «богословия». Христианство строго и неизменно выделялось, как факт исключительный и именно Божественный. В таком случае тут всякое превосходство коренится в его внутренней непобедимости по самой эссенциальной энергии, которая держит и утверждает незыблемо в качестве абсолютной истины. Натурально, что она сама себя обосновывает во всей полноте. При подобных предпосылках «православно-христианская апологетика» неизбежно и законно переходила (у о. Е. П. Аквилонова) в «научно-богословское самооправдание христианства».

В очерченных рамках совершается научно-апологетическая работа русского богословия, которое в этой специальности по всем кардинальным вопросам представлено довольно обильно разными трудами. В них везде защита христианства ведется на почве глубочайших потребностей человеческого духа и высших запросов человеческой мысли и с этой стороны непосредственно соприкасается с задачами философии (см. диссертацию проф. М. А. Остроумова об истории философии в ее отношении к откровению). Последняя в русских Духовных Академиях всегда была направлена к раскрытию религиозно-богословских областей знания и имела для этого специальную кафедру под разными названиями (метафизики, систематической философии). И все видные представители этой дисциплины (проф. В. Н. Карпов в Петрограде) неизменно и успешно служили данной цели, от которой не уклонялись академические питомцы и на поприще университетского преподавания (например, проф. П. Д. Юркевич в Москве). Достаточно указать хотя бы на знаменитого Московского академического профессора протоиерея Ф. А. Голубинского, бывшего не просто христианским философом, но именно и специально философом христианства, в теоретически-мистическом озарении, когда рациональные парения проникали религиозные влечения верующего сердца и сами оживотворялись внутренними христианскими созерцаниями. Даже его «Лекции по философии», по «умозрительной психологии» и по «умозрительному богословию» обвеяны таинственной христианской мистикой, где яркая вера наполняет собой рациональную убежденность. Славный преемник о. Ф. А. Голубинского — проф. В. Д. Кудрявцев-Платонов — всю жизнь свою посвятил христианской философии и в своих многочисленных трудах со всесторонней основательностью и рациональной законченностью развивал целостную синкретическую систему христиански-теистических воззрений.

Так это продолжалось до конца. Один новейший член корпорации Московской Духовной Академии — «этой школы верующего разума» — по случаю столетнего ее юбилея решительно свидетельствовал, что «истина, которой занимается богословие, есть та самая, которой занимается философия, — истина высшая и всеобъемлющая», почему «с философской точки зрения, всякое богословское учение есть частная метафизическая система». В академической постановке последняя культивируется в форме «философии церковной, философии православной», ибо «анализ может раскрыть, что православная вера наилучшим образом истолковывает действительность и наиболее отвечает идеальным стремлениям человеческого духа», причем «задачей философии будет тогда призывать людей к этой вере», поскольку «человек может узнать истину от Бога или никогда не узнает ее», между тем «печать божественности лежит (лишь) на одном религиозном учении — учении христианском, именуящим себя богооткровенным» (см. у проф. С. С. Глаголева «Философия и свобода»). Ясно, что такая христианская философия бывает по преимуществу и рационально-христианской апологетикой.

VIII. БИБЛИОЛОГИЯ

Христианство, будучи Божественным по существу и принимаемое таковым научно, отсылает к своим Божественным первоисточникам и направляет для точного познания к изучению памятников Божественного откровения. Этим определяется основоположительное значение в русском богословии для библиологии. Литература этого рода распространялась в России с первых веков ее христианизации и потом до некоторой степени самостоятельно развивалась в своих обычных формах. Однако, работая в общем библейском поле, русская богословская наука имела и осуществляла еще свои собственные специальные задачи. При своем христианском просвещении русские приняли славянскую Библию с греческого перевода Семидесяти толковников и доселе удерживают ее в исключительном священно-богослужебном употреблении. Традиционно усвоена у нас и привилась благоговейная преданность к славянскому тексту, но с течением времени

неизбежно должна была возникнуть потребность: 1) выяснить достоинство его по самому характеру греческого прототипа сравнительно с еврейским оригиналом и 2) обеспечить текстуальную исправность славянской версии освещением ее истории и установлением наилучшей редакции. Оба эти вопроса, всегда занимавшие русскую богословскую мысль, со всей научной серьезностью были поставлены в XIX столетии.

Первый из них выдвинулся и обострился по связи с предпринятым тогда переложением Библии на русский язык. Были довольно сильные и авторитетные течения против этого дела, между прочим, и по недоверию к еврейскому тексту, положенному в основу для Ветхого Завета. Но постепенно возобладало мнение знаменитого митрополита Московского Филарета (Дроздова), который констатировал и аргументировал (в записке о догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого и славянского переводов Свящ. Писания), что I) «в православном учении о Священном Писании тексту Семидесяти толковников надлежит усвоить догматическое достоинство, в некоторых случаях равняющее оный подлиннику и даже возвышающее над тем видом еврейского текста, какой представляется общепринятым в изданиях новейшего времени»; II) «впрочем, уважение к тексту Семидесяти толковников не должно быть такое исключительное, чтобы текст еврейский надлежало оставить совсем без внимания; справедливость, польза и необходимость требуют, чтобы и еврейский текст также в догматическом достоинстве принимался в соображение при истолковании Священного Писания»; III) «но дабы при употреблении еврейского текста в пособие к изъяснению Священного Писания не дать места произволу, поставить в сем деле преграду против уклонения от точности православных догматов и охранить священную важность текста Семидесяти в древней его чистоте, — для сего в учении о Священном Писании, или в священной герменевтике, должны быть предлагаемы охранительные правила, извлеченные из существа дела и из примеров церковных и отеческих». В общем, эти здравые принципы господствуют и поныне. Так, проф. В. Н. Мышцын писал, что «нельзя безусловно и во всем отдавать предпочтение тексту масоретскому, что в некоторых случаях греческий перевод сохранил лучшее сравнительно с подлинником чтение, чтение верное и первоначальное, вследствие чего перевод LXX имеет не только авторитет изначала в христианской Церкви употребляемого перевода, но и авторитет наилучшего критического средства при исправлении текста масоретского; употребление его не церковное только, но и научное». В свою очередь проф. И. Н. Корсунский в специальной обширной диссертации по данному предмету формулировал два тезиса, что а) «перевод Семидесяти толковников во многих своих местах имеет большое значение для восстановления первоначального вида подлинного еврейского текста Библии», и б) «с другой стороны, перевод этот по разным причинам во многом отстает от еврейского подлинника».

В истории русского богословствования были и встречаются по настоящему вопросу увлечения в том и другом направлении (ср. у проф. И. Н. Корсунского в «Прибавлениях к Творениям св. Отцов», 1890 г. Ч. XLV). Одни решительно превозносили текст еврейский, сводя все разности LXX-ти преимущественно к недоразумениям и перетолкованиям греческих переводчиков (проф. П. И. Горский-Платонов). Другие не менее восхваляли греческую интерпретацию, считая масоретскую рецензию тенденциозно испорченной (епископ Феофан Говоров). Тем не менее оба эти научные течения никогда не достигали в русском богословии взаимоисключающей крайности и содержали бесспорные научные элементы. Так, последнему мнению никоим образом нельзя отказать в объективной основательности, если мы будем твердо помнить и серьезно соображать, что главнейшие «богословские» разногласия еврейского и греческого текстов касаются собственно мессианского содержания. Конечно, евреи хранили и чтут Библию с величайшей скрупулезностью, религиозно обязывались к обеспечению ее неповрежденности и,

обладая достаточными средствами, не могли прямо и произвольно исказить библейскую истину. При всем том осуществление мессианской библейской идеи Господом Спасителем и христианское понимание библейских предвозвещений оказались совершенно неприемлемыми для еврейства и были устранены с догматической бесповоротностью, а потому перед ним возникла роковая дилемма: или признать свою преступную неправоту, если христианство библейски вполне основательно, или оправдать себя библейским авторитетом, приспособив его к своему противохристианскому настроению, издавна воспитанному раввинизмом и простиравшемуся до того, что в самом распорядке своих богослужебных чтений синагога обнаруживала антихристианские тенденции (см. Ludwig Venetianer. *Ursprung und Bedeutung der Propheten-Lektionen*. Leipzig, 1909). С христианской точки зрения, трудно спорить и с вероятием второй возможности, поскольку отвергнувшие Христа естественно вынуждались к отрицанию «христианских» текстов Библии своей фразировкой их в духе раввинистической догматики. Это совершалось частью даже без особого грубого насилия, ибо еврейские корифеи необходимо разумели и читали Библию соответственно раввинским доктринам, традиционно освященным и закрепленным за ней, а способы начертания еврейских букв и самого письма, при отсутствии пунктуации и вокализации, открывали широкие удобства к тому, что этот процесс раввинистического рецензирования библейского текста совершился с научной благовидностью и религиозной беспрепятственностью.

Так произошла возобладавшая в еврействе масоретская реакция. Натурально, что русская богословская наука совсем не признает ее исключительно самоподлинной и для мессианской стихии Библии предпочитает греческую интерпретацию, явившуюся до христианской эпохи и чуждую всякой приспособительности к ней. Однако русская библиология вовсе не жертвует первой ради второй (см., например, у проф. И. С. Якимова для греческого перевода Семидесяти толковников по отношению к еврейскому масоретскому тексту в книге пророка Иеремии) и в своих разысканиях отправляется от еврейского оригинала, допуская и собственный независимый критический пересмотр текстов — сколько еврейского (у А. В. Прахова для песни Моисея), столько же и греческого (у епископа Антонина Грановского для книги Притчей) — и даже проектируя еврейский прототип для таких библейских писаний, которые ныне нам известны лишь по-гречески (у епископа Антонина для книги Варуха).

Подобное отношение является унаследованным преданием русской богословско-библейской науки, ибо контролирующее значение еврейского подлинника санкционировано употреблением его при разновременных исправлениях нашей славянской Библии. Этот же принцип авторитетно узаконен русским переводом всей Библии с еврейского текста (для канонических ветхозаветных книг), хотя и при снесении с греческим, поскольку столь великое дело — при участии всех Духовных Академий и приглашенных ученых людей — было совершено (в 1859-1875 годах) волей и смотрением Св. Синода и доселе издавалось «по благословию его» в качестве одобренного им общедоступного истолкования библейской истины. Впрочем, этим не воспрещалось частное пользование и распространение других переводов, каковы, например, для Ветхого Завета — архим. Макария (Глухарева), а для Нового — поэта В. А. Жуковского (Берлин, 1895) и синодального обер-прокурора К. П. Победоносцева (СПб., 1902-1905), наряду с трудами проф. А. А. Некрасова по чтению греческого текста святых Евангелий, Деяний и Посланий Апостольских.

Все представленные наблюдения, свидетельствуя о достаточном церковно-научном внимании к еврейскому библейскому тексту, вместе с тем констатируют неизменное убеждение в некоторой его условности, откуда открывался законный простор для равного применения греческой рецензии. Однако и в этом направлении не было у нас крайней

утрировки, чтобы, по примеру Константинопольской Церкви, всецело апробировать текстуальный тип LXX-ти. Правда, временами как будто носилась идея «канонизации» славянской Библии, но это была собственно лишь мимолетная мечта латинствующего обер-прокурора графа Н. А. Протасова (25 июля 1836 г. — 16 января 1855 г.), «который, при благонамеренности, по действию воспитания (латинского) иногда под именем православия принимал мнения латинские, подал в Бозе почившему Государю Императору (Николаю I) мысль объявить славянский перевод Библии самодостоверным, подобно латинской Вульгате», утвердив для первой церковным авторитетом безызытное — церковное и учебное, общественное и домашнее — употребление ее. При всем том и этот всевластный и деспотический чиновник не достиг ни малейшего успеха; напротив, «Святейший Синод, — по словам митрополита Московского Филарета, — по трудам исправления славянской Библии не провозгласил текста славянского исключительно самостоятельным и тем прозорливо преградил путь тем затруднениям и запутанностям, которые в сем случае были бы те же или еще большие, нежели какие в Римской церкви произошли от провозглашения самостоятельным текста Вульгаты» (см. у проф. И. А. Чистовича на с. 130). Поэтому не признаваемый аутентичным греческий перевод LXX-ти остается для русской церковно-богословской науки параллельным по тексту с еврейским и преобладающим по мессианскому освещению библейского содержания, наиболее обязательным здесь и по церковной традиции, и по рациональным соображениям.

Этим питаются глубокие научные интересы по вопросам касательно греческой версии LXX-ти, а о результатах можно судить, например, по диссертации об этом предмете проф. И. Н. Корсунского. Нет и нельзя встретить ныне в России научного библейско-экзегетического сочинения, где бы не утилизировался систематически этот достопочтенный греческий текст. Но раз он, по меньшей мере, равноправен с еврейским, то наряду с последним должен быть и общедоступным для беспрепятственного пользования верующего народа. Под этим вдохновением предпринимались попытки русского перевода прямо с LXX-ти, например, епископом Порфирием (Успенским), из подобных работ которого имеется в печати лишь «Псалтирь» (СПб., 1906). В новое время этот великий научно-церковный подвиг подъял и энергически осуществлялся профессором Казанской Духовной Академии П. А. Юнгером, выпустившим книги всех пророков, неканонические, Притчей Соломоновых и Бытия.

Удостоверенное достоинство LXX-ти естественно сообщается и славянскому переводу, который «по своему происхождению» «в начале своем не есть произведение обыкновенной учености, но плод апостольской ревности святых Кирилла и Мефодия» (по характеристике митрополита Московского Филарета), озарен сиянием церковности по неизменному богослужебному употреблению, был источником и спутником всей христианской цивилизации на Руси и донныне остается священной книгой православного русского народа. Это, конечно, драгоценнейший памятник русской литературы и с такой стороны справедливо и тщательно изучается специалистами в литературно-филологическом отношении. Но он является еще выразителем известного греческого прототипа и определенным истолкованием библейского содержания, почему здесь подлежит научному исследованию уже с текстуально-экзегетической точки зрения. Работы этого рода сосредоточены около трех главнейших стадий в истории славянской Библии: а) древнейший славянский текст до конца XV века — при стремлении восстановить первоначальный Кирилло-Мефодиевский вид, который служил бы свидетелем тогдашнего греческого библейского текста в Константинопольской Церкви; б) печатная Острожская Библия 1581 г., переизданная в Москве в 1663 г. с незначительными исправлениями, преимущественно в правописании («первопечатная Библия»), а более существенно улучшенная в 1671 г.; в) Елизаветинская Библия, подготовлявшаяся еще с эпохи Петра Великого (с 1712 г.) и разновременно пересматривавшаяся (особенно с 1741

года трудами архимандрита Фаддея Какуйловича и иеромонаха Кирилла Флоринского, архим. Илариона Григоровича, иером. Иакова Блонницкого, иером. Варлаама Лящевского, иером. Гедсона Смолинского), но выпущенная лишь 18 декабря 1751 г. и доселе перепечатываемая с некоторыми небольшими изменениями, постепенно производимыми.

Последняя славянская редакция носит печать осведомленной и ревностной учености, достойной глубокого исторического почтения. Тем не менее, всё это было условно уже по самим фактическим обстоятельствам происхождения и потому оказывается ограниченным по качеству. Неудовлетворительность существующего славянского перевода давно сознавалась в России и вызывала научную пылкость к изысканию мер для ее устранения. Больше всего сделал для обеспечения этого предприятия приснопамятный ректор Московской Духовной Академии протоиерей А. В. Горский, который в (совершенном вместе с К. И. Новоструевым) описании славянских рукописей Московской Синодальной Библиотеки открыл, собрал и обозрел огромный материал и наметил новые перспективы для плодотворной научной работы по генезису и реституции славянской Библии. По справедливому и компетентному приговору проф. Г. А. Воскресенского, это «есть, можно сказать, неисчерпаемая сокровищница критически очищенных фактов для истории священного библейского текста». Там были и ценные приобретения и авторитетные побуждения для дальнейших исследований, которые по частям велись потом в данной области, хотя преимущественно с историко-литературной и филологической сторон, чему собственно более служили и многочисленные текстуальные издания. Много меньше, но всё же с достаточной солидностью и внушительной настойчивостью поддерживались и специально библейские интересы (см., например, проф. И. С. Якимова критические исследования текста славянского перевода Ветхого Завета; В. К. Лебедева о славянском переводе книги Иисуса Навина; проф. А. В. Михайлова по изучению текста книги Бытия) и начали сосредоточивать на себе напряженное ученое внимание. Разработка предмета пошла гораздо интенсивнее и систематичнее. Для Нового Завета особенно важны ученые труды и текстуально-критические издания проф. Г. А. Воскресенского с разными руководящими по этому делу трактатами. Для Ветхого Завета наиболее полезны работы проф. И. Е. Евсева (особенно две его диссертации о книгах пророков Исаяи и Даниила в древнеславянском переводе).

Ныне накопился огромный материал — свыше 4000 списков славянских рукописей разных типов для ветхозаветных книг и еще многочисленнее для новозаветных; есть справочные пособия (например, конкордации П. А. Гильтебрандта для Псалтири и Нового Завета), научные приготовления и ученые силы; признана потребность и признана важность этого великого дела. Настала пора объединить и воплотить совокупными усилиями все главнейшие результаты в наилучшем славянском тексте. Для успешного выполнения этого грандиозного плана была образована и функционировала (с 1915 г.) при Петроградской Духовной Академии Комиссия из авторитетных ученых по научному изданию славянской Библии, которое рассчитано примерно на девять томов (6 для Ветхого Завета и 3 — для Нового). Осуществление этой колоссальной задачи было бы чрезвычайно плодотворным приобретением для всей ученой библиологии, не говоря об исключительной ценности для русского богословия, славяно-русской литературы и филологии, но... злой большевизм всё уничтожил...

IX. ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ - ОБЩАЯ

Библия для русского богословия остается Божественной «Книгой Жизни» (как и называется 1-ый выпуск популярного комментария на Ветхий Завет проф. о. Н. П. Смирнова). Последняя открывается свыше, но создается в мире, где она водворяется и функционирует в наличных космических условиях лишь с известного момента и в

определенных формах. Поэтому христианство, при своей эссенциальной божественности, является историческим фактором, который с самого начала воплощает себя среди людей по своему типическому влиянию в учении и быте, праве и культуре, постепенно преобразуя и обновляя лицо всей земли. Без фактического базиса в историческом обосновании и свойственном осуществлении христианство было бы лишь религиозно-философской доктриной, а не благодатно-жизненной Божественной стихией, которая соответственно своей природе раскрывается в обществе спасаемых, или Церкви христианской. Если говорится, что «английская (англиканская) церковь есть церковь историческая» (см. «The Expository Times», September. 1917. P. 543), то тем более несомненно это для Православной, всецело созидаемой на фундаменте традиционного преемства (ср. 1 Кор. 15:3) от Христа и апостолов в догматике, иерархии и каноническом устройстве. В силу этого неотъемлемой ингредиентной частью русского богословия всегда была церковная история с подразделением на общую, обнимающую судьбы христианства со времен апостольских в разных странах, и специально-русскую.

Первая из них издавна входила в школьно-педагогический обиход, но долго была здесь вспомогательным историческим комментарием и реальным пособием для теоретических знаний и не получала независимого научного развития. Конечно, еще многосведующий митрополит Московский Платон (Левшин) напоминал начальству Троицкой Лаврской Семинарии, «чтобы прилежное тщание иметь, дабы ученики учены были и успевали в истории церковной и гражданской, ибо сие наипаче человека просвещенным делает»; однако, исторические дисциплины продолжали оставаться в преподавании «экстраординарными», или второстепенными, и по своему курсу восполняли все другие, лишаясь надлежащей самостоятельности. Естественно, что первый опыт церковно-исторического обозрения в изданной в Москве в 1805 г. книге архимандрита Мефодия (Смирнова) захватывал и канонику, и литургику, и патристику, не раскрывая подробно и систематически какую-либо из своих тем. Проект академического устава 1814г. называет церковную историю «общим святилищем» и предусматривает для нее такие «умозрения», чтобы получилась «философия истории», между тем не было для этого даже необходимых элементов. Поэтому и выпущенное в 1817 году в С.Петербурге двухтомное «Начертание церковной истории» архимандрита Иннокентия (Смирнова) было лишь научно-компилятивным компендием и свидетельствовало, что сам предмет являлся только служебно-школьным орудием для других целей и не считался еще обязательным культурным фактором общественного значения.

Ход образования постепенно подготовил для него иное научно-просветительное положение. В этом смысле выдвинул церковную историю на самостоятельный ученый пьедестал и развернул широкие и светлые горизонты в особенности профессор и ректор Московской Духовной Академии протоиерей А. В. Горский, который сам не любил печататься и выставлять своего имени (ибо, по свидетельству проф. С. П. Шевырева, был «примером соединения трудолюбия со смирением, не признающим своей личности; здесь за добросовестным трудом скрыто лицо», а «это самоотвержение — великий подвиг, объясняемый из лучшей стороны нашего народа»), но воспитал целую историческую школу, распространившуюся по всему простору русского богословского поля. По его воззрению, этой науке, разъясняющей движения человеческого духа под водительством Божественным, «нужно иметь око серафимово, чтобы так свободно читать в глубине сердец человеческих, так бестрепетно взирать на славу Божию; если вообще наблюдение явлений, совершающихся в глубине духа человеческого, сопряжено с великим трудом, подвергается опасности многих ошибок и заблуждений, то чего стоит столь глубокое раскрытие всех сил духа человеческого по обоим его направлениям — к небу и аду, какое принадлежит перу церковной истории?» Очевидно, здесь необходим и твердый устой, и независимый масштаб соответственно самому свойству знания. По суждению о. А. В.

Горского, «изложение истории определяется взглядом на предмет ее, который (взгляд) должен быть выведен из существа ее. И по теории, и по опыту должно согласиться, что изложение истории Церкви наиболее определяется взглядом догматическим. Характер православного богословия — утверждать свои истины на слове Божиим и подкреплять свое разумение слова Божия свидетельством Церкви, или Предания в обширнейшем значении. Это уважение к голосу Церкви, или Преданию, есть вместе уважение к истории Церкви, которая бывает тогда не просто бесстрастной повествовательницей о фактах минувшего, но живой апологией христианской истины с ее доктринальными верованиями и конкретными обнаружениями. Впрочем, данное понимание вовсе не санкционирует ни отвлеченной схематичности, ни конфессиональной тенденциозности. По словам о. А. В. Горского, «учение (христианское) имеет свою жизнь, свои направления, движения, борьбу, успехи. Догмат, как мысль Божественная, навсегда изреченная человечеству в откровении, всегда полон сам в себе, тождественен, единичен. Но как мысль, усваиваемая человеком, он принимает различные виды: его сфера то расширяется, то сокращается, то она делается светлее, то затмевается; прилагаясь к различным отношениям человека, необходимо становится многосложнее; соприкасаясь с той или другой областью познаний, он и их объясняет и сам ими объясняется». Однако тут «говорится о развитии догматики, а не догматов». С этой стороны, научно уместен и вопрос о «влиянии индивидуальных качеств учителей Церкви на учение Церкви», поскольку «биографические сведения о учителях Церкви и перечень их сочинений... должны служить к раскрытию направления и успехов развития догматики». Что до православности, то для о. А. В. Горского она служила предудказанием и критерием объективно-истинного разумения, «везде обращая к первоначальным источникам», чтобы внутренне постигнуть и правильно осветить в историческом процессе ту великую аксиому, что «Церковь в одной то же время и училище истины для руководствуемых, и храм для их освящения, и духовное Царство, в котором каждому члену назначено свое место и все, подчиненные одной верховной невидимой власти, управляются на основании ее законов видимым священноначалием».

По влиянию и воздействию о. А. В. Горского ближайшие преемники его академического служения развернули церковно-историческое знание столь широко, что, не имея для себя обуславливающих фактических предварений, оно могло корениться лишь в глубоких тайниках творческого духа этой редкой личности, как и вообще всё великое в мире рождается с неприметной таинственностью (ср. Лк. 17:20) — не из конкретных внешних фактов, а из внутренних индивидуальных факторов: *humanum paucis vivit genus*. Уже первый сменивший о. А. В. Горского на академической кафедре архимандрит Иоанн (Митропольский) не убоился взять обработку истории Вселенских Соборов и в повествовательном отношении изобразил три первые из них с достаточной научностью, почему продолжатель этого дела, проф. Ал. П. Лебедев, не нашел нужным снова описывать настоящую сторону.

Той порой церковно-академическая дисциплина начала усердно культивироваться в академических и университетских кругах, а профессор Петроградской Духовной Академии И. В. Чельцов предпринял изложение всей истории христианской Церкви. Здесь он принципиально развивает, что «этот предмет должен лежать в основании всего церковного образования», и «никаких научно-критических исследований (его) Православная Церковь не только не должна страшиться, но может полагать в них одно из средств для своего торжества», ибо «нет ничего столь вредного торжеству истины, как слепая ревность неразумных защитников ее, проявляющаяся в упорном повторении неудовлетворительных, односторонних и, как всегда бывает при этом, совершенно излишних доказательств, в опасении за потрясение самой истины с падением предрассудков, окружающих ее в умах ограниченных, — словом сказать, в преступном желании поддержать ее своими жалкими, несправедливыми, человеческими усилиями,

несмотря на то, что она естественно хранится всемогущей силой Самого Бога, ее Источника, и потому не может пасть, хотя бы даже действительно колебалась в их слабых глазах... Православный исследователь тем более будет верен своей вере и Церкви, чем непритворнее и откровеннее будет в своем суде и чем прямее передаст то, что найдет в несомненно точных и верных исторических указаниях».

В самом широком размере осуществил научные церковно-исторические заветы о. А. В. Горского прямой наследник его традиций в Московской Духовной Академии Ал. П. Лебедев, скончавшийся 14 июля 1908 г. профессором Московского университета. Это был ученый подвижник, отличавшийся редкой трудоспособностью и развивший исключительную литературную производительность, далеко не обычную даже и для Запада. К концу жизни он объединил важнейшую часть своих трудов в «Собрании церковно-исторических сочинений», но успел издать лишь десять томов, где после «церковной историографии в главных ее представителях с IV-го века по XX» обзрывает всю историю Восточной Церкви с «эпохи гонений на христиан» и «от падения Константинополя до настоящего времени» с включением «церковно-исторических повествований» (по преимуществу житейско-бытового характера) и специальным исследованием о «духовенстве древней вселенской Церкви от времен апостольских до IX века», не говоря о многих дополнительных и разъяснительных этюдах и трактатах.

Грандиозности объема соответствует и научная солидность. Разумеется, в такой безграничности нельзя было самому всё изучить досконально по первоисточникам, и в этом отношении Ал. П. Лебедев весьма обязан западной науке, однако при непрременном условии в такой собственной формулировке: «чужим умом не проживешь». По его мнению, «основы православия так ясны, что погрешить против них можно только сознательно, а не случайно или вследствие небрежности и неосторожности... Православие не может считать себя солидарным со всеми преданиями церковными, со всеми суждениями, какие встречаются в практике церковной о лицах исторических, и со всеми сочинениями, которые часто без оснований приобрели вес в мире православном. Православие стоит выше фактической жизни Церкви и потому оно ничего не теряет, если бы в этой фактической стороне не всё оставалось в том виде, как это было раньше». Этим способом обеспечивалось место для трезвого усвоения всех истинно научных западных приобретений, хотя и с неизменным соподчинением тому господствующему правилу, что «русская церковно-историческая наука служит интересам православного просвещения». Значит, критерий православности, будучи ясным по своему коренному содержанию, позволял сразу и убежденно принимать с Запада всё пригодное и здоровое, а ко всему прочему заставлял применять строгую объективную критику путем самоличной документальной проверки. Через это Ал. П. Лебедев избавлялся от излишней работы в совершенном пересмотре всех накопленных научных результатов и открывал в них прочную опору для новых разысканий, которые, восполняя готовое, обнаруживали и его объективную солидность.

В итоге получалось самостоятельное преобразование всего научного материала с творческим воссозданием церковно-исторической жизни в православном освещении. По прямой догматической соприкосновенности такая задача была крайне трудной, но была она разрешена образцово. Со всей рельефностью можно видеть этот успех, например, в обзрении Вселенских Соборов, которые за IV и V века исследованы Ал. П. Лебедевым в специальной ученой диссертации. Все семь почитаются у нас действовавшими по изволению Духа Святого, почему вероизложения их непогрешительны. Человеческий элемент как бы совсем устраняется и лишается всякого участия. Однако, поскольку всё там совершается среди и ради людей, — здесь они служат самым существенным фактором, на который рассчитан весь процесс. Именно, человек должен усвоить

христианскую истину, а это было бы фактически невозможно, если бы он сам не нашел наилучшие формы, удобные для общего восприятия. Для этого требуется широкая человеческая активность, чтобы устранить все односторонние крайности и достигнуть адекватного выражения, санкционирующего обязательный принцип в самых точных очертаниях, в которых необходимо послушание веры при равной свободе вне этих рамок. Ясно, что до этого момента неизбежны и законны «долгие рассуждения» — не менее, чем на «Апостольском Соборе», — чтобы в столкновении и оценке всех мнений достигнуть примиряющего объединения и потом с авторитетностью для разума провозгласить его в достоинстве священно-догматической формулы. Последняя отныне бывает символически незыблемой, но для подготавливавших ее моментов важно со всей научной точностью раскрыть, что этот результат приобретен всем напряжением церковной мысли, со вниманием к убеждениям и совести верующих, хотя бы сомневающихся и мятущихся. Нужно было установить главнейшие течения и существенные влияния, чтобы догматический церковный вывод, будучи католически-непререкаемым по содержанию, являлся исторически благовременным и рационально обоснованным. Базируясь на этих предпосылках, проф. Ал. П. Лебедев конструировал историю Вселенских Соборов IV и V веков с замечательной стройностью, показав заправляющее воздействие в них Александрийской и Антиохийской школ, из которых каждая выдвигала партию защитников своих частных решений того или другого спорного вопроса.

Это было для России большой и ценной новостью, на первых порах возбудило подозрение церковных властей, создав новатору репутацию вольнодумца, и даже вызвало оппозицию в ученых кругах (со стороны проф. о. А. М. Иванцова-Платонова). Но Ал. П. Лебедев спокойно пригласил «не застрачивать молодую русскую богословскую науку» и мужественно довел дело до конца с научной выдержанностью, обеспечивавшей твердость самого православного воззрения. Ничего не теряя в своей догматической внушительности, соборная процессуальность становилась исторически понятной и сама ограждала себя на всех стадиях, как снова аргументировал эту истину с научной компетентностью продолжатель миссии своего учителя по данному предмету (изучения «истории догматических движений в эпоху Вселенских Соборов») проф. АН. А. Спасский.

Возвышенность этой концепции — по ее идеальной основе, воплотившейся лишь относительно, — свидетельствовала вместе с тем и о величии духа, всегда смотрящего независимо на все исторические факты и творящего только во имя их, а не помимо или вопреки подлинной реальности, хотя бы и ради красивых планов. Предание, в качестве унаследованного мнения, может быть лишь точкой отправления, но не заключительным пунктом, предначертывающим все пути и способы исторического и научного хода. Отсюда у проф. Ал. П. Лебедева всецелая свобода суждений, которая нормировалась единственно фактической правдой и потому никогда не была тенденциозной и одноцветной. По масштабу традиционности его нельзя назвать ни либералом, ни консерваторм. То и другое встречалось у него нередко по разным вопросам и взаимно уживалось в исторических созерцаниях, так как покоилось на критической самобытности, чуждой сковывающих предубеждений и каждый раз выносившей научно мотивированные приговоры, которые вытекали из строгого анализа всех материалов. Характерный образец этого драгоценного свойства историографии проф. Ал. П. Лебедева мы видим в отношении к церковной Византии. По происхождению от нее Русской Церкви и в силу долговременной связи воспиталась у нас особая почтительность, застилавшая глаза на фактическую действительность и смыкавшая уста, а потом облекшаяся в псевдонаучную тогу необузданного, самохвального византизма. Наш ученый, поборов традиционную предвзятость и не убоившись даже национального озлобления против него, смело перешагнул эту черную черту и опять обнаружил полную независимость мысли, хотя иногда и в излишне резких тонах осуждения.

В общем, церковная история в обработке проф. Ал. П. Лебедева получила истинно научную постановку по основным своим принципам и рационально обеспеченным средствам, а в его многочисленных, разнообразных, содержательных, живо написанных трудах приобрела великое обогащение на всем своем протяжении. Обширность этого размаха прямо изумительна и соответствовала лишь широте авторского взгляда, что это — наиболее фундаментальная наука, по исключительной важности исследуемой области древней церковной истории, и фактически является «матерью всех богословских наук», продолжая сохранять над ними руководство и контроль.

В этой заманчивой перспективе естественно намечались дальше углубление церковно-исторической концепции и детальное рассмотрение всех наиболее существенных частных, хотя были серьезные попытки и более или менее целостных построений (у проф. Ф. А. Терновского). Много ученых сил благородно участвовали в этой плодотворной задаче и доселе способствуют ее счастливому достижению, но среди них по всей справедливости достоин особо признательного упоминания покойный профессор Петроградской Духовной Академии В. В. Болотов. По внешности последний был как бы в стороне от научного течения русской мысли по вопросам церковной истории, усваивая себе безусловную оригинальность, но фактически примыкал к нему, продолжая ученое церковно-историческое строительство специальным укреплением фундамента до непоколебимой солидности. Его заветной целью было работать так и там, где и как еще совсем не трудилась ученая рука даже по самой подготовке поля к научному сеянию. Поэтому В. В. Болотов старался критически пересматривать все вопросы снова и после тщательной проверки, совокупностью всех источников и пособий предлагал собственную реконструкцию. Он поднял церковно-исторический научный идеал до чрезвычайности, непосильной для большинства, чтобы везде говорить непременно свое и в готовом брать только достигнутое самим. Естественно, что даже при своих редких способностях, героическом трудолюбии и колоссальной эрудиции В. В. Болотов, скончавшийся рано (46-ти лет), успел сделать не столь много, но он оставил великий завет и достойный пример для русского церковно-исторического знания. Его «Лекции по истории древней Церкви», посмертно изданные под редакцией проф. А. И. Бриллиантова и простирающиеся до обозрения эпохи иконоборчества включительно, являются ученым руководством общего характера, осуществляя «стремление к ведению, полученному через непосредственное созерцание», для чего «история должна почерпать свои сведения из таких источников, которые в конце концов подводили бы к непосредственным очевидцам, должна восходить до последних, самых первоначальных оснований, далее которых идти нельзя». В них и старое получает иногда новый вид именно потому, что автор нередко возвышает свой независимый, компетентный голос. Эта черта безусловной самостоятельности наиболее ярко обнаруживалась в разысканиях о незатронутых доселе церковно-исторических областях, — и в этом отношении проф. В. В. Болотов ознаменовал себя крупными заслугами в детальных монографиях по церковной истории Египта, Эфиопии и сироперсидской с массой интересных частных в каждом трактате.

Своим христианством Россия обязана Византии, почему всегда была в тесной связи с ней и вообще с православным Востоком, как об этом могут свидетельствовать специальные монографии о существенных моментах и выдающихся лицах (например, проф. Н. Ф. Каптерева, проф. И. И. Малышевского и др.). Понятно, что русское богословие всегда уделяло позднейшей Византии большое внимание, а потом византийские занятия необыкновенно оживились в светских ученых кругах, преимущественно под влиянием академика В. Г. Васильевского, и имели своим средоточием «Византийский временник» (издававшийся с 1894 года Академией наук) с выделившимся из него «Византийским обозрением» (выходившим с 1915 года при Юрьевском университете); университетским

авторам принадлежат также и цельные курсы по византологии (проф. Ю. А. Кулаковскому, академику проф. Ф. И. Успенскому, проф. С. П. Шестакову, проф. А. А. Васильеву, доценту К. Н. Успенскому). Впрочем, здесь сохраняется близкая взаимность церковной и светской науки, ибо элементы гражданский и церковный тесно и глубоко переплетались между собой во всей исторической жизни византийского периода; поэтому и академические профессора даже по требованиям своей специальной кафедры вынуждались обсуждать светские темы.

Х. ПАТРОЛОГИЯ И ПАТРИСТИКА

Церковно-исторические монографии, посвященные тем или другим выдающимся мужам, обыкновенно не ограничиваются их деятельностью, но всегда обозревают литературные труды и часто с равной тщательностью анализируют доктринальные воззрения, иногда же подобные задачи разрешаются в специальных исследованиях, какова, например, книга епископа Бориса (Плотникова) по истории христианского просвещения в его отношениях к древней греко-римской образованности или речь проф. Н. И. Сагарды о древнецерковной богословской науке на греческом Востоке в период расцвета (IV-V вв.). В этих случаях церковно-исторические работы прямо переходят в область патрологии, где русское богословие имеет много ценных трудов, достойных общенаучного признания и применения.

По ним ясно, что русское богословие одинаково интересовалось и исторической деятельностью, и доктринальной мыслью патристических авторитетов. Но по первой стороне они входят в компетенцию церковно-исторических разысканий, а потому для установления собственно патрологического изучения необходимо принципиальное решение основной проблемы о церковно-историческом значении «Отцов Церкви» в самом их существе. Здесь прежде всего бесспорно, что понятие «отечества», как такового, заключает в себе главнейшую идею преемственной передачи церковного достояния по духовному восприятию для хранения, развития и обогащения в последовательном прогрессе христианской жизни. Это аналогично обыкновенному наследованию от родителей детьми, однако с тем глубочайшим различием, что в этом случае вторые могут не просто увеличить полученное, а еще превосходить качественно по самой материальной ценности своих исправлений и добавлений. В патристической традиционности есть нечто кардинальное, что является безусловным и принудительным, и лишь мерой соответствия ему определяется достоинство индивидуального участия в общем движении. Этим началом служит идущее от Христа и апостолов Предание в раскрытии Писаний — Предание священное, допускающее не изменение или улучшение, но только согласное с ним истолкование и плодотворное применение к интеллектуально-жизненным потребностям каждой взятой современности. По этому принципиальному пониманию выходит, что церковно-литературное «отечество» бывает по преимуществу общецерковным голосом, где частные мелодии своей совокупностью должны помогать гармонии целого, воплощать всю полноту и выражать все оттенки непрерывной традиционно-вдохновенной музыки. Отсюда с неизбежностью вытекает дальше, что тут всякое отклонение устраняется из ряда, косвенно подкрепляя его незыблемую солидарность, всё же персональное получает исторически обусловленный характер личного комментария и собственного построения. Посему в патристическом преемстве наиболее важен доктринальный элемент со стороны постепенного раскрытия христианской истины в глубину и широту, когда всякий «Отец» обязателен по несомненному догматическому свидетельству, авторитетен по своему проникновенно-церковному изъяснению и субъективен по личному разумению.

Значит, отеческое вероучительное созерцание представляет догматически-доктринальное руководство по своему традиционному содержанию, регулирующее свободу богословского творчества и способствующее ему в формальном постижении христианского благовестия. Этот взгляд достаточно аргументирован уже у архим. Порфирия (Попова) в трактате об авторитете св. Отцов Церкви. Вполне сходно смотрел на этот вопрос и проф. Ал. П. Лебедев, хотя прямо отмечал историческую временность частных отеческих мнений, полагая, что православие должно быть чуждо сомнительной архаичности и санкционирует в науке, «например, критику церковных преданий, критику действий исторических лиц, стоящих высоко в мнении Церкви, критику сочинений, уважаемых в практике церковной, но о происхождении которых могут быть неодинаковые суждения (вроде сочинений, приписываемых Дионисию Ареопагиту)». Таково и поныне господствующее воззрение русского богословия. Лишь в самое недавнее время проф. М. М. Тареевым, провозглашающим «слово Божие единым началом Богословия», слишком категорически заявлено, что «принцип «отечества» не имеет в существе дела никакого основания»: «проводимый сверху, он есть принцип провинциального католичества, проводимый снизу, он есть принцип замаскированного протестанства; всегда он принцип произвола» и «грозит самому существованию богословия, как науки и философии», а «святоотеческое учение есть сплошной гностицизм», «существенно связанный с аскетизмом», и оба они — «заклятые враги русского гения», который только в борьбе с ними «идет от преодоления гностико-аскетического богословия к расцвету духовного типа религиозной мысли».

Должно констатировать, что, не согласные с идеей и практикой обсуждаемого предмета, эти концепции лишены жизненных корней в общем научно-богословском достоянии, вытекают из субъективистических настроений автора и совсем не могут привиться в русской богословской науке, ибо грозят самому ее бытию и прогрессу анархическим верховенством безбрежного индивидуализма, без прочного фундамента и систематического объединения.

Данное суждение лишь с крайней резкостью подчеркивает историческую условность отеческого Предания и возвращает нас к другому принципиальному вопросу: о значении в нем чисто исторического элемента в личности и деятельности тех или иных церковно-отеческих писателей. Колебанием касательно взаимоотношения этих двух факторов всецело определялось положение и развитие научно-патрологических занятий в России.

Если здесь вся церковная история считалась вспомогательной для теоретических дисциплин, как конкретное подтверждение и фактическое оправдание их, то тем менее могла претендовать на собственную самостоятельность патрология, бывшая только ингредиентной частью целого, подбиравшая и классифицировавшая для тех же целей авторитетные святоотеческие мнения. Посему она долго совсем поглощалась в церковно-исторических недрах, где отличалась в общем течении разве своей доктринальной традиционностью. Натурально, что обособление начало совершаться во имя последней и покоилось на утрированной мысли об исключительной важности церковного Предания, которое должно восполнять недостаточность Писания и освещать его с новых сторон. По этим тенденциозно-католическим побуждениям при обер-прокуроре Св. Синода графе Н. А. Протасове была введена (в 1840 г.) в русских Духовных Семинариях патристика под именем «историко-богословского учения об Отцах Церкви», а затем естественно проникла и в Академию, подготовлявшие семинарских преподавателей. Об академической постановке этого дела на первых порах достаточно говорят, например, соображения петербургского бакалавра (1841-1848 гг.) И. И. Лобовикова. По нему, «в кругу богословских наук Патристика явилась вследствие сознания богословов, что не довольно им объяснения и защищения христианских догматов, (не довольно)

основательно знать Св. Писание, но еще нужно столь же основательно знать Св. Предание, представители коего суть св. Отцы Церкви». Очевидно, «это вспомогательная наука об Отцах Церкви, как свидетелях и изъяснителях Свящ. Предания, а через Предание — и Свящ. Писания». Ради этого «анализ сочинений Отцов должен пополниться и вместе увенчаться синтезом (сводом) их учения. В нем — ближайшая цель Патристики, лучшая награда трудов, которых стоят исследования относительно жизни и писаний Отцов, — очищенный плод, какого ожидает богослов от патролога, и, наконец, торжество Православия: потому что здесь собраны и представлены будут в ясном свете самые лучшие свидетельства Церкви на исповедуемые нами догматы». Теоретический элемент рисуется тут главнейшим предметом, а догматический интерес служит движущим стимулом и конечной целью патрологического изучения. В своем одностороннем логическом развитии это направление грозило подорвать независимость патристических знаний и должно было отнимать у них объективно-самобытную научность, если даже «синтез» граничил у И. И. Лобовикова с утилитарно-иллюстрирующим «сбором замечательнейших пунктов учения» известного церковного писателя. Но русское богословие счастливо избежало этой опасной крайности и пошло по более широкому пути. В 1859 году архиепископ Филарет (Гумилевский) выпустил трехтомный труд свой под знаменательным заглавием «Историческое учение об Отцах Церкви». Вопреки И. И. Лобовикову он думал, что «поставлять догматическое учение такую же особую часть Патристики, каково исследование сочинений или жизни, значит не понимать своего предмета. Отцы Церкви столько же заботились для Церкви о чистоте веры, сколько и о благочестии, предлагая последнее иногда в наставлениях истории, — а для веры и благочестия ревностно занимались объяснением Св. Писания. Потому та Патристика, которая обращает исключительное внимание на догматическое учение Отцов, теряя из вида и толкования Писания, и наставления в благочестии, извращает собою понятие об Отцах Церкви, выставляет их не в их точном виде. С другой стороны, после обзора содержания догматических сочинений предлагать отдельно догматическое учение Отца значит или то, что уличают сами себя в неверном показании содержания сочинений, или повторяют одно и то же наперекор правильному рассуждению о деле... Пусть догматическое учение Отцов займет собою внимание более, чем какой-нибудь предмет исторический; но оно не должно исключать собою другие предметы отеческих сочинений или занимать столько же места, сколько жизнь Отца Церкви». Сам преосвящ. Филарет рассуждал, что «историческое учение об Отцах Церкви предлагает сведения о тех преемниках апостольского звания, которые — по дарованиям богопросвещенного ума — могли и — по благодатной чистоте души — хотели предложить и предложили в писаниях своих христианское учение».

Подобное воззрение было тогда некоторой новостью, и критика твердила, что «учение об Отцах есть учение о Предании», почему выражалось, что «патрология вовсе не должна заниматься обзорением тех сочинений, где Отцы Церкви являются обыкновенными учеными, философами, знатоками естественных наук и пр.». Наоборот, архиеп. Филарету представлялось, что «это смахивает на недобросовестный папизм», если «критик решается показать Отца Церкви в таком виде, как ему угодно, а не в том, каким был Отец Церкви на самом деле». Ведь «Отцы Церкви держались Предания, где было нужно, точно так же, как благоговейно описывали деяния Церкви и частных лиц. Но они же размышляли о слове Божию, о предметах веры, о правилах жизни, они спорили и ораторствовали, философствовали и были филологами и при этом даже ошибались; потому говорить, что учение об Отцах Церкви то же, что учение о Предании, значит не понимать Отцов Церкви или, намеренно закрыв глаза для предмета, толковать о нем по своему произволу. Если хотите, можете извлекать из учения Отцов Церкви учение Предания, но это будет особая работа, но не учение об Отцах».

Преосвящ. Филарет справедливо оградил всесторонность освещения в патрологических исследованиях и основательно защитил для них строго историческое рассмотрение, при котором всё получает для себя фактическую мотивировку, непосредственный смысл и подлинную ценность по генезису, содержанию и влиянию. Но при этом историческая конкретность могла поглощать внимание настолько, что индивидуально-частное, хотя бы и характерное, способно было заслонить то, почему именно и собственно некоторые церковные писатели являются «Отцами», воспринявшими и передающими унаследованное христианское разумение в его последовательном раскрытии. Иначе была бы обычная история литературы, только фиксированная в специальной области. К этому выводу и подходил близко, например, проф. К. И. Скворцов, провозглашавший, что «Патристика должна представить Отца, как писателя». К сему присоединилось колебание насчет объема патрологической науки. Преосвящ. Филарет простирал ее на всю православную область, внося в свой обзор некоторые славяно-русские церковные авторитеты (свв. Кирилл и Мефодий, Климент Величкий, митр. Иларион, прп. Феодосии Печерский, митр. Иоанн, прп. Нестор, Кирилл Туровский), а проф. К. И. Скворцов привлекал и рассмотрение апокрифических евангелий.

Всеми этими неясностями и недоразумениями затрагивались сами устои патрологии, лишавшейся незыблемых опор для своего научного бытия. Отсюда получилось, что еще в конце 60-х годов XIX столетия С.-Петербургская Духовная Академия «находила возможным, без ущерба для полноты богословского образования, совершенно исключить из круга преподававшихся наук патрологию, пастырское богословие и гомилетику», как Московская Академия считала для первой «излишним преподавание», ибо «всё содержание ее входит частью в церковную историю, частью в исторический отдел догматического богословия и церковного красноречия». Однако эта дисциплина удержалась в академическом обучении сначала под именем «Патристики» (по уставу 1869 г. — на богословском отделении, по уставу 1884 г. — в числе общеобязательных предметов), которую (по уставу 1910 г.) сменила «патрология» с сохранением общеобязательности для всех студентов и даже при двух преподавателях. Положение этой отрасли возвышалось до такой степени, что некоторые (г. Н. Л.) относили к основным богословским наукам только две — о Свящ. Писании и об Отцах и учителях Церкви.

Тем не менее, и отсюда бесспорно, что данный вопрос не получил окончательного решения и нуждается в принципиальных комментариях. «По существу своему, полнота Божественной истины хранится в Церкви, созидаемой Отцом чрез Сына в Духе Святом. Эта истина сообщается человечеству в Откровении, которое закрепляется в слове Писания и разъясняется из неиссякаемого источника подлинного церковного Предания. Второе неразрывно от первого фактически и должно занять место наряду с ним при научном познании. Так при библиологии обязательна патрология с подробным изучением соответственных памятников... Его задача заключается вовсе не в одном чисто литературном обозрении сохранившихся документов, а, главнее всего, в том, чтобы отчетливо проследить непрерывное развитие, взаимную преемственность и внутреннее согласие в ходе исторического раскрытия церковного Предания. С этой точки зрения индивидуальная оригинальность того или иного патристического автора лишается обычной ценности, иногда получая характер даже случайного отклонения от нормы, и наоборот, вся сила сосредоточивается на принципиальном тождестве морально-догматического учения с библейско-христианскими первоосновами. По своему замыслу патрологическое изыскание должно быть устремлено на догматическую стихию в ее солидарном, хотя бы и многообразном, освещении, в конечном же итоге оно обязано сводиться к догматическому объединению и завершаться последним. Ясно, что патрологическое изучение может иметь полную важность лишь при неотлучной связи с патристикой».

Это мнение (проф. Н. Н. Глубоковского в книге о духовной школе) не требует доктринальной исключительности, а только устанавливает ее идейную ценность в самих патрологических работах, которые при научном обосновании непременно должны быть историко-литературными. Поэтому проф. Н. И. Сагарда, различая и координируя патрологический и патристический элементы, прямо констатирует, что «патрология по своей формальной стороне — историческая наука и должна подчиняться общим законам исторического исследования, исторически-научного понимания и изложения своего предмета»; «патристика же, как систематическое изложение заключающихся в патристической литературе богословских истин, несомненно полезна для возможно точного и глубокого понимания православного учения», но «может развиваться только на почве патрологии, из которой она и черпает готовый, всесторонне обработанный материал». Принципиально совпадает с изложенным и проф. К. Д. Попов, утверждая, что «эта наука названа патрологией не потому, что она обязывалась говорить об одних только Отцах Церкви, она обнимает всех древних церковных писателей, а потому, что св. Отцы — носители, свидетели, истолкователи и защитники откровенной истины в таком виде, в каком она сохранилась в Церкви, составляют главнейший и существеннейший элемент ее — патрологии... По методу исследования она есть наука историческая; в то же время она есть и наука богословская, так как она изучает содержащееся в отеческих творениях учение, в котором находит подтверждение того, что Церковь сохранила неизменным веренное ей апостолами учение».

На этих основных предпосылках базировался и проф. Д. В. Гусев в (посмертно издававшемся) курсе чтений по патрологии, полагая, что последняя «должна исторически представить постепенное внутреннее раскрытие христианской истины в произведениях древних церковных писателей, чтобы показать путем изучения этих писателей, каким образом христианская догма, христианская мораль и христианская практика достигли своего полного и всестороннего развития, в каком они существуют и теперь в православной христианской Церкви»; поэтому и в патрологии двойкой интерес — исторический, как истории древней церковной литературы, параллельной со светской, и догматический, где она, наряду с теоретическим изложением в догматике, дает историческое раскрытие (формирование) христианской вероучительной системы, следя за этим у всех церковных авторов и отмечая у каждого из них по преимуществу характерное для него и отличное от других (но, конечно, положительное, а не собственно сепаратное или даже сепаратическое).

XI. ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ — РУССКАЯ

Богословская наука обозревает распространение и осуществление благодатно-спасительного содержания не только на пространстве всего мира вообще, но и в каждом отдельном народе, для которого свое христианское прошлое, конечно, ближе, дороже, понятнее и доступнее как по внутреннему смыслу и внешнему обнаружению, так даже по самим источникам со стороны их получения и истолкования. Отсюда совершенно естественно, что судьбы христианства в России разрабатываются специально в русской церковной истории обширнее и подробнее. Однако и в этой области все дело долго ограничивалось летописно-повествовательными сообщениями, пока не развились научные интересы со всеми необходимыми средствами к достойному удовлетворению.

Счастливым предтечей этого научно-исторического мессианства был просвещенный митрополит Московский Платон (Левшин), который в своей «Краткой Церковной Российской истории» держится собственно летописного распорядка, но группирует свой материал более систематично и, главное, везде рисуется «любезным и привлекательным

истории свойством — истины и беспристрастия», почему старательно применяет трезвый критицизм в обсуждении литературных сведений и жизненных явлений. Но оказалось, что для России такое церковно-историческое творчество было преждевременно; культурная попечительница духовной школы — «Комиссия духовных училищ» (1808-1839 гг.) рекомендовала академическим преподавателям не допускать в церковно-историческом изложении: «а) усиленного критицизма, который оружием односторонней логики покушается разрушить исторические памятники, б) произвольного систематизма, который воображает народ и его историю невольным развитием какой-нибудь роковой для него идеи, и в) неосмотрительного политического направления», а «обращать особое внимание в истории на черты нравственные, на следы Провидения Божия в происшествиях общественных и приключениях частных, на связь и последовательность в судьбах народов нравственного улучшения и благоденствия или, напротив, нравственного повреждения и упадка благосостояния». Поэтому известное нам (см. гл. IX) «Начертание церковной истории» Иннокентия (Смирнова) дает (во втором томе) лишь схоластическое изображение церковно-исторических событий с «благочестивой» их окраской, хотя не лишено значения по стремлению улавливать общие, идейные факторы церковно-исторического движения.

Тем не менее, начавшееся уже с Екатерины II пробуждение научных потребностей и горячее оживление национальных чувств под влиянием «отечественной войны» (1812 г.) подняли напряженную историческую любознательность, которая по тогдашним условиям сосредоточивалась преимущественно в духовных кругах, причем и светские авторы занимались церковными делами по самой их непосредственной важности и по тесной соприкосновенности с другими государственными элементами на огромном пространстве истории России, особенно досинодального периода.

Вполне нормально, что пока частные вопросы и отдельные предметы прежде и больше всего привлекали научную пылкость, сопряженную с постепенным накоплением фактических данных и научных наблюдений. В этом отношении достойны великой исторической признательности доселе ценные труды митрополита Киевского Евгения (Болховитинова). Неутомимый работник, украсивший крупными церковно-археологическими памятниками разного рода все места своего иерархического служения, митрополит Евгений не был идейным систематиком. О нем проф. М. П. Погодин писал: «Вот был человек, который не мог пробыть нигде одного дня без того, чтобы не ознаменовать его трудами на пользу истории... Это был русский Миллер. Замечу еще особенность в его уме и характере: необыкновенная положительность без примеси малейшей идеальности. Это был какой-то статистик истории. Он, кажется, даже не жалел, если где чего ему не доставало в истории; для него это как будто всё равно. Что есть — хорошо, а чего нет — нечего о том и думать. Никаких заключений, рассуждений...» Но зато фактическая сторона у него всегда документальна и проверена тщательно, а все ее части размещаются по объективным рубрикам взаимной исторической связи, хотя бы внешней и нуждающейся во внутреннем освещении.

Собран был богатый, обоснованный и упорядоченный материал, который вместе с другими церковно-историческими запасами сам собой просился в рамки научной систематизации. Этот труд смело взял и благополучно выполнил самоотверженно-даровитый архиепископ Черниговский Филарет (Гумилевский), выпустивший в 1847-1848 годах «Историю Русской Церкви» в пяти периодах, обнимающих у него годы с 988 по 1826 гг. Это компактное сочинение, занявшее в шестом издании всего лишь большой том, совмещает огромную массу сведений, нередко добытых собственными разысканиями и справками, отличается бесспорным искусством комбинирования по существенным началам жизненных явлений, почему последние сразу становились ясными в этой

перспективе по своей подлинной исторической природе и не нуждались в детальном рассмотрении.

По словам автора, «история Русской Церкви, достойная своего имени», «есть верное изображение перемен, происходивших в ней с самого начала до последних времен», и, «как наука, должна быть органическим целым — должна иметь единство предмета, связь частей и правильное расположение их». Для этого выдвигаются «события важнейшие по своему влиянию на положение Церкви», каковыми — после ее происхождения — были: нашествие монголов, разделение одной митрополии на две, патриаршество и синод. Масштабом здесь берется принцип соображения с заправляющими церковно-правительственными факторами, при которых все глубины народной жизни уходят в тень и как бы лишаются активного участия в общем прогрессе. При всем том неизбежно, что для русского церковно-исторического развития данные моменты были самыми решающими и несомненно накладывали свой типический отпечаток на обширные полосы нашего церковного бытия, отмечая главнейшие ступени в его общем строе, частью — даже до новейшего времени. Неудивительно, что распорядок преосвящ. Филарета и поныне удерживается в основных своих чертах.

Для достижения лучшего успеха требовалось дальше позаботиться о том, чтобы церковно-историческая действительность захватывалась в этих границах с возможной полнотой и отражалась в своих реальных очертаниях. Частные схемы, принятые у архиеп. Филарета для каждого исторического периода, достаточны для этих целей, но они однообразны, почти совсем не варьируются при смене эпох и в своем содержании проникнуты теоретической отвлеченностью. Отсюда картина получается несколько безжизненная, как бы застывшая в своих тонах при хронологическом чередовании исторических фигур. Лишь в третьем и четвертом периодах отмечаются разности по тем или иным сторонам церковно-исторического строя между севером и югом России, и мы более конкретно видим перед собой саму церковную жизнь в ее основных фактических течениях.

Внутренним мерилom служило для преосвящ. Филарета твердое убеждение, что «историк Церкви преимущественно должен быть верен правде, а для сего он должен быть истинным христианином. Пересматривая источники, он должен смотреть на их сведения не по духу своего времени, но так, как требуют обстоятельства того времени, как требует правда истории и Евангелия. Истина только во Христе. Без христианского благочестия историк — только иностранец во Христовой Церкви: многого он не поймет в событиях Церкви, многое испортит превратным толкованием или вовсе оставит без внимания. Христианское благочестие сколько снисходительно к другим, столько же и справедливо. Как ни неприятны дела человеческой слабости, оно не молчит о них и не украшает их вопреки правде, хотя и не дозволяет себе жестких отзывов вопреки любви, касаются ли эти дела знаменитых частных лиц и целых обществ». Это означает христианский объективизм, выгодно отличающий рассматриваемый труд, где мы находим и трезвую критику источников со всякими сведениями и редкую смелость суждений по всем пунктам. «История» преосвящ. Филарета, представляя ценный по времени научный компендий, оперировала с хорошими фактическими данными, которые были не слишком богаты и далеко не совсем разработаны. Эта материальная недостаточность не позволяла законченной реконструкции и связывала самые принципиальные взгляды своей ограниченностью, при которой не все факторы обнаруживались отчетливо и угадывались правильно или даже просто подмечались. Вопреки митрополиту Евгению, который нимало не тревожился фактическими пробелами в известиях и хладнокровно смотрел на эти зияющие окна, архиеп. Филарет непременно старался снабдить их рамами и вставить стекла, считая прямой обязанностью историка «недосказанное и неясное (в источниках) досказать и объяснить по соображению». Этим гарантировался большой простор

субъективизму и тенденциозности, коль скоро не будет отыскиваться и подбираться обильный и доброкачественный материал. Так создавалась для русской церковной истории решительная потребность в материальном обогащении и соответственном ему воспроизведении исторической жизни. Этой великой миссии незабвенно послужил преосвящ. Макарий (Булгаков), скончавшийся митрополитом Московским. Он вышел раньше архиеп. Филарета на поприще церковно-исторической науки, выпустив еще в 1846 году «Историю христианства в России до равноапостольного князя Владимира, как введение в историю Русской Церкви», но последняя, появившись в свет в 1857 году первыми тремя томами, оборвалась на XII-м, изданном по смерти автора († 9 июня 1882 г.) в 1883 году и простирающемся до рассмотрения Большого Московского Собора 1667 г. Если принять во внимание, что некоторые томы Макариева труда (например, XII) почти равняются всему сочинению Филарета, хотя первый обнимает время меньше на полтора года лет и не затрагивает многих крупнейших событий позднейшей эпохи, как упразднение патриаршества и установление в Русской Церкви синодального устройства, то легко понять, сколь грандиознее были замыслы и намерения митрополита Макария, хотя расширялись они у него постепенно вместе с прогрессивным развитием самой работы. В этом огромном размахе чувствуется принципиальное стремление к фактической полноте, по возможности всецелой и совершенно исчерпывающей свой предмет. Но тогда историческая действительность будет сама свидетельствовать о себе своей натуральной конкретностью и не нуждается в побочных освещениях. Отсюда существенным свойством церковно-исторического творчества оказывается чисто документальное обоснование всего движения церковной жизни, чтобы в ней все явления достаточно мотивировались фактически и удовлетворительно объясняли ее последовательный ход во всех исторических трансформациях. Об этом красноречиво говорило уже само «Введение», обособленное в отдельную книгу, конечно, ради того, чтобы изображением языческого прошлого России обеспечить истинное уразумение христианского возрождения ее, получившего известные типические формы и в свою очередь подготовившего дальнейшее течение по избранному здесь направлению.

Это есть плодотворная идея — фактического генезиса в истории, всегда одушевлявшая митрополита Макария и всюду наблюдаемая им. В его колоссальном творении, достойно конкурирующим с «Историей России» проф. С. М. Соловьева, она воплощается посредством фактической обстоятельности, которая сообщает особый блеск новизны и оригинальности. Автор был счастлив ценными открытиями и обогатил науку множеством всяких сокровищ несомненного и высокого значения — помимо привлечения всех доступных данных, напечатанных или отмеченных и указанных другими. В этом отношении труд митрополита Макария остается великим научным памятником, хотя часто носит отпечаток документального копирования внесением добытых им материалов *in extenso* — иногда почти в сыром виде. Но этим достигалась фактическая детальность, которая содержала в себе и свое фактическое истолкование. А при нем, пожалуй, и не требовалось ничего иного, кроме стройного фактического изложения с пластической наглядностью искусного живописания. Так имеем второе свойство историографии митрополита Макария в художественно-повествовательном ее характере на всем протяжении целой серии.

Эта сторона прекрасно оттеняет всю историческую конструкцию и тем более привлекает, что автор обладал особенным даром — простого, ясного и захватывающего воспроизведения, не ослабляемого даже документальной массивностью во многих частях. Но это преимущество обнаруживает, что митрополит Макарий был собственно научным повествователем и совсем не столько является ученым комментатором, обнажающим внутреннюю, идейную созидательность в историческом преемстве. Факты, конечно, слагаются в родственные группы и взаимной связностью достаточно мотивируются в

своей внешней феноменальности, однако конкретное бытие их постулирует к сокровенным движущим факторам, которые обуславливают саму историю, как разумное жизненное развитие, осуществляющее высшие цели всемирного прогресса в определенных бытовых и хронологических рамках той или другой национальности. Без этой внутренней пружины простое сцепление механизмов никогда не производит стройного организма с осмысленной солидарной работой, почему констатирование их еще менее способно показать во всей конструкции широкую целесообразную пригодность, которая везде возникает лишь из глубоких духовных импульсов. Митрополит Макарий, бесспорно предполагая последние, довольствовался больше фактической причинностью и ею взвешивал саму достоверность разных сведений и документов, не находя необходимым простираться в своем критицизме дальше этого ординара. Естественно, что он принимал и защищал летописное сказание о посещении апостолом Андреем Киева, поскольку в нем была вполне удовлетворительная по содержанию мотивировка для христианского просвещения Руси. Правда, это было допущено в раннем историческом сочинении, но и потом не было взято назад с совершенной категоричностью, ибо для самого автора не было к этому историографической принудительности. С течением времени критический элемент выступает у него энергичнее и шире, хотя остается чисто фактическим и теперь, ограничиваясь оценкой ближайшей применимости интересующих данных для непосредственного употребления, которым прямо таксировалось историческое правдоподобие и устранились дальнейшие разыскания.

В результате третьей особенностью историографии митрополита Макария будет относительность исторической критики, принципиально удовлетворявшейся фактической вероятностью по прямой ассоциации событий. Тут был не специальный недостаток, а лишь дефективное качество работы, которая по самому характеру не могла быть иной. В ней всё держалось взаимной фактической упорядоченностью и замыкалось последней.

В таком случае достаточно было общего начала, чтобы скреплять отдельные звенья, подобно шнуру с надетыми на него кольцами, как митрополит Евгений писал о митрополите Платоне, что у него «на лыко летоисчисления без порядка нанизаны бытия». В этом заключается принципиальное основание, что систематика преосвящ. Макария заимствуется отныне и утверждается на отношениях Русской Церкви к Константинопольской по периодам — а) зависимости первой, б) ее постепенного высвобождения и в) совершенной самостоятельности, причем в каждом из них она 1) обладает определенным контингентом лиц в иерархии и пастве, 2) располагает своими средствами в учении, богослужении и управлении, 3) служит своей особенной цели в насаждении веры Христовой и нравственности христианской среди своих чад и 4) имеет своеобразные осложнения с другими Церквами и религиозными обществами. Внешность этого критерия очевидна уже по всецелому совпадению его с четвертой частной рубрикой для всех периодов; следовательно, он является неотъемлемой принадлежностью их, а не главенствующим над ними фактором, по своему же эссенциальному достоинству мог служить мерилom русской церковной истории разве при том единственном условии, что был ее душой, лишение которой грозило неизбежной гибелью, между тем и в древнюю эпоху русской церковной соподчиненности являлся отдаленным, и в позднейшие не раскрывал исторического хода своим ослаблением или отсутствием. Но для митрополита Макария было достаточно этой общей оправы, потому что историографическая мозаика хорошо связывалась фактическим сцеплением своих ингредиентов и могла только украшаться более или менее импозантной рамой, а с этой стороны трудно было и придумать что-либо величественнее той картины, как смиренная дочь достигает высоты своей славной матери и чуть не затмевает ее. Однако, будучи чисто внешним, и последнее свойство рельефно освещает искусство наглядного и грандиозного изображения церковно-исторической жизни России.

Наружное впечатление этого живописного воспроизведения было чарующе и привлекало к себе возможно ближе, чтобы созерцать и осязать непосредственно, когда точно оценивается подлинная добротность каждого из мозаичных камешков и испытывается прочность их композиции. Ведь лишь при наличии этих обязательных достоинств целое переставало быть обманчивой искусственностью и сохраняло неизменную действенность. Возникла неотложная нужда в научной критике всех частных и в строгой проверке взаимной комбинации в историографической репродукции.

Эта наиболее тяжелая и часто неблагоприятная по своей разрушительности задача выпала на долю академика профессора Е. Е. Голубинского и героически выполнена им в «Истории Русской Церкви», из которой автор при жизни своей (+ 7 января 1904 г.) успел выпустить первый том в двух огромных книгах и такую же монументальную первую половину следующего тома, а вторая только начала было выходить под редакцией С. А. Белокурова; но и в целом виде весь труд обнимает события до митрополита Макария (1542 — 1563 гг.) включительно.

С обычной ему решительной и неприкровенной прямоотой Е. Е. Голубинский уже маститым ученым категорически свидетельствовал о себе: «История бывает трех родов: тупая, принимающая всё, что оставило нам прошлое время с именем исторического материала, за чистую монету и поэтому рассказывающая бабьи басни; лгущая, которая не обманывается сама, но обманывает других, которая из разных практических побуждений представляет белое черным и черное белым, хулит достойное похвалы и хвалит достойное порицания и т. п.; и настоящая, которая стремится к тому, чтобы по возможности верно и по возможности обстоятельно узнавать прошлое и потом стараться так же верно и обстоятельно воспроизводить его. Предоставляя желающим и производящим быть сторонниками истории тупой или лгущей, я со своей стороны есмь горячий почитатель истории настоящей». Последняя «по своему научному идеалу есть возможно удовлетворительное воспроизведение прошлой исторической жизни людей — такое воспроизведение, чтобы эта историческая жизнь вставала перед нами, как настоящая, во всей своей жизненной живости и во всей своей целостной полноте (с тем прибавлением против настоящей — чтобы и со всем своим смыслом)». «Этот идеал истории требует, чтобы люди, составляющие преемства лиц иерархических, и вообще все исторические деятели изображаемы были как живые люди с индивидуальной личной физиономией и с индивидуальным нравственным характером каждого, поелику в истории, подобно действительной жизни, которую она воспроизводит, всякий человек имеет значение только как живая нравственная личность и поелику наше нравственное чувство ищет находиться в живом общении с историческими людьми и хочет знать, должны ли мы воздавать им почести или произносить над ними строгий, так называемый исторический суд». Эта взаимность с минувшим влечет за собой, что «быть историком в некотором отношении почти так же щекотливо, как быть публицистом. История какого бы то ни было общества не может быть похвальным словом или панегириком, а должна быть точным воспроизведением его прошедшей жизни со всеми достоинствами и недостатками этой последней; иначе она утратит весь свой смысл и перестанет быть историей. Но говоря о недостатках прошедшего времени, иногда невозможно бывает не захватывать до некоторой степени настоящего по той очень простой причине, что иногда прошедшее еще продолжает более или менее оставаться настоящим. Таким образом, в некоторых случаях историк волей-неволей становится публицистом, тем более, что это — «живой человек», который, «говоря о прошедшем, не может совсем отрешиться от настоящего». И вот тут, «допуская умолчания, он был бы вынужден кривить своей совестью; а как скоро он дозволит себе это, то история — уже не история». Ведь «не великий толк и не великая польза от того, чтобы изображать себя прекрасными в прошедшем с помощью

сочинительства и фантазии. Не это нам должно делать, а то другое, чтобы, имея мужество признавать прошедшее таким, каким оно было, стараться, в нарочитое возмещение за него, стать возможно лучшими в будущем».

Всё это в устах Е. Е. Голубинского выражало безусловное требование, что истинный и честный историк должен постигать и выяснять действительность с наилучшей точностью и во имя ее «резать правду-матку», хотя бы она «колола не в бровь, а прямо в глаз». В этих целях «всякая история относительно своего материала — обилён он или скуден — должна быть подвергнута критической обработке. Правило обыкновенной жизни: не верить всему, что люди говорят и пишут, имеет совершенно такое же приложение и к истории; как в настоящее время, приготавливая материал будущей истории, люди, отчасти по неведению, отчасти по прямым намерениям, пишут о делах и событиях, имеющих стать достоянием истории, далеко не одну чистую истину, так это было и в древнее время. В древнее время по условиям тогдашней общественной жизни была еще гораздо большая свобода для лжи ненамеренной и намеренной; и до сих пор народное творчество создает исторические легенды, но легенды эти уже не имеют возможности приобретать значение исторического материала... Вообще, нужда критики в отношении к материалу всякой истории совершенно ясна и очевидна, и сколько наивным будет тот будущий историк нашего времени, который даст полную веру всему, что получит от нас в виде исторического материала, столько же наивны были бы и мы, если бы относились к находящемуся в наших руках материалу прошедшей истории с подобной же полной верой. При моем изучении русской церковной истории я поставил своей нарочитой задачей критическое отношение к ее материалу».

Значит, систематический критицизм был основным научно-историческим постулатом Е. Е. Голубинского, *conditio sine qua* поп самой правдоспособности всякого добросовестного исторического труда. Это было главнейшим стимулом всего ученого подвига и составляло эссенциальное качество всех его результатов. Можно смело сказать, что научная история у Е. Е. Голубинского есть сплошная и всецелая критика, которая захватывает собой решительно всё, не исключая последних мелочей вроде начертания имени «Владимір», которое он, по специальным разысканиям, предлагал писать «Владимир». Им критически пересмотрен до самого крайнего конца весь багаж материальных данных и научных мнений и теорий, взвешена и оценена каждая деталь с самой скрупулезной тщательностью, все суждения и заключения проверены документально и неумолимо. Ничего без строжайшего критического испытания: это было и исповедническим девизом и воплощенной сущностью ученой церковно-исторической работы Е. Е. Голубинского.

Безграничный количественно, подобный критицизм не допускал в этом направлении и качественных стеснений, не останавливаясь ни перед какими авторитетами традиционной священности или всеобщей почтенности по благочестивому обычаю и ученой репутации. Это свойство не менее решительно и повсюдно в научном строительстве нашего историка. Для иллюстрации достаточно упомянуть, что — к ужасу большинства верующих и к недоумению многих ученых — Е. Е. Голубинский, хорошо зная об этом, бестрепетно и категорически отверг летописную повесть о крещении св. Владимира и прямо объявил ее позднейшей легендой, как бы подрезывая корни и поражая в голову историческое начало христианства в России...

Понятно, что при беспощадном проведении критического метода всё старое и принятое, унаследованное и добытое получило новый вид и неожиданный свет. Этим обуславливалась вторая особенность ученого — его полная самостоятельность и всецелая оригинальность. Все мнения и утверждения всегда формулировались у него и выражались лишь «по собственным искренним убеждениям». По этому предмету он свидетельствовал с

объективной стороны, что «всякая история имеет надежду быть возможно надлежащим образом разработанной не в том случае, когда трудящиеся над ней отстраняют от себя заботы о самостоятельном исследовании, что составляет причину разногласия во взглядах, а напротив, в том случае, когда они считают это самостоятельное исследование своим обязательным делом». В результате оказалось, что автор — по его словам — «слишком много отстывает от своих предшественников» и иногда настолько, что у него всё наоборот или даже вопреки им, как это особенно обнаруживается касательно древнего периода.

Всем изложенным вовсе не исчерпывается ученая типичность Е. Е. Голубинского. По картинному замечанию одного оппонента (проф. Н. И. Субботина), на его докторском диспуте 16 декабря 1880 г. он «подошел к воздвигнутому цельному зданию истории с тяжелым молотом критики», бесцеремонно перестукал все его части и немало из них разбил в куски, целые основные камни раскрошил в порошок и пустил на ветер. Подобная операция была бы просто погромом, предавая все исторические приобретения на «поток и разграбление». Такое варварство всего менее соответствовало научным интересам историка, но восторжествовало бы с неизбежностью, если бы не парализовалось равноценным противодействием. Опасность коренилась в чрезмерном критицизме, а серьезная, творческая критика лишь очищает запущенное поле и исторгает сорные травы, чтобы на возделанной ею почве сеять доброкачественное зерно. Надо иметь последнего больше и лучше, чтобы все труды не свелись к уничтожению наличного, хотя бы небольшого и слабого.

Необходимы новые и хорошие строительные материалы, чтобы по их достоинствам оценивать прежние, взаимно отшлифовать всю совокупность и изо всей этой обработанной массы возвести исторический храм на критически подготовленном фундаменте. Для этого обязательно привлечение обильных фактических сведений и самое документальное обоснование. Эта сторона, параллельная двум описанным и гармонически солидарная с ними, обставлена у Е. Е. Голубинского с редкой пышностью и поразительным блеском. Он не страдал суетной манией к открытиям в своей области и не стремился к ним, но всё, доступное науке, известно ему до тонкости во всем главном и побочном, что служило предметом его обсуждения. Фактическая компетентность этого ученого затворника была прямо изумительна по всякому — даже мельчайшему — вопросу, и он старался не говорить ни слова без документальной опоры, по простой догадочности. В памяти всех своих слушателей этот профессор, ничуть не заботившийся о лекторских успехах, сохранился с благоговейной славой, что Е. Е. Голубинский — это сама историческая правда, неспособная прибавить хотя бы слабого звука сверх того, на что уполномочивают бесспорные фактические свидетельства. И такова вся его «История» в каждой строке, насколько подобная документальность была посильна для ученого человеческого самоотвержения.

Но Е. Е. Голубинский хорошо знал и резко удостоверял фактическую недостаточность русских источников — особенно для древнего периода — и нередко оставался без документальных средств в своей критике. В этих многочисленных и важных случаях он находил научное спасение в том, что церковная Русь существенно питалась и жила от Византии, а потому должна была разъясняться из нее по аналогии во всех своих обусловленных и сходных элементах. Отсюда у него самая широкая разработка соприкосновенных данных, глубокое и детальное изучение самостоятельным исследованием и систематическим использованием добытых результатов по византологии для освещения примечной исторической действительности России, как непосредственного отблеска византийского сияния. Е. Е. Голубинский был независимый и ученый византист, который обнаруживал здесь самую компетентную авторитетность — помимо ближайших применений к своим церковно-историческим запросам. А в этом

последнем отношении его научно-творческие успехи столь велики, что, например, он вновь создает всю историю церковного управления в Киевский период, крайне туманную по нашим летописям, раскрывает много темного доселе в русском монашестве и вообще чрезвычайно обогащает сравнительными церковно-археологическими наблюдениями, внося достаточно ясности во все уголки, где раньше нельзя было ходить и ощупью; у него заговорили чисто и отчетливо даже немые и гугнивые памятники. Историческая реальность воскресала с живой наглядностью. Но вместе с этим фактически раскрывался и ее подлинный исторический генезис, служащий важнейшим элементом научного знания и обеспечивающий ему всесторонность.

Е. Е. Голубинский прочно водворил и незыблемо обеспечил господство исторического критицизма в науке вообще, которую он щедро обогатил на огромном пространстве далеко вне границ церковно-исторического поля. В этом его непреходящая заслуга, но тут же и неизбежная дефективность. Почтенный историк исходил из слишком крайнего недоверия ко всяким историческим источникам и, впадая иногда в мелочную придирчивость, пропускал без необходимой оценки весьма крупное, когда, например, характеризовал церковно-богослужебные и канонические порядки Киевского периода по так называемому Уставу митрополита Георгия, а проф. А. С. Павлов потом с несомненностью обнаружил, что это — документ неподлинный. Человеческую возможность ошибаться Е. Е. Голубинский прямо обратил в фактическую потенциальность лгать, обязательно соприсущую всем историческим материалам. Этот безбрежный скептицизм грозил подрывом всякой исторической достоверности и колебал само научное бытие, поскольку во имя абсолютной и потому эмпирически не существующей несомненности фактической он заранее уничтожал всякую относительную реальность и оказывался не в силах заменить или обеспечить за недостаточностью фактической бесспорности, которой собственно никогда и нигде не бывает в здешнем мире. Ради научного самосохранения необходимо возрождается субъективизм личной подозрительности и изощренной гадательности, одинаково губительных для трезвого научно-исторического знания, хотя бы и условного.

Против этих убийственных для науки применений нужен большой талант, сколь огромный, столько же и тонкий, чтобы, очищая фальшивые и побочные явления, не повредить жестоко самой сердцевины и обнаружить ее натуральную энергию (образцом чего служат более осторожные ученые разыскания академика А. А. Шахматова). Е. Е. Голубинский не обладал всеми преимуществами этого редкого дара. Его критический молот был не просто внушительно-тяжелый, но и неразборчиво-грубый, бивший на своем пути направо и налево всё попадавшееся прямо насмерть за простую слабость, лишая ее самого права на существование, всегда условное в земной ограниченности. Вообще, у него критическая сторона гораздо выше, чем конструктивная, к которой он имел меньше и склонности, и способности. Сам великий историк избежал больших крайностей по сдерживающей колоссальности своей феноменальной эрудиции, а у его преемников и продолжателей эта опасность устраняется и сглаживается здоровым инстинктом научной борьбы за угрожаемую и попираемую жизнь.

В таком облагороженном виде метод Е. Е. Голубинского, можно сказать, царствует в русской исторической науке, оплодотворяет и двигает ее в прогрессивном развитии по всем линиям.

Русская церковно-историческая литература чрезвычайно богата ценными работами монографического характера по всем отраслям и более или менее важным вопросам. Лишь приходское белое духовенство, наряду с государственным влиянием высшей иерархии наиболее содействовавшее проведению христианства в глубину народной жизни

на всем пространстве России, исследовано неполно и недостаточно, как это верно касательно состояния народа в истории по его религиозно-церковной стороне: в этом направлении открываются широкие перспективы и точнее обрисовываются благодарные задачи, обещающие объективное научное разрешение. А о русском православном приходе уже довольно и обработанных трудов, и систематизированных материалов.

ХII. ИСТОРИЯ РАСКОЛА И ЕДИНОВЕРИЯ

Совершенно самостоятельную отрасль русского церковно-исторического знания образует история русского раскола, возникшего во второй половине XVII века по поводу произведенного патриархом Никоном (1652-1658 гг.) исправления богослужебных книг и церковных обрядов и окончательно отколовшегося от господствующей Греко-Российской Православной Церкви со времени Большого Московского Собора 1667 года, когда — при участии патриархов Александрийского Паисия (1663-1676 гг. с перерывом) и Антиохийского Макария (1648-1672 гг.) — были осуждены и отлучены решительными «клятвами» все сторонники староверия, как нарушители церковного единения и противники высшей церковной власти. В собственно церковном и вообще в историческом отношении это было и остается явлением громадной важности, закрепившим и поддерживающим глубокое и тяжелое раздвоение во всем течении русской народной жизни.

Тем не менее и в школьном преподавании, и в научном рассмотрении раскол долго не обособлялся в независимую область, если не считать утилитарных трудов полемико-практического характера и частных попыток собирания, описания и систематизации разных материалов. Прямо вопрос о научной специализации этого предмета был выдвинут лишь в начале 50-х годов XIX-го столетия, к каковому времени относится и открытие соответствующих профессорских кафедр при Духовных Академиях. Но и в этой постановке задачи были по преимуществу полемические, судя даже по официальному названию этой дисциплины «история и обличение русского раскола», причем исторический анализ, конечно, должен был направляться к наилучшему посрамлению его. Наиболее убедительно выразили этот принципиальный взгляд митрополиты — Московский Филарет (Дроздов) и С.-Петербургский Григорий (Постников), а Макарий (Булгаков) научно развил и обосновал его в отдельном историческом труде, поскольку, желая «разъяснить и изобразить с возможной верностью, отчетливостью и полнотой одно из замечательнейших и многосложнейших событий нашей церковной истории», автор стремился «представить историческую картину раскола так, чтобы, смотря на нее, раскольники могли ясно видеть свои заблуждения и раскаивались в них, а православные могли получить правильные понятия о расколе и в этих понятиях находить для себя предостережения от уклонения в раскол».

Здесь последний заранее и принципиально рисовался отрицательным по своему происхождению и содержанию, требующим изучения, больше того, ради осуждения и врачевания, как бунтующий и больной. По своей идейной основе это было церковно-филантропическое замышление, хотя бы и обнаруживалось раньше в несвойственных формах церковно-правительственного стеснения, иногда чуть не гонительства, особенно со стороны светской власти, принуждавшей к этому и церковную.

По сравнению с этим обостренным положением вещей новый поворот озарялся проблесками гуманной научности, но тогда была эпоха нарождающегося платонически-сентиментального «народничества», идеализировавшего с фанатизмом и восторженностью всё «народное» во всех отличительных качествах бытия и мирозерцания. Это был экзальтированный культ народа, который почитался

«униженным и оскорбленным» в самих своих недостатках, ибо последние объявлялись просто рефlekсами народной угнетенности и необходимой самозащиты. Поскольку же раскол — в подавляющей массе — продолжал быть исключительно «народной верой», ему естественно обеспечивалась пристрастная симпатия «народников» вопреки и в оппозицию официальному опорочению его.

Пламенным воплощением этого настроения был казанский профессор А. П. Шапов, который еще в 1857 году в своей магистерской диссертации решительно поддерживал и аргументировал тот тезис, якобы раскол есть собственно широкий народный протест против современного ему состояния и Церкви, и государства, и общества. Если тут он все-таки осуждался за церковную отсталость и косное невежество, то после А. П. Шапов рассеял и эту тень, провозгласив, что раскол представляет «общинную оппозицию податного земства всему государственному строю — церковному и гражданскому, отрицание народной массой греко-восточной, Никонианской церкви и государства, или империи всероссийской, с ее иноземными немецкими чинами и установлениями». Церковно-обрядовая привязанность оказывалась теперь лишь исторически обусловленной, внешней формой для внутреннего народного порыва к независимости и самобытности, направлявшего народную душу к глубокому самопознанию и объективному самооправданию, почему у писателей-народников (И. Юзов [И. И. Каблиц], А. С. Пругавин, В. В. Андреев, Я. В. Абрамов) во главе с ученым историком проф. Н. И. Костомаровым раскол стал изображаться «крупным явлением умственного прогресса», «образовательным элементом для простолюдина» с «народно-образовательным для него значением».

Неизбежно, что при подобной крайней утрировке традиционное толкование тоже приобретало резкую формулировку, что раскол есть мертвая окаменелость темной старины, оторвавшаяся от исторического движения, тормозящая его и вредная ему до степени непримиримой враждебности. Церковно-богословскому расколоведению предлежала сколь благодарная, столько же и трудная задача — освободить дело от тенденциозной искусственности и сообщить изучению строго документальный объективизм.

Естественно, что церковная наука, отпавшая от церковно-соборного приговора, смотрела на раскол как на уклонение от кафолической истины, заслуживающее разоблачения и исправления. Одушевленным и талантливым носителем этой миссии был московский профессор Н. И. Субботин, который энергично и успешно осуществлял ее и в разных ученых сочинениях, и в своем специальном журнале «Братское слово», где за 18 лет издания (1875-1876, 1883-1899 годы) было помещено много важных для истории раскола памятников и всяких сообщений, а равно практическим путем — через «Братство св. Петра-Митрополита» (1308-1325 гг. во Владимире, 1325-1326 гг. в Москве) и аналогичные с ним провинциальные учреждения этого рода и на организованных им миссионерских съездах, которые в его «духе и силе» периодически собирались вплоть до «революции». Ближайшим сотрудником Н. И. Субботина был умный, настойчивый и хорошо осведомленный по своему прежнему значению в расколе единоверческий архимандрит Павел, по прозванию Прусский, но постепенно образовался многочисленный круг учеников, подражателей и продолжателей, служивших одинаковой цели и на журнально-издательском поприще (в С.-Петербурге «Миссионерское обозрение» В. М. Скворцова с 1896 года, в Рязани «Миссионерский сборник» с 1891 года). Много в трудах Н. И. Субботина было историческим и по своей ценности, и по условности, причем вполне бесспорна научная важность как главнейших его ученых работ, так собранных им тщательно и изданных критически «Материалов для истории раскола за первое время его существования» (I-IX гг. Москва 1864 — 1895). К этому течению принадлежал и его

принципами вдохновлялся казанский профессор Н. И. Ивановский, известный еще и энергической широкой миссионерско-просветительной деятельностью. Более держался историко-предметного изучения петербургский профессор И. Ф. Нильский, но и у него всегда заметно практически-полемическое применение в важнейших исследованиях, как это несомненно для книги профессора А. И. Предтеченского «О необходимости священства против беспоповцев» (СПб., 1861) и для докторской диссертации Н. И. Ивановского по разбору учения не приемлющих священства старообрядцев о Церкви и таинствах.

Тем не менее, постепенно овладевал чисто исторический метод, где обличение разрешается констатированием факта, что в расколе мы находим «саморазделившееся царство» с доктринальной неотчетливостью и сектантской дробностью при отсутствии принципиально-догматической опоры для своего изобличения против господствующей Церкви. Представителем этого здорового научного воззрения является петроградский профессор П. С. Смирнов, сосредоточивший специальное внимание на изучении преимущественно внутренних факторов в истории раскола. Наряду с этим пробивается и живая струя научно-критического характера со многими призывами «народнической» тенденциозности (но без ее идеологии и оправданий), чем подтачиваются ценные в историческом отношении труды московского профессора Н. Ф. Каптерева, а более глубокой объективностью, хотя и не чуждой полемических преувеличений, запечатлены трактаты академика проф. Е. Е. Голубинского, собранные в книге под заглавием «К нашей полемике со старообрядцами» (Москва, 1905).

Соответственно этой научной эволюции, — хотя и значительно медленнее, — шло изменение в правовом положении старообрядчества, для которого постепенно смягчались прежние правительственные мероприятия (см. издания Д. Ф. Хартулари и Департамента Общих Дел Министерства Внутренних Дел, равно весьма небестенденциозную книгу В. И. Ясевич-Бородаевской), и потом майскими законами 1909 года устранены все ограничения в ущерб господствующей Церкви (см. у Н. Д. Кузнецова и проф. И. С. Бердникова), немедленно после Российской «революции» 1917 года лишенной всякой тени привилегированности, наконец — совсем превращенной в прямо гонимую...

Впрочем, эта юридическая метаморфоза в гражданском состоянии раскола не была опасной для науки о нем и, скорее, открывала обширные горизонты для свободной разработки предмета вне прежних внешних стеснений и боязливых предосторожностей. Во всяком случае, научное расколоведение могло идти по пути историко-критического исследования и обладает довольно богатой монографической литературой, подводящей итоги и для педагогических целей в хороших учебных пособиях (К. Н. Плотникова, профессоров Н. И. Ивановского и П. С. Смирнова), и для обеспечения новых построений по самым спорным вопросам (например, у проф. В. З. Белоликова о происхождении, сущности и значении русского раскола старообрядчества). При этом рассматриваются специально важные для старообрядчества памятники (так называемая «Кириллова книга» у бакалавра А. И. Лилова), обозреваются целые исторические периоды, отдельные знаменательные факты и эпизоды, раскрываются церковно-догматические и исторические особенности в связи с развитием раскольнических направлений и толков, трактуется о местном распространении и своеобразном характере раскола в разных районах, о выдающихся раскольнических и православных деятелях и т. д.

Православная Церковь всегда считала раскол отколовшейся ветвью своей и потому естественно старалась привить ее к живому дереву вселенского православия. Навстречу этому шли давние искания у некоторых видных старообрядцев, не усматривавших непреодолимых недостаточных причин для столь пагубного разделения и защищавших

лишь известную свою обрядовую особенность, которая — при подобных условиях — не могла препятствовать единению в вере и христианской жизни под водительством православной иерархии. Эти временные взаимные тяготения получили 27 октября 1800 года при Московском митрополите Платоне (Левшине) (1787 г. - +11 ноября 1812г.) официальную санкцию императора Павла I, с какового времени и существует в России единоверие старообрядчества с православием на условиях получения от второго первым законного священства и при сохранении обрядовой разности, хотя и без признания за ней догматической важности. В начале возлагались на это оригинальное учреждение унионального характера слишком большие надежды, но их излишнюю преувеличенность показала далеко не блестящая история (см. труды проф. Н. И. Петрова, о. В. И. Жмакина, М. В. Семеновского, проф. П. С. Смирнова, о. М. П. Чельцова). Для благословенного успеха не было живительных данных, ибо при внешнем единении не существовало внутреннего единства. Православные видели в единоверии собственно удобный мост к переходу в господствующую Церковь всего раскола и направляли его против последнего (см. у Е. Е. Лебедева), почему именно ради этих целей и терпели старообрядность, а по существу отрицали ее и осуждали эту архаическую старину за фактическую нерациональность ее самой и за фанатичную приверженность к ней. В свою очередь единоверцы мыслили совсем наоборот и, как «старообрядцы православные», непричастные ни к каким церковным «новшествам», постепенно стремились к церковно-обрядовой и правительственно-иерархической обособленности, чего частью добились с открытием в начале июня 1918 года независимой

Охтенской епископии в Петрограде и с предположением таковых в разных единоверческо-раскольнических центрах... Отсюда неизбежно возникал дальше вопрос о самой Православной Греко-Российской Церкви, насколько она справедлива в своих «исправлениях», — и ответ в глубине единоверческой совести едва ли когда-нибудь был вполне благоприятный... Это резко обнаружилось в 1873-1874 гг. при открытом обсуждении вопроса «о нуждах единоверия» в С.-Петербургском «Обществе любителей духовного просвещения», когда рьяный грекофил и раскольнический апологет Т. И. Филлипов от имени единоверцев выступал с прямыми обвинениями против православия, но не менее ярко проявилось даже на созванном Св. Синодом в январе 1912 года «Первом Всероссийском съезде единоверцев», где сказались коренные разногласия между наиболее типичными представителями обеих сторон (см. в издании его трудов: «Первый Всероссийский съезд православных старообрядцев». СПб., 1912). Единоверие хочет быть православием особым (и, конечно, лучшим сравнительно с хранимым в господствующей Церкви) и, вместе с раскольниками придавая принципиальную силу своим обрядам, требует отмены «клятв» на них (см. у о. С. И. Шлеева «Об уничтожении соборных клятв 1656 и 1667 гг.»), несмотря на то, что православные категорически свидетельствуют (еще устами митрополита Московского Филарета в трактате «Изъяснение о проклятии, положенном от Собора 1667 г.» в «Прибавлениях к Творениям св. Отцов», 1855 г. Ч. XIV), что они наложены лишь на обрядовое противление с хулами на православную веру, как поврежденно-никонианскую. В этом узко-тенденциозном тоне написаны все книги о. С. И. Шлеева (потом единоверческий епископ Охтенский Симон), которые лишены объективной научной ценности, хотя содержат и немало систематизированного материала.

По научной истории единоверия имеются две солидные академические диссертации — для подготовительного к единоверию периода у проф. В. З. Белоликова об иноке Никодиме, а для позднейшей его судьбы — в труде проф. Н. В. Лысогорского о единоверии на Дону в XVIII-XIX веках.

ХIII. ИСТОРИЯ ЦЕРКВЕЙ СЛАВЯНСКИХ И РУМЫНСКОЙ

Русская богословская церковно-историческая наука, расширяясь своим кругозором на весь православный Восток и инославный Запад, естественно не могла оставить своим испытующим вниманием единоверные и единоплеменные народы, причем в Петроградской Духовной Академии с 80-х годов XIX столетия (собственно с 1885 г.) существовала специальная кафедра по истории православных славянских Церквей (с включением Румынской), введенная потом (по уставу 1910 г.) и во всех других Академиях.

Общим и основным фундаментом в этой области донныне служит труд академика проф. Е. Е. Голубинского о Церквах Болгарской, Сербской и Румынской, или Молдо-Влахийской, постепенно восполняемый отдельными монографиями — частными и общими (см. в издании проф. А. П. Лопухина «История христианской Церкви в XIX веке». Т. II. Петроград, 1901, о Церквах Болгарской, Черногорской, Сербской и Румынской; проф. А. И. Александрова [епископа Анастасия] «Политическая и церковная жизнь славянства в XIX веке». Казань, 1911; проф. о. Т. И. Буткевича «Высшее управление в православных автокефальных Церквах». Харьков, 1913; ср. и архиеп. Филарета (Гумилевского) о «святых южных славян»). Относительно Болгарии ценны работы, например, академика проф. И. С. Пальмова и проф. Н. Л. Туницкого, а также разнообразные монографии (проф. Н. И. Петрова, проф. Ф. А. Курганова, проф. И. Е. Троицкого, В. А. Теплова; ср. епископа Феофана) о греко-болгарской церковной схизме, которую русская наука старается освещать в духе примирения (см., например, у проф. Г. А. Воскресенского). О Сербии полезны исследования и этюды протоиерея М. П. Челыдова и проф. И. С. Пальмова, его же и о Черногории, об Австро-Венгрии — В. П. Мордвинова, проф. Г. А. Воскресенского, о. Д. Н. Якшича, специально о Чехии — обширные сочинения проф. И. С. Пальмова, о Румынии — исследования В. В. Колокольцева, проф. Ф. А. Курганова, митрополита Арсения (Стадницкого), Н. В. Пашкова («Папизм и настоящее положение Церкви в королевстве Румынском». Киев, 1884; «Темный период в истории Румынии: политико-религиозная судьба румын на занимаемой ими территории до образования Молдавского и Валахского государств». Кишинев, 1886) и для Молдавии — митроп. Арсения (Стадницкого).

ОБЩИЙ ХАРАКТЕР РУССКОЙ ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Как видно из представленного обзора, русская церковно-историческая наука и углубляется, и расширяется в огромных размерах, но при этом она никогда не теряет принципиальной почвы, а всегда и везде ищет высших обоснований для всего своего содержания — и в великом, и в малом. Главнейшей и общей служит идея Промысла Божия в истории, которая направляется им к христианскому совершенству и во всем составе человечества, и в лучших ее носителях по своему историческому положению и по духовно-интеллектуальным стремлениям и успехам. Наряду с этим формулируются и более частные начала. Еще о. А. В. Горский предполагал рассматривать церковно-историческую жизнь по обнаружениям в ней действий Пресвятой Троицы — Бога Отца (в распространении христианства, твердости мучеников, победоносной апологетике в отношении к язычеству), Бога Сына (в учении, богослужении и иерархии) и Бога Духа Святого (в нравственно-практической сфере осуществления христианских идеалов добра и истины). Проф. В. В. Болотов говорил, что «история не выдает себя за митрополию философии, хотя и является ее первой ступенью», для чего старался исходить из филологически-теоретического анализа самого понятия «Церкви». Проф. Б. М. Мелиоранский не только разъяснял «философские построения триадологического догмата (и аналогии его) перед судом православного воззрения и философии критицизма», но не менее решительно констатировал «философскую сторону иконоборчества». Е. Е.

Голубинский постоянно имел перед собой «идеал истории», как мерило своих научных исследований и критических заключений, руководясь «понятием о Церкви самой в себе» даже при освещении судебных специально Русской, а позднейший работник на этом поприще (А. В. Карташев) предрекал и ожидал в будущем «философию истории Русской Церкви».

XIV. ЦЕРКОВНОЕ (КАНОНИЧЕСКОЕ) ПРАВО

Церковь, реализуясь в мире, привносит свои собственные нормы, по которым учреждает и регулирует типически христианскую жизнь, отличную от всякой другой по самому своему устройству. Понятно, что у нее обязательны и натуральны свои нормирующие факторы с соответственными отражениями *in concrete*. Так возникает церковно-правовой порядок, который по своей решающей важности требует специально научного, историко-теоретического рассмотрения, а для церковно-правовой жизни это будет церковным правом. Последнее стало вполне независимым в академическом преподавании лишь по уставу 1884г. в качестве общеобязательной науки для всех студентов, в университетах же только по уставу 1884 г. введено на юридических факультетах «церковное законоведение». Несмотря на такое позднее научное признание, именно этот предмет имеет наибольшее количество достаточно законченных специальных пособий авторитетного происхождения, но нет вполне согласного решения даже и некоторых основных вопросов. Было немалое колебание в самом обозначении науки, которая сначала называлась «церковным законоведением» и сосредоточивалась преимущественно на комментировании и связном изложении «церковных законов», главным образом, специально-канонического характера, отчего получила слишком богословский характер (архим. Гавриил: «Церковное право есть богословие, раскрытое в законах и законоправильных, особенно обрядовых и таинственных действиях, составляющих видимую жизнь Церкви»). Впоследствии возобладали квалификация «церковное право» с познанием его в «церковном правоведении» (архим. Гавриил), но и она допускала столь разное понимание, что, например, в академическом уставе 1884 г. сама наука отмечается под этим именем (§ 100, п. 7), а получившие по ней высшую ученую степень титулуются докторами «канонического права» (§ 141). Между тем принципиально тут есть существенная разница, ибо «каноническое право» ограничивается областью «канонических», или собственно церковных (по происхождению и природе), норм, относящихся всецело к церковной сфере; тогда как «церковное право» теоретически предполагает всю совокупность правовых прерогатив, какими Церковь обладает и какие может реализовать по всем направлениям своей жизнедеятельности в мире по достоинству «юридического лица». Впрочем, практически и это различие не повлекло коренных расхождений, поскольку общим фундаментом все дисциплины принимают церковные каноны, почему дальше получают лишь конструктивные дифференциации.

Гораздо заметнее и важнее другая особенность, что — разумеемая юридически — Церковь становится юридическим институтом в качестве «общества, организованного канонически и юридически», и для него церковное право мыслится наукой чисто юридической, обсуждающей *jus ne divinum, a humanum* в юридической стороне церковного строя и подпадающей всем логическим операциям наравне со всеми другими юридическими специальностями (проф. о. М. И. Горчаков). При подобном воззрении неизбежно подрывается самобытность самих «церковных прав» в их юридической кодификации и в действительной исторической жизни — по возникновению и развитию. В этих интересах проф. П. А. Лашкарев старался научно аргументировать, что всё «право нашей Церкви, образовавшееся на почве греко-римской и отчасти, пожалуй, византийской, есть продукт так называемой античной цивилизации, резко отличающейся от современной нам цивилизации народов европейских, есть продукт древней жизни и науки», ибо «по инициативе императора Константина христианство навсегда обратилось в

национальную религию Рима, получило все те права, какими пользовалась у римлян национальная религия в порядке государственном и гражданском». Отсюда естественно, что ради каноники автор в особом труде раскрывает «отношение римского государства к религии вообще и к христианству, в частности». В результате всего «церковные права» оказываются просто приспособительной модификацией старых религиозно-юридических норм, которые в своей глубине лишены специально-христианской независимости и, конечно, чужды всякой конфессиональной натуральности.

Отсюда с совершенной неизбежностью вытекает, что при подобном взгляде православное церковное право не может радикально расходиться со всяким другим правом церковным. В этом пункте логически примыкает проф. Н. С. Суворов со своей системой, в которой права всех христианских церквей рисуются параллельными, поскольку это лишь ветви единой вселенской Церкви, распавшейся на известные большие конфессиональные группы, которые через нее имеют общий корень. Значит, их право эссенциально тоже едино и, варьируясь и усложняясь соответственно конфессиональным тенденциям, восходит к равному первоисточнику, причем продолжает сохранять изначальный типический характер. Но если там было императорское применение и дальнейшее развитие государственных законов по предметам веры, то и теперь монарх или вообще государственный глава бывает «церковно-устройственным фактором» и «верховным субъектом правообразования» в Церкви, как к этому итогу принудительно наклоняло автора и слишком юридическое понимание последней, чуть не прямо сливающее ее с государством и усматривающее в ней по преимуществу юридическое лицо, подлежащее больше юридическому изучению. Для такой «императористической» концепции много служили и чрезмерно преувеличенные восхваления восторженных византистов о преобладающей роли византийских «василевсов» в церковном законодательстве и управлении, где им усваивалось правомерное достоинство решительных распорядителей.

Первый тезис носит скорее археологически-генеалогический смысл, поскольку православное церковное право во всяком строе обособлялось реально и специализировалось научно. Зато второй удерживал живую, непосредственную действительность, и, настойчиво проводя его в своих ученых трудах, проф. Н. С. Суворов пламенно, хотя и одиноко, защищал эту формулу в своих рефератах и дискуссиях на Предсоборном Присутствии 1905-1906 гг.

Эта теория несомненна по своей оригинальности и справедливо отмечается (проф. П. Е. Казанским) при рассмотрении обсуждаемого вопроса, но она не оказала влияния и не встретила одобрения. Напротив, категорически оппонируют, что «соединение в лице Императора Всероссийского высшей государственной и церковной власти является историческим наследием от идей естественного права», а «в русском законодательстве оно нашло такое выражение, которое в настоящее время не может иметь ни теоретического, ни практического оправдания», «начало соединения в лице государя страны государственной и церковной власти, явившееся в результате господства учения, не признававшего вообще свободы индивида от властного государственного попечения в какой бы то ни было области, должно исчезнуть» по убеждению, что «религия составляет абсолютно-запретную область для государственного властвования», которое «до автономной области Церкви простирается, но туда не проникает», почему «в правовом государстве должна быть правовая Церковь» (проф. Е. Н. Темниковский).

Равным образом — вопреки юридическому толкованию — принципиально констатируется по отношению к Церкви, что здесь «власть — это сила, вытекающая из чувства зависимости верующих от главенствующего и руководящего Церковью Св. Духа» (см. у проф. П. В. Гидулянова). С этой стороны всякий гражданский правитель

совершенно равен всем подчиненным и не может быть для них церковно-обязывающим фактором. По таким соображениям еще на Предсоборном Присутствии было аргументировано, что монарх действует в Церкви не по какому-либо особому праву над ней, а лишь в качестве наиболее могущественного среди собратьев члена, который своей христианской подчиненностью естественно побуждается способствовать церковному преуспеянию и ограждать церковные прерогативы всеми доступными средствами своего положения и влияния (проф. Н. Н. Глубоковский).

В итоге находим, что каково бы ни было иногда фактическое верховенство государственной власти в церковной сфере, это всегда было и будет узурпацией деспотического захвата или «исторической необходимости»; по существу же предмета всякое церковное властвование государственных элементов должно быть служением на пользу Церкви путем конкретной реализации ее Божественного права, принадлежащего ей неотъемлемо и всецело (ср. Мф. 20:26-27; 23:11; Мк. 9:35; 10:43-44). В этом виде и бесспорные факты бывшего исторического верховенства государственных органов, на какие случаи опирается конструкция проф. Н. С. Суворова, теряют свою исключительную остроту, поскольку неотразимо отсылают к совершенной церковной автономности в собственном правоупорядке и специальном законодательстве, где неизменно господствуют строго канонические начала.

На этой почве примиряются все течения русской каноники, поскольку последним субъектом канонического правообразования везде принимается сама Церковь в силу натурально соприсущей ей Божественной власти. Засим наблюдается уже полное единомыслие. У нас в канонической науке не встречается ни малейших отголосков крайнего воззрения лейпцигского профессора Рудольфа Зома, будто идея права абсолютно несвойственна природе Церкви и эмпирическим принижением извращает ее внутренне, чему энергически воспротивился и берлинский профессор Адольф Гарнак, не говоря о решительных протестах русских специалистов (проф. Н. А. Заозерский). Тенденциозно-модернистические и вульгарно-полемические выпады этого рода в нашей общей литературе лишены минимальной серьезности и покоятся (даже у графа Л. Н. Толстого) на примитивном смешении Церкви с Царством Божиим, которое на пути достижения им Царства Бога и Отца, когда «будет Бог всё во всем» (1 Кор. 15:28), раскрывается исторически именно в Церкви, постепенно овладевая вселенной и утверждая среди космических условий свой порядок, где религиозно-моральная правда воплощается в жизненном праве, для всех обязательном по его морально-божественному авторитету. Иначе — с одними этическими парениями — Церковь оказалась бы висящей в воздухе без прочной реальной основы, и ей «надлежало бы выйти из мира сего» (1 Кор. 5:10) вопреки эссенциальным требованиям своей спасительной миссии среди нашего земного бытия. Поэтому, например, проф. М. А. Остроумов, предполагая построить свой курс на принципе любви, признает и развивает «православное церковное право». Тогда последнее, отличаясь от норм государственных, все-таки непременно будет заключать юридический элемент (проф. М. Е. Красножен), ибо без него не бывает права, а существует просто моральная взаимность или бесправная враждебность. Разница состоит лишь в дозировке размеров участия этого юридического фактора в комплексе Церкви, причем иногда допускается чрезмерное расширение.

Принципиально же всеми свидетельствуется юридическая квалификация действующего православно-церковного права, хотя и при этом Церковь понимается (у проф. П. В. Гидулянова) «в смысле дома Божия», или «духовного семейного союза, главой которого является Сам Господь Иисус Христос», почему там «всё основывается на подчинении воле Божией» «связанных чувством общей зависимости (от нее) личностей» по всыновлению их Богу Отцу чрез Христа во Св. Духе. В силу этого не менее решительно

провозглашается особливая природа церковного права в принадлежащей ему божественности, а для нее необходим Божественный источник по самому происхождению церковно-юридической правоспособности со свойственными ей своими «основными началами» (проф. И. С. Бердников). Вместе с самой Церковью таковой источник будет содержаться в учении и деле Христовом, раскрытом дидактически-практическими подвигами св. апостолов. Но все эти Божественные данные отлились в конкретно-правовые формы, приспособленные к историческому функционированию, в последовательной кодификации церковных авторитетов и Соборов, воплотивших традиционные догмы в правовые нормы для частного применения в поместных Церквах на протяжении всех дальнейших веков. По этой причине древнее церковное законодательство с включением эпохи Вселенских Соборов почитается в православной канонике действующим правом, и о каноне аподиктически говорится, что он «жив и живоносен» (иеромонах Михаил Семенов). «Книга правил» донныне остается нормативным кодексом и в Русской Церкви, и в канонической науке, которая послужила наилучшему изданию (московским «Обществом любителей духовного просвещения») «Правил святых Апостол, святых Соборов Вселенских и поместных и святых Отец».

В русском богословии церковное право поставлено на широкую идейную почву и успешно развивается вглубь, а в дальнейшем направляется к обогащению новыми материалами и к документальной проверке, когда будет следовать параллельно этому и принципиальное творчество.

XV. ЛИТУРГИКА

Если христианство есть благодатная жизнь единения верующих с Отцом чрез Сына во Святом Духе, то и выражаться оно должно живым взаимообщением христиан с Богом при освящении таинствами и подкреплении молитвами в нарочито избранных местах, чуждых житейского употребления. Это сколько естественное и неизбежное проявление самого христианского бытия, столько же прямая заповедь и решительное правило апостольское, не допускающее для верующих уклонения от участия в богослужебных собраниях (Евр. X, 25). Отсюда и в Церкви исконное существование последних в специально приспособленных зданиях или храмах, но в таком случае понятно систематическое изучение этих областей с образованием особых наук — литургики и христианской (церковной) археологии.

По указанной связи ожидалось бы давнее и пышное развитие их, фактически же в России было совсем наоборот. В 1886 г. проф. Ал. П. Лебедев констатировал, что в богословско-научном цикле это была «самая заброшенная наука, самая несчастная падчерица», а проф. А. А. Дмитриевский называл ее «бедной», в 1898 г. проф. А. И. Алмазов относил эти дисциплины «к наукам, в высшей степени мало разработанным», и даже в 1907-1908 гг. проф. Н. В. Покровский провозглашал их новыми и еще молодыми. Объясняется это печальное обстоятельство тем, что обе эти специальности долго считались практически-прикладными, служащими к назидательному истолкованию церковно-богослужебного обряда со всеми вещественными и икономическими аксессуарами. Первый принимался и рассматривался тут в законченной форме некоторой неподвижной окаменелости и в этом виде как бы догматизировался, поскольку своей древностью необходимо возводился к апостольскому первоисточнику во всех своих главных элементах. Исторический генезис или совершенно отрицался, или едва допускался для случайных иллюстраций к тому, что застыло в стереотипной неприкосновенности. Натурально, что без раскрытия исторического развития не могло быть и объективного разумения подлинной природы, без чего немислимо правильное постижение и верное истолкование, которые заменяются схоластической символиккой.

В результате и литургика, и церковная археология оказывались совсем мертвыми и лишались всякой жизненности для собственного возрастания и соответственного влияния. Такое положение было неизбежным по самой постановке и потому господствовало практически до полного преобладания без надежды на радикальное улучшение, ибо частные успехи и напряженные усилия редких работников не помогали делу, пока оно продолжало находиться в летаргической спячке вынужденного и поощряемого усыпления. Обязательно было спасительное пробуждение с созданием благоприятной атмосферы для того, чтобы воспрянувшие организмы окрепли внутренне и функционировали энергично с бодрой уверенностью и светлыми перспективами. Эта эпоха начинается с благословенного академического устава 1869 г., декретировавшего штатную кафедру «церковной археологии и литургики» в достоинстве равноправных предметов в научно-богословской системе. Этим периодом открывается для них плодотворный рост и отсюда идет фактическая история, хотя — по своей кратковременности — последняя до сих пор исчерпывается больше отдельными индивидуальными подвигами, чем прогрессом самих дисциплин, почему осведомительный обзор должен разрешаться собственно характеристикой главнейших представителей и перечнем их трудов.

Литургика в прежней своей конструкции была столь крепко забронирована, что сковывала все попытки к внутреннему овладению. При частичных модификациях разных строителей в этой области не было даже смелых прорывов к решительному реформаторству. Лишь великий пророк нового русского богословия — незабвенный профессор и ректор Московской Духовной Академии о. А. В. Горский — призывал (по словам А. Л. Катанского) к глубокому изучению «православного богослужения, которое представляет цвет и плод древа жизни Церкви Христовой». Но привиться ему на русской научной почве суждено было только с 70-х годов XIX столетия. Впрочем, теперь уже литургика заняла в академическом курсе второе место сравнительно с церковной археологией и могла самостоятельно культивироваться единственно по любительскому выбору специалиста — вплоть до новейших изменений (от 29 июля 1911 г.) академического устава, когда учреждена для нее независимая общеобязательная кафедра. По счастью, нашлись в академической среде усердные и талантливые работники, которые восприняли зачаточные предчувствия своих немногих предшественников (проф. В. И. Долоцкий, проф. А. Л. Катанский), но только проф. И. Д. Мансветов явился принципиальным реформатором литургики и стал фактическим основоположником ее научного бытия. Он прочно аргументировал, что в литургических разысканиях надо восходить к первоначальному зерну, из которого постепенно развивалась вся дальнейшая богослужebная система то органическим возрастанием по внутренним импульсам, то механическим напластованием по случайным внешним причинам. Наряду с историческим восстановлением богослужebных чинов и ритуалов тут естественно получалось и строго «историческое объяснение обрядов», как прямо обозначается трактат о «литургии» проф. А. П. Голубцова.

Очевидно, что при подобном построении наперед нужно было генетическое изучение главных частей, чтобы по ним воссоздать органическое целое. Наука ожидала прежде всего частной разработки, которую и выполнил с превосходным успехом проф. И. Д. Мансветов, умевший гармонически сочетать детальный анализ с широким синтезом, отправляясь от определенного яркого центра к туманным перифериям.

Но обогатив, обеспечив и двинув научное знание в своей сфере, исследования И. Д. Мансветова неотразимо обнаружили насущную нужду в привлечении и обозрении новых материалов. Это ответственное служение с великой и плодотворной ревностью нес другой

специалист литургики проф. Н. Ф. Красносельцев, который оставил после себя обильный и ценный научный вклад. Однако лишь ученик последнего, проф. А. А. Дмитриевский, является собственно преемником даров и трудов И. Д. Мансветова. Это — лучший и наиболее компетентный в России литургист, заслужено снискавший имя «русского Гоара» колоссальными, прекрасно комментированными изданиями и известный многими другими капитальными сочинениями. К этим корифеям русской литургической науки так или иначе примыкают все прочие ее деятели, из которых крупную величину представляет проф. А. П. Голубцов, особенно выделяющийся своими документальными работами о «соборных» службах.

Из частных вопросов всего больше посчастливилось Типикону (проф. М. Н. Скабалланович, прот. М. А. Лисицын, проф. И. А. Карабинов, прот. К. С. Кекелидзе).

Проф. А. П. Голубцов в 1889 г. свидетельствовал: «Слово научной оценки всегда будет стоять ниже тех живых, непосредственных впечатлений, которые дает литургийная служба сама собой и с которыми мы сроднились благодаря влиянию нашего воспитания, преданиям семьи и религиозным представлениям. И современная литургическая наука стремится лишь возвести наше благоговейное, но порой безотчетное уважение к церковному обряду на степень исторического его понимания и сознательного к нему отношения». Эти заявления специалиста верно характеризуют научные идеалы русских литургистов и успешно исполняются ими в интересах общего научного прогресса.

XVI. ЦЕРКОВНАЯ АРХЕОЛОГИЯ

К тому же направляется и церковная археология, хотя и не столь широко. Ее адепты говорят, что она «едва ли не самая молодая по времени своего появления на свет, по степени обработки и систематизации», «по некоторым отделам ходит еще ошупью и покуда не имеет возможности выбраться на прямую и торную дорогу» по «недостатку строго выработанного метода и точных критериев для научной оценки уже имеющихся данных», причем даже об «археологическом памятнике» не сформулировано бесспорное понятие, между тем без всего этого немислима систематическая постановка археологии, как науки, и т. п. Если эти неутешительные разоблачения компетентного профессора А. П. Голубцова правильны для церковно-археологического знания вообще, то для России они несомненны сугубо, ибо здесь обсуждаемая дисциплина прежде была прямо загнанной в богословии, служа прибавлением к прикладной науке литургики и являясь своего рода *addendis superaddendum*. Она ограничивалась рассмотрением храма и принадлежностей его в качестве обстановки богослужения и собственно старалась иллюстрировать последнее, питаясь почти исключительно литературными свидетельствами. Посему и ее содержание было довольно странным *mixtum compositum* иногда совсем чуждых материй, обнимая (в первой четверти XIX в.) сведения о священных лицах, временах, местах, священных действиях, церковном правлении, о священных одеждах и богослужебных книгах, а бесспорный и глубокий мудрец наш далеко не для своего лишь века и отечества — митрополит Московский Филарет (Дроздов) — еще в 1860 г. питал к этой науке нерасположение и относил к ней вопросы о правах митрополитов и о титуле «экзарх». Даже митрополит Макарий (Булгаков), ясно понимавший разность задач церковной археологии и литургики, категорически утверждал (во «Введении»), что «с большой выгодой обе эти науки совокупаются в одну, которая сначала показывает происхождение и историю каждого священнодействия, а потом его значение и настоящее употребление; выгода отсюда и для самих этих наук, которые, таким образом, становятся одна для другой дополнением, подкреплением и пояснением», так что они «очень удобно могут быть излагаемы вместе под одним общим названием Литургики, или Учения о богослужении».

Этим совершенно стиралась всякая индивидуальность церковной археологии, лишавшейся самих корней для своего роста, и в научно-богословской области эта дисциплина утверждена лишь академическим уставом 1869 года и развивалась в связи с прогрессом ее в России, поощряемая и на регулярно повторявшихся (с 19 марта 1869 г.) археологических съездах, на первом из которых авторитетно ходатайствовали об особом духовно-академическом преподавании этого предмета отдельным профессором и даже о введении ее в курс Духовных Семинарий (проф. Ф. И. Буслаев). Тогда же точно и прочно определено его содержание, что эта наука оперирует преимущественно с вещественными памятниками.

Но и теперь было много препятствий для процветания ее на богословской почве. Запад пока богат был более материалами, предначертаниями и гаданиями, чем отчетливыми результатами и важными обеспечениями. Использование зарубежных научных приобретений в православном богословии было тем сомнительнее, что православных восточных памятников там почти не касались и не постигали, а о собственно русских, пожалуй, и совсем не догадывались. Однако являлось бесспорной истиной, что «понять смысл теперешнего церковного обряда и определить характер существовавшего у нас (на Руси) некогда искусства нельзя иначе, как в связи с церковной и отчасти политической жизнью средневековой Греции», почему «эта задача лежит на особенной обязанности нашей (русской церковно-археологической) науки и составляет существенное отличие ее постановки в сравнении с западной школой» (проф. А. П. Голубцов). На русских богословских новаторов сразу падало непосильное бремя разработки совершенно девственной почвы, но в этом отношении еще в конце 60-х годов (на первом археологическом съезде в Москве с 19 марта 1869 г.) проф. П. С. Казанский вполне резонно сказал, что «археология — наука для людей богатых или, по крайней мере, достаточных».

При таких тяжелых условиях русская церковная археология с честью вышла из столь великих затруднений и добилась в богословии того, что по измененному 29 июля 1911 г. академическому уставу получила самостоятельную и обязательную для всех студентов кафедру с особым преподавателем. При всем том она не прерывала традиционных связей с литургией, продолжая исповедовать, что «церковный археолог имеет дело с двумя категориями данных, именно: с формами церковного богослужения (т. е. культа) и отчасти древнехристианского быта. В понятие церковного культа входят две стороны: литургическая, то есть различные формы богослужебной обрядности в их историческом развитии, и монументальная — те вещественные средства, которые составляют обстановку и материал литургических действий, то есть храм, как архитектурное целое, со всеми приспособлениями, относящимися к богослужению, церковная живопись, одежды, утварь и все вообще вещественные богослужебные принадлежности; задача первой части — изложить историю церковного обряда, задача второй — представить историю церковного искусства, по крайней мере, в его главных отраслях» (проф. А. П. Голубцов).

Конечно, с принципиальной точки зрения, подобное ограничение сферы «христианского» искусства «церковным» является узким, но для богословия оно нормально и не мешало церковной археологии оказывать немалую услугу общенаучному знанию, хотя у нее пока насчитывается собственно одно крупное имя цельного специалиста. Проблема здесь заключалась в том, чтобы, усвоив лучшие западные успехи, применить их к непосредственному изучению византийских и русских церковно-археологических памятников, а потом уже создать свою систему истолкования хода и смысла церковного искусства. Разумеется, для этого требовался подготовительный период, в течение

которого были возможны, скорее, лишь принципиально-теоретические приспособления к новым богословским целям по старым материалам.

К этому, прежде всего, склоняются все частные церковно-археологические труды, то воспринимающие и перерабатывающие западные итоги, то вносящие свои наблюдения и прибавления. К ним принадлежат солидные экскурсии профессора Н. Ф. Красносельцева. Равно большой тщательностью отличаются основательные этюды аналогичного характера и проф. А. П. Голубцова. Но собственно специальным и авторитетным деятелем русской церковной археологии в богословском мире был профессор Петроградской Духовной Академии и директор Петроградского Археологического Института Н. В. Покровский, бывший в России первым по времени работником на этом научном поприще и оставшийся здесь таковым же по размерам до конца дней своих (+ 8 марта 1917 г.). Изучив и восприняв всё важное на Западе непосредственно, он был хорошо ознакомлен с Византией и Афоном, а в своем отечестве прекрасно знал все ценные церковно-археологические памятники, которые нередко сам привлекал к научному вниманию, описал и комментировал и приобщил к документальным запасам своей дисциплины. Но наиболее широкий размах и смелую концепцию обнаружил Н. В. Покровский в своей капитальной докторской диссертации о Евангелии в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских, где огромный и разнородный материал — иконографический, литературно-экзегетический, легендарно-апокрифический и научно-теоретический — приобрел целостное объединение и богатое истолкование в историческом и идейном отношении. Обладавший громадными сведениями, проверенными путем собственных наблюдений и соображений, Н. В. Покровский считал себя вправе популяризировать церковно-археологические знания в общедоступных пособиях и наконец (в 1916 г.) выпустил дельный учебник по церковной археологии в связи с историей христианского искусства. Н. В. Покровский создал и утвердил церковно-археологическую науку на богословской почве и несомненно двинул ее вперед касательно памятников византийских и особенно русских. Тут он многое сам нашел, вывел на свет и пустил в научное употребление с огромным научным вооружением, обеспечивающим неотъемлемое место в научном аппарате. Почивший был горячим поборником церковно-археологических занятий и указал для них ближайший богословский интерес, авторитетно свидетельствуя, что «в памятниках (церковного) изобразительного искусства выражается народная душа, народное церковное настроение, выражается идея православия в обычных формах народного воспитания». Через это церковная археология достигала в богословии принципиальной опоры и получила все ресурсы для успешного развития в этой специальной атмосфере.

Нужно, однако, категорически констатировать, что расцвет данной дисциплины гораздо пышнее шел вне последней и имеет там для себя более широкую панораму, захватывает и освещает более обширные горизонты, где сама она обрисовывается много отчетливее и всестороннее. Во главе этого движения стоял началовождь его, академик-профессор Н. П. Кондаков, с достоинством общепризнанного патриарха соединявший неисчерпаемую продуктивность и увлекающую заразительность возбуждения, поощрения, вдохновения. Труды его, посвященные особенно христианской иконографии и христианскому искусству византийскому и древнерусскому, почти неисчислимы по количеству и многоценны по непосредственной важности и по самому разнообразному научному воздействию. В них предмет — иногда частный, даже мелкий по внешности — всегда берется и рассматривается в связи с общекультурными задачами и разрешается во имя последних, а потому отсюда обосновываются принципиально-научные результаты для больших исторических эпох и целых отраслей знания. Церковно-археологический анализ Н. П. Кондакова таков, что нити его простираются на Восток и Запад, переплетаются в Византии с древнегреческими и своеобразно перевиваются в русских разветвлениях.

Позднейшие работы фиксируются на иконографии, которой этот ученый корифей существенно послужил и практически, по заведению рационально поставленных иконописных школ и организацией (в 1901 г.) «Высочайше учрежденного Комитета попечительства о русской иконописи», способствуя этому методическими разъяснениями и капитальными изданиями. В этой великой культурно-научной работе участвуют многие силы (например, проф. Ю. А. Кулаковский и академик В. В. Латышев о христианских памятниках и надписях на юге России), главным образом, из сонма членов блестящей школы (в широком смысле) Н. П. Кондакова (профессора Е. К. Редин, Д. В. Айналов, Б. А. Тураев, академики: проф. Н. Я. Марр, Я. И. Смирнов, проф. М. И. Ростовцев, проф. С. А. Жебелев) своими документальными изысканиями и учеными исследованиями.

ВЫВОДЫ И ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Для полноты обзора русского богословия по его литературным обнаружениям мы должны отметить, что имеются уже солидные опыты объединения достигнутых им результатов, чему в особенности служит издававшаяся (в 1900-1911 гг.) в С.-Петербурге (Петрограде) «Православная Богословская Энциклопедия»; пока она вышла в двенадцати томах: первые пять (на слова «Алфа-Ифика») под редакцией проф. А. П. Лопухина более популярно и следующие семь (на слова «Иаван-Константинополь») под редакцией проф. Н. Н. Глубоковского в самом широком и высоком ученом масштабе.

Необходимо в заключение упомянуть еще о повременных «духовных» изданиях, каких было в России весьма достаточно, не считая местных церковных органов (выходивших обыкновенно в каждой епархии под названием «Епархиальных ведомостей»). Наиболее солидными и влиятельными были четыре академические журнала: при Петроградской Духовной Академии «Христианское чтение» (с 1821 года, а в 1875-1913 годах вместе с еженедельным журналом «Церковный вестник»); при Московской «Прибавления к Творениям св. Отцов» (1843-1864, 1871, 1872, 1880-1891 гг.), преобразованные (с 1892 года) в «Богословский вестник»; при Киевской (вместо первоначально издававшегося при ней с пасхи 1837 года еженедельника «Воскресное чтение») — «Труды Киевской Духовной Академии» (с 1860 года); при Казанской — «Православный собеседник» (с мая 1855 года); сюда же можно отнести издававшийся в Харькове при Духовной Семинарии журнал «Вера и разум» (с 1884 года). Мы почти совсем не касались этой необъятной литературы, но содержание ее разнообразно и богато, как можно судить и потому, что за отсутствием в России организованного богословского издательства, столь благотворно избавляющего на Западе всех авторов от всяких хлопот по выпуску и распространению книг, много капитальных работ (например, даже богословских диссертаций на ученые степени магистра и доктора) первоначально печатались именно на страницах духовных журналов и потом выходили отдельными оттисками.

Заканчивая свой очерк, мы можем теперь убедительно для всех констатировать, что русское богословие представляет величину слишком сложную и весьма разветвленную. И если оно, не будучи каким-либо механическим конгломератом, образует стройный организм, то в нем должны быть свои внутренние силы, сообщающие ему типическую индивидуальность. И вот с этой стороны наиболее характерны две главнейшие его особенности.

Православие непоколебимо и эссенциально исповедует, что христианство есть жизнь, а не простая доктрина, и, следовательно, всякие теоретические учения бывают в нем лишь вторичными, отражая и рационализируя реальные жизненные явления. Но жизнь, пока она фактически существует, — хотя бы среди бурь и потрясений, яростно и безжалостно терзающих донныне всю великую Россию, — необходимо примиряет и объединяет в

общем русле все многообразные течения, чтобы не прекратиться от столкновений их и не погибнуть в этом хаосе. Понятно, что нормальное научное воспроизведение ее непременно бывает вполне соответствующим или не менее целостным. По этой причине и русское богословие по своей природе остается единым. В нем, конечно, всегда бывали разные взгляды и неодинаковые направления, но не было и нет обособленных богословских «школ», которые расходятся до исключительности и враждебности. Поскольку же неизменно удерживается теснейшая связь теории с жизненными первоисточниками, русское богословие в своей основе не носит ни догматической стереотипности, ни схоластической мертвенности, сохраняя жизненную подвижность со всеми ее конкретными свойствами. Отсюда некоторая неопределенность и незаконченность строго формулированных результатов при постоянном стремлении вперед и непрерывной пытливости именно в отношении боговедения; имеется даже немалый кружок «богоискателей», вовсе не терявших и не отвергавших Бога, ибо они только стремятся обрести Его всем своим существом выпрених влечений и парений человеческого духа.

Но жизнь, как глубочайшая тайна Божия, обязательно есть неизменный запрос и непрестанный допрос о ее разуме и цели для всякой рассуждающей мысли. Поэтому и русское богословие никогда не ограничивается констатированием и обобщением, а всюду старается проникнуть внутрь предметов и обнаружить идейную их основу. Мы отмечали, что все работы русского богословского знания во всех его областях сосредоточиваются в последнем итоге своем на философском постижении и принципиальном истолковании. Этот масштаб неуклонно применяется и к великому, и к малому: одни разъясняют «философию евангельской истории» и конструируют «философию жизни» (труды проф. М. М. Тареева, вышедшие под такими заглавиями), другие (митроп. Дионисий) вдохновенно освещают «идеалы православно-русского инородческого миссионерства» (Казань, 1901), третьи думают угадывать «триединство Божества» в «памятниках всеобщей истории искусства» (реферат Н. И. Троицкого, Тула, 1908), ищут его идею в православном храме (трактат его же, Тула, 1916), открывают на «выставке религиозных картин В. М. Васнецова» «православно-христианскую философию в русском искусстве» (брошюра прот. И. И. Соловьева, Харьков, 1910), комментируют наше «умозрение в красках», рассматривая «вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи» (речь проф. князя Е. Н. Трубецкого, Москва, 1916), и т. п.

Возможно, что здесь чаще и больше проблем, чем ответов и достижений, но ведь истинно научный прогресс создается не готовым квиетизмом довольства, а неугасимым пламенем горячей пытливости о высших идеалах и наилучших путях к ним. С этой стороны, русское богословие — даже помимо всяких конкретных успехов — совершает великую культурно-историческую миссию призывного напоминания и бодрого предвещения о Божественном и вечном, наиважнейшем для всякого существа в мире от начала дней и до конца времен...