

*Вникай в обстоятельства времени.
Ожидай Того, Кто выше времени.*
Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал



Отдел внешних церковных связей
Московского Патриархата

ISSN: 2221-8181

Редакционная коллегия

Главный редактор: митрополит Волоколамский Иларион
доктор богословия, доктор философских наук

Зам. главного редактора: М. В. Первушин, кандидат
богословия, кандидат филологических наук

Члены редакционной коллегии:

протоиерей Николай Балашов, доктор богословия

архимандрит Филарет (Булеков), кандидат богословия

протоиерей Сергей Звонарев, кандидат богословия

протоиерей Игорь Якимчук, кандидат богословия

священник Димитрий Сафонов, кандидат исторических наук

священник Алексей Дикарев, доктор миссиологии, кандидат
богословия

священник Димитрий Агеев

иеромонах Стефан (Игумнов)

диакон Феодор Шульга

Ответственный секретарь: А. А. Макарова

115191, Россия, Москва, Даниловский вал, 22,

Отдел внешних церковных связей, редакция журнала «Церковь и время»,
тел.: +7-495-955-6753, факс: +7-495-955-6753, e-mail: churchandtime@yandex.ru.
Информация для авторов находится на сайте <http://mospat.ru/church-and-time/>

Мнения авторов публикуемых статей не всегда совпадают с мнением редакции журнала

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.</i> Народосбережение: настоящее и будущее России.....	5
---	---

<i>Митрополит Волоколамский Иларион.</i> Литургия святителя Василия Великого в контексте его богословских идей.....	20
---	----

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

<i>Священник Герман Каптен.</i> Осмысление войны в творчестве церковных историков IV–V вв.....	41
--	----

<i>Священник Виктор Кулага.</i> Соборность Церкви в богословии протоиерея Георгия Флоровского.....	54
--	----

<i>Г. Е. Бесстремянная.</i> Архив японских материалов болгарского монастыря Зограф на Афоне.....	91
--	----

<i>Священник Максим Плякин.</i> «От своего дела я не отступлю»: житие и труды священномученика Иоанна Пугачевского.....	106
---	-----

ХРИСТИАНСТВО И ЛИТЕРАТУРА

<i>Б. Ф. Колымагин.</i> Лирический герой в контексте религиозно-этических поисков поэтов андеграунда 1960–1980 гг.....	127
--	-----

Христианство и Философия

Е. В. Никольский.

Критический анализ книги Ричарда Докинза

«Бог как иллюзия»: апология веры в новых условиях....195

CONTENTS.....236

ПАТРИАРХ МОСКОВСКИЙ И ВСЕЯ РУСИ КИРИЛЛ

НАРОДОСБЕРЕЖЕНИЕ: НАСТОЯЩЕЕ И БУДУЩЕЕ РОССИИ*

Ваши Высокопреосвященства и Преосвященства, досточтимые отцы, уважаемые представители государственной власти, дорогие братья и сестры!

Тема сегодняшнего Собора выбрана так, что, кажется, никого не должна оставить равнодушным: «Сбережение народа». Если сформулировать иначе, используя научную терминологию, то мы будем говорить о русской демографии, о демографии всего многонационального, полиэтнического народа России.

Эта тема неслучайно оказалась в центре общественного внимания. Прежде всего, интерес к демографии связан с желанием спрогнозировать наше завтра, выбрать путь в будущее. Но и понимание дня сегодняшнего

* Слово Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на открытии XXIII Всемирного русского народного собора 18 октября 2019 г.

невозможно без этой науки. Мы, наконец, нашли в себе силы признаться, что очень многие актуальные проблемы современности имеют демографические корни. Это не только широко обсуждаемый миграционный кризис, поразивший европейские страны и стоящий на нашем пороге, стучащийся в двери России и соседних с ней стран. Это не только опустевшие деревни Нечерноземья и нехватка рабочих рук для освоения просторов Дальнего Востока, да и города Москвы. Неблагополучная демографическая обстановка тормозит экономический рост России, угрожает социальным гарантиям старшего поколения, а в случае дальнейшего ухудшения чревата утратой территорий и распадом государства, как предупреждают специалисты в области научного прогнозирования.

Очень хорошо, что остроту проблемы осознают на самом высоком уровне. Послание Президента России 2018 г. было специально заострено на демографических вопросах; они заняли в этом тексте такое же важное место, как и вопросы обороноспособности страны. Это вполне закономерно — ведь проблема роста или сокращения народонаселения напрямую связывается с национальной безопасностью.

Тревогу о будущем России разделяют многие государственные деятели и ученые мужи. В нашей стране чуть ли не ежегодно принимаются дополнительные меры, вносятся дополнительные законодательные инициативы демографического характера. Однако этого внимания, этих мер, судя по всему, недостаточно — ведь с 2017 г. в России возобновилась тенденция убыли населения. Ученые в один голос утверждают, что наше Отечество вступает в период нового демографического провала. Это серьезный повод для беспокойства. По этой причине, в частности, вопрос народосбережения признан первоочередным и вынесен в повестку нынешнего Собора.

В то же время есть и другая точка зрения на проблемы демографии. Достаточно часто звучат голоса, отрица-

ющие необходимость каких-либо государственных или общественных мер, направленных на стимулирование рождаемости, укрепление семьи, повышение супружеской и родительской ответственности. Аргументы этой стороны можно изложить так: решение о создании семьи и рождении детей — сугубо интимное дело, куда общество ни в каких формах вмешиваться не должно. Сокращение рождаемости и даже участвовавший жизненный выбор в пользу бездетности — это якобы естественный путь развития, своего рода неизбежное направление прогресса, против которого любые демографические меры бессильны и потому бессмысленны.

По мнению носителей подобных взглядов, поддержка рождаемости — пустая трата времени и средств, которым можно найти лучшее применение. И вообще, сокращение населения может быть экономически выгодным, поскольку позволит делить доходы от сырьевых и прочих ресурсов на меньшее число потребителей. Иначе говоря, позволит «оптимизировать» население для реализации бизнес-планов.

Со стороны этой условной партии или условной научной школы, которую в демографических кругах называют антинаталистами, часто звучит критика в адрес сторонников активной поддержки семьи и рождаемости. Мол, вам нужно пушечное мясо для ваших политических амбиций, вы выступаете за количественный рост в ущерб качеству и т.д. Звучат даже упреки в негуманном подходе, в приоритете безликой массы и в принижении человеческой личности. Мол, речь идет о массе народа, а акцент нужно делать в основном на личности.

Именно здесь находится точка нашего расхождения, именно на этих вопросах хотелось бы остановиться подробнее. Зачем укреплять семью? Зачем поддерживать материнство и отцовство? Зачем повышать и поддерживать рождаемость? Зачем приветствовать многодетность? Гуманно ли это? Содействует это раскрытию лучших чело-

веческих качеств: солидарности и любви или, напротив, служит шагом к подавлению человека, к превращению его в репродуктивную биомашину? Не ответив на эти фундаментальные вопросы, мы не сможем перейти к решению прикладных задач, к разработке конкретных мер демографической политики.

Понимаю, что в выступлении перед аудиторией, собранной в этом зале, можно было бы обойтись и без этой преамбулы. Необходимость демографического роста для нас очевидна. Но я позволил себе процитировать типичные высказывания противников такого роста, с тем чтобы пояснить, что мы с вами занимаемся не теоретическими изысками. Мы должны формулировать конкретные задачи, предлагать их государству и всячески содействовать их реализации, каждый на своем месте — и тот, кто владеет пером, и тот, кто владеет словом, и тот, у кого есть политический или нравственный ресурс, кто способен воздействовать на общественное сознание.

Теперь несколько слов о ценности жизни и человеческой любви, потому что без этого доклад Патриарха не имеет смысла. В этом вертикальное измерение всей темы — вертикальное, потому что соединяет человека с небом.

Православная Церковь всегда давала однозначный ответ на вопросы о ценности жизни и любви. Христианская традиция всегда приветствовала рождение каждого нового человека, считала его появление на свет великим благом, благословляла родительский труд, материнство и отцовство. В основе такой позиции лежат отнюдь не погоня за количеством сограждан, не геополитические амбиции, не корыстная заинтересованность в числе рабочих рук. Здесь проявляются истинное человеколюбие, уважение к каждой человеческой жизни, любовь к каждой человеческой личности.

Наш Господь Иисус Христос, придя в мир, заповедовал главный закон человеческой жизни — закон

любви: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга» (Ин. 13:34). Подлинная любовь — это не абстрактное, а деятельное чувство. Это талант дарения, талант самоотдачи, способность дарить добро ближнему. Кроме того, это способность жертвовать своими эгоистическими желаниями ради счастья другого человека. Собственно говоря, набор этих нравственных аксиом и составляет сердцевину церковной проповеди.

Высочайшим образцом истинной любви, способной к дарению, самопожертвованию, является родительская любовь. Самым огромным, бесценным даром, который вручают родители каждому из нас, является сама человеческая жизнь. И затем на протяжении долгих лет мать и отец жертвуют своим временем, своим досугом, своими удовольствиями, своими денежными, материальными ресурсами — ради детей. Потому рождение и воспитание каждого ребенка является одним из самых деятельных и очевидных проявлений той любви, которая заповедана нам Богом. Каждая семья служит подлинной школой любви — как для родителей, так и для детей, или, по крайней мере, должна быть таковой школой.

Апостол Павел называет семью домашней церковью. Такое уподобление возможно, в том числе, потому, что в семье, как и в Церкви, любовь достигает своих совершенных форм — в том случае, когда сбываются слова Спасителя: «Там, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:20).

Мы также ценим семью как школу традиции и культуры, потому что фундамент культуры, самые первые и самые прочные представления о добре и зле, о должном и о неприемлемом закладываются именно в семье. Хотел бы подчеркнуть, что культура формирует социальные модели поведения человека, и нам небезразлично, в какой именно культуре воспитываются дети. Поэтому Православная Церковь во все века благословляла семью и впредь будет приветствовать любые меры по ее поддержке.

Но вот важный вопрос. Если семья — очаг любви, как правильно распорядиться этой любовью? Разделить на возможно большее число детей или сосредоточиться на одном? Как правильно поступить потенциальным родителям, задумывающимся: рожать или не рожать второго, третьего или последующего ребенка? Что посоветуют их родственники, их близкие — на чью помощь семья будет рассчитывать? Как поступать всему обществу, на поддержку которого будущие родители вправе надеяться?

Давайте признаем, что не выбор между количеством и качеством является основным выбором. Это ложная дилемма — будто рождение очередного ребенка рассеет, распылит родительскую любовь и заботу, будто дети в больших семьях заведомо обделены вниманием, из-за чего их таланты не смогут раскрыться. Жизнь свидетельствует об ином. Наш выдающийся русский хирург Николай Иванович Пирогов, например, был тринадцатым ребенком в семье, великий химик Дмитрий Иванович Менделеев — семнадцатым, а знаменитый оружейник Михаил Тимофеевич Калашников, столетие которого недавно торжественно отмечали соотечественники, провел свое детство среди восемнадцати братьев и сестер! И это отнюдь не воспрепятствовало раскрытию талантов мировой величины.

У нас нет ни малейших оснований утверждать, что наши великие сограждане, выросшие в многодетных семьях, подчас в очень сложных житейских условиях (а некоторые из них рано осиротели, как, например, Менделеев и Калашников), в чем-то уступили в развитии тем, кто провел детство в одиночестве, под концентрированным вниманием родителей, бабушек и дедушек. То, что упомянутые здесь светила русской науки были вынуждены делить кров и стол с большим количеством братьев и сестер, не сделало их воспитание ограниченным, не задержало их развития, не помешало проложить большую,

яркую и насыщенную дорогу в жизнь. Таких примеров можно привести великое множество.

А теперь давайте представим, что родители этих гениев вняли логике антинатализма и решили отказаться от очередного рождения. Какая бы это была потеря для нас всех! Кто от этого выиграл бы? Никто! Не стали бы счастливее их семьи, не стало бы богаче наше Отечество. А сколько неродившихся гениев и героев мы потеряли и теряем!

Поэтому, когда стоит выбор — рожать или не рожать ребенка — это не выбор между количеством и качеством будущих детей (сомневаюсь, что понятие качество вообще применимо к человеческой личности). Скорее, речь идет о качестве жизни самих родителей: сосредоточиться на карьере, на приобретении материальных благ или пожертвовать частью благ и карьеры ради проявления любви к новой жизни.

В Православной Церкви, для людей с христианским мировоззрением, воспитанных в русской культурной традиции, при ответе на этот вопрос не может быть колебаний. Наш выбор — в пользу человека, в пользу любви, в пользу рождения новой жизни. Так обстоит дело, когда только решается: зачать или не зачать нового человека, — и тем более, когда человек уже существует в утробе матери и надо сохранить его жизнь, избежав аборта. Церковь не может пожертвовать жизнью человека ради материальных благ, ради удобств, комфорта — это несоизмеримые величины, несопоставимые ценности: «Жизнь человека не зависит от изобилия его имения» (Лк. 12:15). Жизнь человека, его право появиться на свет, видеть мир, познавать его, творить, общаться с другими людьми и с Богом, быть любимым и любить — это бесконечно важнее, чем возможность для родителей обладать каким-либо набором материальных благ и физических удовольствий. В этом приоритете человеческой жизни перед вещным богатством заключается подлинное человеколюбие, истинный христианский гуманизм.

В современных взглядах на устройство человеческого общества огромное, чуть ли не первостепенное значение приобрела категория прав человека. Конечно, существует широкая палитра взглядов на то, как эти права следует понимать и, тем более, как их реализовывать. Русская Православная Церковь полагает, что невозможно рассматривать права человека отдельно от вопроса о достоинстве человеческой личности, о приближении личности к Божественному замыслу о человеке. Есть и совершенно иные представления. Но в любом случае, при всем многообразии подходов необходимо признать ту простую и очевидную истину, что первым среди прав человека является право на жизнь, поскольку отмена этого права перечеркивает и делает бессмысленными все остальные права. Поэтому мы призываем отстаивать это исходное, основополагающее право — право на жизнь с момента зачатия, право на рождение.

И когда семья строит свои жизненные планы, и когда государство вырабатывает свою долгосрочную стратегию, мы призываем при сравнении со всеми прочими правами: правом на спокойный отдых, правом на успешную карьеру, правом на приобретение ценных вещей и прочими разнообразными правами ныне живущих людей, — отдавать приоритет праву на жизнь. В том числе праву на жизнь тех, кто еще не рожден, потому что в ином случае они будут лишены и права на карьеру, и права на отдых, и на все прочие разнообразные человеческие права.

Пожалуй, мы нередко наблюдаем примеры того, как те семьи и те индивидуумы, которые отказываются от рождения детей, живут богаче, чем те, кто принял на свои плечи груз многочадия. Да, те, кто экономит на детях, сокращают свои расходы и приобретают больше времени для заработков. Но становятся ли они от этого счастливее? Они становятся более богатыми, более сытыми, окружают себя более роскошной обстановкой — но счастья, эмоци-

онального, духовного богатства они от этого не приобретают. Задумайтесь, что для вас важнее: иметь вокруг себя больше дорогих вещей или больше дорогих людей? Полагаю, что для абсолютного большинства ответ на этот вопрос очевиден.

Конечно, мы с Вами делаем выбор в пользу дорогих людей, а не в пользу дорогих вещей. Мы делаем выбор в пользу родительского счастья, в пользу отцовства и материнства, в пользу сыновней и дочерней любви, в пользу тех богатств, которые не истлевают и лишь умножаются со временем.

Скажу больше: ограничение рождений ради получения материальных благ выглядит как рудимент языческих жертвоприношений. Наши далекие предки, не просвещенные еще светом Христовой истины, полагали, что могут обрести нечто ценное, решить ту или иную мирскую проблему, взамен пожертвовав жизнью кого-то из своих близких. Для людей нашего времени это выглядит совершенно ужасно. Но разве не похожей логикой руководствуются родственники, уговаривающие женщину совершить аборт ради карьеры, или неомальтузианцы, также появившиеся в нашем обществе, которые предлагают сокращать население ради экономической эффективности? Налицо та же самая логика: человека не будет — и проблема решена. По сути, это те же самые проявления бесчеловечности, которыми сопровождалась жизнь языческого общества, те же жертвоприношения, но не мертвым истуканам, а собственному эгоизму и прагматизму, только замаскированные цивилизованной риторикой, лишённые прежней кровавой зрелищности.

Только что мы с вами говорили о семье как о школе любви, о праве человека на рождение, о преимуществах семейного счастья перед накоплением тленных материальных ценностей. Настало время поговорить и о долге.

Каждое последующее поколение в долгу перед предыдущими поколениями. Мы обязаны им тем, что появи-

лись на свет, увидели мир и получили возможность спасти свою душу для вечной жизни. За нашими плечами стоит огромный труд наших родителей, усилия наших мам и пап, наших бабушек и дедушек и т.д. — непрерывная цепь наших пращуров и прапращуров простирается от истока времен. Мы должны быть бесконечно благодарны им за нашу жизнь, за подаренные возможности — и вместе с тем отчетливо понимать, что если на нас эта цепь поколений оборвется, то все их усилия могут пропасть втуне. Это не только вопрос продолжения отдельного рода, отдельной семейной генеалогии — это проблема всего нашего народа в целом. Если мы оборвем проложенный нашими предками путь, то это будет обнулением совершенного ими жизненного подвига, это выглядит как предательство жизненных идеалов и ценностей наших родителей и прародителей нашего народа.

Ведь наши предки не просто подарили жизнь каждому из нас. Они еще создали великую страну, которую из-за ее масштабного культурного значения, ее весомого творческого вклада в сокровищницу знаний и духовных достижений мы называем страной-цивилизацией. Существование России представляет огромную духовную и культурную ценность не только для нас с вами, но и для всего человечества. И мы с вами призываем к сбережению народа России, к рождению наших новых соотечественников не только и не столько потому, что эти люди нужны стране, но и в огромной степени потому, что эта страна нужна людям. Россия должна существовать и играть свою незаменимую роль в нашей с вами судьбе, в судьбе наших потомков и во всей мировой истории.

Особая ценность России, ее особое призвание — быть оплотом православного христианства. Хранить православную веру, православную традицию и культуру, христианские нравственные начала в их неповрежденной форме. Может, именно поэтому сильные мира сего так ополчились на Русскую Православную Церковь, желая

оторвать от Русской Церкви греческий православный мир, желая разрушить единство Православной Церкви. Мы обладаем достоверной информацией, что всё то, что происходит сейчас в мировом Православии, — не случайность, не просто прихоть того или иного религиозного деятеля, который помрачился умом. Это реализация совершенно конкретного плана, который нацелен на то, чтобы оторвать греческий мир — от России. В представлении злоумышленников — а иначе я этих стратегов не могу назвать — Русская Церковь представляется некой «мягкой силой», посредством которой Россия влияет на окружающий мир. Но почему же Россия не может делиться своими духовными дарами? Разве это преступно? Это может быть преступно только в представлении тех, кто стремится к ослаблению, а по возможности и к уничтожению влияния России. Во всей этой истории, связанной с проблемой признания или непризнания украинских раскольников Поместными Православными Церквями, есть нечто, что не декларируется, но что является главной целью тех закулисных сил, которые развязали эту раскольническую деятельность. Мы в Русской Церкви это хорошо понимаем, но сегодня это понимают и наши братья в Греции, в других Православных Церквях. К нам обращаются с просьбой устоять, не дрогнуть, продолжить борьбу за сохранение духовной независимости Русской Православной Церкви от всех этих центров мирового влияния, а главное, за сохранение единства Вселенского Православия. Поверьте, это непростая задача. Конечно, у Церкви нет армии, нет даже достаточного количества материальных средств, чтобы обеспечить духовную оборону. Но мы призываем весь наш народ быть с нашей Церковью, и я очень надеюсь, что и средства массовой информации наконец поймут, что освещать по телевидению в прайм-тайм тему, которая сейчас беспокоит весь православный мир, — это их прямая задача. Когда информация о важнейших церковных событиях появляется на центральных каналах где-то в конце

новостного блока и занимает меньше минуты, невольно возникает вопрос: почему же в Греции всё это сейчас в центре внимания? Почему в других странах это в центре внимания? А в России, где Церковь противостоит всему тому, о чем я сейчас сказал, столь недостаточное внимание к проблематике, которая сегодня волнует не только православных верующих, но и весь наш народ, политиков, общественных деятелей? Очень надеюсь, что ситуация изменится и наше общество будет получать, в том числе через средства массовой информации, объективную картину всего того, что сегодня происходит. И очень важно, чтобы комментарии и дискуссии, которые ведутся сейчас вокруг проблем внутри мирового Православия, также помогали нашему народу и нашей общественности сформировать правильное понимание происходящего и осознать, что сегодня мы с вами живем в критическую эпоху. Но Русская Церковь не должна ни исчезнуть, ни ослабнуть, ни разделиться. Она не имеет на это права, она должна сохранять свое единство, свою духовную силу, и она должна быть вместе со своим народом; но для этого и народ должен быть с Церковью.

До XX в. исторический путь России давал гораздо больше оснований для оптимизма в отношении перспектив развития нашей страны, в том числе в плане роста населения. Думаю, многие из вас знакомы с прогнозами, которые делались в начале XX в., особенно в 1913 г., когда Россия находилась на пике своего экономического развития; с тем, какие цифры фигурировали при оценке количества населения. Но гражданская война, опустошение нашей страны, катаклизмы XX в., войны, репрессии и различного рода потрясения не могли не повлиять на демографическую картину, и потому сегодня мы не должны воспринимать тему демографии как лишь одну из многих тем, но, может, как центральную и наиболее важную. Нельзя забывать, что мы стали великой страной во многом благодаря демографии и могучему потенциалу

русского народа. И мы ни в коем случае не должны расточить этот потенциал, лишиться возможности быстрого количественного воспроизведения нашего народа.

Современники нередко считают, что христианская традиция не благоприятствует рождению детей. Бытует мнение, что демографическими преимуществами обладают культуры Китая и Индии — наиболее многолюдных стран планеты, или исламского мира, где в XX в. наблюдалась наиболее высокая рождаемость. Это мнение подтверждается фактами, но фактами, относящимися к очень короткому историческому отрезку. В России, в странах Европы демографические показатели стали падать в результате не только социально-политических экспериментов и катаклизмов, но и ввиду потери христианского отношения к созиданию семьи и к рождению детей.

Если мы возьмем оценки численности населения за последнее тысячелетие (а это как раз тот срок, когда наше Отечество приняло Крещение и следовало по пути, проложенному равноапостольным князем Владимиром), то обнаружим, что русский народ был в числе самых быстрорастущих на земле. Безусловно, когда мы говорим о русском народе, мы имеем в виду всех наследников Киевской Руси — русских, украинцев, белорусов. Как вы знаете, эти наименования достаточно новые, вошли в оборот сравнительно недавно; а в древности, на протяжении столетий всех их греки называли «росами». Это большой, многоэтничный народ, живший от берегов Черного моря до берегов Балтики. За тысячелетие Православная Русь увеличивала свое население примерно втрое быстрее, чем древние цивилизации Китая, Индии и арабского Ближнего Востока. Совпадение этого могучего демографического роста с принятием православного христианства неслучайно — бурный рост народонаселения России имел глубокие духовные, мировоззренческие основания.

В народной культуре, в бытовой традиции, сформированных в православной Руси, очень важное место

заняли семейные ценности. Здесь ценилось создание семьи, поддержка детей, в том числе экономическая поддержка. Нужно обратить внимание на традицию русского крестьянства — даже не очень богатые крестьянские хозяйства выделяли наделы для своих детей, чтобы те могли прокормиться. И это были не благотворительные акции, — передача земли порождала в русском крестьянстве стремление к трудолюбию, а никак не иждивенческие настроения. Ведь передавалась не просто материальная ценность, которую можно использовать как угодно, а земля, которая становилась ценностью только в том случае, когда на ней работали. Земельный передел был дополнительным стимулом к производительному труду и, одновременно, вознаграждением родительских усилий за рождение и воспитание ребенка. Это и обеспечивало русскому народу мощный численный рост и позволило за несколько веков, от Ивана Грозного до Александра III, опередить и оставить далеко позади крупнейшие народы Европы: итальянцев, французов и немцев.

Не думаю, что я должен дальше продолжать, хотя у меня тут кое-что еще написано. Может быть, потом всё это опубликуем, но не хотел бы слишком разбавлять тему. Еще раз, подводя результаты сказанного, хотел бы подчеркнуть, что рост народонаселения тесным образом связан с духовным состоянием народа. Конечно, разные факторы влияют — экономика, политика, массовая культура; но ведь и массовая культура формируется духовным состоянием людей. Так вот, для того чтобы справляться со всеми этими вызовами, мы должны в первую очередь отказаться от идей, которые на протяжении столетий отрывали людей от Бога, от Божественных законов. Последствия этого отрыва мы видим во многих проблемах, возникших в жизни нашего народа, но проблема демографии — это самый яркий пример такого отрыва. И дай Бог нам сегодня всем вместе — и Церкви, и общественности, и государству, как в советское время говорили, «верующим

и неверующим» (сейчас это надо взять в кавычки, но всё-таки, кто-то, может, действительно в Бога не верит, кто-то на пути), — дай Бог, чтобы все мы вместе трудились таким образом, чтобы духовность укреплялась в жизни нашего народа, а вместе с ней укреплялась и возрастала наша национальная демография.

МИТРОПОЛИТ ВОЛОКОЛАМСКИЙ ИЛАРИОН

ЛИТУРГИЯ СЯТИТЕЛЯ ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО В КОНТЕКСТЕ ЕГО БОГОСЛОВСКИХ ИДЕЙ*

Дорогие отцы, братья и сестры! Мы проводим уже шестую патристическую конференцию Общецерковной аспирантуры и докторантуры. Каждая из предыдущих была посвящена конкретному отцу Церкви.

Но в этом году мы оказались в особой ситуации: наследие учителя Церкви, которое на конференции станет предметом нашего внимания, настолько велико, что для его осмысления потребовалось бы несколько симпозиумов. Мы знаем святителя Василия Великого как догматиста, во многом определившего церковную триадологию; как экзегета, разработавшего целые жанры толкования Священного Писания; как выдающегося канониста,

* Доклад митрополита Волоколамского Илариона, председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата и Синодальной библейско-богословской комиссии, ректора Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, на VI Международной патристической конференции «Святитель Василий Великий в богословской традиции Востока и Запада». Москва, 1 апреля 2019 г.

без которого невозможно представить себе церковное право; как литургиста, с именем которого связан один из основных типов анафоры на Востоке. В меру наших сил мы постараемся охватить все эти грани его творчества в рамках одной конференции, не претендуя на то, чтобы исчерпать имеющиеся вопросы, но скорее намечая пути для дальнейшей работы.

В своем докладе я обращаюсь к одному из перечисленных направлений, а именно, к литургическому творчеству святителя Василия Великого. Как известно, под его именем сохранился текст анафоры, имеющий несколько редакций. Предание Восточной Церкви рассматривает святителя Василия как автора этого текста, но консенсус исследователей заключается в том, что великий каппадокиец переработал вариант анафоры, бывший в употреблении в его общине. Версия анафоры, использовавшаяся в Каппадокии в середине IV в., не сохранилась, однако весьма вероятно, что текст, использованный Василием, был близок к так называемой краткой, или египетской версии¹. Полная версия анафоры, известная в византийской, сирийской и армянской редакциях, с большой вероятностью отражает редакторскую работу святителя Василия². За последний век учеными-литургистами была проделана громадная работа по изучению текстовой традиции анафоры, сохранившейся под именем святителя Василия Великого, и по реконструкции этапов ее редактирования. При этом в центре внимания оставался вопрос об установлении той первоначальной формы анафоры, из которой «выросла» известная нам литургическая традиция (и которую на том или ином этапе переработал святитель Василий). На наш взгляд, этот подход, давший свои плоды, оставил без должного внимания богословский аспект анафоры и вклад, который святитель Василий внес в становление того типа анафоры, который мы знаем и используем. Наш доклад призван в какой-то мере восполнить этот пробел. Мы обратимся к

параллелям между византийской редакцией анафоры, известной под именем святителя Василия Великого, и богословскими сочинениями великого каппадокийца и проследим, в какой мере в анафоре могли отразиться идеи святителя Василия.

Богословское содержание анафоры, с ее многочисленными аллюзиями на тексты Священного Писания и параллелями к текстам раннехристианской традиции, было бы невозможно охватить в одном докладе. В нашем сообщении мы обратимся к одному тексту анафоры, который имеет ярко выраженный тринитарный характер, т.е. непосредственно соотносится с теми богословскими проблемами, с которыми Церковь столкнулась в IV в. Речь идет о второй молитве анафоры святителя Василия Великого, инципит которой — «Владыко всех, Господи небесе и земли...» Обратимся к ее детальному анализу.

1. Бог Отец

Композиционная основа молитвы «Владыко всех, Господи небесе и земли...» — перечисление имен, относящихся к каждому из Лиц Святой Троицы. Это не просто поэтические эпитеты: поражает обилие источников, к которым восходят эти имена. Молитва соткана из библейских аллюзий, наполнена цитатами из псалмов, пророческих книг, посланий апостола Павла.

Первая часть молитвы посвящена Богу Отцу:

Владыко всех, Господи небесе и земли и вся твари, видимая же и невидимая, Седя на престоле славы и призираяй бездны, безначальне, невидиме, непостижимо, неопишанне, неизменне, Отче Господа нашего Иисуса Христа...

Владыка всего, Господи неба и земли и всего творения видимого и невидимого, Сидящий на престоле славы и взирающий на бездны, безначальный, непостижимый, неограниченный, неизменяемый, Отец Господа нашего Иисуса Христа...

Начало этого фрагмента имеет почти буквальное соответствие с Никео-Константинопольским Символом веры, который гласит: «Верую во единого Бога Отца Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым». Но, помимо этого, обращение к Богу Отцу обнаруживает сходство с рассуждением святителя Василия Великого о Боге Творце в «Беседах на Шестоднев». Святитель пишет:

Как горшечник, с одинаковым искусством сделавший тысячи сосудов, не истощил тем ни искусства, ни силы, так и Создатель этой вселенной, имея творческую силу, не для одного только мира достаточную, но в бесконечное число крат превосходнейшую, всё величие видимого привел в бытие одним мановением воли. А если мир имеет начало и сотворен, то спросим себя: кто дал ему начало, и кто его Творец?.. Сие блаженное Естество, сия неоскудевающая Благодать, сия Доброта любезная и многовожденная для всякого одаренного разумом существа, сие Начало существ, сей Источник жизни, сей духовный Свет, сия неприступная Мудрость, вот Кто сотворил в начале небо и землю!⁵

Следует обратить внимание на композицию этого текста, в котором исповедание Бога как Творца переходит в прославление и пространное перечисление свойств Божиих. Подобным образом устроен и текст анафоры, посвященный Богу Отцу. При этом именно обращение к первой беседе святителя Василия на Шестоднев помогает понять, почему вслед за обращением к Богу как к Творцу в анафоре следует перечень апофатических свойств Бога. То, что в анафоре представлено в виде краткого и емкого исповедания, получает в «Беседах на Шестоднев» детальное обоснование.

Этих апофатических свойств пять: безначальный, невидимый, непостижимый, неописанный, неизменный. Первое апофатическое свойство Бога, названное в анафоре, — «безначальный». Центральная тема первой беседы на Шестоднев — «начало», второе слово Библии.

Святитель Василий подчеркивает, что прежде бытия мира время отсутствовало и описывает это состояние как «превысшее времени». Сотворение мира было началом «преемства времени»:

Еще ранее бытия мира было некоторое состояние, приличное премирным силам, превысшее времени, вечное, присно продолжающееся. В нем-то Творец и Зиждитель всяческих совершил создания — мысленный свет, приличный блаженству любящих Господа, разумные и невидимые природы и все украшение умосозерцаемых тварей, превосходящих наше разумение, так что нельзя изобрести для них и наименования. Они-то наполняют собою сущность невидимого мира... А когда уже стало нужно присоединить к существующему и сей мир... тогда произведено сродное миру и находящимся в нем животным и растениям преемство времени, всегда поспешающее и протекающее, и нигде не прерывающее своего течения. Не таково ли время, что в нем прошедшее миновалось, будущее еще не наступило, настоящее же ускользает от чувства прежде, нежели познано? А такова природа и бывающего в сем мире. Оно то непременно возрастает, то умаляется, и явным образом не имеет ничего твердого и постоянного⁴.

Исходя из данной им характеристики творения, святитель Василий делает вывод, который имеет принципиальное значение для понимания разбираемого нами текста анафоры:

Посему, человек, не представляй себе видимого безначальным.

Это полемика с платонизмом — и утверждение о том, что свойство «безначальный» присуще только Богу. Тезис о том, что Бог «безначален», противопоставляет Его творению, и именно поэтому исповедание Бога Творца в анафоре перетекает в исповедание Бога безначального. Понять логику святителя Василия как редактора анафоры мы можем только из комментария на Быт. 1:1 в «Беседах на Шестоднев».

Приведенное изречение святителя Василия Великого — «не представляй видимого безначальным» — про-

водит связь между термином «безначальный» и вторым апофатическим свойством Бога, названным в анафоре «невидимый». «Видимый» для святителя Василия — атрибут тварной природы. То, что может быть видимо, может быть и описано, а значит и познано. Бог, Который именуется безначальным и тем самым противопоставляется творению, должен быть, по логике первой беседы на Шестоднев, также невидимым, непознаваемым и не-описуемым. Именно эти свойства Бога перечисляются в анафоре вслед за свойством безначальности.

Далее, в первой беседе на Шестоднев святитель Василий говорит о том, что понятие «начало» применительно к творению с необходимостью подразумевает конечность этого творения:

Начавшееся со временем по всей необходимости и окончится во времени. Если [мир] имеет начало временное, то не сомневайся о конце⁵.

Другими словами, мир, пришедший из небытия в бытие, получивший начало, с необходимостью оказывается подвержен изменениям. Способность к изменению — еще одно свойство, противопоставляющее мир его Создателю. И пятое апофатическое свойство Бога Творца, названное в анафоре, — это свойство неизменяемости.

Таким образом, перечисление свойств Бога в молитве «Владыко всех, Господи небесе и земли...» становится понятнее в контексте рассуждений святителя Василия Великого о творении мира в его классическом трактате на эту тему.

Далее, следует заметить, что термин «безначальный» имеет несколько планов богословского осмысления, поскольку понятие «начала» может быть использовано как в смысле «причины», так и в смысле временного начала. Если понимать термин в первом смысле, то речь может идти только о безначальности Отца, если же во втором смысле, то о безначальности всех трех Лиц Святой Троицы. Эти два плана описал святитель Григорий Богослов в своем 39-м слове:

Отец есть Отец и безначален; потому что ни от кого не имеет начала. Сын есть Сын, и не безначален; потому что от Отца. Но если начало будешь понимать в отношении времени, то и Сын безначален, потому что Творец времен не подвластен времени⁶.

Термин «безначальный» стал предметом спора между великими каппадокийцами и арианами в IV в. Ариане считали, что только Бог безначален: всё, что имеет начало, не является Богом, следовательно Сын — не Бог. «Мы гонимы, потому что утверждаем, что Сын имеет начало, тогда как Бог безначален», — говорил Арий⁷. Каппадокийцы тоже утверждали, что Сын имеет начало, однако не считали безначальность Отца синонимом Его Божества. Безначальность, по учению Григория Богослова, есть свойство Отца, отличающее Его от Сына; однако и Сын, и Отец обладают полнотой Божества. Сын не безначален по отношению к Отцу, однако безначален по отношению к времени⁸. Рождение Сына совечно бытию Отца, между Отцом и Сыном нет никакого промежутка, никакой последовательности, никакого неравенства⁹.

Для христиан Бог является Отцом. Но прежде всего Он — Отец Своего Единородного Сына. По словам Василия Великого, Бог «от беспредельной вечности есть Отец и не начал быть Отцом когда-нибудь». Бога нельзя сравнивать с людьми, которые, достигнув зрелого возраста, получают силу деторождения: Его отцовство так же вечно, как и Его бытие. «Поэтому и Сын, предвечно сущий и всегда сущий, не начал быть когда-нибудь; но, когда Отец, тогда и Сын, и с мыслью об Отце тотчас соединяется и мысль о Сыне; ибо очевидно, что Отец есть Отец Сына»¹⁰.

Отцовство Бога по отношению к Своему Сыну не идентично Его отцовству по отношению к людям. Единородный Сын Божий является Сыном Отца по естеству, тогда как люди усыновлены Отцу по благодати:

Ибо, когда Бог называется Отцом всех нас, то не одним и тем же образом Он и наш Отец, и Отец Единородного ... Бог называется Отцом нашим не ошибочно и не в пере-

носном, но в собственном, первоначальном и истинном смысле, потому что нас через плотских родителей привел из небытия в бытие, и заботой о нас сделал нас Своими родственниками. Если же утверждаем, что Бог справедливо назван Отцом нашим, когда по благодати удостоены мы усыновления, то какое основание отнять у Него право именоваться Отцом по естеству Своего Сына, Который произошел из Его сущности?¹¹

Единение между Отцом и Сыном является «сущностным и природным»: поскольку Сын извечно рожден от Отца, то «мыслится из Него и в Нем сущим, причем хотя и признаётся имеющим отдельное и особое личное бытие, однако же и представляется по прирожденному тождеству сущности как нечто единое с Отцом»¹². Люди же иноприродны Богу, хотя и созданы по Его образу и подобию.

2. Бог Сын

О том, кем является Сын по отношению к Отцу, речь идет далее в анафоре:

...Отче Господа нашего Иисуса Христа, великаго Бога и Спасителя, Упования нашего, Иже есть образ Твоя благодати, печать равнообразная, в Себе показуя Тя, Отца, Слово живое, Бог истинный, превечная Премудрость, Живот, Освящение, Сила, Свет истинный, Имже Дух Святый явился...

...Отче Господа нашего Иисуса Христа, великаго Бога и Спасителя, Упования нашего, Который есть образ Твоей благодати, отпечаток, равный Первообразу, в Себе являющий Тебя, Отца; Бог истинный, предвечная Премудрость, Жизнь, Освящение, Сила, Свет истинный, через Которого явился Дух Святой...

Приведенные здесь наименования Сына Божия заимствованы главным образом из посланий Павла и писаний Иоанна Богослова: Сын — великий Бог и Спаситель (Тит. 2:13); Упование наше (1 Тим. 1:1)¹³; образ благодати Божией (ср.: 2 Кор. 4:4; Кол. 1:15; Евр. 1:3); Сын в Себе по-

казует Отца (Ин. 14:9); Он есть Слово живое (Ин. 1:1; Евр. 4:12); истинный Бог (1 Ин. 5:20); предвечная Премудрость Божия (1 Кор. 2:7); Жизнь (Ин. 14:6; 1:14); Освящение (1 Кор. 1:30); Сила (1 Кор. 1:24); Свет истинный (Ин. 1:9)¹⁴. Отметим также, что выражение «Бог истинный» применительно к Сыну Божию встречается в Символе веры.

Почему в анафоре перечисляются все эти имена Сына Божия? На наш взгляд потому, что анафора имеет ярко выраженный анти-арианский и анти-евномиянский характер. Именно ереси Ария и Евномия, отрицавших — каждый на свой лад — равенство Отца и Сына и единосущие Сына Отцу, умалявших достоинство Сына по сравнению с Отцом, вызвали мощную волну богословских споров, в ходе которых выкристаллизовался христологический язык Церкви. И одной из задач, которую ставили перед собой противники обеих ересей, была систематизация того каталога наименований и определений, которые встречаются в Евангелиях и апостольских посланиях применительно к Сыну Божию. Подобного рода каталог мы находим уже у святителя Афанасия Александрийского:

Единородный имеет жизнь в Себе, как имеет Отец; и Он один знает, кто есть Отец; потому что во Отце пребывает, и Отца имеет в Себе. Он есть Отчий образ ... Он есть равнообразная печать, показывающая в Себе Отца; Он — живое, истинное Слово, сила, премудрость, освящение и избавление наше¹⁵.

Как отмечают исследователи¹⁶, этот текст имеет почти буквальное сходство с рассматриваемой частью анафоры Василия Великого.

Наиболее полный каталог имен Сына Божия мы находим у святителя Григория Богослова. В своих «Словах о богословии» он перечисляет эти имена, на каждое из них приводя ссылку из Священного Писания: Бог, Слово, Тот, Кто в начале (Ин. 1:1); Тот, Кто прежде денницы (Пс. 109:3); Кто от начала (Ис. 41:2–4); Сын Единородный (Ин. 1:18); Путь, Истина, Жизнь (Ин. 14:6); Свет (Ин. 8:12);

Премудрость, Сила (1 Кор. 1:24); Сияние, Образ, Печать (Евр. 1:3; Прем. 27:6; Ин. 6:27); Господь, Царь, Сущий, Вседержитель (Быт. 19:24; Пс. 44:7); Тот, кто «есть и был и грядет, Вседержитель» (Откр. 1:8)¹⁷.

Однако и в творениях Василия Великого, посвященных опровержению Евномия, большое внимание уделено толкованию наименований Сына Божия, встречающихся в Священном Писании. Некоторые наименования, встречающиеся в анафоре Василия Великого, находят подробное объяснение в его творениях. Так, например, в трактате «Против Евномия» Василий, вслед за апостолом Павлом, многократно называет Сына образом Отца и объясняет, в каком смысле следует понимать это наименование:

Апостол повсюду именует Господа Сыном, а также и другими различными наименованиями прославляет Его, называя и Первородным (Рим. 8:29; Евр. 1:6), и *Образом* (2 Кор. 4:4), и Сиянием (Евр. 1:3)¹⁸.

В каком же смысле Сын называется образом (Кол. 1:15), и есть *Образ* рожденный, и Сияние славы Божией (Евр. 1:3), и *Премудрость*, и Сила, и Правда Божия (1 Кор. 1:24, 30)? Не в смысле навыка или способности, а в смысле сущности живой и действенной. Он есть сияние славы Божией: поэтому и проявляет в Себе всего Отца как воссиявший от всецелой Его славы¹⁹.

По дому нельзя судить о сущности строителя, но по родившемуся можно представить себе естество родившего. Поэтому, если Единородный — создание, то не являет нам сущность Отца; если же Единородный дает нам в Себе познать Отца, то Он — не создание, но истинный Сын, Образ (εἰκόν) Божий, Образ (χαράκτήρ) ипостаси Божией²⁰.

В анафоре говорится, что Сын Божий — «Печать равнообразная», показывающая в Себе Бога Отца, и «Свет истинный». В трактате Василия Великого против Евномия мы читаем:

Ибо, что для глаза свет чувственный, то для души Бог Слово, о Котором сказано: «*Был Свет истинный, Который просвещает каждого человека, приходящего в мир*» (Ин. 1:9); так что непросвещенная душа не способна к пониманию. Поэтому как можно постигнуть то, что за

пределами рождения Света? Напротив, я думаю, надлежало бы им²¹, если бы они хоть немного заботились об истине ... представлять в мыслях рождение, достойное Бога, бесстрастное, нераздельное, неразрывное, вневременное, и возводя ум к этому Божественному рождению, уяснять себе его через подобие сияния, изливающегося от света; надлежало бы представлять себе «Образ Бога невидимого» (Кол. 1:15), не сделанный впоследствии сходно с Первообразом, как это бывает с художественными изображениями, но сущий и пребывающий вместе с Первообразом, произведшим Его ... так что в Сыне, *как бы в некоей печати*, изображено всецелое естество Отца²².

О Сыне Божиим как печати и образе Бога Отца говорится и в другом важном догматическом тексте Василия — беседе «О вере»:

Отсюда²³ произошел источник жизни, мудрость, сила, Образ невидимого Бога, ничуть от Него не отличающийся, от Отца рожденный Сын, живое Слово, *сущий* Бог и сущий у Бога; сущий, а не пришедший; существующий прежде веков, а не впоследствии приобретенный; Сын, а не стяжание; Производитель, а не произведение; Творец, а не тварь; являющийся всем тем, чем является Отец ... Как Сын Он по естеству обладает тем, что принадлежит Отцу; как Единородный имеет всё в Самом Себе совокупно, ничего не разделяя с другим. Поэтому из самого наименования «Сын» научаемся, что Он имеет общее с Отцом естество; не повелением создан Он, но из сущности воссиял неразлучно; не во времени соединен с Отцом; равен Ему в благодати, равен в силе, имеет общую с Ним славу. Ибо что иное Он, как не *Печать* и *Образ*, показывающий в Себе всецелого Отца?²⁴

Отметим также вслед за другими учеными²⁵ параллельные места из трактата «О Святом Духе»:

Поэтому пусть знают²⁶, что Христос «есть Божия сила и Божия премудрость» (1 Кор. 1:24), что Он «есть образ Бога невидимого» (Кол. 1:15), и «сияние славы» (Евр. 1:3), и что на Нем поставил Свой отпечаток Бог Отец, всецело изобразив в Нем Себя²⁷.

Поэтому, как говорим, что существует поклонение в Сыне как образе Бога и Отца, так существует поклонение

и в Духе, так как Он в Себе показывает Божество Господа ... Невозможно иначе видеть «образ Бога невидимого», как только в озарении Духа ... Поэтому только при озарении Духа мы в полной мере и надлежащим образом видим сияние славы Божией, а посредством Образа возводимся к той славе, которой Он есть образ и *печать равнообразная*²⁸.

Мы видим, что почти все имена Сына Божия, которые приведены в анафоре, встречаются в творениях Василия Великого и получают в них развернутое толкование.

Сын Божий — Тот, через Кого и благодаря Кому был явлен Святой Дух. По учению Иисуса Христа, Святой Дух исходит от Отца, но посылается в мир Сыном: «Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне» (Ин. 15:26). На Тайной Вечере Иисус обещал послать ученикам Утешителя и исполнил это обещание в день Пятидесятницы. С тех пор Дух Святой действует в Церкви, пронизывая Собой всю ее литургическую и таинственную жизнь.

3. Святой Дух

Святому Духу посвящена следующая часть анафоры, где о Нем говорится:

Дух истины, сыноположения дарование, обручение будущего наследия, начаток вечных благ, животворящая Сила, Источник освящения, от Него же вся тварь, словесная же и умная, укрепляема, Тебе служит и Тебе присносущное возсылает славословие, яко всяческая работна Тебе.	Дух истины, дар усыновления, залог будущего наследия, начаток вечных благ, животворящая Сила, Источник освящения, укрепляемая Которым, вся тварь, наделенная словом и разумом, Тебе служит, и Тебе воссылает вечное славословие, ибо всё подвластно Тебе.
--	---

Как и имена Сына, имена Святого Духа тоже в основном заимствованы из посланий апостола Павла и корпуса писаний Иоанна Богослова: Он — Дух истины

(Ин. 14:17); Дух усыновления (Рим. 8:15); залог будущего наследия (Еф. 1:14); начаток (ср.: Рим. 8:23) вечных благ, животворящая Сила (1 Кор. 15:45; ср.: Ин. 6:63; 2 Кор. 3:6); Источник освящения (ср.: 1 Кор. 3:16–17). Святой Дух укрепляет всё творение, наставляя словесные и умные существа, т.е. ангелов, воссылать Отцу присносущное (вечное) славословие.

Данный отрывок анафоры имеет многочисленные параллели в трактате Василия Великого «О Святом Духе»²⁹. Параллельные места встречаются, кроме того, в «Опровержении на защитительную речь злочестивого Евномия», где Святому Духу посвящена целая глава. В обоих сочинениях мы находим те наименования Святого Духа, которые присутствуют в анафоре, и толкование этих наименований.

В частности, толкуя выражение «Дух истины», Василий поясняет, что Дух Святой прославляет Сына Божия «не как творение, но как Дух истины, ясно показывающий в Себе истину, и как Дух премудрости, в величии Своем открывающий Христа, Божию силу и Божию премудрость»³⁰.

В анафоре о Святом Духе говорится как о «даре усыновления»: смысл этого выражения в том, что через Святого Духа мы становимся сыновьями Небесного Отца. В трактате против Евномия Василий пишет: «Как Сам Господь принявшим Его дал им власть стать чадами Божиими (Ин. 1:12), так и Дух Святой есть Дух усыновления (Рим. 8:15)»³¹. В трактате «О Святом Духе» мы читаем: «Не верующий в Духа не принимает участия и в истинном поклонении. Ибо невозможно поклоняться Сыну иначе как во Святом Духе, и невозможно призывать Отца иначе как в духе усыновления»³². По словам Василия, благодаря Святому Духу происходит «возвращение в усыновление» и «дерзновение именовать Отцом своим Бога»³³.

Выражение «обручение будущего наследия» указывает на то, что без участия Святого Духа невозможно посмертное блаженство людей. Это выражение не встре-

чается в сочинениях Василия, посвященных Святому Духу, однако среди действий Духа перечисляются «предведение будущего, понимание таинств, постижение сокровенного, раздача дарований, небесное жительство, пребывание вместе с чинами ангелов, нескончаемое веселие, пребывание в Боге, уподобление Богу и крайний предел желаемого — обожение»³⁴. Как подчеркивает Василий, «Духом Святым — восстановление наше в рай, вступление в Небесное Царство»; через Духа Святого мы получаем дерзновение «делаться общниками благодати Христовой, именоваться чадами света, приобщиться вечной славы, приобретать всю полноту благословения и в этом, и в будущем веке»³⁵.

Слова «начаток вечных благ» созвучны тем местам из трактата «О Святом Духе», где говорится о Духе как источнике всякого блага. Василий пишет о том состоянии, которого мы достигаем, «когда в себе, как в зеркале, отражаем благодать тех благ, которые предназначены нам по обетованиям, и которыми чрез веру наслаждаемся как уже полученными». И задает вопрос: «Ибо, если таков залог, то каково совершенное? и если таков начаток, то какова полнота целого?»³⁶. По учению Василия, Святой Дух «имеет благодать не приобретенную, но от естества Ему присущую: иначе всего неразумнее было бы утверждать, что Святое по естеству имеет благодать не по естеству, но случайную и извне пришедшую»³⁷.

Выражение «животворящая сила» напоминает слова Василия о том, что Святой Дух «для разумных тварей есть сила совершающая, возводящая их на самую высоту». Василий поясняет: «И как сила зрения в здоровом глазе, так действие Духа в очищенной душе»³⁸. В крещении, говорит Василий в том же трактате, «вода изображает собою смерть, принимая тело как бы во гроб, а Дух подает животворящую силу, обновляя души наши из греховной мертвости в первоначальную жизнь... потому что умерщвление наше производится водою, а жизнь творится в

нас Духом»³⁹. Свое животворящее действие Святой Дух оказывает вместе с двумя другими Лицами Троицы: «Дух оживотворяет вместе с животворящим всё Богом и дающим жизнь Сыном»⁴⁰.

В беседе «О вере» Василий пишет, что Святой Дух «освящает, животворит»; Он «наполняет ангелов, наполняет архангелов, освящает Силы, всё животворит»; «всех просвещает к познанию Бога, вдохновляет пророков, умудряет законодателей, научает»⁴¹ священников, укрепляет царей, воспитывает праведных, украшает целомудренных, подает дарование исцелений, оживотворяет мертвых, разрешает узников, усыновляет чуждых»⁴².

В анафоре Святой Дух назван «источником освящения». В трактате «Против Евномия» Василий пишет: «Дух же Святой есть источник святости. И как Отец свят по естеству, и Сын свят по естеству, так свят по естеству и Дух истины; поэтому и удостоен преимущественного и именно для Него характерного наименования: Святой»⁴³.

Слова анафоры «от Него же вся тварь, словесная же и умная, укрепляется, Тебе служит и Тебе присносушное возсылает славословие, яко всяческая работна Тебе» созвучны следующему фрагменту из трактата Василия «О Святом Духе»:

Посему, если восхваляют Бога все ангелы Его, и восхваляют Его все Силы Его, то это происходит по действию Духа. Если предстоят Ему тысячи тысяч ангелов и тьмы тем служащих, то силою Духа совершают они непорочно дело своего служения. Поэтому вся эта сверхнебесная и неизреченная стройность, как в служении Богу, так и во взаимном между собою согласии сверхмирных Сил, не может быть сохранена иначе, как под управлением Духа⁴⁴.

Отметим, что в тексте анафоры и Отец, и Сын названы Богом («Сый Владыко, Господи Боже, Отче Вседержителю покланяемый ... Отче Господа нашего Иисуса Христа, великаго Бога и Спасителя...»). Святому Духу усваивается наименование «Господь», общее также для Отца и Сына, но нигде в тексте анафоры Святой Дух не назван Богом. Это

в полной мере соответствует словоупотреблению Василия Великого, который признавал Духа Богом, однако в трактате «О Святом Духе» ни разу не употребил слово «Бог» применительно к Духу.

Этого обзора достаточно, чтобы убедиться, насколько многочисленны связи между византийской версией анафоры святителя Василия Великого и сочинениями великого каппадокийца. И это лишь малая часть того огромного «смыслового поля», которое открывают нам тексты анафоры. Еще в начале XX в. крупнейший русский литургист И.А. Карабинов отмечал, что почти каждая фраза анафоры Василия Великого «насыщена догматическими выражениями»: именно в этом «преобладании догматического элемента, а также в сосредоточении особенного внимания на деле спасения» ученый видел главную особенность данной анафоры⁴⁵.

Это суждение можно с полным правом отнести и к другим молитвам литургии Василия Великого. Богословский, догматический элемент в них безусловно преобладает над какими бы то ни было иными. И это богатство богословской мысли вызывает к осмыслению.

Литургия — это средоточие жизни Церкви, и именно в литургии богословие становится не признанием положений веры, а голосом веры и ответом Бога. И постижение богословского содержания литургии должно стать отправной точкой для изучения и догматики, и патристики.

Выражаем надежду, что эта работа будет проделана и что наша конференция, посвященная святителю Василию Великому, вдохновит исследователей на осмысление литургического наследия, связанного с именем одного из наиболее выдающихся отцов Церкви.

Примечания

¹ См.: *Hänggi P.* *Prex Eucharistica: Textus e Variis Liturgiis Antiquioribus Selecti.* Fribourg, 1968. P. 347–357; *Желтов М., свящ.* Анафора // Православная Энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 179–289.

² См.: *Capelle B.* *Les liturgies basiliennes et saint Basile* // *Doresse J., Lanne E.* *Un témoin archaïque de la liturgie copte de saint Basile.* R., 1960; *Bobrinskoy B.* *Liturgie et ecclésiologie trinitaire de saint Basile.* P., 1969 (*Verbum Caro* 23(89)).

³ *Василий Великий.* Беседы на Шестоднев 1, 2 (PG 29, 8–9). Рус. пер.: С. 322.

⁴ *Василий Великий.* Беседы на Шестоднев 1, 5 (PG 29, 13). Рус. пер.: С. 325.

⁵ *Василий Великий.* Беседы на Шестоднев 1, 3 (PG 29, 9). Рус. пер.: С. 324.

⁶ *Григорий Богослов.* Слово 39, 12 (SC 358, 174). Рус. пер.: С. 538

⁷ *Арий.* Послание Евсевию. Цит. по: Епифаний Кипрский. Панаарион 69, 6 (PG 42, 212).

⁸ *Григорий Богослов.* Слово 20, 7 (SC 270, 72). Рус. пер.: С. 302.

⁹ *Григорий Богослов.* Слово 20, 10 (SC 270, 78). Рус. пер.: С. 303.

¹⁰ *Василий Великий.* Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия 2, 12 (PG 29, 593). Рус. пер.: С. 224.

¹¹ *Василий Великий.* Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия 2, 23 (PG 29, 624). Рус. пер.: С. 240–241.

¹² *Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие от Иоанна 11, 12 (PG 74, 561). Рус. пер.: С. 757–758.

¹³ В Синодальном переводе: «надежда наша».

¹⁴ *Hutcheon C. R.* *A Sacrifice of Praise // A Theological Analysis of the Pre-Sanctus of the Byzantine Anaphora of St. Basil* SVTQ. 2001. Vol. 45. N 1. P. 3–23. P. 14.

¹⁵ *Афанасий Александрийский.* Слово на слова «Вся Мне предана суть Отцем Моим» 5.

¹⁶ *Capelle B.* *Les liturgies 'basiliennes' et saint Basile.* P. 51–52.

¹⁷ *Григорий Богослов.* Слово 29, 17 (SC 250, 212–214). Григорий пользуется греческим текстом Ветхого Завета. Русский перевод, сделанный с еврейского, не всегда дает представление о

том, какой логике следовал Григорий, цитируя тот или иной ветхозаветный текст.

¹⁸ *Василий Великий*. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия 2, 8 (PG 29, 588). Рус. пер.: С. 220.

¹⁹ *Василий Великий*. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия 2, 17 (PG 29, 605). Рус. пер.: С. 231.

²⁰ *Василий Великий*. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия 2, 32 (PG 29, 648). Рус. пер.: С. 254.

²¹ Еретикам.

²² *Василий Великий*. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия 2 (PG 29, 604–605). Рус. пер.: С. 230. Курсивом во всех цитатах выделены слова, встречающиеся в анафоре.

²³ От Отца.

²⁴ *Василий Великий*. Беседа 15, О вере 2 (PG 31, 468). Рус. пер.: С. 1010.

²⁵ См.: Hutcneon C. R. "A Sacrifice of Praise". P. 14–15.

²⁶ Имеются в виду еретики, с которыми полемизирует автор.

²⁷ *Василий Великий*. О Святом Духе 6, 15 (PG 32, 92). Рус. пер.: С. 105.

²⁸ *Василий Великий*. О Святом Духе 26, 64 (PG 32, 185). Рус. пер.: С. 152.

²⁹ См.: Cappelle B. Les liturgies 'basiliennes' et Saint Basile. P. 53–55; Hutcneon C. R. "A Sacrifice of Praise". P. 17–19.

³⁰ *Василий Великий*. О Святом Духе 18, 46 (PG 32, 152). Рус. пер.: С. 136.

³¹ *Василий Великий*. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия 3, 4 (PG 29, 661–664). Рус. пер.: С. 262.

³² *Василий Великий*. О Святом Духе 11, 27 (PG 32, 116). Рус. пер.: С. 117.

³³ *Василий Великий*. О Святом Духе 15, 36 (PG 32, 132). Рус. пер.: С. 125–126.

³⁴ *Василий Великий*. О Святом Духе 9, 23 (PG 32, 109). Рус. пер.: С. 114.

³⁵ *Василий Великий*. О Святом Духе 15, 36 (PG 32, 132). Рус. пер.: С. 125–126.

³⁶ *Василий Великий*. О Святом Духе 15, 36 (PG 32, 132). Рус. пер.: С. 126.

³⁷ *Василий Великий*. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия 3, 3 (PG 32, 661). Рус. пер.: С. 262.

³⁸ *Василий Великий*. О Святом Духе 26, 61 (PG 32, 180). Рус. пер.: С. 149.

³⁹ *Василий Великий*. О Святом Духе 15, 35 (PG 129–132). Рус. пер.: С. 125.

⁴⁰ *Василий Великий*. О Святом Духе 24, 56 (PG 32, 172). Рус. пер.: С. 146.

⁴¹ Букв. «доводит до совершенства (τελεεῖ)».

⁴² *Василий Великий*. Беседа 15, О вере 3 (PG 31, 469). Рус. пер.: С. 1011.

⁴³ *Василий Великий*. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия 3, 2 (PG 29, 660). Рус. пер.: С. 261.

⁴⁴ *Василий Великий*. О Святом Духе 16, 38 (PG 32, 140). Рус. пер.: С. 129.

⁴⁵ *Карабинов И.А.* Евхаристическая молитва // Собрание древних литургий восточных и западных. М., 2007. С. 73.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

СВЯЩЕННИК ГЕРМАН КАПТЕН*

ОСМЫСЛЕНИЕ ВОЙНЫ В ТВОРЧЕСТВЕ ЦЕРКОВНЫХ ИСТОРИКОВ IV–V вв.

Статья посвящена изучению осмысления войны в творчестве церковных историков IV–V вв. Находясь под сильным влиянием античной исторической традиции, они пытались соединить ее с библейским моралистическим взглядом на ход событий и ролью в них Божественного Промысла. История, описываемая христианскими авторами, приобрела четкую цель и смысл, в том числе и в нравственном воспитании будущих поколений. Наряду с другими факторами, такая позиция определила присущее Византии «оборонительное мышление» — стремление максимально избегать конфликтов и предпочитать невоенные методы их разрешения.

Ключевые слова: история Византии, история Церкви, Евсевий Кесарийский, Сократ Схоластик, Эрмий Созомен, Феодорит Кирский, война в истории и философии.

* Автор — кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии гуманитарного факультета Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения. Клирик храма во имя Рождества св. Иоанна Предтечи (Чесменская церковь) г. Санкт-Петербурга.

Изучая историю Византии следует помнить, что отношение ее жителей к войнам нельзя назвать простым и однозначным. Представленная статья призвана проследить, как понимали и описывали феномен войны церковные историки IV–V вв. Вряд ли будет открытием утверждение, что большинство христианских писателей этого периода находилось под двойным влиянием античной и библейской, восходящей к ветхозаветному повествованию, традиций. Кроме этого, за их плечами уже был некоторый опыт осмысления феномена войны ранним христианским богословием, в первую очередь Тертуллианом и Оригеном¹. Однако легализация новой религии и быстрая христианизация институтов власти поставила перед ними задачу более глубоко разработать вопрос правомочности участия единоверцев как в военных действиях, так и в различных тяготах государственного управления в целом.

Однако для начала следует кратко изучить вопрос, насколько эта же проблема была актуальна для иных позднеантичных историков и полемологов. Трактат Флавия Вегеция Рената, подытоживающий достижения военной науки Рима, практически не содержит сюжетов, связанных с какими-либо попытками доказать правомочность участия граждан в военных действиях. Автор принципиально ограничивает себя исключительно военными сюжетами, не вдаваясь в какие-либо философские и религиозные вопросы.

Единственным важным для поставленной в данной работе задачи является небольшой фрагмент, в котором речь ведется о присяге. Он упоминает о клятве с именем Христа и Святого Духа, явно предназначенной для новобранцев-христиан, а дальше следует весьма примечательный пассаж: «Как только император принял имя Августа, ему, как истинному и воплощенному богу, должно оказывать верность и поклонение, ему должно воздавать самое внимательное служение. И частный человек, и воин

служит богу, когда он верно чтит того, кто правит с божьего соизволения» [1, с. 246].

Понятно, что в этом отрывке Вегеций находится в контексте еще языческого понимания роли императора в делах государства. Однако означенное здесь сближение вплоть до отождествления понятий службы правителю и долга по отношению к Богу будет актуально и для принявшей христианство Византии.

Аммиан Марцеллин, следующий автор, о котором нужно сказать хотя бы немного, продолжая в сохранившихся книгах своего труда повествование о событиях середины и третьей четверти IV в., о войнах пишет довольно много. Тем не менее, считая их постоянными спутниками истории, он не пытается дать им объяснение с философской или религиозной позиции.

Критикуя легкомыслие многих современных ему политических деятелей, он считает ухудшение военного положения страны логичным следствием их небрежности. Лишь изредка его повествование прерывается размышлениями мировоззренческого характера. Аммиан не пытается решить вопрос о смысле войн и почему Божество их допускает. Они есть следствие действий людей, поступающих дурно из-за жестокости, присущей многим (если не всем вообще) варварам, или страстей, которым поддаются соотечественники, забывшие об исконной римской добродетели.

Таким образом, следует заключить, что попытки дать осмысление и оценку правомочности военных действий для нецерковных историков нехарактерно. Совершенно иначе обстоит дело с Евсевием Кесарийским и его продолжателями, которые, помимо описания конкретных событий, старались дать им правильную (с позиций христианства) оценку. Они все были продолжателями и античной, и библейской традиций, но проявлялось это по-разному.

От первой бралась стилистика, представления о жизни и характере различных народах, роли царей в политике

и многое другое. Из книг же Ветхого Завета авторы этой эпохи заимствовали представление о линейном времени и неизменный морализм. История, описываемая христианином, имела достаточно четкую цель и смысл, в том числе в демонстрации нравственного примера потомкам.

Уже первое упоминание войн в работе Евсевия Кесарийского² красочно выдержано в негативном аспекте, максимально далеком от каких бы то ни было мыслей о «священности войны»: «Первый человек, пренебрегший Божией заповедью ... получил вместо прежнего Божественного наслаждения эту проклятую землю. Его потомки заполнили всю землю и оказались, за исключением одного-двух, еще худшими; их звероподобное существование было жизнью не в жизнь. Города, государственное устройство, искусство, науки — обо всем этом у них и мысли не было. Законы, справедливость, добродетель, философия не были им известны даже по имени. Они кочевали по пустыням, как дикие свирепые звери. Прирожденный разум, семена разумного и кроткого в человеческой душе они губили в преизбытке добровольно выбранной порочности, целиком отдавались всяческим гнусностям, то развращая, то убивая друг друга, иногда ели человеческое мясо ... замыслили отгородиться от неба стенами и в диком безумии собирались идти войной на Всевышнего. На них, ведущих себя таким образом, Господь ... насылал потоки воды и огня, словно на дикий лес, разросшийся по всей земле; Он искоренял их непрерывным голодом, чумой, войнами, ударами молний, словно приостанавливал этими тяжкими наказаниями страшную, тягостнейшую душевную болезнь» [Hist. Eccl., PG 20 61c-63b].

Иными словами, война, по мысли Евсевия, есть горькое лекарство, необходимое для выжигания пороков и грехов из человеческого общества. Предполагается, что в новом христианском мире не будет нужды применять подобные средства для исправления народа. Однако опыт первых же лет существования христианской (вернее,

стремительно христианизировавшейся) империи разрушил такие надежды.

Поэтому Евсевий, восхваляя Константина Великого, пишет, что он, «свыше украшенный доспехами против врагов, умеет посредством войны обуздывать явных противников истины» [De Laud. Const., PG 20 1323b]. В то же время по контексту непонятно, имеет ли автор в виду вооруженные конфликты между странами или широкие меры государственного силового принуждения к единомыслию, а не только войны в буквальном смысле этого слова.

Поскольку сложный комплекс римской политики по отношению к варварам не ограничивался лишь военными действиями, несмотря на то, что их роль была чрезвычайно существенна, то вторая версия выглядит более точной. Та же мысль развивается в словах самого Константина, который в письме участникам Тирского собора пишет: «Чрез мое служение Богу везде царствует мир, и имя Божие искренно благословляется самими варварами ... чрез меня, искреннего служителя Божия, варвары познали Бога и научились благоговеть перед Ним, испытав ... делом, что Он хранит меня и везде о мне промышляет, что особенно и привело их к познанию Его. Итак, они благоговеют перед Богом из страха к нам» [Hist. Eccl., PG 67 94a-b].

В произведениях христианских историографов V–VI вв. четко прослеживается мысль, что идеалом является именно мирное время. Эту любовь к «временам мирным» можно считать заданной естественным образом жизни людей, по крайней мере развитых обществ, развитой под влиянием христианских богословских представлений.

В качестве примера следует привести текст еще одного раннего церковного историка. Эрмий Созомен, живший в начале V в., считал признаком достойного и праведного правителя прекращение войн во время его пребывания на троне. Так, описывая правление Феодосия

Младшего, сына императора Аркадия и внука Феодосия Великого, он отмечает: «Бог явно показывал к ним свою милость и хранил их дом. А между тем, с возрастанием Державного, возрастала и империя; все козни и войны против него прекращались сами собою», или даже: «Богу благоугодно настоящее царствование; потому что, вопреки ожиданию, Он ... привел к такому концу все войны» [Hist. Eccl., PG 67 1604b, 1628b].

Впрочем, эти соображения не помешали ему, рассказывая о смерти Юлиана Отступника, убитого в сумятице боя брошенным кем-то дротиком (причем известный оратор Ливаний высказывал мысль, что убийца был не из неприятелей, а римлянин-христианин [см.: 2, Т.1. С. 385–386]), заявить ни много ни мало следующее: «Говоря так, Ливаний дает разуметь, что убийцею Юлиана был христианин. Может быть, это и справедливо; ибо кому-нибудь из тогдашних воинов и пришло на мысль умереть за свободу всех и усердно помочь согражданам, родственникам и друзьям. Да напрасно бы стали мы и порицать такого человека, который ради Бога и исповедуемой веры показал свое мужество» [Hist. Eccl., PG 67 1293a-b].

Подобные мысли, на наш взгляд, свидетельствуют не о «кровавой мстительности» этого автора, злорадствующего о гибели гонителя христиан, а о зарождающейся специфике византийского восприятия справедливости.

Для Созомена вполне справедливо, чтобы нарушитель космического порядка и Промысла был серьезно наказан, причем искомый непосредственный виновник его смерти не может быть осужден, поскольку выступил орудием исполнения Божественного приговора. Благочестивому и достойному же правителю высшая справедливость, наоборот, присудит мирное и спокойное правление.

Этим подходом руководствуется и старший современник Эрмия Сократ, известный нам под прозвищем Схоластик. Вряд ли можно ожидать от церковного историка V в. развернутого учения о таком специфичном фено-

мене, как война, однако у него можно найти развернутое учение о хорошем монархе.

Идеальный правитель, по мысли Сократа, обязан быть благочестивым и верующим христианином, разбирающимся к тому же в догматике и любящим книжное дело. Так, описывая правление Константина Великого, он пишет: «Любовь царя к христианству была столь велика, что перед наступлением персидской войны, устроив из пестрой ткани палатку, представлявшую подобие церкви, он приказал носить ее за войском, как некогда делал Моисей в пустыне»; но и тут историк проявляет свойственное и Созомену предпочтение мира: «Впрочем, война тогда далеко не пошла; страх, внушаемый царем, скоро угасил ее» [Hist. Eccl., PG 67 124c]; этот же эпизод упоминает и Евсевий [Vita Const. PG 20 1208b-c].

Победы равноапостольного царя имеют и важное значение для торжества христианства. Так, разбитые Константином готы и сарматы, потрясенные силой римского императора, уверовали и в истинность его религии [Hist. Eccl. PG 67 121c].

В предисловии к пятой книге своего труда Схоластик размышляет о различных невзгодах общества: «Во время гражданских смятений, будто по некоему сочувствию, приходила в смятение и Церковь. В самом деле, кто будет внимателен, тот заметит, что несчастья общественные и бедствия церковные усиливались вместе, и найдет, что они или в одно и то же время появлялись, или одни за другими следовали, что иногда волнениям гражданским предшествовали бедствия церковные, а иногда наоборот» [Hist. Eccl., PG 67 564a-565b]. Логично предположить, что в правление достойных царей, заботящихся о внутреннем мире в Церкви, и в государстве должен воцаряться мир.

Молитва такого государя не может не быть услышана, так во время сражения с узурпатором Евгением Феодосий Великий «пришел в величайшее смущение, упал на колени, призывая Бога на помощь, — и молитва его не

была отвергнута. Военачальник Вакурий так укрепился мужеством, что с передовыми линиями перебросился в то место сражения, где преследуемы были варвары, разрезал неприятельские фаланги и обратил в бегство тех, которые сами недавно гнали врагов. При этом случилось и еще нечто дивное. Поднялся сильный ветер, и стрелы, пускаемые воинами Евгения, обращал на них самих, а стрелам противников их придавал большую стремительность. Столь могущественна была молитва царя!» [Hist. Eccl., PG 67 653a].

В 420 (или 421) г. царем Персии стал Бахрам V, не разделявший благожелательного отношения к христианам Йездигерда и начавший на них новое гонение. Выступив в защиту единоверцев, Феодосий Младший вел, по мнению византийских историков, в высшей степени справедливую войну. Поэтому небеса оказывали ему всяческую поддержку: «Ангелы Божии приказали возвестить жителям Константинополя, чтобы они не падали духом, молились и верили Богу, что римляне будут победителями, ибо сами, говорят, посланы от Бога для распоряжения сею войной ... Бог навел на сарацинов [выступавших на стороне персов] безотчетный страх. Вообразив, что на них наступает римское войско, они пришли в смятение и, не зная куда бежать, бросились вооруженные в реку Евфрат, где погибло их около десяти тысяч человек» [Hist. Eccl., PG 67 776c-777b].

Весьма интересна позиция еще одного христианского богослова V в. блаженного Феодорита Кирского. В отличие от большинства церковных историков, описывающих историю как коллективный труд многих людей под руководством Промысла и не придающих самостоятельного значения действиям нечистых сил, этот автор стремится показать, что силы тьмы активно противодействуют христианам в их земной жизни.

«Для лукавого и завистливого демона, губителя людей, невыносимо было видеть плавание Церкви при

попутном ветре; он составил злокозненные замыслы и старался потопить ее, управляемую Творцом и Владыкою всяческих. Так как эллинское заблуждение сделалось уже очевидным, так как разные ухищрения демонов выведены были наружу и весьма многие люди, перестав чтить тварь, вместо нее воспевали Творца, то он не открыто воздвиг войну на Бога и Спаса нашего, но нашел людей, удостоенных наименования христиан и, однако ж, поработившихся любочестию и тщеславию, и их-то употребил в орудие своих замыслов» [Hist. Eccl., PG 82 884b-c].

Совершенно нехарактерными для раннего христианства, но совсем не чуждыми логике ветхозаветных авторов, а иногда и прямо их повторяющими (см., напр.: Ам. 6:14: «Вот Я, говорит Господь Бог Саваоф, воздвигну народ против вас»; или 3 Цар. 11:23: «И воздвиг Бог против Соломона еще противника») звучат его слова, что Бог сподвигает на войну народы.

Однако у Феодорита насылаемые Всевышним войны служат уже не воспитательным средством, а используются для защиты верных: «Впрочем, человеколюбивый Бог удостаивал тогда Церкви не этого только промысления. Он сподоблял их и другой своей милости ... Возбудив готский народ к войне, (Бог) отвлек к Боспору того (симпатизировавшего арианству Валента), который умел сражаться с одними благочестивыми» [Hist. Eccl., PG 82 1192c-d].

Более того, в его речи начинают звучать едва ли не крестоносные мотивы, более характерные для последующих эпох. Так, император Феодосий Великий, по случаю уже упомянутой выше битвы с узурпатором Евгением, говорит предлагавшим отступить соратникам: «Не должно ... спасительный крест обвинять в ... слабости, а изображению Геркулесову приписывать такую силу, ибо этому войску придет крест, а неприятельскому — то изображение» [Hist. Eccl. PG 82 1252b].

Сам Бог, по мысли Феодорита, так же применяет «силовые методы» для защиты христианской державы:

«Когда предводитель кочующих скифов, Роил, с многочисленным войском перешел Истр, опустошал и грабил Фракию с угрозой ... Бог бросил с неба громы и молнии и ими истребил как его самого, так и всё его войско. Нечто подобное совершил Господь и в войну персидскую ... тогда Господь ниспослал всеувлекающий дождь и величайший град и, этим воспрепятствовав бегу лошадей ... остановил дальнейший поход врагов» [Hist. Eccl. PG 82 1268d-1269a].

Такие сюжеты, на наш взгляд, можно объяснить достаточно явным стремлением автора провести параллели с библейской историей. Если Бог защищает империю и помогает ей сражаться с врагами так же, как и во времена Иисуса Навина, значит, на троне находятся осененные небесным благоволением помазанники Божии.

Кроме того, нельзя не отметить, что Феодорит Кирский являлся ярким представителем именно антиохийской богословской традиции, любившей библейские аналогии и ценившей буквальные ее трактовки. Поэтому не случайно его желание описать историю, максимально уподобляя ее библейским образцам.

Об этом говорит и протоиерей Георгий Флоровский: «Его общие представления о смысле и характере пережитого Церковью за изображаемое им столетие исторического процесса, пожалуй, страдают излишней простотой. Он злоупотребляет провиденциализмом и не дает слишком часто ни прагматического, ни психологического анализа ... У Феодорита история перестает быть только хроникой, в ритме событий он усматривает общий смысл, изображает прошлое как борьбу Церкви с ересью» [3, с. 105–106].

Упоминания об участии Самого Бога в деле защиты страны не мешает Феодориту разделять общее предположение мира войне, вполне в духе раннехристианских текстов и пророческих книг Ветхого Завета, отмечая в письме Валентиниана к епископам, что молитвами ревностных христиан «утишаются войны» [Hist. Eccl., PG 82

1133d]. Хотя он считал возможным и силовые методы в достижении мира, так об обращении эфиопов (называемых им индийцами) он пишет: «Когда слава о мужестве и благочестии царя пронеслась всюду и окрестные варвары самым опытом научились предпочитать мир войне» [Hist. Eccl. PG 82 969c].

Подобное отношение к феномену войны первых христианских историографов во многом определило то, что Джордж Деннис назвал «оборонительным мышлением», присущим, по его мнению, византийцам едва ли ни с самого начала существования Ромейской державы [см.: 4, р. 38]. Кроме этого, следует признать и справедливость высказанного Эдвардом Люттваком [см.: 5, с. 92–93] тезиса о том, что Восточно-римская империя с самого первого века своего существования стремилась избегать непосредственных военных действий из-за уникальной ситуации, вызванной стратегическим положением страны в эпоху постоянных перемещений больших масс людей у ее границ.

В ситуации IV–V вв., да и позднее, любая даже самая успешная война против одних захватчиков могла привести к истощению страны и поражению от новых варваров. Поэтому Римская империя на последнем этапе своей истории и Византия просто стремились сохранить свои границы, но не вели борьбу за их расширение. Даже в случае удачного похода прибыль от военной добычи практически никогда не могла покрыть расходы на ту или иную кампанию.

Содержание наемной профессиональной армии, несмотря на всю ее силу, обходилось дорого, а потери в ее живой силе могли быть восполнены лишь со значительным трудом и временем. «Разбавление» же императорских подразделений отрядами храбрых, но недисциплинированных союзников-федератов ухудшало общий уровень войск, делая их морально неустойчивыми.

Поэтому империя старалась сделать ставку на хорошую подготовку полководцев и богатую традицию «науки

воевать», а по возможности вообще избегать вооруженных столкновений, отводя значимую роль знаменитой византийской дипломатии. Действительно, оказывалось намного дешевле и безопасней подкупить врага (или натравить на него другого соседа), чем испытывать прочность своих укреплений и войск.

Эти соображения прекрасно подытоживает автор анонимного военного трактата VI в.: «Хорошо известно, что война есть большое бедствие и наихудшее из всех зол. Но поскольку враги превратили пролитие нашей крови в побудительный стимул и наивысшее выражение доблести, и поскольку каждый обязан защищать свою родину и своих соотечественников словом, пером и делом, мы приняли решение написать о стратегии, благодаря которой мы сможем не только противостоять врагам, но и разгромить их ... Тот, кто намерен воевать с другими, должен прежде всего обеспечить безопасность собственной земли. Говоря о безопасности, я имею в виду безопасность не только одной лишь армии, но также и городов и всей страны вообще, так чтобы никто из местных жителей не потерпел от врагов никакого урона ... Когда у нас не имеется никаких способов вести войну, мы должны предпочесть мир, даже если вследствие этого мы окажемся в невыгодном положении. Ибо из двух зол выбирают наименьшее: в данном случае гораздо важнее уберечь нашу собственную землю, и поэтому состояние мира более предпочтительно по сравнению со всеми другими» [6, 60–65].

Литература

1. *Вегетий Флавий Ренат*. Краткое изложение военного дела // Вестник древней истории, М., 1940, №1. С. 231–293.
2. *Речи Либапия* / пер. С. Шестаков, Казань: Тип. Имп. Ун-та, 1914–1916.
3. *Флоровский Георгий, прот.* Восточные отцы V–VIII веков, Минск: изд. Беларускаго экзархата, 2006.

4. Dennis G. T. Defenders of the Christian People: 'Holy war' in Byzantium // *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, ed. A. Laiou – R. P. Mottahedeh, Washington, D. C. 2001.

5. Люттвак Э. Н. Стратегия византийской империи М., 2010.

6. О стратегии: Византийский военный трактат VI века. СПб., 2007.

Примечания

¹ Этой теме была посвящена наша статья: *Каптен Г.Ю.* Александрийская школа и вопрос допустимости войны для христиан ранних веков. // *Россия в глобальном мире* С-Пб, 2016. № 9 (32). С. 493–500.

² Русский перевод работ древних авторов, если не оговорено отдельно, дается по следующим изданиям, с указанием ссылки по *Patrologiae Graecae*: *Евсевий Памфил.* Жизнь блаженного василевса Константина. М., 1998; *Евсевий Памфил.* Церковная история. М., 1993; *Сократ Схоластик* Церковная история. М., 1996; Церковная история *Эрмия Созомена Саламинского.* СПб., 1851; *Феодорит, еп. Кирский.* Церковная история. М., 1993.

СВЯЩЕННИК ВИКТОР КУЛАГА*

СОБОРНОСТЬ ЦЕРКВИ В БОГОСЛОВИИ ПРОТОИЕРЕЯ ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО

Статья посвящена проблеме понимания соборности Церкви в богословии протоиерея Георгия Флоровского, который оказал значительное влияние на развитие православной экклезиологии в XX в. Автор анализирует учение Флоровского о соборности Церкви, рассматривает вопросы происхождения данного учения и выявляет роль известного русского богослова в разработке понятия соборности в рамках православной экклезиологии. В контексте данного исследования представлена и проанализирована критика богословских воззрений Флоровского о соборности Церкви в рамках современного богословия.

Ключевые слова: Евхаристия, кафоличность, неопатристический синтез, собор, соборность, Церковь, экклезиология.

По признанию многих исследователей, центральной темой в развитии христианского богословия в XX в. яв-

* Автор — кандидат богословия, представитель Патриарха Московского и всея Руси при Патриархе Александрийском и всей Африки.

ляется экклезиология и проблема ее взаимоотношения с другими разделами богословия. В этом контексте вопрос о Церкви носит преимущественно методологический характер, нежели имеет большее значение изучение и развитие каких-либо частных экклезиологических вопросов. Отсутствие какого-либо существенного развития экклезиологии в Древней Церкви, а также последующее развитие на Западе экклезиологии как темы конфессионального богословия в полемике эпохи Реформации, ставит перед современным богословием в этой сфере ряд существенных вопросов.

Действительно, православное богословие долгое время испытывало на себе различные западные влияния, имея при этом конфессиональную и полемическую направленность. По общепринятому признанию, «деканом православных богословов XX в.» является протоиерей Георгий Флоровский. Важнейшей темой его богословских изысканий, безусловно, стала тема Церкви в ее связи с другими разделами православного богословия. Этот интерес был вызван как его деятельностью в экуменическом движении, так и критическим отношением к развитию данной темы в православном богословии. Сегодня его богословское наследие представляется достаточно изученным, хотя интерес к нему нисколько не убывает, о чем говорят последние конференции и периодические издания по богословию¹. Этот интерес легко объясним: Флоровский определяет принципиальные темы и критические точки для православной экклезиологии, он ставит вопросы, в рамках которых ведется богословская дискуссия о Церкви. Кроме того, как отмечают многие исследователи, он оказал значительное влияние и на развитие современной экклезиологии на Западе. В этом смысле сложно представить разговор о православной экклезиологии в XX в. без упоминания протоиерея Георгия Флоровского².

Как отмечает Константин Махлак, экклезиология Флоровского есть путь проб и ошибок в гораздо большей

степени, чем обретение истины. «В этом своеобразие Флоровского, сочетавшего в себе „пессимиста“ — историка и „оптимиста“ — богослова»³. В этом отношении Флоровский задает образ «открытой» экклезиологии, полагая, что опыт святоотеческого богословия настолько глубок и универсален, что справится с любым «вызовом современности». Флоровский был противником экклезиологии «глухой обороны» с национальным или территориальным креном. Однако Флоровский, особенно в рамках экуменической деятельности 50–60-х гг., свидетельствуя о Церкви «за ее границами», не дал целостного богословия Церкви «в себе». «Флоровский — мастер контура, абриса, но где дело доходит до детализации, он слишком быстро сходит на публицистичность, на общезначимое. Но по пути, заданному Флоровским, пойдут другие богословы»⁴.

Несмотря на уже выявленные слабые стороны и влияния в богословской мысли Флоровского, в данной статье постараемся обозначить те важнейшие переходы и новые аспекты в осмыслении таинства Церкви, которые прозвучали в его богословии о Церкви. Учитывая весь исторический контекст его эпохи и развитие темы Церкви в христианском богословии, полагаем, что Флоровский скорее оказался на переломном рубеже, когда в нем еще оставались элементы и заимствования из прошлого, но и началась попытка нового синтеза, переосмысления экклезиологии и преодоления старого наследия. В этом смысле наиболее значимым является его поворот к христоцентрической онтологии Церкви и ее сакраментальной жизни, критическое отношение к историческому развитию богословия о Церкви.

Кафоличность Церкви, безусловно, является ключевым понятием в экклезиологии Флоровского. Через понятие кафоличность или соборность, которое для него не является количественным или географическим, он пытается в значительной степени дать описание

того, что является Церковью⁵. Для митрополита Иоанна (Зизиуласа), если искать определение богословию Флоровского, то, несомненно, он является богословом кафоличности Церкви. Так, в рамках обновления понятия и опыта кафоличности Церкви, бывших до Великого раскола, Флоровский выдвигает богословский метод «неопатристического синтеза». В этой его попытке неопатристический синтез неразрывно связан с новым открытием кафоличности. В этом контексте кафоличность означает взаимозависимость Восточной и Западной Церкви до разделения, где одна без другой не могут интегрировать кафоличность Церкви⁶. Эта позиция противоположна схеме разделения Востока и Запада у славянофилов, которые их противопоставляли между собой. По мысли Флоровского, западное христианство и Православие не являются автономными и самодостаточными историческими реальностями. Несмотря на то, что христианство действительно разделено, в то же время эти части принадлежат единому целому, в рамках и на фоне начального христианского единства. Конечно, эта концепция не подразумевает, что Православная Церковь не является *Una Sancta*, «теория ветвей» Флоровским категорически отвергается, как и любая попытка сделать ее одной из многих. Будучи подлинным продолжением Единой Кафолической Церкви, она и ощущает «трагедию раскола». Именно в этом проявляется отрицание им всякого понятия самодостаточности как на Западе, так и на Востоке. В этом смысле сам метод неопатристического синтеза является той функцией, которая может быть действенной только при условии преодоления самодостаточности Запада и Востока, чтобы критерий древней кафоличности Церкви вновь был задействован⁷.

Тема соборности Церкви, как отмечает Эйдан Николс, есть его собственная версия русской общности (*commonplace*), которая в его экклезиологии сохранила свое первенство. Также заботой Флоровского было то, что

сказанное отцами в средневековье на самом деле было не новостью в Русской Церкви, а актом привязанности к определенному элементу в ее академической традиции XIX в. В целом же он просто поделился экуменическим направлением Парижской группы института святого Сергия, интересы которой были самой естественной реакцией на ситуацию русской диаспоры на Западе. Так, на англо-русском симпозиуме по экклезиологии в Лондоне в 1934 г. впервые объявлен мотив в его эссе «Соборность Церкви». В этом исследовании Флоровский описывает победу Христа, осуществленную в Пасхальной тайне, как проявление Себя к миру в день Пятидесятницы через рождение Церкви. Это новое сообщество Духа, само живое Тело Христа на Земле, составляет активное ядро нового творения. Это происходит там, где спасение человека — то есть его обожение — реализуется. Кафолическое единство Церкви, соборность, начинается и заканчивается в возрождении искупленных во Христе и Духе. Эта кафоличность наиболее полно выражена и реализована в Евхаристии как Таинстве Тела Христова и «месте» Святого Духа. В этом сжатом синтетическом высказывании Флоровский находит место для своих важных экклезиологических идей: не просто соборность или «качественная кафоличность», но и его представление о Традиции как харизматическом моменте раскрытия и передачи Божественной истины, которая существует в основе церковной жизни⁸.

Тема соборности Церкви появлялась и раньше в статьях Флоровского, в которых он затрагивает экклезиологические вопросы. В 1927 г. в журнале «Путь» публикуется статья «Дом Отчий», в которой кратко излагаются основы учения о Церкви и определяющие его понятия, подчеркиваются христологический и пневматологический аспекты таинства Церкви. Центром церковной жизни является Евхаристия, в которой таинственно обосновывается единство Церкви⁹. В этой статье он подчеркивает, что единственное основание единства Церкви, проистекающего из единства

благодати, заключается в апостольском преемстве рукоположения — едино тело, ибо един Дух. Единая Церковь есть Церковь Апостольская, и только Апостольская Церковь и может быть Единой и Вселенской, как только она и может быть Святой. Так получает мистический смысл и харизматическое обоснование канонический строй Церкви «видимой» и «исторической»¹⁰. По поводу кафоличности Церкви он отмечает, что «единство духа есть подлинное основание кафолической природы Церкви. И потому Святая Церковь есть тем самым Церковь Вселенская. Вселенский характер Церкви не есть какое-то внешнее, количественное, пространственное или географическое свойство и совсем не зависит от повсеместной распространенности верующих. Повсеместность Церкви есть следствие, но не основание ее кафоличности. Церковь обнимает и может обнимать верующих всякого народа и всех мест, потому что она есть Церковь Кафолическая». Безусловно, Церковь имеет кафолическую природу, и потому Вселенскую Церковь является не только в совокупности всех своих членов или всех поместных Церквей, но везде и всегда, во всякой поместной Церкви, во всяком храме¹¹. Вслед за Хомяковым Флоровский определяет Церковь как единство благодатной жизни, которое есть основание единства и неизменности церковной веры¹².

Продолжая развивать тему соборности, он обращается к важной книге Иоганна Адама Мёллера «Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholicismus»¹³, посвященной теме единства Церкви. Тема соборности на Западе, поднятая Мёллером, находит свое продолжение у Алексея Хомякова и вслед за ними развивается в богословской мысли Флоровского. Мёллер рассматривает Церковь как органическое целое, единое великое тело, скрепляемое союзами любви и соединяемое силою Святого Духа, живущего и пребывающего в нем. Он описывает благодатное единство Церкви в терминах романтического идеализма. «Но не из романтики черпает он свое вдохновение, — за-

мечает Флоровский, — и слишком многое от романтики его отделяет. Он не знает „естественного“ и потому невольного всеединства. Естественному же бытию, напротив, свойственна разъединенность, разрывность, эгоизм»¹⁴. Более того, «богословие Мёллера определяется не отвлеченными идеями органического историзма, а живым опытом. Не идея Церкви открылась ему в вещем созерцании, но она сама — через сочувственное причастие отеческому опыту. В своей книге Мёллер дает действительно только комментарий к отеческим творениям первых трех веков, и прежде всего к творениям святого Иринейя»¹⁵. В рассуждениях об этой книге Флоровский признает, что канонический строй возможен, по Мёллеру, только через внутреннюю соборность, через совокупную жизнь верующих в единстве благодати, и он есть выражение и «олицетворение» этого благодатного единства, олицетворение этой соборной любви. Мёллер отрицает первичность и самостоятельность канонического элемента, но не его необходимость и безусловность, и всячески подчеркивает только, что власть в Церкви есть функция и производная любви. «Эволюция» его воззрений состояла только в том, что он с течением времени стал придавать большее практическое значение каноническим формам, внешним опорам единства, однако совсем не потому, что изменил свой принципиальный взгляд на церковный строй, а потому, что убедился в человеческой слабости»¹⁶. Флоровский находит изъян в его учении о Церкви, типичный для западного богослова. Так, он отмечает, что ему недостает христологических корней. Он странным образом слишком мало пользуется апостольским определением Церкви как Тела Христова. И потому у него выходит, что Дух Святой в Церкви образует Свое Тело. Место Христа в Церкви остается неясным, и в этом коренится неизбежная неясность в раскрытии единства Церкви. Здесь Мёллер остается вполне западным человеком, и догматические изломы западного сознания обессиливают его исповедание соборности»¹⁷.

Большее развитие тема соборности у Флоровского получает в статье 1929 г. «Евхаристия и соборность». Тайна Церкви, тайна соборности открывается в Евхаристии. Он пишет, что «Церковь есть некое восполнение Христа, Который есть лишь Глава в Своем Теле. И значит тогда только исполнится глава, когда устроится совершенное тело. Тело Христово, Церковь, становится, исполняется во времени. Подобным образом и каждая Евхаристия есть некое исполнение Тайной Вечери, ее осуществление и раскрытие в мире и во времени»¹⁸. Евхаристия есть кафолическое таинство, таинство мира и любви, и потому единства¹⁹. Она есть некое онтологическое откровение о Христе и о Церкви, — о Христе в Церкви»²⁰. Как отмечает Флоровский, «в единстве Кафолической Церкви таинственно отображается Троическое единосущие; и по образу Троического единосущия и круговращения Божественной жизни у множества верующих оказывается одна душа и одно сердце (Деян. 4:32). Это свое единство и соборность Церковь узнает и осуществляет прежде всего в евхаристическом таинстве. Можно сказать, Церковь есть в твари образ Пресвятой Троицы, потому и связано откровение Троичности с основанием Церкви. Евхаристическое общение есть исполнение и вершина церковного единства»²¹. В Евхаристии, помимо единства молитвы, незримо, но действительно открывается полнота Церкви. Каждая литургия совершается в связи со всею Церковью и как бы от ее лица, не только от лица предстоящего народа; как и полномочие таинственно действовать священнослужителем имеет в силу апостольского преемства и тем самым от апостолов и от всей Церкви, и постольку от Самого Христа. Ибо каждая «малая Церковь» есть не только часть, но и стяженный образ всей Церкви, неотлучный от ее единства и полноты. И потому во всякой литургии таинственно, но реально сопредстствует и соучаствует вся Церковь»²².

Отдельно кафоличность Церкви рассматривается в статье Флоровского «Соборность Церкви. Богочеловече-

ское единство и Церковь». По его убеждению, Церковь и ее жизнь есть прежде всего единство и единение. Речь идет о внутреннем единстве живого тела, единстве организма. Это-то единство и есть кафоличность Церкви. Это тайна конечного единства, соборности, по образу единства Святой Троицы. Оно осуществляется в жизни и структуре Церкви. Так, у соборности выделяются внутренние свойства, она не есть понятие количественное или географическое. Универсальность Церкви есть следствие или проявление, но не причина и не основание ее соборности. Выражение «Кафолическая Церковь» скорее подчеркивало православие Церкви, истинность «Великой Церкви» в противоположность духу сектантского сепаратизма и партикуляризма; здесь выражалась идея целостности и чистоты. Эти идеи получили подтверждение в хорошо известных словах святого Игнатия Антиохийского: «Там, где епископ, там да будет и всё множество; так же как там, где Иисус Христос, там же и соборная Церковь». Только на Западе, во время борьбы против донатистов, слово «кафолический» употребляется в смысле «универсальный» в противоположность географическому провинциализму донатистов. Позже на Востоке слово «кафолический» понималось как синоним «вселенского»²³.

Флоровский отмечает, что соборность Церкви имеет два аспекта. Объективно соборность Церкви означает единство Духа. «Единем Духом мы вси во едино Тело крестихомся» (1 Кор. 12:13). Субъективно соборность Церкви означает то, что она является известным единством жизни, братством или общением, союзом любви, «совместной жизни». Заповедь соборности дана каждому христианину. Мера его духовного возраста есть мера его соборности. Церковь соборна в каждом из своих членов потому, что соборное целое не может быть построено или составлено иначе, как через соборность своих членов. Чтобы войти в соборность Церкви, мы должны «отвергнуть себя». Нам нужно справиться со своим себялюбием в духе соборности, дабы

сможь войти в Церковь. И в полноте церковного общения осуществляется соборное преображение личности. В этом заключается подобие с Божественным единством Святой Троицы. В своей соборности Церковь становится тварным подобием Божественного совершенства²⁴.

Тема соборности Церкви представлена и в «Путиях русского богословия» Флоровского, где он рассматривает богословские воззрения Хомякова и славянофилов. Указывая на несомненное сходство с Мёллером, Флоровский, однако, полагает, что Хомяков исходит из внутреннего опыта Церкви. В целом он положительно оценивает богословские воззрения Хомякова, которые, по его мысли, имеют достоинства и характер свидетельства. Общим для обоих является признание церковности как метода богословского исследования и познания²⁵. Церковь, в изображении Хомякова, и есть прежде всего единство: «единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати». В этом определении соподчиняются два мотива: «единство» и «покорность» человека, — «дается же благодать и непокорным, не пользующимся ею (зарывающим талант), но они не в Церкви». Только в покорности, т.е. в свободном своем приобщении и в любви, может человек принадлежать и пребывать в Церкви. Говоря о полемике Хомякова против «западных исповеданий», Флоровский отмечает, что он противопоставляет «личной отдельности» «святое единение любви и молитвы», он никак не отделяет этого «согласия всех в любви» от «благодати животворящего Духа», силой которого «согласие» или «единство» только и устрояется²⁶.

Флоровский замечает, что социальная философия славянофилов замещает Церковь «общиной»²⁷. Славянофильство не исчерпывается «романтизмом», в нем присутствует и новый опыт, опыт церковности. Однако синтез «церковности» и «романтизма» славянофилам не удался, да и не мог удался²⁸. Но с Хомяковым дело обстоит

иначе. Как отмечает Николай Гаврюшин, у Флоровского он в статусе пророка: «свидетельствует» об истине Церкви. Но характеристику, данную Хомякову Николаем Бердяевым, Флоровский практически ничем не дополнил²⁹. Для Флоровского, как бы ни двоились социально-философские представления славянофилов, в своем учении о Церкви Хомяков остается верен именно основной и древнейшей отеческой Традиции³⁰. В своей полемике Хомяков только применяет древнецерковный обычай противопоставлять Церковь и ересь прежде всего как любовь и раздор или общение и одиночество. В известной книге Мёллера «О единстве в Церкви» Хомяков мог найти блестящую и очень острую характеристику этих принципов древнецерковной полемики³¹. Действительно, с книгой Мёллера Хомяков был прекрасно знаком. Порой он даже цитирует ее по памяти. Эта духовная встреча Хомякова с Мёллером очень характерна³².

Учитывая центральное место учения о соборности в трудах Хомякова, мы, по сути, не видим никакого критического анализа данной темы, хотя верно указывается источник идей о соборности в западной богословской мысли. Хомяков не вызвал большого интереса у Флоровского неким учением о соборности, но привлекает к себе внимание необычным для академического богословия того времени представлением о Церкви и попыткой преодолеть наследие схоластики в этой области богословия. Несмотря на критику славянофильства, Хомяков у Флоровского выглядит верным выразителем святоотеческой Традиции, подчеркивая при этом церковность его богословской методологии. Такая восторженная оценка Флоровского вовсе не является свидетельством принятия идей Хомякова и следованию ему в вопросе о соборности Церкви.

Обнаруживая влияние Мёллера на Хомякова, нельзя не заметить и принципиальное различие двух сочинений о единстве Церкви. По замечанию Гаврюшина, если

Мёллер исходит из исторической конкретности, опирается на свидетельства, то Хомяков вещает как пророк и учитель. В то время как Мёллер говорит о единстве духа в Церкви, Хомяков в сочинении «Церковь одна» слово «дух» вообще не употребляет. Кроме того, Мёллер — несомненный идеалист. Он хочет видеть в епископе, примасе, «образ любви»³³. Как подметил Флоровский, он «всячески подчеркивает только, что власть в Церкви есть функция и производная любви»³⁴. Однако история Церкви неопровержимо показывает, что гораздо чаще в нем проявляется образ «внешней власти». И вот эта диалектика сопряжения «внешней власти» и духа Христова осталась у него совершенно вне рассмотрения. Так, соборность у Мёллера заведомо отвергает всякий авторитаризм, тогда как Хомяков к этому ничего, кроме «единства благодати», по существу не добавил. Примечательно, что вопрос о внешнем единстве, единстве Тела Церкви, остался им не затронутым³⁵.

Тема соборности Церкви проходит в двух важнейших статьях Флоровского: «Церковь: Ее природа и задача» и «Христос и Его Церковь», где она получает свое развитие и обоснование. По замечанию Флоровского, невозможно начинать с формального определения Церкви. Такого определения просто нет. Природу Церкви можно образить и описать, нежели определить, потому нужно заменить «школьный диалект» нашего богословствования образным и метафорическим языком Писания. Это возможно сделать только внутри Церкви. Более того, христианство существовало изначально как община, «корпоративная реальность». В этом смысле определяющее значение имеет принадлежность этой общине. Тогда возникают вопросы: на чем основано это единство и «совместность многих»? Каким образом происходит объединение многих и что их соединяет друг с другом? Не является ли это простой необходимостью, социальным инстинктом или стремлением к взаимной привязанности,

вследствие чего Церковь рассматривается как человеческое общество, простая община?³⁶

Для Флоровского очевидный ответ находится в явственном свидетельстве Нового Завета. Христиане объединены не только друг с другом, но они, прежде всего, едины во Христе, и только это приобщение ко Христу дает возможность человеческой общине быть в Нем. Центром единства является Господь, и сила, осуществляющая и производящая это единство, есть Дух Святой. Христиане составляют единство по Божественному замыслу: волею и силой Божией. Их единство — свыше. Они едины только во Христе, как в Нем возрожденные, «укоренены и утверждены в Нем» (Кол. 2:7), «одним Духом... в одно тело» крещенные (1 Кор. 12:13). Главой же этой общины является Христос. Он не над Церковью и не вне ее, но Церковь — в Нем. Она не только община, состоящая из верующих во Христа, но тех, кто пребывает и обитает в Нем, и в ней Сам Он обитает и пребывает Духом Святым. Христиане выделены, возрождены и воссозданы. Именно Духом Святым христиане соединяются со Христом и в Нем объединяются в Его Тело. В известном смысле Церковь есть сам Христос в Его всеохватывающей полноте (1 Кор. 12:12), другими словами, Церковь дополняет Его Воплощение³⁷.

Кроме христоцентрической онтологии Церкви Флоровский говорит и о «единстве харизматической жизни», источник которой сокрыт в таинстве Евхаристии и в тайне Пятидесятницы. Как и Евхаристия, Пятидесятница служит единству Церкви. Пятидесятница продолжается и становится постоянной в Церкви через апостольское преемство, которое не просто являет канонический порядок Церкви. Священство есть харизматический принцип, «совершение Таинств» или «Божественного домостроительства». Выражая и каноническое устройство Церкви, священство — это «необходимая, органическая или структурная черта» церковного организма. Более того, священнослужители есть «представители» самого Христа, а не верующих, и

в них, и через них Глава Тела, единый Первосвященник Нового Завета, совершает, продолжает и осуществляет Его вечное пастырское и священническое служение. Он сам есть единый истинный Священнослужитель Церкви. Все остальные — управители Его Таинств. Они за Него предостоят перед общиной, и именно потому, что Тело едино только в Главе, оно собирается и объединяется Им и в Нем. Таким образом, священство в Церкви есть служение единства³⁸.

«Единство харизматической жизни» у Флоровского не вырождается в «харизматическую социологию», но, напротив, выявляет церковное единство в служении и функции епископа, в котором проявляется более высокое служение: осуществлять всемирное и соборное единство Церкви в пространстве и времени. Так, в епископстве Пятидесятница становится всемирной и непрерывной; пространственное единство обеспечивается нераздельным епископатом Церкви (*episcopatus unus* святого Киприана Карфагенского). С другой стороны, через епископа или, скорее, в своем епископе каждая отдельная поместная Церковь включается в соборную полноту Церкви, связывается с прошлым и со всеми веками. В своем епископе каждая отдельная Церковь превосходит или выходит за пределы своих собственных границ и органически связывается с другими. Апостольское преемство есть не столько каноническая, сколько мистическая основа церковного единства³⁹.

Признавая ограниченность всякой аналогии, Флоровский отмечает, что идея организма должна дополняться идеей симфонии личностей, в которой отражается тайна Святой Троицы (Ин. 17:21, 23), и здесь для него самая суть понятия соборности. В Церкви человеческие личности никогда не могут рассматриваться лишь как элементы целого, потому что каждая из них непосредственно связана со Христом и Его Отцом. Личностное начало не должно приноситься в жертву или расплываться

в корпоративном, общинная жизнь в Церкви не должна вырождаться в имперсонализм. Именно по этой причине в богословии Церкви ее христологический аспект предшествует пневматологическому. Действительно, Церковь имеет свой личный центр только во Христе; она есть именно Тело Христа, воплощенного Господа. По мысли Флоровского, это спасает нас от имперсонализма, не позволяя впадать в гуманистическое олицетворение. Христос Господь есть только Глава, «на Котором всё здание, слагаясь стройно, возрастает в святой храм в Господе, на Котором и вы устрояетесь в жилище Божие Духом» (Еф. 2:21–22)⁴⁰.

Продолжая развивать тему соборности Церкви в статье «Христос и Его Церковь»⁴¹, Флоровский обращает внимание на существующую тенденцию чрезмерно акцентировать пневматологический аспект учения о Церкви, что проявилось в книге Мёллера о единстве Церкви, в работах Хомякова и в большей мере у его последователей. Именно здесь присутствует опасность вырождения учения о Церкви в «харизматическую социологию». Вопрос этот методологический, затрагивающий построение экклезиологии, поскольку проблема не в том, что просто не упоминается Христос, а в том, что социологические аспекты также должны найти свое место. По формулировке Флоровского, «должны ли мы в качестве исходной точки брать тот факт, что Церковь есть «община», чтобы затем изучать ее «структуру» и «свойства»? Или же следует начинать с Христа, воплотившегося Бога, и анализировать всё, о чём говорит догмат Воплощения в его целостности, включая славу воскресшего и вознесшегося Господа, сидящего одесную Отца? И действительно, это очень значимый вопрос, в котором отправной пункт определит и всю схему. В этом контексте выражения «во Христе» и «в Духе» святого апостола Павла не имеют противоречия. Тем не менее важно, какое из них станет приоритетным»⁴².

В своих «Амстердамских эссе» Флоровский изложил много размышлений по вопросу методологического подхода к экклезиологии. Несмотря на то, что патристическая экклезиология дает видение Церкви, отсутствие четко разработанной концепции Церкви осложнило восприятие учения о Церкви как в Традиции в целом, так и в рамках богословской системы. Для Флоровского проблема заключалась в ее изоляции от других разделов богословия. Являясь предпосылкой всего богословия, сама Церковь не стала предметом богословского обсуждения. Сам вопрос о Церкви был поднят во времена протестантской реформы. Попытки богословского преодоления проблемы осложнялись как рациональным сужением традиционных представлений о Церкви, так и своим происхождением в межконфессиональной полемике. Принадлежность русской экклезиологии не самой Церкви, но церковным школам, также требует нового подхода к вопросу о Церкви путем выхода из учебной аудитории к литургическому собранию. Всё это приводит Флоровского к попытке обоснования символической экклезиологии, как это было выражено в его последних статьях⁴³.

Флоровский, конечно, не дает развернутого и систематического представления о соборности Церкви в ее истории, но предлагает необходимое основание для понимания соборности Церкви, указывает на ключевые понятия и проблемы ее богословского осмысления⁴⁴. Так, можно выделить несколько важных положений Флоровского, которые позволяют рассматривать данную тему в отрыве от схоластического наследия. Во-первых, кафоличность как свойство Церкви проявляется в жизни Церкви прежде всего на поместном уровне, что выражается в ее связи с Евхаристией. Евхаристия являет собой это свойство Церкви и в ней реализуется. Во-вторых, харизматическое единство Церкви выражается через священство и апостольское преемство. Единство харизматической жизни Церкви осуществляется единством епископов, через ко-

торых каждая поместная Церковь включается в соборную полноту Церкви. В-третьих, соборность Церкви зиждется на ее христоцентрической онтологии. Другими словами, экклезиология — это глава и продолжение христологии. Пневматологический тип экклезиологии, отмеченный у Мёллера и Хомякова, сводит Церковь к харизматической социологии. Церковь становится собранием верующих, общиной, что создает в Церкви проблему ее единства и восприятия личности в церковном общении. Критика Флоровского по отношению к экклезиологии Мёллера обращена именно к пневматологическому толкованию Церкви, которое образует «харизматическую социологию» в экклезиологии.

Для понимания соборности Церкви, по утверждению Флоровского, фундаментальное значение имеет таинство Евхаристии. Именно через Евхаристию верующие становятся «Телом Христовым», поэтому она является таинственным синаксисом, «таинством общины». Этой евхаристической общине принадлежит единство и в ней реализуется, оно носит онтологический характер и является реализацией единой органической жизни во Христе. В этой общине достигается полнота и вершина единства Церкви. Такой подход к таинству Евхаристии ставит вопрос о поместной Церкви и ее взаимосвязи со всей Церковью. «В Евхаристии, — как отмечает Флоровский, — раскрывается, невидимо, но на самом деле, полнота Церкви. Каждая Божественная литургия совершается в единстве со всей Церковью и, так сказать, от ее имени, не только во имя тех, кто присутствует. Для каждой маленькой Церкви она не только часть, но всеобъемлющий образ, стяженный образ, вся Церковь, неотделимая от ее единства и полноты. Поэтому в каждой литургии вся Церковь присутствует и принимает участие таинственно, но действительно. Литургический праздник в определенном смысле является обновленным воплощением Бога. В нем мы видим Богочеловека, Христа как Основателя и Главу

Церкви, а с Ним и всю Церковь. В молитве Евхаристии Церковь видит и признает себя единым и полным Телом Христа»⁴⁵. По утверждению Флоровского, евхаристическое Тело Христово позволяет людям стать его церковным телом, а Евхаристию может совершать только поместная Церковь. Безусловно, Флоровский существенно повлиял на евхаристическое богословие протопресвитера Николая Афанасьева, однако между ними есть различия. Если для Афанасьева поместная Церковь составляет всю Церковь в целом, то Флоровский полагает, что поместная Церковь есть целое в части. Иными словами, еkkлезиология Флоровского и его акцент на сакраментальность Церкви как продолжения Тела Христова сохраняют «универсальное» измерение, важное для обоснования соборности Церкви как на поместном, так и вселенском уровне⁴⁶. Этим самым он выделяет, что поместные Церкви не существуют одновременно с Кафолической Церковью, но, по сути, являются в предшествующем ее состоянии. Так, кафоличность в ее качественном и количественном смысле проходит изначально посредством поместной Церкви, где каждый ее член становится частью Кафолической Церкви⁴⁷.

С церковной кафоличностью связан и такой признак Церкви, как апостольство. В отношении кафоличности к апостольству Флоровский писал, что именно благодаря епископату каждая частная и местная Церковь включена в кафолическую полноту Церкви. «Таким образом, каждая поместная Церковь находит свой центр и свое единство в епископе не столько потому, что он является ее местным главой и пастором, но потому, что благодаря ему она входит в таинственную „соборность“ Тела Церкви на все времена»⁴⁸. Таинство священства (епископа, пресвитера и диакона) является харизматическим служением и образом сакраментального присутствия Христа в Телѣ Церкви и не представляется вне евхаристической общины, но относится к самой ее ипостаси и основанию⁴⁹. В еkkлезиологии Флоровского епископ является главным

строителем и служителем единства вместе со священниками, которые общаются с ним через празднование евхаристической трапезы. И всё же единство выражается в том, кто совершает Евхаристию, будь то священник или епископ. Несмотря на предыдущие утверждения о том, что епископ является центром единства в Церкви, Флоровский также подчеркивает, что он должен играть «более высокую» роль в построении единства Церкви, чем роль в Евхаристии. Это проявляется в роли епископа как «рукоположителя». Он обладает силой сакраментального действия выше той, которой обладает священник, и священники, и епископы действуют не столько в лице Церкви, сколько в лице Христа⁵⁰.

Каждая поместная Церковь также является истинной Церковью благодаря своей кафоличности и общению или единству с другими Церквами. Общение с другими поместными Церквами и с Апостольской Церковью основано на понятии апостольства каждой Церкви, поскольку каждая Церковь является Телом Христовым, она также является Святой и Кафолической и находится на пути к своей эсхатологической цели. Это общение происходит и посредством соборов епископов. В статье «Авторитет древних соборов и традиция отцов» Флоровский рассматривает роль соборов в жизни Церкви в свете православного богословия. Несмотря на то, что Древняя Церковь в первые три века не знает никакой теории о соборах, они имели место и собирались лишь по важным поводам для обсуждения вопросов, представляющих общий интерес. По замечанию Флоровского, они представляли собой более событие, чем обычный институт. Безусловно, уже тогда было общепризнанным и согласованным, что собрание и совещание епископов, представляющих или, скорее, персонифицирующих соответственные поместные Церкви или «общины», выступало надлежащим и обыденным способом проявлять единство и достигать согласие в предметах веры и порядка. Действительно, в

Древней Церкви имело огромное значение ее единство, хотя оно еще не было отражено на организационном уровне. «Коллегиальность» епископов предполагала, в принципе, и представление о едином епископате, который уже был в процессе формирования. Соборания епископов конкретных областей использовались для избрания и поставления новых епископов. Именно эти собрания стали основанием для создания будущей системы провинциальных и митрополичьих соборов⁵¹.

Во времена Византийской империи кафоличность Церкви становится видимой как никогда ранее, но это, конечно, ничего не добавило к внутренней и присущей Церкви кафоличности. По мысли Флоровского, эта новая ситуация предоставила Церкви больше возможностей для ее реализации и видимой демонстрации. Созванный в этих условиях Первый Вселенский Собор в Никее становится моделью для последующих Вселенских Соборов, представляющих поместные Церкви всей империи. Примечательно, что отсутствовали попытки развить правовую или каноническую теорию Вселенских Соборов как мест высшего авторитета, с особой компетенцией и формами процедуры, хотя они фактически были признаны надлежащими инстанциями для разрешения вопросов веры и порядка и как авторитет в этих делах⁵². Соборы рассматривались более как незапланированные харизматические события, нежели просто как канонический институт. В то время они не были периодическими и заранее запланированными, а их решения не принимались как заранее действительные. По сути, не существует никакой теории о действительности соборов и рецепции их решений, это является просто предметом понимания вопросов веры. Флоровский соглашается с богословским представлением о Церкви, высказанным Хансом Кюнгом в книге «Структуры Церкви»⁵³, где Церковь сама по себе рассматривается как собрание, как «собор», созванный Самим Богом, а сами церковные соборы являются «пред-

ставительством», изображением Церкви, истинным, но пока не более чем представительством. Из истории Древней Церкви очевидно, что собор не стоит над Церковью, а является именно ее «представителем». Как отмечает Флоровский, Древняя Церковь никогда не обращалась к «соборному авторитету» в общем или абстрактно, но всегда к конкретным соборам или, скорее, к их «вере» и свидетельству⁵⁴. Помимо важности церковных соборов для реализации общения в Церкви на вселенском уровне, Флоровский также находит важным для выражения кафоличности Церкви наличие истинного и подлинного консенсуса святых отцов (*consensus patrum*), что стало одним из важнейших аспектов в его богословской мысли⁵⁵.

Экклезиологические построения Флоровского не всегда находили понимание и подвергались критике со стороны многих исследователей. Ив-Ноэль Лелуве⁵⁶, авторитетный исследователь экклезиологии Флоровского, комментируя проблему обоснования христоцентрического и пневмоцентрического подходов к экклезиологии, отмечает их взаимоисключаемость и невозможность их сосуществования в едином синтезе. Флоровский же сделал выбор в пользу христологического подхода, полагая, что это основной подход во всей традиции от Августина до Кавасилы. В наше время экклезиология стала настолько «социологической» по своей природе, что она представляет Церковь в первую очередь как собрание верующих, а уже затем как Тело Христово. По мнению Лелуве, пневматологический подход необходимо дополняет христологический, поскольку Христос и Дух не могут быть отделенными, но, с другой стороны, предпринятые попытки следования пневматологическому типу, такому, как у Мёллера, не увенчались успехом. Христологический элемент в них определенно повредили, как это случилось и с Хомяковым. Флоровский в этом случае видит условие для возникновения «харизматической социологии». Он считает, что «в Духе» определенно нужно понимать

с точки зрения «во Христе»: «Наше единство в Духе есть точно наша инкорпорация во Христа, который является конечной реальностью христианского бытия. Признавая, что многие изображения могут иметь законное место в экклезиологии, Флоровский считал, что центральным образом христианской Церкви должен быть образ «Тела Христова»: ни у какого другого нет инклюзивного, синтезирующего, захватывающего значения этого ... Церковь — это постоянное присутствие Икупителя в мире как Главы Его Тела»⁵⁷.

В этом отношении Флоровский противоречит и Владимиру Лосскому, который разделяет в своей аналитике эти подходы к экклезиологии, рассматривая Тело Христово как статический аспект таинства Церкви, а общение в Святом Духе как его динамический аспект⁵⁸. По мысли Флоровского, эта дихотомия снимается Христом, Его действиями в Его собственном Теле. Таким образом, Лосский, как и ранее Хомяков, в своей антизападной полемике подчеркивает особую роль пневматологии в экклезиологии. В этом принципиальное отличие Флоровского, для которого экклезиология является главой христологии, но не пневматологии⁵⁹. Как отмечает митрополит Иоанн (Зизиулас), позиция Флоровского в этом разделе богословия выглядит наиболее приемлемой в отличие от сомнительных утверждений Лосского и его теории о двух икономиях, соответственно Сына и Духа. Для Флоровского невозможно говорить об «икономии Духа Святого», поскольку Христос возглавляет всю икономию Воплощения. Дух в икономии сосредотачивает Свое дело в лице Христа, поэтому нельзя говорить об энергиях Духа Святого вне события Христа⁶⁰. При этом, как утверждает Ярослав Скира, Флоровский пытался объединить христологический подход в экклезиологии с пневматологическим. Описывая Церковь как продолжение Воплощения, он писал, что Христос «постоянно» пребывает в Церкви или таинственно пребывает в своем

Теле, в которое мы включены Духом⁶¹. Это пребывание также рассматривается в терминах «обитания». Церковь — это сообщество тех, кто пребывает и живет во Христе, в котором Он Сам пребывает и обитает Духом по-новому таким образом, каким Дух еще не присутствовал в творении. Христос постоянно присутствует в Церкви через Духа, потому что Святой Дух не нисходит на землю снова и снова, но пребывает в «видимой» и исторической Церкви. Наше единство и общение в Теле Христовом обусловлены Духом, Который был послан, чтобы запечатать победу Христа. Дух, таким образом, является принципом общения. Сохраняя баланс между христологией и пневматологией, Флоровский писал: «Церковь — это единство харизматической жизни, жизни в Духе. Источник этого единства скрыт в таинстве Вечери Господней и в тайне Пятидесятницы»⁶².

Лелуэе, однако, торопится увидеть сходство экклезиологии Флоровского с западной экклезиологией «*corpus Christi mysticum*», которая становится популярной в межвоенные годы в католических кругах благодаря исследованию Эмиля Мерша⁶³. Вопрос, насколько эта западная экклезиология в этом разделе повлияла на Флоровского, безусловно, остается открытым и еще требует дальнейшего изучения.

Самым сложным местом в интерпретации кафоличности Церкви Флоровского является ее разделение на две стороны одной и той же монеты⁶⁴. Одна из них — объективная, выражающая единство Духа, другая — субъективная, где кафоличность Церкви обозначает определенное единство жизни, братскую общину или общение. Таким образом, Церковь является кафолической в каждом ее члене, так как единое кафолическое целое может основываться только на кафоличности индивидуума. Единство осуществляется посредством взаимной братской любви каждого в отдельности. В этом смысле кафоличность воспринимается как личное сознание, которое восходит

и достигает уровня кафоличности. Это цель свободной личности, которая осуществляется в Церкви⁶⁵. По утверждению Флоровского, подлинное христианское богословие определяется понятием «кафолическое или соборное сознание», согласно которому отцы Церкви выступают как свидетели прямого личного опыта таинства Церкви, что передается термином «θέα». Церковь, как неоднократно он подчеркивает, характеризуется богочеловеческим единством, которое отражает единство Пресвятой Троицы, в которой многие становятся одним. Это единство и есть соборность⁶⁶. Кафоличность передается нам посредством живой «Традиции» как творческое движение Духа, действующего в опыте Церкви⁶⁷. По мысли Брендана Галлахера, такое представление о Церкви, которая воспринимается как «соборность», единство в множественности, полнота, как и понятие о живой Традиции, встречалось и ранее у славянофилов, в частности у Хомякова. Он, как и многие другие исследователи, выявляет их особенную зависимость от Мёллера и его пресловутого труда «Единство в Церкви», источником идей для которого послужили работы Дрея, Неандера, Шлейермахера, Гегеля и Шеллинга. В этом смысле не удивительна положительная рецензия Флоровского на книгу Мёллера, в которой тот отмечает значительное его влияние на Хомякова⁶⁸.

Соборность в этом субъективном смысле является совершенством в жизни благодати, в которой христиане находятся в неразрывном единстве общей жизни и любви со своими ближними. Через это они отражают Пресвятую Троицу. Такое полное благодати единство является призывом для всех христиан. Здесь это их участие обозначается термином «воцерковление» и другими понятиями, такими, как «кафолическое преображение личности», «кафолическое сознание», «кафолическое возрождение духа». Так, каждый христианин в отдельности получает заповедь свободно любить своего ближнего, как самого себя, отвергая и умерщвляя себя самого. Сам человек в

целости отражается в Другом, так как через Другого он свободно дает о себе знать в Самом Христе. Христианская жизнь есть не что иное, как свободное возделывание христианского сознания в истории. Воспринимая Христа, проявляя любовь к ближнему, как к самому себе, мы объединяемся в Его Тело⁶⁹.

В этом контексте идентичность Церкви как кафоличности описывается Флоровским как одна из форм сознания. Для Галлахера не представляется удивительным, что Флоровский использует множество психологических понятий и образов в описании внутренней жизни⁷⁰. Психология кафолического сознания Флоровского претендует на то, что имеет в себе святоотеческие начала, начинается с Церкви, поскольку откровение, переживаемое святыми, принимается только участием в Теле Христовом. Это Тело имеет свой опыт и «мистическую память», другими словами, «традицию». Традиция же в этом контексте есть ментальный аспект единства Духа в той степени, в какой мы в этом Теле приобретаем во Христе подлинное знание Бога посредством единства и продолжения духовного опыта и благодатной жизни. Традиция, в которой есть основание истинного знания Бога, является живым движением Духа в Теле, через которое можно приобщиться к наследуемому церковному опыту и памяти. Открывается это познание через «молчание веры, молчание видения». «Видение веры», через которое принимается истина, подобно некоей неузнаваемой интуиции, которая у романтиков называется «умной интуицией» или «чувством». У Флоровского сознание «кафоличности» описывается как «конкретное единство в мысли и чувстве»⁷¹.

Для Флоровского, как и для Мёллера, значимым является продолжение между кафолическим сознанием верующих нашего времени и сознанием Церкви во все времена. Достижение же этого при наличии схизм и разделений видится весьма затруднительным. Флоровский отмечает, что это кафолическое сознание присуще от-

цам Церкви, которые выражали его в истории Церкви⁷². Как полагает Галлахер, источником «теории» в богословской мысли Флоровского являются не отцы Церкви и их богословие. Она представляет собой заимствование, как понятия «соборность» и «живая традиция», у славянофилов и Мёллера⁷³. Более того, обращение Флоровского к святоотеческому «духу» или к «кафолическому сознанию» является ничем иным, как влиянием западного романтизма и софиологии Булгакова, несмотря на всю полемическую направленность богословской мысли Флоровского против тех же романтизма и софиологии. Таким образом, по заключению Галлахера, Флоровский в своих рассуждениях о соборности отталкивается как от сочинений Мёллера и Хомякова, так и в целом от философской традиции западного романтизма.

Список заимствований и влияний в богословском наследии Флоровского продолжают и другие его предшественники. Так, Мэттью Бэкер обнаруживает, что Флоровский, несмотря на то, что критически относился к воззрениям Владимира Соловьева, испытывал на себе его влияние, что выразилось в попытке обоснования христианской веры через новый синтез между богословием, рациональной философией и естественной наукой. Кроме этого влияния в методологии Флоровский перенимает у Соловьева и его представление о «вере» как «мистическом чувстве», посредством которого «может подтверждаться само по себе существование объекта, внутренняя и скрытая его реальность»⁷⁴. Для Соловьева «вера» соответствует «религиозному началу», это чувство прямо подтверждает бытие объекта само по себе, результатом чего становится передача кому-либо безграничного «мистического знания» реальности объекта⁷⁵. Представление же о вере Соловьева, как подтверждают исследователи, имеет свое начало у Шеллинга⁷⁶. Кроме этого, заимствования Флоровского усматривают и в богословской мысли Ивана Киреевского, который в полемике

против западного идеализма пользуется терминологией Канта и Шеллинга, отождествляя чувство и веру. Очевидно, что свои идеи Киреевский находит в западных источниках, среди которых глубокое влияние оказали именно Мёллер и Шеллинг⁷⁷. По замечанию Флоровского, Мёллер в своей книге предлагал комментарий святоотеческих источников первых трех веков. Пристальное исследование экклезиологии Мёллера показывает, что она образуется на основе идей, пришедших из романтического идеализма, которые были восполнены богословскими идеями отцов Церкви⁷⁸. Сам Флоровский подчеркивает сходство Мёллера с Хомяковым и Киреевским. Все они имеют своим началом не отвлеченные понятия, но «церковный опыт», реальность благодати в Церкви. Это также указывает на общие с идеализмом воззрения Флоровского, где идея направлена на реализацию ее как конкретной реальности, либо представляющей идеальную общину Гегеля, либо христианство и церкви Шеллинга⁷⁹. В поисках необходимого начала, основной идеи, как случается в каждой философии, Мёллер начинает свою систему с «начала кафоличности», что у славянофилов становится соборностью. Так соборность, как единство духа, становится жизненным началом, которое оживотворяет Церковь, посредством которого Божество передается в Церкви. Возможно, Флоровский не подозревал, что в книге Мёллера единство благодати Церкви описывается в терминах романтического идеализма, но сам он утверждал его независимость от позиций идеализма⁸⁰. По замечанию Галлахера, использование понятий «опыт», «жизнь», «дух», «свобода», безусловно, является характерным и для Мёллера и демонстрирует его зависимость от философских течений романтизма⁸¹.

Если Бэкер указывает в богословии Флоровского на влияние Соловьева и его второй версии утопического синтеза, рассматривая неопатристический синтез как продолжение незаконченного проекта русского философа,

то Павел Гаврилюк считает, что «стандартный нарратив», отделяющий неопатристическую школу от русской (религиозно-философской) школы⁸², сейчас находится под вопросом, потому что обе эти тенденции имели общий интерес к патристическому богословию, но они в то время интерпретировались по-разному. Гаврилюк также пытается определить предмет неопатристического синтеза как полностью вдохновленного софиологическим учением Булгакова и Флоренского. Таким образом, он настаивает на том, что Флоровский не принял патристическое богословие в качестве своей основной эпистемологической области исследования, но он использовал софиологические аргументы, чтобы конфликтовать с ними и не одобрять их⁸³. Так, Гаврилюк полагает, что неопатристика Флоровского выросла из проблематики религиозно-философского ренессанса. Своеобразие Флоровского он видит в соединении неопатристической нормы с критикой «западного пленения» православного богословия⁸⁴. Он отмечает, что Флоровский был не только критиком религиозно-философского ренессанса, но и одним из его участников⁸⁵. Несмотря на то, что Флоровский во время пребывания в Америке стал более остро критиковать наследие Хомякова, признавая излишним употребление термина «соборность», он всё же основывается на понимании Хомяковым соборности в смысле «единства в многообразии»⁸⁶.

Все эти критические замечания, безусловно, отражают слабые стороны в субъективной стороне понимания соборности у Флоровского. Признавая обоснованной современную критику в адрес Флоровского, необходимо выделить и положительные аспекты в его попытке выразить православное святоотеческое представление о Церкви и, прежде всего, о ее соборности. Дмитрий Авделас находит, что оба эти вышеперечисленные предположения не соответствуют истинному замыслу мысли Флоровского, которая заключалась в синергетическом синтезе между

личной свободой и общиной, что, по его мнению, было достигнуто в учении отцов Церкви. Флоровский сам был гораздо больше последователем Хомякова и Киреевского и их славянофильской концепции соборности, которая более глубоко представлена в творчестве Федора Достоевского⁸⁷.

Авделас полагает, что Флоровский через идею неопатристического синтеза ставит перед собой экуменическую задачу, что осталось незаконченным в литературном наследии Достоевского. Великий русский писатель знал, что для того, чтобы Европа выбралась из своего культурного тупика, был необходим синтез между новыми людьми во Христе и общиной. Он описал это явление в своих романах, но у него не было эпистемологического аппарата для систематизации мысли в философской структуре. Для Флоровского восточное православное богословие по-прежнему является носителем настоящей вселенскости, поскольку обеспечивает патристическое вселенское учение, которое было распространено в западном богословии в прошлом и всё еще может интегрировать современное западное мышление в эту великую вселенскую традицию отцов Церкви⁸⁸. Авделас подвергает сомнению утверждение Бэкера, согласно которому акцент Флоровского на христологический критерий является в некотором роде продолжением второй версии синтеза Соловьева, которая появилась в его последних работах. В частности, Флоровский в 1955 г. написал интересную статью под названием «Разум и вера в философии Соловьева»⁸⁹, из которой очевидно, что он не был последователем Соловьева. Во время своей последней ссылки на эту статью он совершенно дистанцировался от тех отношений, которые были у него с русским философом в начале академической карьеры⁹⁰.

Таким образом, богословие соборности Церкви в трудах Флоровского необходимо рассматривать в историческом контексте развития его богословской мысли и оказанных на него влияний. Безусловно, данная тема

появляется в рамках богословского и философского наследия XIX в., однако для Флоровского она становится вызовом, где происходит попытка разрешения экклезиологических вопросов с учетом православного богословия в перспективе экуменического диалога и свидетельства в нем Православной Церкви. Как было отмечено многими исследователями, в богословском осмыслении кафоличности Церкви у Флоровского еще присутствуют слабые стороны относительно субъективной стороны соборности Церкви и используемой им терминологии. Тем не менее Флоровский совершает важный поворот к христоцентрической онтологии Церкви, подчеркивает ее сакраментальное основание и кафоличность ее природы. Кафолическое измерение Церкви находит свое обоснование в патристической традиции Церкви, которая является носителем настоящей вселенскости Церкви и выступает ее критерием. По его убеждению, она может способствовать решению проблемы вселенскости Церкви, единой по своей природе и разделенной в практическом плане на части. Этот вопрос, действительно, остается противоречивым, поскольку Церковь была и остается единой в своем историческом измерении даже при существовании этого разделения. Определение Церкви как Кафолической, несомненно, отражает реальность Церкви как подлинной и истинной Церкви Христовой и выявляется в жизни Церкви как на поместном, так и на вселенском уровне. В этом вопросе, как и в развитии православной экклезиологии XX в., Флоровский оказал, бесспорно, значительное влияние, определив во многом дальнейшее развитие в православном богословии учения о Церкви.

Литература

1. *Гаврилюк П.* Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс / П. Гаврилюк. – Киев : Дух и литера, 2017. – 536 с.
2. *Блейн Э., Раев М., Уильямс Д.* Георгий Флоровский. Священ-

нослужитель, богослов, философ / Э. Блейн, М. Раев, Д. Уильямс. – М., 1993. – 328 с.

3. Махлак К. На путях неопатристики. Экклезиология прот. Г. Флоровского // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2013. – Т. 14 : 2. – С. 156–163.

4. Δημητριάδης Β. Η διδασκαλία του π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ για την Εκκλησία / Β. Δημητριάδης // Θεολογία. – 2013. – Τ. 84 : 1. – Σ. 93–120.

5. Φλωρόφσκυ Γ. Η κληρονομία και ο σκοπός της Ορθόδοξης Θεολογίας / Γ. Φλωρόφσκυ // Θεολογία. – 2010. – Τ. 81 : 4. – Σ. 21–29.

6. Ζηζιούλας Ι. Π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ : ο οικουμενικός διδάσκαλος / Ι. Ζηζιούλας // Θεολογία. – 2010. – Τ. 81 : 4. – Σ. 31–48.

7. Nichols A. Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893-1966) / A. Nichols. – New York: Cambridge University Press, 1989. – 295 p.

8. Флоровский Г., протоиерей. Дом Отчий / протоиерей Георгий Флоровский // Путь. – 1927. – № 7. – С. 63–86.

9. Moehler J. L'Unité de l'Eglise ou du principe du catholicisme d'après l'esprit des Peres des trois premiers siècles de l'Eglise / J. Moehler. – Bruxelles : H. Remy, Imprimeur du Roi, 1839. – 302 p.

10. Флоровский Г., протоиерей. Книга Малера о Церкви / протоиерей Георгий Флоровский // Путь. – 1927. – № 7. – С. 128–130.

11. Флоровский Г., протоиерей. Евхаристия и соборность / протоиерей Георгий Флоровский // Путь. – 1929. – № 19. – С. 3–22.

12. Florovsky G. Bible, Church, Tradition an Eastern Orthodox view / G. Florovsky. – Belmont, Massachusetts : Nordland publishing company, 1972. – Vol. 1. – 127 p.

13. Флоровский Г., протоиерей. Пути русского богословия / протоиерей Георгий Флоровский. – М. : Институт русской цивилизации, 2009. – 843 с.

14. Гаврюшин Н. Русское богословие. Очерки и портреты / Н. Гаврюшин. – Нижний Новгород, 2011. – 672 с.

15. Bolshakoff S. The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler. – London, 1946.

16. Φλωρόφσκυ Γ. Θέματα ορθόδοξου θεολογίας / π. Γ. Φλωρόφσκυ. – Αθήνα : Άρτος ζωής, 1989². – 223 σ.

17. Florovsky G. The Historical Problem of a Definition of the Church

/ G. Florovsky. *Ecumenism II : A Historical Approach*. Collected Works. Vol. XIV. – Buchervertriebsanstalt, 1989². – P. 29–37.

18. *Skira J.* Christ, The Spirit and the Church in modern Orthodox Theology : A Comparisono F. Georges Florovsky, Vladimir Lossky, Nikos Nissiotis And John Zizioulas / J. Skira. – PhD dissertation. University of St. Michael's College, 1998. – 226 p.

19. *Florovsky G.* Creation and Redemption / G. Florovsky. – Belmont, Massachusetts : Nordland publishing company, 1976. – Vol. 3. – 317 p.

20. *Γιαγκάζογλου Σ.* Η μυστηριακή υπόσταση της Εκκλησίας / Σ. Γιαγκάζογλου // Θεολογία. – 2011. – Τ. 82 : 1. – Σ. 3–4.

21. *Küng H.* Strukturen der Kirche / H. Küng. – Wien, 1962. – 355 s.

22. *Lelouvier Y.-N.* Perspectives russes sur l'Eglise. Un théologien contemporain : Georges Florovsky / Y.-N. Lelouvier. – Paris, 1968.

23. *Лосский В.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви / В. Лосский // Богословский Труды. – 1972. – № 8. – С. 9–128.

24. *Γιαγκάζογλου Σ.* Φλωρόφσκυ και Λόσκυ. Σχόλια στη θεολογική διαμάχη για το πρόβλημα των δύο Οικονομιών / Σ. Γιαγκάζογλου // Θεολογία. – 2010. – Τ. 81 : 4. – Σ. 187–204.

25. *Florovsky G.* Le Corps du Christ vivant: Une interprétation orthodoxe de l'Église / G. Florovsky. – La Sainte Église universelle: Confrontation œcuménique. – Neuchâtel CH : Delachaux & Niestlé, 1948. – 219 p.

26. *Mersch E.* Le Corps Mystique du Christ. Etudes de Theologie Historique. 2 vols. – Louvain, 1936².

27. *Gallaher B.* Μια επανεξέταση της Νέο-πατερικής σύνθεσης; Ορθόδοξη ταυτότητα και πολεμική στον π. Γεώργιο Φλωρόφσκυ και το μέλλον της Ορθόδοξης θεολογίας / B. Gallaher // Θεολογία. – 2013. – Τ. 84 : 1. – Σ. 25–92.

28. *Baker M.* «Neo-Patristic Synthesis» : An Examination of a Key Hermeneutical Paradigm in the Thought of Georges V. Florovsky / Baker M. – ThM Thesis. Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, Brookline MA, 2010.

29. *Baker M.* «Theology Reasons» – in History : Neo-Patristic Synthesis and the Renewal of Theological Rationality / M. Baker // Θεολογία. – 2010. – Τ. 81 : 4. – Ρ. 81–118.

30. *Florovsky G.* Reason and Faith in the Philosophy of Solov'ev / E. Simmons. Continuity and Change in Russian and Soviet

Thought. – Cambridge MA : Harvard University Press, 1955. – P. 283–297.

31. O'Meara T. Revelation and History : Schelling, Möhler and Congar // T. O'Meara. – Irish Theological Review. – 1987. – V. 53 : 1. – P. 17–35.

32. Zernov N. The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century / N. Zernov. – London, 1963. – 410 p.

33. Kulaga V. Συγκριτική θεώρηση της έννοιας του χρόνου στη Φιλοσοφία του Ν. Μπερντιάεφ και στη Θεολογία του Γ. Φλωρόφσκυ [A comparative approach to the notion of time in the philosophy of N. Berdyaev and the theology of G. Florovsky] / V. Kulaga. – Master's thesis, Athens, 2007. – 124 s.

34. Avdelas D. Georges Florovsky's Ecumenical Task : From Dostoevsky to Neopatristic Synthesis / D. Avdelas // International Journal of Orthodox Theology. – 2016. – № 7 : 1. – P. 123–153.

Примечания

¹ См. Θεολογία. – 2010. – Τ. 81 : 4; Θεολογία. – 2013. – Τ. 84 : 1; См.: Гаврилюк П. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс / П. Гаврилюк. – Киев : Дух и литера, 2017. – С. 7–9.

² Блейн Э., Раев М., Уильямс Д. Георгий Флоровский. Священнослужитель, богослов, философ / Э. Блейн, М. Раев, Д. Уильямс. – М., 1993.

³ Махлак К. На путях неопатристики. Экклесиология прот. Г. Флоровского // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2013. – Т. 14 : 2. – С. 156–157.

⁴ Ibid. С. 163.

⁵ Δημητριάδης Β. Η διδασκαλία του π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ για την Εκκλησία / Β. Δημητριάδης // Θεολογία. – 2013. – Τ. 84 : 1. – С. 105.

⁶ См. Φλωρόφσκυ Γ. Η κληρονομιά και ο σκοπός της Ορθόδοξης Θεολογίας / Γ. Φλωρόφσκυ // Θεολογία. – 2010. – Τ. 81 : 4. – С. 21–29.

⁷ Ζηζιούλας Ι. Π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ : ο οικουμενικός διδάσκαλος / Ι. Ζηζιούλας // Θεολογία. – 2010. – Τ. 81 : 4. – С. 43–44.

⁸ Nichols A. Theology in the Russian Diaspora : Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893–1966) / A. Nichols. – New York : Cambridge University Press, 1989. – P. 156–157.

⁹ *Флоровский Г., протоиерей.* Дом Отчий / протоиерей Георгий Флоровский // Путь. – 1927. – № 7. – С. 70.

¹⁰ Ibid. С. 72.

¹¹ Ibid. С. 72–73.

¹² Ibid. С. 76.

¹³ *Moehler J.* L'Unité de l'Eglise ou du principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Eglise / J. Moehler. – Bruxelles : H. Remy, Imprimeur du Roi, 1839.

¹⁴ *Флоровский Г., протоиерей.* Книга Малера о Церкви / протоиерей Георгий Флоровский // Путь. – 1927. – № 7. – С. 129.

¹⁵ Ibid. С. 129.

¹⁶ Ibid. С. 129.

¹⁷ Ibid. С. 130.

¹⁸ *Флоровский Г., протоиерей.* Евхаристия и соборность / протоиерей Георгий Флоровский // Путь. – 1929. – № 19. – С. 4.

¹⁹ Ibid. С. 8.

²⁰ Ibid. С. 16.

²¹ Ibid. С. 9.

²² Ibid. С. 14.

²³ *Florovsky G.* Bible, Church, Tradition an Eastern Orthodox view / G. Florovsky. – Belmont, Massachusetts : Nordland publishing company, 1972. – Vol. 1. – P. 40–41.

²⁴ Ibid. P. 42–44.

²⁵ *Флоровский Г., протоиерей.* Пути русского богословия / протоиерей Георгий Флоровский. – М. : Институт русской цивилизации, 2009. – С. 220.

²⁶ Ibid. С. 221.

²⁷ Ibid. С. 199.

²⁸ Ibid. С. 219.

²⁹ *Гаврюшин Н.* Русское богословие. Очерки и портреты / Н. Гаврюшин. – Нижний Новгород, 2011. – С. 195.

³⁰ *Флоровский.* Пути. С. 222.

³¹ *Гаврюшин.* Русское богословие. С. 186.

³² *Флоровский.* Пути. С. 223. См. *Bolshakoff, S.* The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler. – London, 1946.

³³ *Гаврюшин.* Русское богословие. С. 186.

- ³⁴ *Флоровский*. Книга Малера. С. 129.
- ³⁵ *Гаврюшин*. Русское богословие. С. 186.
- ³⁶ *Florovsky*. Bible, Church, Tradition. P. 57–58.
- ³⁷ *Ibid.* P. 60–64.
- ³⁸ *Ibid.* P. 65–66.
- ³⁹ *Ibid.* P. 66–67.
- ⁴⁰ *Ibid.* P. 67–68.
- ⁴¹ *Φλωρόφσκυ Γ.* Θέματα ορθοδόξου θεολογίας / π. Γ. Φλωρόφσκυ. – Αθήνα : Άρτος ζωής, 1989². – S. 177–189.
- ⁴² *Ibid.* S. 182.
- ⁴³ *Nichols*. Theology in the Russian Diaspora. P. 158.
- ⁴⁴ См. *Florovsky G.* The Historical Problem of a Definition of the Church / G. Florovsky. Ecumenism II : A Historical Approach. Collected Works. Vol. XIV. – Buchervertriebsanstalt, 1989². – P. 29–37.
- ⁴⁵ *Флоровский*. Евхаристия и соборность. С. 13–14.
- ⁴⁶ *Nichols*. Theology in the Russian Diaspora. P. 161–162.
- ⁴⁷ *Skira J.* Christ, The Spirit and the Church in modern Orthodox Theology : A Comparisono F. Georges Florovsky, Vladimir Lossky, Nikos Nissiotis And John Zizioulas / J. Skira. – PhD dissertation. University of St. Michael's College, 1998. – P. 117.
- ⁴⁸ *Florovsky G.* Creation and Redemption / G. Florovsky. – Belmont, Massachusetts : Nordland publishing company, 1976. – Vol. 3. – P. 191.
- ⁴⁹ *Γιαγκάζογλου Σ.* Η μυστηριακή υπόσταση της Εκκλησίας / Σ. Γιαγκάζογλου // Θεολογία. – 2011. – Τ. 82 : 1. – S. 4.
- ⁵⁰ *Florovsky*. Bible, Church, Tradition. P. 65–66.
- ⁵¹ *Ibid.* P. 94–95.
- ⁵² *Ibid.* P. 96.
- ⁵³ См. *Küng H.* Strukturen der Kirche / H. Küng. – Wien, 1962. – S. 11–74.
- ⁵⁴ *Florovsky*. Bible, Church, Tradition. P. 97.
- ⁵⁵ *Ibid.* P. 103.
- ⁵⁶ *Lelouvier Y.-N.* Perspectives russes sur l'Eglise. Un théologien contemporain : Georges Florovsky / Y.-N. Lelouvier. – Paris, 1968.
- ⁵⁷ *Nichols*. Theology in the Russian Diaspora. P. 159–160.
- ⁵⁸ См. *Лосский В.* Очерк мистического богословия Восточной церкви / В. Лосский // Богословский Труды. – 1972. – № 8. – С.

9–128. См. *Γιαγκάζογλου, Σ.* Φλωρόφσκυ και Λόσκυ. Σχόλια στη θεολογική διαμάχη για το πρόβλημα των δύο Οικονομιών / Σ. Γιαγκάζογλου // *Θεολογία*. – 2010. – Τ. 81 : 4. – Σ. 187–204. Пневматомонизм в современном православном богословии рождается в полемике с христомонизмом западного богословия. Представители славянофилов и некоторые известные православные богословы прошлого века в рамках конфессионального богословия рассматривают пневматологический фактор как особую характеристику православного богословия. Эти воззрения Лосский систематизировал в своих богословских трудах, подчеркивая автономию Святого Духа и отдавая предпочтение пневматологии.

⁵⁹ См. *Florovsky G.* Le Corps du Christ vivant: Une interprétation orthodoxe de l'Église / G. Florovsky. – La Sainte Église universelle: Confrontation œcuménique. – Neuchâtel CH : Delachaux & Niestlé, 1948. – P. 12.

⁶⁰ *Ζηζιούλας Ι. Π.* Γεώργιος Φλωρόφσκυ : ο οικουμενικός διδάσκαλος / Ι. Ζηζιούλας // *Θεολογία*. – 2010. – Τ. 81 : 4. – Σ. 41.

⁶¹ *Florovsky.* Bible, Church, Tradition. P. 63.

⁶² *Ibid.* P. 45.

⁶³ *Mersch E.* Le Corps Mystique du Christ. Etudes de Theologie Historique. 2 vols. – Louvain, 1936².

⁶⁴ *Δημητριάδης.* Η διδασκαλία του π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ. S. 106–107.

⁶⁵ *Florovsky.* Bible, Church, Tradition. P. 42–43.

⁶⁶ *Ibid.* P. 44–46.

⁶⁷ *Florovsky.* Creation and Redemption. P. 186.

⁶⁸ *Gallaher B.* Μια επανεξέταση της Νέο-πατερικής σύνθεσης; Ορθόδοξη ταυτότητα και πολεμική στον π. Γεώργιο Φλωρόφσκυ και το μέλλον της Ορθόδοξης θεολογίας / B. Gallaher // *Θεολογία*. – 2013. – Τ. 84 : 1. – Σ. 62–63.

⁶⁹ *Ibid.* P. 63–64; *Florovsky.* Bible, Church, Tradition. P. 43–44.

⁷⁰ См. *Gallaher.* Μια επανεξέταση της Νέο-πατερικής σύνθεσης; S. 64.

⁷¹ *Ibid.* P. 64–66.

⁷² *Ibid.* P. 66–67.

⁷³ *Ibid.* P. 70. См. *Гаврюшин.* Русское богословие. С. 500–539.

⁷⁴ *Baker M.* «Neo-Patristic Synthesis» : An Examination of a Key Hermeneutical Paradigm in the Thought of Georges V. Florovsky / *Baker M.* – ThM Thesis, Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, Brookline MA, 2010; *Baker, M.* «Theology Reasons» – in *History : Neo-Patristic Synthesis and the Renewal of Theological Rationality* / *M. Baker* // *Θεολογία*. – 2010. – Τ. 81 : 4. – Ρ. 102–118.

⁷⁵ *Gallaher.* Μια επανεξέταση της Νέο-πατερικής σύνθεσης; S. 71–72. См. *Florovsky, G.* Reason and Faith in the Philosophy of Solov'ev / *E. Simmons.* Continuity and Change in Russian and Soviet Thought. – Cambridge MA : Harvard University Press, 1955. – Ρ. 293–295.

⁷⁶ *Gallaher.* Μια επανεξέταση της Νέο-πατερικής σύνθεσης; S. 72; *Florovsky.* Reason and Faith. Ρ. 286.

⁷⁷ *Gallaher.* Μια επανεξέταση της Νέο-πατερικής σύνθεσης; S. 72.

⁷⁸ *O'Meara, T.* Revelation and History : Schelling, Möhler and Congar // *T. O'Meara.* – Irish Theological Review. – 1987. – V. 53 : 1. – Ρ. 27.

⁷⁹ *Ibid.* Ρ. 26–28.

⁸⁰ *Флоровский.* Книга Малера. С. 129.

⁸¹ *Gallaher.* Μια επανεξέταση της Νέο-πατερικής σύνθεσης; S. 76–81.

⁸² См. *Zernov, N.* The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century / *N. Zernov.* – London, 1963; *Kulaga, V.* Συγκριτική θεώρηση της έννοιας του χρόνου στη Φιλοσοφία του Ν. Μπερντιάεφ και στη Θεολογία του Γ. Φλωρόφσκυ [A comparative approach to the notion of time in the philosophy of N. Berdyaev and the theology of G. Florovsky] / *V. Kulaga.* – Master's thesis, Athens, 2007. – 124 s.

⁸³ *Avdelas D.* Georges Florovsky's Ecumenical Task : From Dostoevsky to Neopatristic Synthesis / *D. Avdelas* // *International Journal of Orthodox Theology.* – 2016. – № 7 : 1. – Ρ. 125–126.

⁸⁴ *Гаврилюк.* Георгий Флоровский. С. 5.

⁸⁵ *Ibid.* С. 31.

⁸⁶ *Ibid.* С. 414.

⁸⁷ *Avdelas.* Georges Florovsky's Ecumenical Task. Ρ. 125–127.

⁸⁸ *Ibid.* Ρ. 127.

⁸⁹ См. *Florovsky.* Reason and Faith. Ρ. 283–297.

⁹⁰ *Ibid.* Ρ. 142–143.

Г. Е. БЕССТРЕМЯННАЯ*

АРХИВ ЯПОНСКИХ МАТЕРИАЛОВ БОЛГАРСКОГО МОНАСТЫРЯ ЗОГРАФ НА АФОНЕ¹

В статье вводятся в научный оборот рукописный русско-японский словарь православной богослужебной лексики и иные рукописные и печатные материалы периода становления Российской Духовной Миссии в Японии 1870–1880 гг. Материалы недавно обнаружены в Болгарском монастыре Зограф на Афоне. Данный архив был привезен в Зограф насельником монастыря о. Георгием (Чудновским), служившим в Японии в 1880 гг.

Ключевые слова: игумен Георгий (Чудновский), архимандрит Анатолий (Тихай), Русская Духовная миссия в Японии, монастырь Зограф, переводы богослужебных текстов на японский язык.

Введение

Рукописные и печатные материалы на японском языке сохранились в Болгарском монастыре Зограф благодаря двум насельникам обители: игумену Георгию

* Галина Евгеньевна Бесстремянная, ведущий научный сотрудник Центра японских исследований Института дальнего Востока РАН, PhD по экономике, кандидат экономических наук.

(Чудновскому) и архимандриту Анатолию (Тихаю). Оба родились на территории Российской империи, приняли монашество в Зографе и впоследствии отправились в Русскую Духовную Миссию в Японии. Отец Георгий спустя непродолжительное время вернулся в Зограф и привез с собой из Японии печатные и рукописные тексты. Эти не известные ранее материалы имеют несомненную историко-филологическую ценность, так как содержат примеры перевода богослужебной лексики начального периода деятельности Русской Духовной Миссии в Японии. Кроме того, на обороте титульного листа одного из материалов сохранилась автобиографическая запись отца Георгия об основных вехах его служения в Зографе, которая может быть полезной для церковных историков и биографов этого известного в Америке и России миссионера и ученого-этнографа.

В начале данной статьи представлена библиографическая опись японского архива монастыря Зограф. Затем осуществлена попытка историко-филологического анализа текстов и датировка материалов на основе изучения вариантов перевода некоторых богослужебных терминов. Далее представлено краткое жизнеописание миссионерского служения отца Георгия и отца Анатолия на основе исторических документов Русской Православной Церкви, Американской Православной Церкви и Японской Православной Церкви. Выражаю признательность библиотекарю монастыря Зограф иеродиакону Атанасию, архиепископу Сендайскому Серафиму, священнику Клименту Кодама, иеромонаху Николаю (Оно) и Алексису Либеровскому за помощь в работе с источниками.

Библиографическая опись материалов на японском языке

В библиотеке монастыря Зограф сохранились шесть материалов на японском языке. Ниже представлено их

библиографическое написание согласно нумерации в каталоге оцифрованных рукописей.

1. Учебник каллиграфии; оригинальное название: 菱潭卷先生
法本

Возможный буквальный перевод с японского — «Учебник учителя Маки Рётан» или же «Пособие для учителя Маки Рётан». Автор учебника — известный каллиграф Маки Рётан (1846–1886); другие его работы сохранились в Национальной библиотеке Японии.

Материал представляет собой 27 листов, на которых каллиграфически выписаны знаки двух японских слоговых азбук: катакана и хирогана, а также базовые иероглифы. Более подробнее можно указать, что слоговая азбука катакана содержится на листах 1–9 (стандартный «алфавитный» порядок) и некоторые другие базовые иероглифы (листы 20–27), в том числе дни недели знаков А–И–У–Е–О); слоговая азбука хирогана на листах 10–17 («смысловой» порядок знаков И–РО–НА), далее следуют иероглифы для обозначения цифр от 1 до 10 (листы 18–19 (листы 24–25), стороны света (лист 26).

Вероятнее всего, этот учебник использовался для обучения миссионеров японскому языку.

2. Русско-японский рукописный словарь; оригинальное название:
Словарь японск[ий]

Словарь организован двумя столбцами на разланных тетрадных листах, список русских слов дан по буквам русского алфавита до 1918 г., а японские слова переданы русской транслитерацией. Всего 324 разворота страниц, из них заполнены 318 разворотов (присутствуют редкие пропуски листа на развороте или целого разворота), примерно по 20 русских слов с японским переводом на каждом листе или же порядка 10 тыс. слов в словаре.

В словаре содержится ежедневная и богослужебная лексика. Отметим, что ряд русских слов в этом словаре не имеют японского перевода. Например, «амуниция»,

«клир», «клирос», «кличка». Длинные русские слова (например, «книгопечатание») записаны на двух строчках, тогда как японский перевод дан на одной.

Текст написан чернилами каллиграфическим почерком. Присутствуют редкие исправления чернилами и тем же почерком, например, зачеркнуты неверно написанные буквы в слове и надписаны другие в слове «святки». Другим почерком внесены исправления карандашом: для слова «анархия» дописаны два дополнительных японских перевода, а для слова «алчный» в японском переводе зачеркнута и исправлена буква. Можно предположить, что изначально словарь написан чернилами рукой отца Анатолия (Тихая), а пометки карандашом сделаны позднее отцом Георгием (Чудновским).

3. Рукописный текст японского богослужения транслитерацией на русском языке; название: «Чин Священныя и Божественныя Литургии, иже во Святыхъ Отца нашего Иоанна Златоустаго», «Всенощная»

Всего 99 книжных разворотов; разворот с 1 по 35 — Литургия; с 36 по 72 — Всенощная; листы с 73 пустые. Написан чернилами, японские слова переданы русской транслитерацией.

Вероятно, заглавие «Чин Священныя и Божественныя Литургии, иже во Святыхъ Отца нашего Иоанна Златоустаго», а также возгласы на церковнославянском до разворота 12 и первый возглас на развороте 13 написаны рукой отца Анатолия (Тихая). Соответствующий им полный текст японской литургии (в русской транслитерации), а также возгласы разворотов 13–14 писал отец Георгий (Чудновский).

Составлен 15 марта 1885 г. Об этом свидетельствует запись на последнем листе книги: «Литургію и Всенощную изъ прежней рукописи, отъ 5-го мая 1884, переписаль собств-ручно инок Георгій Чудн 15 мар 1885 года».

На первом развороте, на левом листе рукой отца Георгия указана краткая хронология его служения: по-

стрижение послушником в Зографском монастыре на Афоне 19 апреля 1866 г., принятие монашества в 1869 г., посвящение во диакона 10 октября 1874 г., во иеромонаха в 1875 г., оставление Афона 1 марта 1884 г. для служения в Японии с 19 апреля 1884 до 27 сентября 1886 г., возвращение на Афон 20 ноября 1886 г.

4. Рукописный текст японского богослужения транслитерацией на русском языке; название: «Панихида», «Литія», «Молитвы въ Неделю вечера Святыя Пятидесятницы»

Слева от каждого текста выноской дается краткий возглас или название соответствующего отрывка из богослужения. Всего 16 заполненных книжных разворотов, развороты с 17 по 19 непропунерованные и пустые. Содержит рукописный текст Панихиды (развороты 1 и вплоть до левого листа разворота 5), Литии об усопших (с правого листа разворота 5 и до левого листа разворота 9), Молитвы в Неделю вечера Святыя Пятидесятницы — три коленопреклоненные молитвы (с правой страницы разворота 9 и до разворота 16).

Вероятно, и возгласы на церковнославянском языке, и полный текст русской транслитерацией японского языка написан рукой отца Анатолия. Можно отметить, что в транслитерированном тексте всюду проставлены ударения. В то же время в представленном выше каталоговом материале номер 3 транслитерированного текста всенощного бдения и литургии ударения отсутствуют. Скорее всего, ударения призваны передавать тоны японского языка (высота, а не сила звука).

5. Рукописный текст японского богослужения транслитерацией на русском языке: Литургия, Вечернее богослужение, Панихида, Лития, Чин исповеди, Молитва на благословение вайи; Молитва на благословение сыра, яиц и пр.; Молитвы в Неделю вечера Святой Пятидесятницы

Всего 92 книжных разворота. Можно отметить, что у разворотов 1–27, содержащих текст литургии Иоанна

Златоуста, нет заглавия. На левой странице разворота 28 перечислены возгласы на литургии, а на разворотах 55–57 выписаны прокимны. На правом листе разворота 28 заглавие «Вечерняя служба», на правом листе разворота 59 — «Паннихида», на правом листе разворота 70 «Литія»; чин исповеди содержится с правого листа разворота 75 до 76, левый лист разворота 77 — «Молитва на благословение Ваій», правый лист разворота 78 — «На благословение сыра, яиць и пр.», правый лист разворота 79 — «В Неделю вечера Св. Пятидесятницы».

Вероятно, возгласы на церковнославянском и соответствующий им текст японского богослужения в русской транслитерации написаны о. Анатолием (Тихаем). С середины левого листа разворота 55 идет текст прокимнов другим почерком, скорее всего, писал о. Георгий (Чудновский). Самим о. Анатолием, вероятно, сделаны уточнения и исправления составленного им ранее текста: вставлены карандашом деления составных японских слов на отдельные слова (разворот 3, правый лист), исправления японского текста (зачеркнута и исправлена часть слова на развороте 7, правый лист). В то же время на развороте 33 правом листе видна вставка другим пером (черным цветом) и, возможно, другим почерком.

Вероятно, данная рукопись составлена раньше рукописи литургии и всенощного бдения под каталоговым номером 3. Об этом свидетельствует тот факт, что предложение из японского текста литургии на правом листе разворота 2 взято в квадратные скобки и отсутствует в рукописи 3.

6. Печатный текст богослужения на японском языке:

Литургия, Вечерня и Утренья

Печатный служебник, на книжном японском языке бунго конца XIX в.² Японские иероглифы даны в написании до реформы 1940–х годов. Возгласы напечатаны красным цветом, а сам текст — черным. Книга содержит

тексты литургии (развороты 1–21), вечерни и утрени (развороты 22–49). Вероятнее всего, составлена в конце 1870 — начале 1880 гг. Подтверждением могут служить переводы отдельных богослужебных терминов, которые даны согласно вариантам до 1881 г.

Часто присутствуют краткие рукописные записи по-русски: возгласы, названия частей богослужения (Вечерня, Утреня, Полунощница, Обедня) или названия элементов богослужения. Чтения японских иероглифов могут быть надписаны по-русски транслитерацией (например, разворот 9, правый лист). Иногда рядом с напечатанным текстом дан русской транслитерацией иной японский богослужебный текст (например, разворот 8, правый лист). Могут присутствовать и рукописные вставки японскими иероглифами.

Датировка японских материалов

Перевод богослужения на японский язык был осуществлен святым равноапостольным Николаем (Японским) начиная с 1860 гг., еще до открытия Русской Духовной Миссии в Японии. Будучи настоятелем консульской церкви в Хакодате, иеромонах Николай (Касаткин) посвящал все силы и время изучению японского языка, а также истории и культуры страны. К концу 1860 и началу 1870 гг. относятся его первые переводы богослужения, во многом заимствованные с китайских текстов. Святитель Николай постоянно совершенствовал свои переводы, а с середины 1880 гг. к этой работе подключился известный филолог Накаи Цугумаро, в крещении Павел. Вместе с Павлом Накаи равноапостольный миссионер перевел основной круг богослужения, Евангелие и многие тексты Ветхого Завета. Однако сохранившиеся в монастыре Зограф материалы относятся к ранним переводам святителя Николая, вероятно, до начала сотрудничества с японским помощником. Действительно, даже беглое сравнение

текста с более поздним переводом Служебника 1894 г. свидетельствует о различиях в церковной терминологии.

В конце 1871 г. в Японию прибыл отец Анатолий (Тихай), который, вероятнее всего, под руководством святителя Николая составил рукописный русско-японский словарь и записал основные богослужебные тексты в русской транслитерации.

Отец Гергий (Чудновский) служил в Японии в 1884–1886 гг., где получил от отца Анатолия русско-японский словарь, а также рукописные тексты богослужения и печатный Служебник. Эти материалы отец Георгий и привез в Зограф по возвращении из Японии.

Сравнение рукописного и печатного текста литургии и всенощного бдения (материалы 3, 5 и 6) показывает их практически полное совпадение. Отметим, что в печатный Служебник внесены рукописные добавки или обведены иероглифы, и подобные корректировки присутствуют и в рукописном тексте (в частности, в рукописном варианте отсутствует слово, соответствующее обведенному в печатном тексте иероглифу).

Известно, что первые печатные тексты Русской Духовной Миссии в Японии относятся к 1877 г. Если предположить, что рукописный текст написан отцом Георгием в 1884–1886 гг., то и печатный Служебник издан не позже того же периода. Однако вероятнее всего, Служебник составлен раньше. Подтверждением являются переводы церковных терминов: Ангел и Апостол.

Варианты перевода этих терминов обсуждались на Соборе клира и мирян Японской Православной Церкви июля 1881 г., в ходе которого было принято решение отказать от перевода слова Ангел как Тэнсин (буквально: небесный дух) и утвердить перевод Синси (Божий посланник). Позднее стал использоваться перевод Тэнси (небесный посланник). В отношении слова Апостол Собор 1881 года постановил заменить перевод Сюто (верующий) на Сито (человек-посланник)³.

Слово Ангел и в рукописном словаре (материал 2), и в русской транслитерации служебника (материалы 3, 5), и в печатном тексте служебника (материал 6) передается как Тэнсин, т.е. в варианте до середины 1881 г. Это же касается слова Апостол: в печатном и рукописном служебниках использован перевод Сюто, то есть вариант до Собора 1881 г. Интересно, что при этом слово Апостол в рукописном словаре дано в переводе после 1881 г. — Сито.

В целом можно сделать следующий вывод: печатный Служебник на японском языке, сохранившийся в архиве монастыря Зограф, издан в период до 1881–1882 гг. Рукописный текст всенощного бдения и литургии, представленный в двух других материалах архива, соответствует печатному Служебнику. Имеющиеся в Служебнике правки отражены и в рукописном тексте. В то же время русско-японский словарь соответствует периоду 1870 — началу 1880 гг. Некоторые термины в словаре представлены в варианте до 1881 г., а некоторые — после. Можно также предположить, что и после решения Собора 1881 г. новые переводы лишь постепенно входили в богослужебную практику или же и до Собора 1881 г. использовались различные варианты перевода.

Краткое жизнеописание отца Георгия (Чудновского)

Биография игумена Георгия (Чудновского) лишь весьма отрывочно представлена в исторических материалах. Основными источниками являются некролог, опубликованный в феврале 1897 г. в Американском Православном Вестнике⁴, а также краткая историческая справка в книге С.А. Корсуна «Американистика в Кунсткамере (1714–2014)», вышедшая в Санкт-Петербурге в 2015 г., в которой цитируется и некролог. Среди дополнительных материалов нами использована биографическая надпись отца Георгия на внутреннем развороте титульного листа рукописного Служебника, а также дневниковые записи

святителя Николая Японского 1884–1886 гг. и выпуски Американского Православного Вестника.

Жизнеописание отца Георгия можно начать с его успешного окончания Черниговской духовной семинарии (см. некролог), что произошло не позднее 1866 г. Действительно, согласно его собственноручной записи на Служебнике, 19 апреля 1866 г. Георгий стал послушником в Зографском монастыре на Афоне. К сожалению, мирское имя и точную дату окончания семинарии установить сложно, т.к. списки выпускников сохранились лишь начиная с 1867 г. В Зографе Георгий принял монашество в 1869 году, был посвящен в диакона 10 октября 1874 г., а затем — в иеромонаха в 1875 г.

1 марта 1884 г. отец Георгий оставил Афон для служения в Японии. В Японии он находился с 19 апреля 1884 г. до 27 сентября 1886 г. Имя иеромонаха Георгия упоминается в Дневнике святого Николая Японского: «Отец Георгий с Афона приехал» (1884 г.)⁵. 8 января 1885 г. (по новому стилю) отец Георгий вместе с диаконом служил литургию в праздник Рождества Христова⁶, а на Пасху 1886 г. вместе с отцом Владимиром (Соколовским) совершил богослужение в церкви Тооносава, где располагалась летняя дача Токийской духовной семинарии⁷. В Тооносава ранее и поселился отец Георгий⁸. Впоследствии уже в сане епископа Владимир (Соколовский) возглавит Аляскинскую епархию, где будет совершать служение отец Георгий.

20 ноября 1886 г. отец Георгий вернулся в Зограф. Миссионерская деятельность отца Георгия вскоре продолжилась в Русской Духовной Миссии в Америке: в период с марта 1888 г. по май 1891 г.⁹. Здесь он служил на Аляске среди индейцев Киллисну, а затем в Свято-Никольском соборе Сан-Франциско, входившем в Аляскинскую епархию. С 21 сентября 1888 г. отец Георгий упоминается в сане игумена и в качестве настоятеля (первого священника) собора в Сан-Франциско¹⁰. В октябре 1888 г. имя игумена Георгия перечислено среди священников, передавших

личные пожертвования для собора¹¹. 9 мая 1889 г., в храмовый праздник, в церкви произошел пожар, во время которого игумен Георгий был поглощен пламенем и чуть было не погиб¹².

В период миссионерского служения на Аляске отец Георгий приобрел от новокрещеных индейцев множество ценных предметов этнографической коллекции, которые передал в 1891 г. в подарок Музею антропологии и этнографии, незадолго до того учрежденному в Санкт-Петербурге¹³. Отец Георгий писал директору Ботанического сада Санкт-Петербурга академику К.И. Максиму:

«...Я был командирован в восточную часть Аляски на Адмиралтейский остров для проповеди тамошним полудиким жителям индианам-колошам. Двукратная командировка состоялась весьма удачной: так что в полугодовое мое пребывание на острове, по воле Всевышнего, построил часовню в честь Св. Апостола Андрея Первозванного и всех жителей около 500 душ обоего пола просветил Св. Крещением и научил первым началам божественной религии.

В числе жителей было окрещено мною четыре первенствующих в стране тоена и четыре шамана, от которых я успел приобрести несколько глубоко чтимых жителями вещей, как святыня и редкость. Всех имеющихся у меня таковых вещей прилагаю при сем список и всепокорнейше Вас прошу, порекомендуйте, куда бы их передать в музей, так как они ценны даже здесь, в Америке. Разумеется, я хотел бы пожертвовать все в известный музей, где, как мне известно, нет таких с Аляски вещей, кроме подобных от сибирских шаманов...»¹⁴

Фотографию игумена Георгия (Чудновского) вместе с другими русскими священнослужителями и индейцами-прихожанами возведенной в Киллисну православной часовни можно увидеть на интернет-портале Библиотеки штата Аляска в разделе исторической коллекции¹⁵.

15 декабря 1896 г. игумен Георгий (Чудновский) скончался в родной обители Зограф на Афоне от болезни горла, а последние годы жизни провел при Русской Духовной Миссии в Иерусалиме¹⁶.

Краткое жизнеописание отца Анатолия (Тихая)

Жизнь архимандрита Анатолия (Тихая) достаточно подробно освещена в церковно-исторической литературе. Александр Дмитриевич Тихай родился в Хотине в Бессарабии 23 ноября 1838 г., учился в Кишиневской духовной семинарии, но с середины курса ушел на Афон¹⁷. Здесь Александр принял постриг в монастыре Зограф, затем вернулся в Кишиневскую духовную семинарию и завершил курс в 1867 г., а впоследствии поступил в Киевскую духовную академию. Летом 1870 г. в качестве секретаря ректора Киевской духовной академии студент 3-го курса иеродиакон Анатолий (Тихай) совершил паломничество на Святую Землю, а в 1871 г. закончил академию¹⁸.

По приглашению начальника Русской Духовной Миссии в Японии архимандрита Николая (Касаткина) отец Анатолий в сане иеромонаха прибыл в город Хакодате в октябре 1871 г., где продолжал служение до 1877 г., окормляя северо-восточную часть Японии; а в 1878 г. совершил миссионерскую поездку по Японии, в том числе крестив японцев в городе Осака¹⁹.

Благодаря поручению попечительства о приходе Хакодате отцу Анатолию архимандрит Николай (Касаткин) смог переехать в Токио, где занялся укреплением центра Русской Духовной Миссии в Японии²⁰. Подробные сведения о служении отца Анатолия сохранились в книге по истории прихода Хакодате²¹.

В 1879–1882 гг. отец Анатолий был настоятелем посольской церкви в Токио, в 1882–1884 гг. возглавил осакский приход, а затем преподавал в Токийской духовной семинарии²².

Вместе с родным братом Яковом Тихаем, также служившим в Русской Духовной Миссии в Японии, много способствовал развитию православного церковного пения на японском языке и переложению на ноты переведенных на японский язык богослужебных текстов.

Написал несколько церковно-исторических научных работ:

Анатолий (Тихай), иеромонах. Церковь Воскресения Христова при русском консульстве в Хакодате (в Японии) // Миссионер. Москва, 1874. №31;

Анатолий (Тихай), иеромонах. Дневник русского православного миссионера в Японии о. иеромонаха Анатолия. Москва, В Унив. Тип. (М. Катков), 1878. (Отд. оттиск из журн. «Миссионер». 1878. №28–32; 1879. № 4550);

Анатолий (Тихай), иеромонах. Обитатели Японии. Санкт-Петербург, 1882.

В марте 1890 г. по болезни вернулся из Японии в Россию и, вероятнее всего, провел последние годы жизни в Санкт-Петербурге в Александро-Невской Лавре. Преставился 28 ноября 1893 г. Похоронен на братском участке Никольского кладбища Лавры. В 2014 г. на могиле было установлено памятное надгробие и крест с иконой Святой Троицы. Надпись на надгробии гласит: «Настоятель церкви Российской Императорской Миссии в Японии Архимандрит Анатолий Тихай сконч. в С. Петербурге 28 ноября 1893 года 55 лет от рождения»²³.

Примечания

¹ Перевод с болгарского. На болгарском языке опубликовано в Сборнике об архивах монастыря Зограф. София, 2019.

² Отметим, что традиционно японское письмо организовано справа налево на каждой странице, и книги также читаются справа налево. Поэтому и нумерацию оцифрованных файлов данной книги, составленную в Зографе по европейскому образцу, следует воспринимать в обратном порядке.

³ См. подробнее: *Николай (Оно), иеромонах*. «Становление Японской Православной Церкви при архиепископе Николае (Касаткине) в период с 1876 г. по 1891 г.: обзор первоисточников из архивов Японской Православной Церкви». Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. Общецерковная аспирантура и докторантура имени свв. Кирилла и Мефодия. С. 254–257. Электронный ресурс http://www.doctorantura.ru/images/pdf/2018/2018_ono_thesis.pdf

⁴ Некролог. Американский Православный Вестник. 1–13 февраля 1897 г. <https://www.holy-trinity.org/history/1897/02.01.RAPV.Chudnovsky.html>

⁵ Дневники святого Николая Японского в 5 т. / Сост. К. Накамура. Санкт-Петербург: Гиперион, 2004. Т. 5. С. 828.

⁶ Там же. С. 841.

⁷ Там же. С. 877–878.

⁸ Там же. С. 827.

⁹ Корсун С.А. «Американистика в Кунсткамере (1714–2014)». Санкт-Петербург, 2015. С. 205.

¹⁰ Американский Православный Вестник, Сан-Франциско, 21 сентября 1888 г., <https://www.holy-trinity.org/history/1888/09.21.Vladimir.to.Diocese.html>

¹¹ Американский Православный Вестник, Сан-Франциско, 17 октября 1888 г., <https://www.holy-trinity.org/history/1889/12.12.IconsDonationList.html>

¹² The Right Reverend John. The Church in San Francisco Headed by Bishops. https://www.holy-trinity.org/history/1898/04.01-27_RAPV-SF-History.htm

¹³ Корсун С.А. Американистика в Кунсткамере (1714–2014). Санкт-Петербург, 2015. С. 205–210.

¹⁴ Цит. по: Корсун С.А. Американистика в Кунсткамере (1714–2014). Санкт-Петербург, 2015. С. 205–206.

¹⁵ <http://vilda.alaska.edu/cdm/singleitem/collection/cdmg21/id/5018/rec/6>

¹⁶ Некролог // Американский Православный Вестник. 1–13 февраля 1897 года <https://www.holy-trinity.org/history/1897/02.01.RAPV.Chudnovsky.html>

¹⁷ Н.В Садовский. Архимандрит Анатолий (Александр Дмитриевич Тихай, 1838–1893) <http://www.verav.ru/common/>

message.php?table=calend&num=1366; <https://drevo-info.ru/articles/14735.html>

¹⁸ Сухова Н.Ю. Паломнические поездки в Святую Землю и на Афон преподавателей и студентов духовных академий // Вестник ПСТГУ: История Русской Православной Церкви. 2012. Вып.6(49). С. 20–34. <https://cyberleninka.ru/article/v/palomnicheskie-poezdki-v-svyatuyu-zemlyu-i-na-afon-prepodavateley-i-studentov-duhovnyh-akademiy>

¹⁹ <https://drevo-info.ru/articles/14735.html>

²⁰ Платонова А.Ф. Апостол Японии. Очерк жизни архиепископа Японского Николая. Петербург, 1916. Цит. по: Святитель Николай Японский в воспоминаниях современников / Сост. Бесстремьянная Г.Е. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. С.306–307.

²¹ Куриягава И. Повесть о храме «Бом-бом» в Хакодате. Саппоро, 1994 (на японском языке).

²² Van Remortel, M. and Chang, P. Eds. Saint Nikolai Kasatkin and the Orthodox Mission in Japan. Point Reyes Station, CA : Divine Ascent Press, 2003. P.200.

²³ <http://www.verav.ru/common/message.php?table=calend&num=1366>, <https://drevo-info.ru/images/003/013852.jpg>

СВЯЩЕННИК МАКСИМ ПЛЯКИН*

**«ОТ СВОЕГО ДЕЛА Я НЕ ОТСТУПЛЮ»:
ЖИТИЕ И ТРУДЫ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА
ИОАННА ПУГАЧЕВСКОГО**

В статье на основе найденных автором архивных материалов проанализировано житие и духовно-просветительская деятельность священномученика Иоанн Заседателя, пресвитера Пугачевского; отмечены основные вехи его жизненного пути: обращение из старообрядчества в Православие, противодействие расколу, богословские изыскания. Статья значительно расширяет представления о новомучениках и подвижниках благочестия Саратовской епархии

Ключевые слова: новомученик, старообрядчество, противодействие расколу, Иоанн Заседатель, русское богословие, гонение на христиан.

Священномученик Иоанн родился в 1867 г. в селе Акатная Маза Хвалынского уезда Саратовской губернии

* Автор — клирик Саратовской епархии, секретарь епархиальной комиссии по канонизации святых.

в семье крестьянина-старообрядца Иоанна Заседателева. В хозяйстве Заседателевых были 2 лошади, 1 корова и 3 овцы, засевали 4 десятины земли. Чтобы помочь отцу прокормить семью, Ваня с детства нанимался работником к зажиточным крестьянам, его собственная семья считалась бедняцкой. В 1883 г. он женился. Два года спустя под влиянием местного священника Елпидифора Владыкина¹ Иоанн и его отец присоединились к Православной Церкви. Дети святого Иоанна — сын Николай (1888 г.р., на 1934 г. был завучем десятилетки в Саратове, на 1941 г. — преподаватель Саратовского пединститута) и дочери Татьяна (1898 г.р.) и Анна (1896 г.р.). К моменту ареста в 1934 г. отец Иоанн был уже вдов.

Юноша примкнул к миссионерскому кружку, организованному отцом Елпидифором в Акатной Мазе для противодействия старообрядческому расколу. Позднее на следствии отец Иоанн рассказал, что он «сблизился с миссионерами, разъезжал с ними для бесед со старообрядцами. Больше всего связи имел с миссионером, диаконом Кармановым², с которым мне зачастую приходилось выезжать на диспуты со старообрядцами, цель наша была обратить их в православное вероисповедание». От Саратовского епископа Авраамия (Летницкого; 1838–1893) Иван Иванович имел разрешение проводить собеседования со старообрядцами самостоятельно. На допросе в 1934 г. отец Иоанн укажет, что разрешение от епископа Авраамия было ему дано «лично». Известно, что владыка Авраамий часто призывал к себе епархиальных миссионеров, подолгу беседовал с ними, поощрял к энергичной деятельности, руководил советами, указаниями, наставлениями; заботился об организации и развитии миссионерского дела на местах — в приходах. Пять отделений Братства Святого Креста и 35 миссионерских кружков организовано было архиереем в Саратовском крае. Много трудов положил он для открытия трехгодичной миссионерской противораскольнической Кирилло-Мефодиевской школы

при Братстве для обучения способных к миссионерскому делу крестьян.

Активная борьба юноши за православную веру и Церковь привлекли внимание епископа Самарского и Ставропольского Гурия (Буртасовского; 1845–1907), деятельного миссионера, много сделавшего для развития единоверия³ в Самарской епархии, к которой до 1927 г. относилось и нынешнее Саратовское Заволжье. Преосвященный Гурий сам охотно служил по старому обряду, строго соблюдая уставы и обычаи единоверия, и привлекал к противодействию расколу приходских священников своей епархии.

Осенью 1894 г. в уездном городе Николаевске Самарской губернии (ныне г. Пугачев Саратовской области) был заложен, а в мае 1895 г. освящен Преосвященным Гурием единоверческий храм в честь Рождества Пресвятой Богородицы. Храм был расположен на углу улиц Казанской и Московской (ныне К. Маркса и М. Горького). Ктиторм строительства был николаевский купец Иван Семенович Протопопов. По всей видимости, в клире Самарской епархии не нашлось в тот момент кандидата на священную степень, которого бы принял приход⁴, и по благословию Преосвященного Николая (Налимова; 1852–1914), епископа Саратовского и Царицынского, Иван Заседателев переходит в Самарскую епархию.

В 1896 г. Иван Иванович Заседателев был рукоположен во иерея к Рождество-Богородицкому единоверческому храму города Николаевска, где и прослужил 37 лет. Возможно, подготовка к священному служению будущего мученика проходила в миссионерской школе, организованной при Спасо-Преображенском единоверческом мужском монастыре близ города Николаевска, созданной настоятелем обители архимандритом Тихоном (Оболенским; 1856–1926), будущим викарным епископом Самарской епархии. По поздним воспоминаниям, к архимандриту Тихону отец Иоанн приходил «за назначением»

(видимо, за рекомендацией на рукоположение). При этом ни обычного школьного, ни семинарского образования он не получил и самого себя называл самоучкой. Рукоположение крестьянского юноши без образования было редкостью в те годы и говорит о большом стремлении молодого миссионера к знаниям, самообучением компенсировавшего недостаток классического образования. 14 января 1901 г. архимандрит Тихон был рукоположен во епископа Николаевского, викария Самарской епархии, и под его архиерейским окормлением проходило дальнейшее священное служение отца Иоанна.

В 1910 г. из печати вышла брошюра отца Иоанна «Две беседы с баптистами», посвященная таинству крещения.

В 1912 г. отец Иоанн был участником I Всероссийского съезда православных старообрядцев (единоверцев), прошедшего в Санкт-Петербурге.

С июня по октябрь 1932 г. отец Иоанн служил в селе Сулак Балаковского (ныне Краснопартизанского) района Саратовской области, проживал в этом селе до февраля 1933 г. Есть сведения, что перевод отца Иоанна в Сулак был вызван закрытием пугачевского единоверческого храма, служению в котором тот посвятил почти половину жизни. Михаило-Архангельская церковь Сулака, в которой служил священномученик Иоанн, была разрушена в советские годы, сейчас в селе построен Казанский храм. В феврале 1933 г. иерея Иоанна перевели для служения в Покровской церкви села Корнеевка Пугачевского района Саратовской области, проживал он в этом же селе.

Несмотря на наступившее время гонений, отец Иоанн не оставил своих просветительских трудов. В первые годы Советской власти он принимал участие в открытых диспутах с членами Союза воинствующих безбожников. Однако 24 января 1929 г. подобные диспуты были запрещены секретным циркуляром Политбюро ЦК ВКП(б) как «форма пропаганды религии». Как скажет позже на

допросе сам отец Иоанн, власть «запретила проводить религиозное учение вне церкви». Видимо, этот запрет и послужил для него побудительной причиной к письменной полемике с безбожием. Он начал составление апологетических трактатов в целях для противодействия государственному атеизму.

7 сентября 1934 г. священномученик был арестован Пугачевским РО НКВД за «участие в антисоветской организации среди церковнослужителей». Вместе с ним были арестованы священники Константин Самуилов, Мстислав Курмышский, Михаил Смирнов, Василий Баннов и трое мирян. В постановлении об аресте было указано, что он занимается сочинением «богословской литературы к.р. характера и нелегальным ее распространением среди граждан». Арестованные были препровождены в изолятор Заволжского сектора УНКВД по Саратовскому краю; они обвинялись в том, что «под флагом религии вели организованную борьбу против Советской власти: размножали и распространяли литературу религиозного характера, вербовали себе единомышленников из числа учащейся молодежи, колхозников и единоличников, нелегально обучали детей школьного возраста закону божьему, вели среди населения антисоветскую и антиколхозную агитацию».

5 октября сотрудниками НКВД был арестован благочинный Пугачевского округа священник Николай Амассийский⁵. В постановлении на арест было указано, что отец Николай, будучи тесно связан с Заседателевым, занимался обсуждением нелегальной религиозной литературы антисоветского содержания.

3 ноября 1934 г. срок содержания отца Иоанна под стражей был продлен еще на месяц. 5 ноября 1934 г. после телеграфного распоряжения замначальника УНКВД по Саратовскому краю все арестованные были этапированы в Саратов и заключены в Саратовскую фабрично-заводскую исправительно-трудовую колонию (СарФЗИТК). Накануне отправки в Саратов отец Иоанн был освидетельствован

в амбулатории Пугачевской межрайонной больницы и был признан здоровым и способным следовать по этапу.

На допросе 8 сентября (всего его допрашивали 10 раз) отец Иоанн заявил: «Я своей основной целью в жизни считаю борьбу с атеизмом, борьбу за привлечение населения к вере и Церкви, с этой целью я занимаюсь сочинением богословских трудов. В своих брошюрах я старался доказать существование Бога, души, в них разбивал точку зрения атеистов о несуществовании Бога и души ... этим я пытался привлечь внимание читающих мои брошюры к Церкви и религии ... В своих брошюрах я старался доказать неверность взглядов на религию вождей коммунистического движения Маркса, Энгельса, Ленина, осуждая в своих брошюрах их выводы о религии, о Боге и душе. Всё это делалось мной в целях привлечения больше верующих, в части отвоевывания кадров от воспитанных в духе атеизма властью ... Этим самым я шел против того учения, которое вела Соввласть против религии»⁶. Рукописи его трудов «Генеалогия человека», «Всемирный потоп», «Мозг, душа и дух», «О душе» и других, изъятые при его аресте, хранятся в его следственном деле в архиве УФСБ по Саратовской области⁷.

На втором допросе 15 сентября он говорит: «Я ставил своей целью проведение борьбы за религию, в частности боролся с антирелигиозной пропагандой, проводимой Соввластью, путем распространения своей литературы, которая у меня была направлена в противовес учениям Маркса, Энгельса, Ленина, этим самым я ставил себе целью не дать возможности умереть религии ... Считаю своим долгом признаться открыто, что я не одобряю политику Соввласти по отношению религии, которая борется с ней, проводит антирелигиозную пропаганду, я считаю религию частным делом, а поскольку религия частное дело, являясь ревнителем ее, я боролся за нее с мероприятиями Соввласти, которые я не одобряю и не согласен с ними, а потому и вел борьбу». На вопрос следователя, что

заставило новомученика встать на путь сочинения и распространения религиозной литературы, он ответил, что писал ее «для привлечения массы к верованию, с целью вырвать из среды безбожия неверующих, которые могли бы также бороться за веру во Христа, не давая ей возможности погибнуть»⁸.

На третьем допросе 24 сентября отец Иоанн высказал убеждение, что религия и Советская власть никогда не примирятся, что чем больше религиозных настроенных людей, тем больше ее врагов. Причина этой вражды, по словам новомученика, — то, что советское правительство старается разрушить религию, которая веками строилась и расширялась.

На допросе 1 декабря священник вновь подтверждает свою позицию: «В своих рукописях я доказывал, что марксистское миропонимание не верно, в частности, я доказывал неверно[сть] учения Энгельса, Ленина. Эти доказательства я приводил в большинстве своих рукописей, поставив перед собой задачу — активно отстаивать религиозную науку, борясь с материалистической наукой. Цель у меня была такова: доказать неправильность марксистского учения и, в частности, неправильность научных трудов Энгельса и Ленина, доказать правильность библейского учения»⁹.

Один из свидетелей по делу показал, что отец Иоанн в разговоре с ним упоминал имя Дарвина, по учению которого человек произошел от обезьяны. Учение это Заседателей называл неправильным и доказывал, что человека сотворил Бог.

По словам одного из обвиняемых, священномученик говорил, что «колхозники живут очень плохо, т.к. колхозы не могут улучшить материальную потребность крестьянина даже в хлебе, колхозники голодают, раньше крестьянин в несколько раз лучше жил, чем при Советской власти».

К делу был также приобщен акт «экспертизы» трудов новомученика, выполненной 10 декабря 1934 г. ответ-

ственным секретарем Саратовского краевого оргбюро Союза воинствующих безбожников Д.А. Гнездиловым и временно исполняющим должность начальника Саратовского краевого объединения литераторов С.И. Ванштейном. «Эксперты» охарактеризовали представленные им рукописи как «сплошной контрреволюционный выпад наиболее остервенелого представителя церковников». При этом автор рукописей с результатами «экспертизы» так и не был ознакомлен.

Однако в наши дни в протесте прокуратуры Саратовской области в Президиум Саратовского областного суда, который привел к пересмотру «дела пугачевских церковников» и их реабилитации, было указано, что «указанные экспертные заключения являются тенденциозными и необъективными, сама экспертиза проведена с нарушениями соцзаконности и некомпетентными лицами ... Никаких ни прямых, ни „тонко завуалированных“ выпадов против советской власти в рукописях не содержится, а „выпады против безбожия“ сами по себе антисоветскими не являются ... В этих рукописях не содержится выпадов или призывов, направленных против существующего в СССР строя или на его ослабление»¹⁰.

Следствие по делу отца Иоанна было окончено 1 января 1935 г., 9 января было подготовлено обвинительное заключение по делу. По версии следователей, все обвиняемые входили в единую контрреволюционную группу, члены которой, «прикрываясь религией, вели контрреволюционную деятельность, имея своей задачей восстановить отсталые слои населения против Советской власти и проводимых ею мероприятий, нелегально воспитывать молодежь — учащихся и детей — в религиозном и антисоветском направлении, дискредитировать проводимые Советской властью и общественностью мероприятия по культурному воспитанию масс». Священномученик Иоанн обвинялся в том, что, «будучи участником контрреволюционной группы, составлял и распространял среди

населения рукописи антисоветского содержания с целью восстановить отсталые элементы против Соввласти».

17 марта 1935 г. Особое совещание при НКВД СССР приговорило отца Иоанна к ссылке в Казахстан сроком на три года, считая срок с 5 сентября 1934 г. Покровский храм села Корнеевка в 1937 г. был закрыт и затем разрушен.

Срок ссылки отец Иоанн отбыл полностью, однако отпущен на свободу не был и еще более года находился в ссылке — вплоть до 13 февраля 1939 г. Сначала после освобождения он приехал к сыну Николаю Ивановичу в Саратов, но по прошествии двух дней власти предписали ему немедленно покинуть город, и отец Иоанн уехал в город Пугачев, сняв квартиру у некоего И.И. Галахова по адресу ул. Хрущевская, 110.

Гонения не озлобили страдальца. Одной из своих духовных дочерей, которая окормлялась у него еще в начале XX в., он с горечью говорил: «Верующие перед Богом много нагрешили, поэтому и настало такое время, что послал Бог такую власть, что она не верует в Бога и закрывает церкви. Не дают православным помолиться Богу. Каждая власть дана именно Богом».

В это время в Пугачеве уже не было действующих храмов¹¹, поэтому отец Иоанн на открытое служение не вышел, но по приглашению верующих совершал по домам крещение детей. Крестить приходилось тайно, подчас в ночное время. Новомученик обращался в Пугачевский горсовет за разрешением открыть молитвенный дом, но ему отказали. Весьма вероятно, что отец Иоанн пытался добиться открытия Богородице-Рождественского храма, в котором ранее служил, поскольку в сентябре 1940 г. он переезжает в дом по адресу ул. М. Горького, д. 15 (где и проживал до момента второго ареста), расположенный практически напротив еще не разрушенного храма, а дома у священника хранился антиминс. Однако 2 апреля 1941 г. исполком Пугачевского горсовета принимает следующее решение: «Согласно акту комиссии, здание

бывшей единоверческой церкви пришло в ветхость и угрожает общественной безопасности. В силу чего под культурные мероприятия использовано быть не может. А потому — здание разобрать и поручить финансовому отделу полученный от разбора храма строительный материал реализовать населению. Вырученную сумму зачислить в доходы государственного бюджета». Возможно, что решение о сносе здания было принято именно для того, чтобы ходатайство об открытии храма не было удовлетворено. Само разрушение храма растянулось на несколько лет, ныне на этом месте находится общежитие Пугачевского гидромелиоративного техникума.

Во второй раз отец Иоанн был арестован 18 сентября 1941 г. Во время следствия содержался в Пугачевской тюрьме № 2. В доносе на отца Иоанна в качестве свидетельства «ненависти и злобы к Соввласти» приводились его слова: «Я остался таким же крепким, каким и был, своим учением — проповедью Божией многих людей убеждаю против неверов-коммунистов, меня не только пожилые слушают, но через меня слово Божие воспринимают и молодежь, и от своего дела я не отступлю». В доносе отмечалось, что помимо устной проповеди («проводимой церковной пропаганды») новомученик продолжал «писать труды в защиту религии». В постановлении на арест обвинение было сформулировано так: «Являясь враждебно настроенным человеком к Советской власти, проводит среди окружающего населения церковную пропаганду и контрреволюционную агитацию, направленную на дискредитацию руководства ВКП(б) и Советского Правительства, распространяет антисоветскую клевету о жизненных условиях трудящихся Советского Союза и высказывает пораженческие настроения в отношении Советской власти». В анкете арестованного указано, что семидесятичетырехлетний старец был лыс и картавил в разговоре.

В описи изъятых при обыске предметов числятся комплект иерейского облачения (фелонь, епитрахиль,

пояс), два подрясника и почти полный комплект необходимой для храма церковной утвари — шелковый антиминс, губка, два флакона с миром, потир, лжица, копие, два комплекта покровцов, два кадила, два струцца для помазания, сосуды с вином, 47 свечей. По этому списку видно, что священник готовился к возможному открытию храма в Пугачеве, но он совсем немного не дожил до исполнения этого чаяния — богослужения в единственном уцелевшем храме Пугачева, Воскресенском соборе, в котором до того размещалось зернохранилище, были возобновлены в конце 1942 г., а официально передан верующим храм был в 1945 г.

Сумма в 1 000 рублей, размещенная на сберегательном счете священника, была сдана в кассу Пугачевского РО УНКВД.

Первый раз мученик был допрошен в день ареста, однако, как зафиксировано в протоколе, за два часа был получен ответ на один-единственный вопрос:

Вопрос: Вы арестованы и привлекаетесь к уголовной ответственности за антисоветскую деятельность. Признаете в этом себя виновным?

Ответ: Виновным себя в антисоветской деятельности не признаю.

Следующий допрос состоялся две недели спустя, 2 октября, и на нем страдалец вновь отверг все обвинения:

Вопрос: Следствие располагает неопровержимыми данными о Вашей антисоветской агитации. Решили ли после этого говорить правду?

Ответ: Я говорю правду, что антисоветскую агитацию среди своих близких знакомых не проводил и виновным себя в этом не признаю.

На допросе 7 октября следователь потребовал от отца Иоанна назвать фамилии тех верующих, в семьях которых он совершал таинство крещения, однако священник наотрез отказался сообщать эти данные, поскольку крещения совершались «нелегальным путем».

Следствие было закончено 17 октября, 21 октября было подготовлено обвинительное заключение. В суд было передано обвинение отца Иоанна в том, что он, «будучи враждебно настроен к ВКП(б) и Советскому Правительству, среди близких знакомых религиозно настроенных проводил активную контрреволюционную агитацию, направленную на восхваление фашистской Германии, на дискредитацию Красной Армии и ее боеспособности, распространял антисоветские клеветнические измышления, доказывал о неминуемом поражении Советского Государства, о жизни трудящихся в СССР и восхвалял жизнь капиталистических стран». В условиях военного времени это обвинение предопределяло приговор.

8 ноября прокурор спецотдела Саратовской областной прокуратуры утвердил обвинительное заключение и дело направил в уголовную судебную коллегия Саратовского облсуда для рассмотрения в закрытом судебном заседании.

17 ноября подготовительное заседание судебной коллегии по уголовным делам Саратовского областного суда заслушало дело и состав суда по делу вынес определение: «Дело принять к производству Судебной коллегии по Уголовным делам Саратовского Облсуда. Обвинительное заключение утвердить, преступление квалифицировать по ст. 58¹⁰ ч. 2 УК. Назначить к слушанию в закрытом судебном заседании с участием сторон с вызовом в судебное заседание свидетелей, указанных в обвинительном заключении»¹². Слушание дела было назначено в Пугачеве. Только 18 декабря священномученик Иоанн получил копию своего обвинительного заключения.

21 декабря 1941 г. состоялась выездная сессия судебной коллегии Саратовской области в г. Пугачеве. На заседание доставлены конвоем обвиняемые: священник Иоанн Заседателев и священник Феодор Сумин. О точности делопроизводства судебных органов свидетельствует хотя бы то, что в документах этого заседания родина отца Иоанна значилось как село Оконная мазь (вместо Акатной

Мазы). В связи с тем, что также проходивший по этому делу поморский наставник¹³ Иван Епифанович Пучков 23 ноября умер в тюрьме, суд в начале заседания, «посовещавшись на месте», определил дело в его отношении производством прекратить.

На вопрос председателя суда к подсудимым «признаете себя виновными в предъявленном обвинении», отец Иоанн ответил: «Обвинение в контрреволюционной агитации не признаю. Признаю обвинение в том, что я религиозный и занимался крещением младенцев».

Далее последовал допрос, на котором он показал: «В течение 20 лет я изучал ученье Дарвина, изучал материализм, с учением последнего я не согласен ... Прочитав всю эту литературу, я еще больше убедился, что всё создано Богом, человек создан Богом, в нем есть дух и душа.

Я всегда и всюду говорил и говорю: Богу верую, от Бога не отступлю. На власть никогда не роптал, потому это грешно, всякая власть дана от Бога.

Среди верующих и вообще окружающих я никогда никакой антисоветской агитации не проводил.

С Н встречался очень редко, он ко мне приходил, обижался, что я к нему не хожу, угрожая мне за это о донесении в органы НКВД о том, что я занимаюсь крещением младенцев. Подтверждаю, что до ареста я занимался крещением в квартирах, считаю своим долгом этим заниматься.

Я делал всё, что полагается делать религиозно-верующему человеку.

Н всё показывает ложно. Он из-за зависти, что ко мне идут крестить, на меня донес в НКВД, он многих людей оклеветал.

Немца я не ждал и не радовался ему, потому [что] он опровергает нашу религию.

Все государства и власти во власти Бога. С 1934 г. по 1938 г. я находился в ссылке органами НКВД, где я тоже занимался изучением Дарвина и материализма.

Я всегда говорил и говорю ... живут люди по-разному, одни хорошо, другие плохо, но Советскую власть не опопшлял и я как человек религиозный этого не позволю. Власть дана Богом»¹⁴.

Упомянутый N тут же на допросе прямо, по сути, признался в провокаторстве против отца Иоанна: «В 1939 г., узнав, что он приехал в Пугачев, я стал к нему ходить. В разное время проводил с ним беседы, старался его вызвать на откровенность, чтобы иметь у него доверие, я приносил ему книги...»¹⁵

Старая же прихожанка свидетельствовала в пользу отца Иоанна, сообщив: «Заседателева знаю лет 40 как священника нашей единоверческой церкви. Заседателев говорил, он верит в Бога и никогда не отступит от веры. Говорил, суровую власть такую Бог послал за наши грехи, и роптать на власть нельзя, все власти от Бога»¹⁶.

Можно отметить, что адвокату Пугачевской юридической консультации было поручено ведение дела 21 декабря, то есть в день его рассмотрения. Немудрено, что такой «защитник» ограничился произнесением единственной формальной фразы: «Прошу подзащитным Заседателеву и Сумину вынести справедливый приговор»¹⁷.

Вернувшись после совещания, суд нашел установленным, что «Заседателев и Сумин, будучи враждебно настроены и питая особую злобу к Советской власти за то, что являясь священниками и, будучи судимы органами НКВД, проводили среди своего окружения верующих контрреволюционную агитацию, направленную на поражение Советского Союза в войне с гитлеровской Германией, Заседателев и Сумин утверждали о неизбежной гибели Советского государства, возводили клевету на жизнь трудящихся в СССР, а так же распространяли провокационные слухи о колхозах и колхозниках, виновными себя Заседателев и Сумин не признали полностью, но уличаются показаниями свидетелей ... действия Заседателева и Сумина являются социально опасными и предусмотрены

ст. 58¹⁰ ч. II УК. Заседателей и Сумин в условиях военного времени совершили тягчайшее преступление перед Советским государством, не находя поводов к смягчению вины, рук. 319 и 320 УПК приговорил Заседателя Ивана Иванов. Сумина Федор Никифоровича по ст. 58¹⁰ ч. II УК с санкцией ст. 58 2 УК подвергнуть высшей мере наказания — расстрелять»¹⁸.

24 декабря отец Иоанн получил на руки копию приговора, а 26 декабря он обратился в Верховный суд РСФСР с кассационной жалобой. Он писал: «Приговором выездной сессии Сароблсуда от 22 декабря 1941 г. в г. Пугачеве я признан виновным по указанной выше статье и приговорен к расстрелу. Этот приговор считаю крайне суровым и подлежащим изменению на смягчение меры наказания. Мне, как... священнослужителю, предъявлено обвинение по упомянутой выше статье за то, что якобы я был враждебно настроен против соввласти и занимался контрреволюционной деятельностью.

Эти обвинения я отрицаю, но не отрицаю того обстоятельства, что как священнослужитель по просьбе верующих производил крещение новорожденных и как верующий остаюсь при своих убеждениях и по сие время. Но не контрреволюцией. А поэтому на основании изложенного и руководствуясь ст. 419-а УК прошу Верховный суд РСФСР внести изменение в обжалуемый приговор и смягчить меру наказания до пределов возможности, т.е. заменить расстрел лишением свободы»¹⁹.

14 марта 1942 г. Судебная коллегия по уголовным делам Верховного суда СССР рассмотрела протест Председателя Верховного суда СССР на приговор Саратовского облсуда от 21 декабря 1941 г. Протест был внесен на предмет замены расстрела лишением свободы. Судебная коллегия по уголовным делам установила: «Виновность Заседателя и Сумина материалами дела доказана, но по обстоятельствам дела нет необходимости применять к ним расстрел. Судебная коллегия по Уголовным де-

лам В/суда СССР, соглашаясь с протестом Председателя В/суда СССР, определила: Приговор Саратовского облсуда от 21/XII 1941 г. изменить, расстрел Заседателеву Ивану Ивановичу и Сумину Федору Никифоровичу заменить лишением свободы в ИТЛ сроком на десять лет каждого, с поражением в правах каждого на пять лет»²⁰.

Священник Иоанн Заседателев был направлен в Карагандинский лагерь, куда прибыл 25 октября 1942 г., а через три дня, 29 октября, новомученик скончался на станции Карабас КарЛАГа от правосторонней пневмонии и истощения. Эта станция, расположенная в восьми километрах от города Абая Карагандинской области, среди заключенных была известна как «ворота в ад» — именно сюда приходили наглухо закрытые вагоны с будущими заключенными КарЛАГа.

Однако рукотворный ад, уготованный гонителями исповедникам веры, обернулся торжеством добропобедного мученика, до последнего своего дыхания сохранившего верность Богу, о чем он свидетельствовал не только перед духовными детьми, но и перед своими палачами. Служивший Церкви пером и словом, отстаивавший истинность Слова Божия, святой Иоанн стал поистине свидетелем Христовой правды, оставив нам как бесценный бисер свои слова, изреченные в защиту веры и Священного Писания.

По архивному уголовному делу за 1934–1935 гг. Заседателев И.И. реабилитирован постановлением Президиума Саратовского областного суда от 10 октября 1988 г., по архивному уголовному делу за 1941–1942 гг. — Прокуратурой Саратовской области 24 марта 1994 г.

20 августа 2000 г., по завершении Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви, иерей Иоанн Заседателев был прославлен в лике святых для общецерковного почитания. 29 декабря 2010 г. по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси

Кирилла священномученик Иоанн внесен в список Собора Саратовских святых.

Авторы выражают благодарность Е. Л. Лебедеву, Л. А. Малышевой и В. Б. Сумарокову за предоставленную информацию.

Источники

1. Архив УФСБ РФ по Саратовской области, дело № ОФ-6544.
2. Архив УФСБ РФ по Саратовской области, дело № ОФ-22580.
3. *Лебедев А.* Преосвященнейший Авраамий, Епископ Саратовский и Царицынский. (Некролог) // Саратовские епархиальные ведомости № 21 от 1 ноября 1893 г. Неоф. отд. С. 603–622.
4. Архив Центра Правовой Статистики и Информации при областной прокуратуре г. Караганды. Д. 225150.
5. Материалы из архива комиссии по канонизации святых митрополичьего округа Казахстана.
6. *Сулейманова Н.* Былая явь: золотые купола, малиновые звонницы. // Пугачевское время. Вып. от 20.11.2013 г. // Режим электронного доступа: <http://pugachevskoevremya.ru/bylaya-yav-zoloty-e-kupola-malinovye-zvonnicu/>

Примечания

¹ Протоиерей Елпидифор Иванович Владыкин (1839 г.р.), на епархиальной службе с 1863 г., служил в селе Акатная Маза до 31 марта 1887 г., затем служил в селе Павловка Хвалынского уезда; по данным 1912 г. он служил в селе Беково Сердобского уезда. Награжден орденом святой Анны II степени в 1907 г. Возведен в сан протоиерея в 1909 г.

² Имеется в виду миссионер, будущий протоиерей Матфей Иванович Карманов (1859–1930). Подробнее см. публикацию в нашем журнале № 24 (40): *Теплов В., Лебедев Е.* «Молясь за своих палачей».

³ Единоверие — течение внутри Православной Церкви, приверженцы которого за богослужением и на домашней молитве используют книги, изданные до начала богослужебных реформ

Патриарха Никона, при первых пяти Московских Патриархах. Единоверцы находятся в каноническом подчинении епископов Московского Патриархата, однако исполняют дореформенный (старообрядный) богослужебный устав и ориентируются на дореформенную редакцию свода канонических правил. Для отличия от старообрядцев, не присоединившихся к Русской Православной Церкви, единоверцы часто используют самоназвание «православные старообрядцы».

⁴ Согласно правилам единоверия 1800 г. (§2), клирики единоверческих приходов назначались епархиальными Преосвященными «по желанию и согласию прихожан».

⁵ Священномученик, скончался в местах лишения свободы 26 декабря 1938 г. На Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2000 г. причислен к лику святых.

⁶ Архив УФСБ РФ по Саратовской области, дело № ОФ-22580

⁷ Архив УФСБ РФ по Саратовской области, дело № ОФ-22580.

⁸ Архив УФСБ РФ по Саратовской области, дело № ОФ-6544

⁹ Архив УФСБ РФ по Саратовской области, дело № ОФ-6544

¹⁰ Архив УФСБ РФ по Саратовской области, дело № ОФ-6544

¹¹ К концу 1939 г. на территории Саратовской области действующих храмов не осталось вообще.

¹² Архив УФСБ РФ по Саратовской области, дело № ОФ-22580

¹³ В конце XVII–начале XVIII в. русское старообрядчество разделилось на два основных течения — поповцев и беспоповцев. Поповцы признавали неуничтожимость церковной иерархии и искали для своих общин священников, совершавших для них церковные таинства, беспоповцы же считали, что в Русской Церкви после богослужебной реформы воцарился антихрист и уничтожил иерархию и полноту таинств. Выборные миряне, которые возглавляли молитвенные собрания беспоповцев, стали называться наставниками, с течением времени их функции практически приблизились к священническим, вплоть до совершения некоторых таинств (крещения, исповеди, в некоторых течениях беспоповцев — еще и брака). Беспоповщина довольно быстро начала дробиться на течения, называемые согласиями (к началу XX в. исследователи насчитывали их до двух сотен). Одним из самых многочисленных согласий беспоповцев было

поморское согласие (к началу XX в. — ок. 2 млн чел.), зародившееся в Выговском мужском монастыре в архангельском Поморье.

¹⁴ Архив УФСБ РФ по Саратовской области, дело № ОФ-22580

¹⁵ Архив УФСБ РФ по Саратовской области, дело № ОФ-6544

¹⁶ Архив УФСБ РФ по Саратовской области, дело № ОФ-6544

¹⁷ Архив УФСБ РФ по Саратовской области, дело № ОФ-22580

¹⁸ Архив УФСБ РФ по Саратовской области, дело № ОФ-22580

¹⁹ Архив УФСБ РФ по Саратовской области, дело № ОФ-22580

²⁰ Архив Центра Правовой Статистики и Информации при областной прокуратуре г. Караганды. Дело № 225150

ХРИСТИАНСТВО И ЛИТЕРАТУРА

Б. Ф. КОЛЫМАГИН*

ЛИРИЧЕСКИЙ ГЕРОЙ В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНО-ЭТИЧЕСКИХ ПОИСКОВ ПОЭТОВ АНДЕГРАУНДА 1960–1980 гг.

В статье рассматривается религиозная поэзия 1960–1980 гг. Говорится об основных свойствах духовной поэзии и об отношении поэтов к религиозным институтам и нравственно-этическим проблемам. Учитывая специфику явления, автор выбирает в качестве основного междисциплинарный – культурологический подход, который включает в себя теологические концепты.

Ключевые слова: поэзия андеграунда, язык, религия, этика, культура.

В основе религиозной поэзии лежит опыт богообщения во всем своем многообразии. И он в европейском контексте чаще всего сопряжен с иудеохристианским космосом. При этом традиции Православия оказывают

* Борис Федорович Колымагин — кандидат филологических наук, поэт, прозаик, автор статей по литературе и проблемам церковной жизни.

огромное влияние на всю русскоязычную культуру, и на сегодня, если брать религиозный аспект, составляют ее стержень.

Этимологически слово «поэт» восходит к греческому ποιητής (поетос)¹. «Поэт» можно перевести с греческого и как «творец». В Символе веры мы читаем: Πιστεύω εἰς ἓνα Θεόν, Πατέρα, παντοκράτορα, ποιητὴν (поэтэн) οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων. По-русски это переводится: «Верую во единого Бога Отца Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого». Но можно заменить слово «Творец» грекоязычным синонимом: «Верую во единого Бога Отца Вседержителя, Поэта неба и земли, всего видимого и невидимого». Поэт из ничего творит небо и землю. Можно сказать немножко иначе: Поэт сочиняет небо и землю. Почему так можно сказать?

Первые слова Ветхого Завета: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт 1:1) в тексте Септуагинты могут быть прочитаны: «В начале сочинил (ἐποίησεν) Бог небо и землю». Здесь греческое слово ἐποίησεν (эпоэсен) сближается по значению с еврейским בָּרָא (бара), которое означает «сотворил впервые», «создал прежде не бывшее» (замечание отца Леонида Грилихеса).

Бог иудеохристианского космоса творит мир из ничего. И прежде чем начать свое дело, Он делает паузу. Господь видит, что ничего нет. И это «ничего» есть та почва, из которой рождается мир и стих. Итак, Бог — это Поэт с большой буквы, Творец. Поэты с маленькой буквы тоже творят. Они создают свои, виртуальные миры. Творят на языке, на котором звучат и слова Откровения. Через язык поэт становится соавтором Логоса. Он вслушивается в Зов, и на свой лад отзывается на него. Поэтому поэзия религиозна в той мере, в какой согласна с этим Зовом.

Творчество, по словам В.Н. Топорова, объединяет поэта со жрецом: у него появляется возможность воздействовать на реальность. Библейский Давид игрой на гуслях успокаивает Саула, когда того тревожит злой дух.

Служащие перед скинией поэты приносят победу². Конечно, это воздействие не носит магического характера, но всё же...

Поэты-пророки постоянно возникают в Ветхом Завете, многие книги которого созданы на языке поэзии. Как пишет отец Александр Мень, «изучение текстов Ветхого Завета показало, что почти половина их написана стихами (части Пятикнижия, Книга Иова, Псалтирь, большая часть пророческих книг, Книга Притчей, Книга Премудрости Соломона, Песнь Песней)»³.

Особенно большое влияние на русскую поэзию оказала Псалтирь с ее синтаксическими параллелизмами⁴.

Немало поэтических мест и в Новом Завете. Апостол Павел не только цитирует греческих поэтов, но и пишет изумительный гимн любви: «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; всё покрывает, всему верит, всего надеется, всё переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1 Кор. 13:4–8).

В посланиях апостолов вообще много фрагментов, звучащих как стихотворение. И хотя они по сути своей стихами не являются, их можно рассматривать в контексте центонной поэзии. Например, разбив предложение на строки, мы получаем стихи: *«Звезды блуждающие / Мрак их тьмы / Сбережен навек»* (Иуд. 1:13).

В Четвероевангелии их еще больше. Первоначально Благая весть существовала в устной традиции, была частью Предания. Звучащее на литургии слово тяготеет к «объективно сильной речи» (выражение Вс. Некрасова), которая цепляется за язык, запоминается.

Религиозная поэзия вошла в Церковь посредством Писания и творчества христиан. Многие литургические тексты, вроде канона Андрея Критского, являются сти-

хами. Многие канонические молитвы своим происхождением обязаны поэтическому вдохновению святых. Стихи появлялись и исчезали в контексте литургической практики. Интенсивность христианского творчества во II–III вв. была такова, что епископ, идя на литургию, мог написать анафору, т.е. центральный богослужебный текст (анафора здесь берется в теологическом контексте).

Ветхозаветные и новозаветные тексты органично сочетались в церковных богослужениях, но разница между ними всегда воспринималась чутким ухом.

Ветхозаветная поэзия, как известно, торацентрична, т.е. связана с Пятикнижием, с первыми пятью книгами Библии. Она говорит об оправдании перед Богом через соблюдение Закона (Торы), 613 заповедей. Давид просит Бога научить его тем законам, которые, «если я буду их соблюдать, послужат мне оправданием». Так, несколько неуклюже, переводится с языка оригинала слово *ṭṭp* («хукеха», букв. «законы Твои»), переданное по-церковнославянски как «оправдание», а по-русски как «устав»: «Благословен Ты, Господи, научи меня уставам Твоим» (Пс. 118:12).

Новозаветная поэзия связана с опытом покаяния и благодарения.

Конечно, далеко не всякая духовная поэзия принималась Церковью, многое отсекалось. Только «да», «аминь» общины позволяло стихам стать литургическим текстом. Духовная поэзия имеет горизонт рецепции или, иначе говоря, принятия. Поэтому, к примеру, еретические гимны гностиков лежат за пределами церковной поэзии.

Христиане первых веков стремились к воцерковлению всей культуры. Религиозные стихи вели человека к Церкви и напоминали ему о небесах. Но с угасанием церковного творчества поэзия оказалась в притворе, стала своеобразным антуражем братских трапез, агап.

Общие трапезы всегда существовали в христианских и иудейских общинах. Но они не были чертой только

иудеохристианского мира. Еще в дорической Греции практиковались сисситии. Эти трапезы, имевшие сакральное значение, проходили в атмосфере братской любви. Об этом свидетельствуют стихи Гомера: «Пьют известною мерой, но кубок тебе непрестанно / Полный стоит, как и мне, да пьешь по желанию сердца» («Илиада», 4, 262–263).

«Пищи, прошу вас, вкусите и радуйтесь! После ж того как / Голод насытите вы, мы спросим — какие вы люди? / В вас не погибла, я вижу, порода родителей ваших. / Род от рыцарей вы, конечно, ведете, питомцев Зевса, / Скипетр носящих: худые таких бы, как вы, не родили». / Так сказав, по куску положил он пред ними бычачьей / Жирной спины, отделив от почетной собственной доли» («Одиссея» 4, 60–66)⁵.

Агапа, агапэ (ἀγάπη), любовь — есть главная характеристика отношений между Богом и Его народом. В этом смысле она противоположна эросу, плотской любви. В Писании пример агапического текста — тот же гимн любви апостола Павла.

Говоря об этих основаниях, мы пытаемся дать ответ на вопрос: что считать религиозной поэзией?

Исследователям приходится учитывать то обстоятельство, что внешние формы, семиотика ритуальной жизни еще ничего не доказывают. Библейскую лексику, к примеру, можно использовать в антирелигиозных целях. В то же время стихи, где нет формальных привязок к религии, могут быть духовными.

В связи с этим уместно спросить о критериях, согласен которым мы можем считать то или иное произведение духовным или только эксплуатирующим религиозную атрибутику.

Один из ответов как раз и лежит в области экклезиологии: если Церковь допускает чтение современного стихотворения в ходе внебогослужебного общения своих членов, например, на братских трапезах, духовных кон-

цертах и пр., значит, оно имеет духовное наполнение, не противоречащее церковному Преданию.

Экклезиологический подход при оценке религиозной составляющей тематически нейтрального по отношению к духовной вертикали текста — один из возможных.

Можно наметить и другие подходы, учитывающие теологические аспекты. Исходя из Библии, можно заметить, что если бы Адам в раю писал стихи, они все были бы духовными. Слова Адама: «Вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа» (Быт. 2:23) по мнению известного ученого отца Леонида Грилихеса, сказаны на языке поэзии. Это первый гимн соборной любви. Но что верно применительно к раю, не работает в падшем мире.

Для ответа на вопрос: что мы понимаем под религиозной поэзией? — можно использовать апофатический и катафатический подходы. Они взяты из богословия и транспонируются в филологию. Это необходимо для выявления действительно духовных текстов.

Апофатическое богословие занимается познанием Бога через понимание того, чем Он не является. Используя апофатику применительно к стихам, мы можем говорить о том, чего в них не должно быть. А не должно в них быть, согласно христианскому пониманию добра и зла, явных грехов: пропаганды блуда, гордыни, зависти и т.п. Правда, здесь мы сталкиваемся с определенными трудностями. Верней, с опасностью выплеснуть с водой и ребенка. Многие тексты классиков, например, оказались бы за границей религиозной поэзии. Скажем, стихотворения Лермонтова, у которого немало искусовых мест. Недаром его «Демон» столь притягателен.

Катафатический, положительный подход связан с оценкой текстов по их плодам. Духовная поэзия неотделима от чувства радости и свободы. В своей верхней точке она, по выражению философа А.С. Филоненко, занята «производством присутствия» Бога⁶.

Присутствие можно понимать в духе Габриеля Марселя, утверждавшего, что «другой, присутствие которого я ощущаю, некоторым образом обновляет меня изнутри». По мысли французского писателя, «подобное присутствие выступает открывающим, т.е. оно делает меня более полно самим собой, чем я есть без него»⁷.

Итак, мы обозначили три возможных подхода, позволяющие отнести то или иное произведение к «религиозной поэзии»: апофатический, катафатический и экклезиологический. Конечно, каждый из них нуждается в дальнейшей специальной разработке филологов и богословов.

Писавшие на религиозные темы авторы по-разному относились к религии. Одни из них были практикующими христианами. Другие лишь спорадически появлялись под сводами храма, находились «около церковной ограды». Третьи предпочитали общаться с Богом напрямую, минуя конфессиональные структуры. В их творчестве сильно влияние спиритуализма и мистики. Были и такие поэты, которые умудрялись писать религиозные стихи, оставаясь агностиками. Религиозные тексты неверующих авторов являются своеобразной иллюстрацией мысли теолога II–III вв. Квинта Тертуллиана, считавшего, что душа по природе христианка⁸.

Согласно учению формалистов, лирический герой и автор — разные субстанции. Как известно, Ю.Н. Тынянов впервые ввел понятие «лирический герой», который вырастает из поэтического текста как четко очерченная фигура⁹. Эта фигура может иметь свой духовный опыт, отличный от житейского религиозного опыта автора. Дистанция между «я» биографическим и «я» грамматическим позволяет разделить поэтов на три условные группы. Это важно в методологическом плане, поскольку в каждой группе объем произведений на духовные темы будет разный. Такая разбивка облегчит исследователю поиск необходимых текстов.

В первую группу входят ортодоксальные авторы, которым, пускай хотя бы и отчасти, удастся воцерковить своего героя, сделать его практикующим христианином.

Наиболее бесспорной фигурой с точки зрения канонического Православия является Александр Солодовников (1893–1974). Поэт не только регулярно посещал богослужения и участвовал в таинствах, но также входил в кружок, собиравшийся на квартире у профессора-химика и оригинального русского богослова Николая Евграфовича Пестова.

Солодовников начал писать еще в 1920 гг., но стал известен в 1960–1980-е, когда в самиздате появилось два его машинописных сборника «Слава Богу за всё» и «Дорога жизни»¹⁰. Лирическим героем Солодовникова является сам автор. Иначе говоря, Солодовников не видит разницы между «я» поэтическим и биографическим. Языком поэзии писатель стремится рассказать о наиболее важных в духовном смысле событиях своей жизни, передать те чувства и мысли, которые охватывают его внутри церковной ограды. Религия, можно сказать, становится у Солодовникова стихообразующим фактором. У читателя создается впечатление, что некоторые стихи поэт написал, стоя в притворе. К таким текстам можно отнести стихотворения «Образ Страстной Богоматери», «Вербная всенощная», «Светлая заутреня в старости», «На Пасхе».

Не вызывает никаких вопросов с точки зрения ортодоксии творчество Валентина Никитина (1947–2017). Поэт, как пишет в предисловии к сборнику Никитина «Сумерки смертного дня» Виктория Андреева, «сформировался в сильном, ярком поэтическом поле московского литературного подполья, в ряду таких разноликих, но щедро одаренных поэтов, как Станислав Красовицкий, Леонид Аронзон, Илья Бокштейн, Елена Шварц, Валерий Шленов, Евгений Сабуров»¹¹.

В застойные годы Никитин работал редактором в Издательском отделе Московского Патриархата. Его сти-

хи спорадически печатались в «тамиздате» — в «Русской мысли», «Вестнике РСХД», «Новом журнале». Поэт в своем творчестве делает акцент на смысле, духовная вертикаль является у него стихообразующим элементом. Не чуждый работе с языком (особенно в ранних текстах), автор пытается описать сверхреальность. Размышляя о вечном, он стремится войти в область легчайших смысловых вибраций. Впрочем, наряду с поэтическим элементом в стихах Никитина присутствует элемент риторический, который иногда подавляет поэзию. Особенно это касается произведений, созданных в постсоветские годы.

У Никитина немало текстов, словно написанных в притворе храма. Его картины, пейзажи, уводящие взгляд к горизонту, всегда каким-то боком связаны с православным космосом, с пространством святой Руси. В качестве примера можно привести фрагмент стихотворения «Гусиная кожа дождя...»: «...когда колокольня внизу / и рядом, и ложно блаженство, / какая картавость у жестов, / у крыльев, что гибель несут». Прорыв за грань происходит у поэта на фоне колокольни. Церковнославянизм «блаженство» усиливает ощущение христианского контекста происходящего¹². Есть у поэта и такие вещи, которые подразумевают его физическое присутствие в храме. К ним относятся «Помилуй нас грешных, Господь!...», «Гроб, и цветы, и слезы сквозь туман...», «Из заупокойного канона» и некоторые другие произведения.

Рядом с Никитиным можно поставить протоиерея Валентина Дронова, чьи стихи обладают своеобразным звучанием. Отношения людей с Богом и между собой он выражает в витиеватых фразах, вроде: «После времени, только лишь сердце / перестало свербить / И зашлось до того, что Заветом / Его уж не гложет, / Когда бабушки наши не стали свои вербы кропить. / Это было, было, но быть, / но быть не могло же». Отец Валентин, потомок, к слову, княжеского рода Голицыных, участвовал в самиздатском сборнике «Бог больше сердца нашего» (Москва, 1981). Печатался в

парижской газете «Русская мысль». В 28 лет (в 1981 г.) он стал священником, и стихи отошли на второй план.

В списке ортодоксальных авторов числится филолог С.С. Аверинцев. Как поэт он стал известен во второй половине 1980-х гг. Его поэтические тексты не имели широкого хождения в литературных кругах и были известны разве что относительно узкому кругу гуманитариев.

Его поэзия — эпизод метрической речи, запущенной, как волчок: он держит себя собственным движением, сюжетом и интонацией. Хотя — об этом тоже нельзя умолчать — поэзия порой существует как бы поверх стиха, не лишённого некоторого автоматизма. Филолог стремится к расширению поля поэтического дискурса, стилизации составляют значительную часть его поэтических опытов.

Поэтические тексты Аверинцева отсылают нас к фольклорной традиции, к песнопениям «калик переходящих». Автор не столько говорит от своего лица, сколько от лица безымянного сказителя. Вслед за ним он стремится преодолеть самость, уйти к событию и к его духовному измерению. Среди текстов, написанных под «духовные стихи», можно назвать такие вещи, как «Стих о жене, ятой в блудодеянии», «Стих о святой Варваре», «Стих о уверении Фомы».

При этом Аверинцев стремится сделать своего лирического героя предельно открытым западной, католической традиции. Порой ему приходится примеривать на себя одежду путешественника. Об этом свидетельствуют, например, его «Песни». Он пишет цикл «Подражание Клоделю». Аллюзии к католической традиции звучат и в стихах из рубрики «Ангелы народов»¹³.

Некоторые из упомянутых выше стихов написаны уже в 1990-е гг., но они нисколько не искажают картины, которая сложилась уже к концу 1980-х. Аверинцев пишет от лица человека вселенской Церкви, не знающей разделений на Западную и Восточную. Каждое его слово,

каждый жест связан с Преданием. Но эта связь, в отличие, например, от Солодовникова, имеет музейный шлейф, завязана на высокую ученость.

Здесь следует сказать еще раз, что ни Солодовников, ни Никитин, ни Аверинцев не являлись известными авторами «культурного подполья». Не они определяли направления и проблематику «второй культуры». Поэтому их поэтический опыт внутри церковной ограды не получил широкой известности.

Из ортодоксальных поэтов только Юрия Кублановского можно отнести к числу «актуальных» авторов. В 1965 г. он стал одним из основателей неформального литературного сообщества СМОГ. Его тексты широко ходили в самиздате. В середине 1970-х Кублановский познакомился с отцом Александром Менем и стал его духовным сыном.

Поэтическая палитра писателя широка. «Поэзии Кублановского, — отмечает А.И. Солженицын, — свойственны упругость стиха, смелость метафор, живейшее ощущение русского языка, интимная сродненность с историей и неуходящее ощущение Бога над нами»¹⁴. Иосиф Бродский говорит, что «Кублановский обладает, пожалуй, самым насыщенным словарем после Пастернака»¹⁵. Его герой сложен и многогранен. И в то же время все его жесты и фигуры поведения органично вписываются в православный космос. «Церковность» — один из мотивов поэзии Кублановского. Об этом пишет Генрих Сапгир, подчеркивая общую увлеченность поэта императорской Россией: «Юрий Кублановский в юности походил на юнкера или студента-белоподкладочника: тонкая кость, васильковый цвет глаз. И стихи уже тогда были подстать: Россия, по которой тосковали эмигранты, — сладостная, православная, почти придуманная. Ну ведь на то и поэзия. С годами стихи стали реальнее, трагичнее, но взгляд автора по-прежнему устремлен в те, доблоковские, дали»¹⁶.

Вместе с поворотами линии жизни писателя меняется и его герой. Но кем бы он ни был — экскурсоводом, церковным сторожем или редактором, отправляющимся в путешествие, — он напрямую соотнесен с автором, поскольку лирические монологи Кублановского находят себе опору в поэтике мандельштамовско-пастернаковского типа, строятся на внутренней речи.

У Кублановского постоянно встречаются отсылки и аллюзии к церковным реалиям, к христианским представлениям. При этом никогда он не выходит за рамки канонического Православия. Поэт не ставит каких-то серьезных вопросов, что можно было бы ожидать от духовного чада отца Александра Меня: о богослужебной реформе, об изменении приходской жизни в духе раннего христианства. Автор занимает в отношении Церкви сугубо эстетическую позицию, не считая, по всей видимости, правильным касаться церковных ран в ситуации советских гонений на религию.

Эстетический подход к религии звучит и в стихах Кублановского, и в его высказываниях. Например: «Обожаю самую эстетику нашего Православия: погружение на морозе блестящего креста в крещенскую иордань, освящение пасхальных столов, зеленое убранство на Троицу»¹⁷.

Или: «Литургический культ, культура — по-моему, самое значительное, что есть еще на земле. И повседневная литургическая жизнь современной Церкви российской — высоко полноценна и напряженна»¹⁸.

Лирический герой Кублановского хотя и находится внутри церковной ограды, страдает некоторой ограниченностью, связанной с позицией эстетствующего интеллигента. Ему абсолютно чужд пафос религиозного созидания, явленный, скажем, в стихах Солодовникова. К эстетизму, свойственному лирическому герою, стоит добавить и индивидуализм, расцветший в советские годы, когда невозможно было строить полноценное общение, соборную жизнь. Он нашел в герое стихов Кублановского своего верного союзника.

Если обратиться к конкретным текстам, то можно выделить характерное для поэта стихотворение «Бабьего лета отеческий лик»¹⁹. Оно начинается с описания золотой осени: «Красно-зеленый кленовый плавник / поутру выплыл в тумане». Продолжается выполненной в духе Оскара Уайльда картинкой нищего, сидящего у церковных ворот: «Видят насквозь ледяные глаза. / Вылинял ворот рубашки. / К сальной подкладке его картуза / весело липнут медяшки. / С шишечкой черной резины костыль. / Псевдоплодовой отравы бутылъ». «Это, должно быть, сама благодать», — комментирует Кублановский последнюю деталь и тем самым добавляет в картину толику юмора. Завершается текст малиновым звоном на ветру, который рифмуется «с тающей сливой во рту». Кажется, еще чуть-чуть, и произведение превратится в паток. Но спасает легкая улыбка.

Лирический герой Кублановского не просто индивидуалист. Он вписан в жизнь культурного подполья. В стихотворении «Наконец-то светла...» мы видим эту самую жизнь: «Полыхал эмпирей / в коммуналке того ареала, / где ужо собрались / на паях почитать декаденты / ну и — поднабрались, / а менты ворвались / проверять документы»²⁰. Встреча с милиционерами для героя только эпизод в пути. Он одинок, у него нет провожатого: «...едва ль / дозовемся теперь Моисея». Перед его умственным взором лежит огромный, пускай и заснеженный, мир, который открыт, который зовет. И герой, откликаясь на этот зов, идет по Васильевскому острову «по косе меж двумя берегами» на «продутую стрелку ветрами».

Среди известных авторов культурного подполья, кто был практикующим христианином, можно назвать ряд имен. Это Станислав Красовицкий, Борис Куприянов, Евгений Сабуров, Виктор Кривулин, Ольга Седакова, Елена Шварц, Дмитрий Авалиани, Сергей Стратановский, Анри Волохонский, Олег Охапкин и другие. Одни из них то входили, то выходили, то снова входили в церковную ограду, являя собой, так сказать, мигающее существо.

Другие пребывали в ней, не приближаясь близко к центру, но и не убегая за порог. Третьи постепенно духовно возрастали и двигались в сторону алтаря и одновременно в сторону от поэзии.

Если говорить о последних, то стоит назвать Станислава Красовицкого. Как пишет В.Б. Кривулин, «в своей эволюции Красовицкий брезгливо отбросил поэзию как межеумочное и промежуточное занятие в сравнении с профессиональной духовно-монашеской практикой личного спасения»²¹.

Дело, однако, обстоит несколько сложнее, чем описывает Кривулин. С. Красовицкий не просто отбросил всю поэзию как промежуточное занятие. Если бы дело обстояло именно так, он не вернулся бы к писанию стихов в 1990-е гг. Просто герой раннего Красовицкого оказался глух к новому, духовному опыту. Слишком далек он был от церковной ограды, слишком зациклен на себе, чтобы двинуться в новую жизнь вместе с автором. И поэт не нашел ничего лучшего, чем расстаться с ним, а заодно и вообще со стихами.

Похожий путь проделал Борис Куприянов. Правда, в жесткий стык со своим лирическим героем он не вступал. В 1970–1980-е поэт публиковался в самиздате (журналы «Часы», «Майя», «Третья волна», «Стрелец»). По мере воцерковления его интерес к поэзии ослабел. В 1990-м Куприянов стал диаконом, в 1991-м — священником, и с этого времени стихов уже не писал (кроме одного дописанного в 2013 г. текста).

Поэт интересуется классической литературой и античностью. Богема его не привлекает, а влечет нечто совсем другое — живое слово. Наш автор свидетельствует в стихотворении «Приговор» (1973 г.): «Из копытца в царстве парных / горькой водки не искал, / а искал чудес словарных / и взалкал»²².

Слово, по Куприянову, связано с музыкой небесных сфер. В стихотворении «Жалоба Адама» (1974 г.) автор ри-

сует своего лирического героя в виде человека, сидящего у Казанского собора в городе на Неве и сожалеющего, что его сердце не может вместить «мгновенную музыку». Герой уходит из сквера, «абсолютную музыку до пустоты доведя»²³. Выходит, что пустота, по Куприянову, сопутствует грехопадению.

Из метафизических проблем наиболее актуальной для поэта оказывается тема смерти. Она возникает у него в таких вещах, как «Царский сад» (1973 г.) и «Ты ляжешь, ты волосы вытрешь со лба» (1970 г.). Также Куприянов «пробрасывает» и другие важные для становления практикующего христианина темы. Например, в стихотворении «О, высоко, о, как холодно, как неизменно» (1973 г.) он говорит о феномене веры: «Вера, при всей бесконечности исповедален, / Есть подсердечная роща для ветреных птиц»²⁴.

Лирический герой Куприянова находится в состоянии приглашения. Он живет в мире, где постоянно возникают вопросы: Кто я? Откуда? Зачем? Ответы на них не всегда дискурсивно отчетливы. Их можно отыскать в просодии, в звучании строфы, в ритме.

Но вот, вроде, ответ найден. В 1975 г. Куприянов первый раз исповедовался и причастился. Однако вслед за автором лирический герой не переступил порог храма. Найти новую поэтическую походку для отражения нового опыта поэт не смог и относительно скоро замолчал.

Среди ленинградских авторов, ориентированных на православную тематику, самым заметным считается Олег Охупкин (1944–2008). Он вырос в религиозной семье, одно время пел в хоре Александро-Невской Лавры и наблюдал за монастырским старчеством. По свидетельству его жены Татьяны Ковальковой, поэт был церковным человеком. И, действительно, его лирический герой стремится в церковь, видит в ней глубину и высоту. Об этом говорят, например, такие строчки: «И хвалят Бога воробьи, / Дыханье птички хвалит Бога, / И

образ Троицы стоит / Во храме. Мне туда дорога»²⁵. Но гораздо больше, чем культ, его завораживают библейские образы и то, что они открывают современному человеку. Религиозные мотивы имели для Охупкина экзистенциальный вектор. И наоборот: жизненные коллизии прочитывались поэтом как ремарка к религии. «Любое жизненное обстоятельство, с которым сталкивался поэт, воспринималось им символически, в контексте псевдосамолитургии, каковой виделась Охупкину его личная жизненная история. Он чувствовал себя распинаемым Богом даже в тот момент, когда вынужден был общаться с участковым милиционером или чиновником из Союза писателей», — пишет В.Б. Кривулин²⁶.

По словам С.Г. Стратановского, «Олег отчетливо сознавал, что в его жизни воплотились два библейских архетипа: Ионы и Иова». Об этом поэт написал поэмы: «Судьба Ионы» и «Испытание Иова». «Тема Ионы для него была темой призвания, Божьего веления, от которого можно попытаться убежать, но не получится, — продолжает Стратановский. — Его Иов — это персонаж из благочестивой народной легенды. Олег примерял судьбу Иова к своей, и ему важно было обрести в Боге опору и надежду»²⁷.

Охупкин был связан с православным подпольем, заведовал литературной частью самиздатского журнала «Община». После ареста в августе 1979 г. Владимира Пореша, которому как раз инкриминировали участие в выпуске второго номера «Общины», в квартире Охупкина прошли обыски: арест был реален и близок. Но, к счастью, он его избежал.

Помимо советских органов поэта преследовала психическая болезнь, были времена, когда он не вылезал из психиатрической больницы. «Этих фактов достаточно, чтобы нарисовать образ православного отрока в огненной печи советского режима — юродивого поэта, проводившего жизнь в стихах, молитвах и больничных палатах», — замечает А.В. Щипков²⁸.

Примечательно, что Охапкина отпел его друг священник Борис Куприянов. Событие во многом символическое: религиозная поэзия андеграунда смогла не только создать заметные в художественном отношении тексты, но и породить авторов, способных «псевдосамолитургию» (если воспользоваться прозвучавшим выше выражением Кривулина) перевести в реальную литургию.

Лирический герой Охапкина вписан в пространство православного космоса. Поэт добровольно сковывает свою поэзию каноническими рамками. Это сильно сокращает пространство для маневра, зато дает ему психическую устойчивость и опору на традицию — и в мировоззренческой, и в поэтической области.

Если говорить о последней, то автору чрезвычайно важна фигура Державина. Не случайно он был избран первым лауреатом Державинской премии (1995 г.) с мотивировкой «за развитие российской оды».

В державинской риторике чувствуется связь человека и Бога, которая превращает любое патетическое высказывание в поэзию. У Охапкина эта связь далеко не всегда очевидна, часто бывает так, что поэзия существует отдельно, а риторические упражнения отдельно. Но в лучших стихах Охапкина «барочные завитки» служат целому, работают на цельный образ лирического героя.

Лирический персонаж, с одной стороны, романтичен и сентиментален. Когда он говорит о высоком, то не говорит как богослов или отрешенный от мира мистик. Поэта охватывает дрожь и он может воскликнуть, как происходит это в стихотворении «Какое солнце! Неба сколько!»: «Но я стою неопалимый — / Вдыхаю времени дымок, / Осенний и неуловимый, / И мой платок от слез намок. / Шепчу в припадке грусти: Боже! / Твой мир... Зачем и я не с ним, / Когда, как он, пылаю тоже, / Когда, как он, непоправим!»²⁹ С другой стороны, герой Охапкина не чужд юродства. Он не приковывает себя к обряду и может спокойно входить в пространство православного текста и спокойный вы-

ходить из него. Так, размышляя об Ионе (в поэме 1975 г. «Судьба Ионы»), он вспоминает «Ионовну старушку», «голубку нищую мою». Такое сопряжение Библии с классикой родит у читателя улыбку. Но это не улыбка сарказма, поскольку подобный юмор не зачеркивает высоту и смысл³⁰.

Юродивый не боится использовать чужие традиции для прояснения смысла. Как отмечает В.Б. Кривулин, «у круто православного Охапкина стихи постоянно демонстрируют близкое знакомство с книгами Блаватской и сакральными индуистскими текстами»³¹.

Юродством можно объяснить и стремление автора использовать церковнославянизмы в самых разных контекстах. Поэту важно звучание церковнославянской речи на фоне мертвого языка советских СМИ. О синтаксисе в таких случаях он не задумывается. Вот, например, строки из стихотворения «Битва за Слово», которое посвящено В. Порешу: «Всещедро Духа дохновенье, / Всеблагодатен огонь Творца, / И всепобедна дерзновенья / Мощь, испытавшая сердца»³². Тончайшие словосдвиги, вроде «дохновенье», создают пространство одухотворенного, способного к саморазвитию языкового космоса.

О тех же, кто предпочитает язык и логику советских СМИ, Охапкин говорит в стихотворении «Другу стихотворцу» (1970 г.): «Как много в наше время полупишущих, / Не ведающих, Боже, что творят, / Таинственные песни наши слышащих, / Не мыслящих, что сами говорят!»³³

Лирический герой твердо стоит в церковной ограде, и факел, который он держит, освещает жизнь многих.

Охапкин являлся своего рода центром притяжения; с ним были связаны самые разные поэты. Так, псковитянин Евгений Шешолин в одном из писем говорит: «Познакомился с поэтом Охапкиным, коего «весь Питер считает лучшим». Читал он свои стихи из журнала «Аполлон-77» (Париж) — действительно здорово. Из тамошней публики выделяется резко». Шешолин вписал себя в историю религиозной поэзии тем, что опублико-

вал в советской печати акростих «Христос воскрес», и редакторы не заметили его розыгрыша. После этой публикации дорога в официальную литературу Шешолину оказалась закрыта³⁴.

Охапкин немало помогал Елене Пудовкиной. В 1980 г. он устроил ее в котельную. После ареста Вячеслава Долинина поэтесса отправилась вслед за мужем в ссылку. Благодаря Олегу Охапкину она стала получать письма из Мельбурна от эмигрантов «первой волны» из братства «Православное дело». Позже познакомилась с ними и подружилась³⁵.

Лирическая героиня Пудовкиной живет в церковной ограде. Для нее Писание и Предание — не только повод для поэтических опытов, но и источник свободы и радости. В стихотворении «Я просила свободы. И вот оно — чудо» (1981 г.) автор говорит о своей жизни в Церкви: «Я просила свободы. Свобода / Опустилась на все мои годы. / И прошу теперь ночью и денно: / Дай мне дело доделать смиренно»³⁶.

Героиня скорбит, что дела Божии забыты на земле. Об этом она пишет, например, в стихотворении «Горстку сушеных грехов приносит старушка»³⁷. Но, несмотря на скорбь и искушения, ее вера непоколебима.

Пребывает в Церкви и «ахматовский сирота» Дмитрий Бобышев. В его поэзии чувствуется любовь к сугубо русскому бытовому Православию. Особенно заметно это в трехчастной «Ксении Петербургской»³⁸. Это видно и по подборке «Медитации», напечатанной в «Вестнике РСХД»³⁹. Здесь важно и само посвящение стихов отцу Александру Меню, и литургическая вокабула «Свете мой Царю», и словечки из православного лексикона («говею», «благодарю»).

В своих культурных установках Бобышев ориентируется на традицию барочной поэзии. В тех же «Медитациях» мы видим декадентские фигуры речи: «мистическая роза», «кристально-ясный настой страдания», «заря, ло-

мимая прозрачным испытанием» и т.д.; сталкиваемся с ажурными стиховыми конструкциями — стихи Бобышева рифмуются с оградами Петербурга.

Среди заметных фигур ленинградского подполья числится Елена Игнатова. Поэтический космос поэтессы близок Юрию Кублановскому. Как и ему, Игнатовой важна Церковь и Писание. Сравнивая двух авторов, литературный критик В.Н. Яранцев отмечает, что общее для них — «мир Божий, кристаллизующий чувство и слово в кажущемся хаосе сравнений, видений, метафор»⁴⁰. Оба они вращаются в круге христианских представлений, не позволяя себе отвлеченного мистицизма и спиритуализма. Как и Кублановский, поэтесса любит фиксировать собственные душевные состояния и внутренние переживания. Православные образы и мотивы проскальзывают в стихах двух поэтов. Их соединяет и линия судьбы — они долгое время работали экскурсоводами, искусствоведческий тренд присущ их текстам. Игнатова посвятила Кублановскому стихотворение «Как ни круто время, но смиренья дряни не принудит выпить» (1981 г.), где поэтесса, прибегая к библейским аллюзиям, говорит об этическом выборе. Стихи написаны накануне изгнания Кублановского из СССР.

Язык Игнатовой заметно скупее речи Кублановского. К тому же в нем много нарратива. Не случайно А.А. Урбан говорит, что «даже в самых поэтичных или отвлеченных стихах уже есть крупица прозы»⁴¹.

Игнатова писала и в классической, и в ретроавангардной манере. Ее лирический герой до начала 1990-х гг. неразрывно связан с городом на Неве. Впрочем, у автора встречается и чистая лирика, совсем не привязанная к месту и времени.

Есть у Игнатовой и фольклорные мотивы, с частушечным перебором. Но, несмотря на обращение к традиции «калик переходжих», поэтесса нигде не юродствует. По всей видимости, работа экскурсоводом наложила на

нее определенные внутренние ограничения, которые не позволяли ей выходить из сложной жизненной ситуации с помощью шутки юродивого или жеста скомороха даже в стихах.

Не юродствует и герой Сергея Стратановского, другого представителя поэтического подполья. Умозрительно он понимает непреходящее значение юродивого в русской культуре. Но долго носить маску шута автор не может: это противоречит его поэтическим задачам. Лирический герой Стратановского выстраивает сложные взаимоотношения с Богом. Поэта прежде всего интересует разговор с небом. Задача как-то повлиять на окружающих (а именно такая задача, среди прочих, стояла перед вечно выпадающими из правил текущей жизни юродивыми) перед автором не стоит.

При разговоре с Творцом Стратановскому чрезвычайно важно понимать ту ментальную и материальную конкретику, в которой он пребывает. Поэт отодвигает в сторону символизм в пользу конкретизма. Его можно считать самым не-ленинградским автором. Автором, отказывающимся от постсимволизма в пользу реальности, что бы под этой реальностью ни понимали. Стратановский делает поэтические инсталляции, ищет предметы и образы, которые точно отражают ментальные поиски людей его поколения и структуру момента. Его стихи и метафизичны, и конкретны, как конкретна барачная поэзия Холина. Просто у московского и ленинградского поэтов разные сферы описания. Но в поэтическом плане — это родственные души.

Лирический герой автора — конкретист, исследующий художественными методами открывающуюся ему духовную реальность. Он понимает условность слова и жеста. И в то же время сознает, что старые поэтические конструкции не работают. Он знает, что поэзия — это не та мандельштамовско-пастернаковская упаковка с бесконечным набором ассоциаций, к которой так привыкли

читатели «толстых» журналов. Чтобы стих зазвучал, его нужно, как алмаз, огранить, сделать вещью. И не как-нибудь, а с помощью поэтических практик модерна и постмодерна. Стратановский производит вещи, а не лирические переживания. Лирика спрятана за внешне спокойным слогом. Собственно, это спокойствие является стихообразующим элементом: автор всегда чувствует, что является творцом, может мять произведение, как глину.

С помощью своих арт-объектов Стратановский пытается понять духовную реальность и свое место в ней. Это место человека, который вместе со страной оказался в ситуации богооставленности. Но этот человек обращен к Богу, и пока он находится в Церкви, а Стратановский находится в ней, есть надежда на выход, на спасение.

Лирический герой никого не агитирует, никому не демонстрирует свои стигматы. Но он наглядно показывает путь одинокого верующего человека в советском космосе.

Интересный образ православного человека создает другой ленинградец — Василий Филиппов⁴². Для него Церковь предстает градом-Китежем, кораблем спасения, который не только ведет в Царство Небесное, но и позволяет сохранять душевное равновесие. Филиппов тянется к Церкви как к лечебнице и в переносном, и в прямом смысле. Он ищет стабильного, прочного, твердого. Отчасти потому, что нестабильность — его судьба. Психическая болезнь не просто мешает, она не дает жить. И, преодолевая ее, поэт нащупывает в реальности, прежде всего в реальности внутреннего опыта, точки устойчивости, равновесия, спокойствия.

Теперь нам следует обратиться к творчеству авторов, находящихся около церковной ограды, чья «церковность» не очевидна. К таким литераторам относится Елена Шварц (1948–2010). Она была практикующей христианской и создала образ лирической героини, для которой религиозные представления чрезвычайно важны, но неотдели-

мы при этом от психологии. Шварц открывает для себя и своих читателей табуированный психологический опыт. Об этом говорит, в частности, О.А. Седакова: «Образы Шварц являются из глубины сновидений, в них просвечивают архетипические фигуры. Неслучайно потом она так увлеклась Юнгом: он исследовал и описывал то, что ей было давно и хорошо знакомо»⁴³.

В самиздате у поэтессы в период с 1974 по 1987 г. вышло пять стихотворных сборников: «Войско, изгоняющее бесов» (1976 г.), «Оркестр» (1978 г.), «Разбивка парка на берегу Финского залива» (1980 г.), «Корабль» (1982 г.), «Лощина ночи» (1987 г.). И все-таки главными стали не эти книги, а сборник «Труды и дни Лавинии, монахини из ордена обрезания сердца» (1984 г.), получивший широкую известность.

В «тамиздате» у Шварц, кроме целого ряда подборок в русскоязычных журналах, появилось несколько книг. В США увидели свет сборники «Танцующий Давид» (1985 г.) и «Труды и дни Лавинии, монахини из ордена обрезания сердца» (1987 г.)⁴⁴. Среди литературно-критических статей о творчестве Шварц можно выделить работы А.Д. Анпилова, Д.В. Бобышева, О.А. Седаковой, А.В. Скидана, В.И. Шубинского⁴⁵.

Лирическая героиня Шварц живет в пространстве видений и сновидений. Игорь Бурихин приравнял их к интуициям духовоборов. Согласно Бурихину, духовоборческие интуиции Шварц выразились в уверенности, что Господь пел, творя мир. В то же время Бурихин отмечает меру нарциссизма поэтессы, которая уравнивается мерой духовоборчества. Это позволяет ей пойти путем гнозиса⁴⁶.

Реальности в стихах Шварц крайне мало. Это отмечает Д.В. Бобышев. Говоря о сборнике «Труды и дни Лавинии...», он утверждает: «Зверька своего подсознания поэтесса делает душой героини. Отсюда такая живость, такая убедительность ее свирепых фантазий»⁴⁷.

В мире Шварц парадокс, абсурд, бессмыслица играют важную системообразующую роль. Они выстраивают ту религиозность, которая в любой момент может воплотиться, обернуться пустотой. Собственно, многие стихи Шварц можно назвать «пустыми действиями» культурного подполья: кроме мелодии они ничего существенного не несут. Абсурд помогает героине отвергнуть все условности и погрузиться в пространство игрового опыта, где нет ни верха, ни низа. Но, переосмысливая действительность, поэтесса сталкивается с религиозной реальностью, которую просто так не подвинешь: с ней надо работать.

Работать можно по-разному. Например, не замечать некоторые стороны религии. В стихах Шварц мы не увидим изображения ритуала, бытового Православия, всего того, что является социально-общественной стороной культа. Зато мы встречаем то, что называется «психологизмом в религии».

И еще мы замечаем отчетливый экуменический тренд, выходящий за рамки христианства. В творчестве Шварц присутствуют отсылки к иудаизму, к буддизму, к спиритическим практикам. Всё это говорит об экуменическом настрое автора, готового соединять в своей поэтической практике опыт разных религий. Об особом характере экуменизма Шварц говорит Седакова: «Не только веры человеческие, но и веры животных и стихий она пыталась изложить и соединить („Воздушное Евангелие“, „Благая весть от четырех элементов“ „Труды и дни Лавини“) – или познакомить друг с другом, поселить в одном помещении („Прерывистая повесть о коммунальной квартире“)⁴⁸. Причем это соединение часто имеет эпатажный характер. Скажем, Шварц начинает книгу «Труды и дни Лавинии» строками: «Где этот монастырь — сказать пора: / Где пермские леса сплетаются с Тюрингским лесом, / Где молятся Франциску, Серафиму, / Где служат вместе ламы, будды, бесы»⁴⁹.

Эпатажно здесь слово «бесы», которое оказывается в одном ряду с Франциском и Серафимом, что противоречит христианским представлениям о том, что демоны противостоят ангелам света, всему божественному. Основной акцент в картине делается на православно-католических связях. И в других стихах немало отсылок к католической традиции. Например, в тексте «Мне было грустно так вчера» мы видим аллюзии к «Цветочкам» Франциска Ассизского.

Всё внешнее Шварц склонна сводить к внутреннему, превращать видимое и осязаемое в некое музыкальное произведение, развоплощать реальность. Каждое ее стихотворение можно воспринимать как музыкальную единицу. Поэтесса создает полифонические композиции, коррелирующие с резными иконостасами барокко. По слову В.И. Шубинского, мы видим «бесконечно разветвляющееся дерево образов»⁵⁰. В рамках силлабо-тоники Шварц создает сложные полиметрические вещи. Можно наблюдать у нее в пределах одного стихотворения переход от одной системы к другой.

Поэзия Шварц вполне могла бы раствориться в абстрактной метафизике. Но ее удерживает антропоцентризм. При этом антропологическая объективность образных ходов поэтессы, о чем мы уже говорили, связана с психологизмом; духовное часто редуцируется к душевному. Так происходит, например, в произведении «Хоррор эротикус»⁵¹. Здесь, как подметил Бобышев, «грубость сменяется просто ужасом перед сексуальным партнером»⁵².

Но в процессе редукции поэтессе удастся зафиксировать важные для религиозного сознания вещи. Футуристическая грубость дает читателю почувствовать живую плоть, которая не является просто материей. В качестве примера можно привести стихотворение «Ткань сердца расстелю Спасителю под ноги», где уже в первой строчке возникает аллюзия к стихотворению «Флейта-позво-

ночник» Маяковского⁵³. Дальше Шварц говорит о сердце, крови (которая, согласно библейской традиции связана с душой). И заканчивает текст строительством «внутригрудного Ерусалима». Если вспомнить святоотеческое богословие с его учением о том, что дух человека пребывает в сердце, то эти стихи служат одной из иллюстраций теологических утверждений. В них есть глубина.

Лирическая героиня Шварц не является простой эманацией биографического «я» поэтессы. Разница между ними огромна. Автор и героиня видят друг друга не в зеркале, а в системе зеркал. «Шварц вкладывает в свои стилизации, зашифровав, собственные опыты действительных или мнимых походов, как бы опрокинув их в другую эпоху», — замечает Бобышев⁵⁴.

Другой исследователь, В.К. Воронцов, утверждает: «Монастырь в понимании Шварц — театральная условность, населенная „кукольными“ персонажами, с помощью которых удобно разыгрывать основное действие — метаморфозы внутреннего мира лирической героини»⁵⁵.

Формально Шварц вошла в церковную ограду. Однако ее лирическая героиня не живет внутри Церкви. Правда, церковная ограда неизменно притягивает ее. И, в зависимости от обстоятельств, она оказывается то по одну, то по другую сторону, не очень обращая внимания на тех людей, которые постоянно пребывают в храме, на тех, кто составляют живую церковную общину. И в этом синусоидальном движении героиня близка самому автору.

В культурном подполье Елену Шварц сравнивали с Ольгой Седаковой, говорили, что это «две стороны одной медали» — ночная и дневная.

Москвичка Ольга Седакова — практикующая христианка, ее вхождение в церковную ограду не было таким трудным и тернистым, как у Шварц. Однако ее лирический персонаж находится в примерно тех же отношениях с Церковью, как и персонаж ленинградской поэтессы. Поэтому мы никак не можем согласиться с мнением Н.А. Котовой,

включившей поэтессу в число тех, кто «разделяет традиционный взгляд на духовность, отдавая внутреннее предпочтение православному христианству, историческим верованиям русского народа»⁵⁶.

Стихи Седаковой лишь иногда выносят читателя к христианским смыслам, но вовсе ими не ограничиваются. В ее стихах есть китайские и японские мотивы, связанные с восточными религиозными традициями. Религиозность условного «автора» ее произведений внеконфессиональна, более того, не вполне церковна. Бог поэтессы — это тот Творец, которого чувствует ее поэтическая душа. Автор как бы хочет перевести сакральное из области называния в область выражения и бросается в поток мистики. Образы Седаковой замыкаются на абстрактно понимаемую духовность. Они не связаны с церковными границами. При этом некоторые тексты существуют внутри церковной ограды.

Лирический герой Седаковой обладает удивительной интуицией красоты: видимой, осязаемой и музыкальной. Он существует в разных ипостасях. У поэтессы есть стихи, написанные от лица автобиографической «героини». К ним можно отнести, например, стихотворение «Детство» (1972 г.)⁵⁷. Автор помещает нас в пространство сна. Возникающие слова-образы — золото, сад, пустыня, камень — говорят о сказочном антураже. И в этой сказочной реальности живет память о мистическом откровении, о заключении договора с Богом. Мы можем только гадать — кто этот человек, которого она видит. Можно ли считать его Христом? Седакова размазывает реальность, потому что сама ее не очень понимает. Но момент заключения завета зафиксирован вполне отчетливо: «Ты не забудь меня, Ольга, / А я никого не забуду». В этом завете, которым завершается произведение, формальная логика отступает. На слова «Ты не забудь меня, Ольга» в рамках обыденного сознания должен был бы последовать ответ: «А я не забуду тебя».

Ответ же «А я никого не забуду» алогичен, он не может быть понятен девочке, видящей сон. Поэтесса говорит о другой реальности, мистической, которая определила ее дальнейшую судьбу.

Есть у Седаковой и ролевые вещи, никак не связанные с биографией. Мы видим как бы волшебный театр, разворачивающийся в разные эпохи и времена. К ним можно отнести циклы «Тристан и Изольда», «Дикий шиповник», «Ворота, окна, арки».

Лирический герой этих произведений — условный автор — любит рисовать. Картины в сочетании с музыкой характеризуют его творческую поступь. При этом автор стремится размыть всякую реальность, увести ее в область туманной метафизики. В предисловии к сборнику «Стихи» С.С. Аверинцев говорит о том, что Седакова ищет прозрачности и ясности. Но эта ясность, как следует из дальнейшего текста, особого рода: поэтесса стремится к «исчезающему перед своим предметом слову». То есть живая речь, речь-общение, речь, которая выделяется из разговорного языка и живет языком, автору недоступна. Лирический герой Седаковой всегда говорит на искусственном языке. Он не знает языка улицы, очередей, советского быта. Церковнославянская речь, за редким исключением, также не звучит в произведениях поэтессы. Предтечами Седаковой можно считать А. Белого, Вяч. Иванова, но никак не В. Тредьяковского, В. Хлебникова, А. Введенского.

«Конкретизм», который как раз в это время расцвел на московских кухнях, оказался автором совсем не востребован. Поэзия Г. Оболдуева, И. Холина, Вс. Некрасова не воспринимается Седаковой; автор упрямо верит, что поэтическая речь сама по себе, без применения авангардных практик, способна привести к искомому результату. Она пишет как бы поверх языковых реалий, поэтесса не готова выделять речь из языка. Творческая манера истончать и зачеркивать реальность ставит Седакову в оппозицию к

авангарду и, как следствие, лирический герой проваливается в дебри метафизики.

Поэтессу нельзя назвать религиозным поэтом в силу хотя бы того обстоятельства, что религиозная ограда для нее в стихе не существует. Ее можно назвать яркой представительницей метафизической поэзии, к которой относятся также Виктор Кривулин и Николай Байтов.

Однако, поскольку церковная ограда всё-таки есть, мы можем соотнести некоторые стихи на религиозные темы с догматическими требованиями Церкви и, так сказать, ввести их в храм.

На практике выясняется, что таких вещей у Седаковой немало, и мы о них в дальнейшем скажем.

Ленинградский поэт Виктор Кривулин (1944–2001) находился в центре «второй культуры». Он был одним из основателей и редакторов неподцензурного журнала «37». Участвовал в издании журналов «Северная почта», «Обводный канал». Стал первым лауреатом независимой литературной премии Андрея Белого (1978 г.).

Кривулин был практикующим православным верующим, причащался в храме. Был женат на философе Татьяне Горячевой, вместе с которой вел постоянно действующий религиозно-философский семинар в 1973–1980 гг.

Впрочем, их брак долго не продлился. «Не потому, что мы как-то так жутко рассорились, а просто мое православие было очень суровым, а кривулинское православие пошло в какое-то, как мне тогда казалось, легкомыслие», — вспоминает Горячева⁵⁸.

Размышляя о судьбах культуры, Кривулин отмечает, что она открывает человеку духовные горизонты. И в этом ее подлинное значение для современников. «Единственная, кажется, функция культуры, которая до сих пор позволяет подозревать в ней живой процесс, а не просто вереницу музейных залов и книжных стендов, — это возможность подлинных явлений культуры быть совестью,

быть образом Истины перед уродливым лицом современности», — пишет он⁵⁹.

Именно в этом контексте прочитываются его поэтические строчки: «Дух культуры подпольной, как раннеапостольский свет, / брезжит в окнах, из черных клубится подвалов»⁶⁰.

Обращаясь к тексту Нового Завета, поэт отмечает его значение не только в религиозном, но и в филологическом аспекте. «Читая евангельское „Ты сказал“, — говорит Кривулин, — мы попадаем в мир слова, еще не ставшего объектом спекуляции и сокрытия реальности (маской): слова в том мире, где встречаются Пилат и Христос, существенны, т.е. не обозначают что-либо в реальности, а являются ею»⁶¹.

И всё-таки, несмотря на достаточно глубокое погружение автора в православную традицию, лирический герой его произведений редко переступает церковную ограду и предпочитает синкретическую духовность. Ту духовность, в которой слиты христианские, восточные и языческие интуиции. Размышляя о том, почему это произошло, поэт говорит: «Атмосфера некой спиритуальной авантюры пронизывала нищенский ленинградский быт, где подлинная реальность собственного бытия опознавалась во всей полноте лишь через призму смерти, смертей (память о блокаде и терроре, перенесенная в область каждодневного лихорадочно-восторженного общения). Наше мышление и восприятие жизни определялось этой погруженной в невыносимый быт спиритуальностью. Говоря о духовных поисках ленинградской поэзии конца 1950–1970-х, я бы вообще не применял к описанию этого явления понятие «религиозный». „Спиритуальные“ (так будет точнее или, по крайней мере, честнее) поиски и риски осуществляли себя в ситуации внеконфессиональной и, если так можно выразиться, нерасчлененно-синкретической религиозности. Можно говорить об особом эстетико-понятийном комплексе, выявляя его в творчестве того

или иного автора как некий специфический синдром, где Православие как-то естественно дополнялось индуизмом и элементами католической эстетики, а экстатические суфийские практики мирно соседствовали с „Добротолюбием“, дзен-буддистскими текстами, рок-музыкой и фильмами „новой французской волны“. Атмосферу 1960-х определяли также теософия и антропософия, реанимировавшие вкус к обобщенно-символическому восприятию явлений повседневной реальности. Вкус к вечному — как нам тогда казалось»⁶².

Эта синкретическая религиозность создавала разные векторы в духовном движении лирического героя. Лишь немногие стихи Кривулина можно отнести в разряд религиозных текстов, т.е. имеющих право звучать внутри церковной ограды.

Видимо, чувствуя шаткость позиции синкретической религиозности, которая могла куда-то вести только в очень определенной социально-культурной ситуации, Кривулин со временем отказался вообще от прямых религиозных аллюзий. Однако они продолжали спорадически возникать. Некоторые его стихи, о которых мы будем говорить ниже, вполне можно считать шедеврами религиозной поэзии «второй культуры».

Мы знаем немало авторов, чьи религиозные убеждения не совпадали с мировоззрением их лирических персонажей. Герои А. Волохонского, А. Величанского, Е. Сабурова, Д. Авалиани движутся по особым, хитро построенным траекториям.

Москвич Дмитрий Авалиани (1938–2003) не был известным автором подполья, но его место среди поэтов «второй культуры» не вызывает сомнений. В конце 1960-х — начале 1970-х он примыкал к группе Иоффе–Сабурова. Характеризуя его творчество, Л.В. Зубова отмечает: «Поэзия Дмитрия Авалиани многообразна. У него есть вполне традиционные замечательные стихи — и лирические, и философские, есть множество

разнообразных экспериментов в области комбинаторной и визуальной поэзии — палиндромы, анаграммы, панторифмы (пантограммы), алфавитные стихи»⁶³.

Авалиани был православным христианином, входил в общину отца Александра Меня. Но церковь посещал довольно редко, два-три раза в год. После убийства священника посвятил ему стихотворение «История становится великой» (1990 г.)⁶⁴.

В конце жизни много общался с поэтом и священником Русской Зарубежной Церкви Стефаном (Стасом) Красовицким, который служил в своем домовом храме в Подмосковье, в районе платформы «47 километр» Ярославского направления. Но это пересечение не было связано с «каноническим бунтом». Дмитрий Евгеньевич заходил «к Стасю» просто потому, что жил рядом и видел в нем собрата по цеху.

Авалиани экспериментировал со словами. И иногда во время своих опытов обращался к церковной тематике. Брал библейские персонажи, образы. И смотрел, во что они могут превратиться, если их поместить в ткань палиндрома, листовертня, анаграммы. Есть у него, впрочем, и вполне традиционные, регулярные стихи, где он затрагивает теологические темы. Все написанные «на тему» произведения легко живут внутри церковной ограды. Авалиани не интересовали духовные сплавы разных традиций и спиритуальная поэзия. Его духовность связана с конфессиональным христианством, хотя последнее и не явлено отчетливо. Видимо, это обстоятельство позволило Т.Г. Михайловской утверждать, что Авалиани не церковный человек, «а именно религиозный, связующий словом времена, прошлое и будущее, ощущающий таинство жизни, ее образ „скрытый, как арбуз“»⁶⁵.

Однако то, что в стихах Авалиани нет текстов, резко противоречащих церковным канонам, как раз и свидетельствует, что не только прямое общение с Богом, но и Церковь, как корабль спасения, была для него ценна и важна.

Евгений Сабуров (1946–2009), как и Дмитрий Авалиани, входил в общину отца Александра Меня. Его религиозность тоже была непоследовательной. Внутри церковной ограды Сабуров появлялся не часто. Однако всё же был практикующим христианином. В стихотворении «Было время пел и я...» он вспоминает 1970-е гг.: «Я иконки почитал, / ездил в Новую Деревню, / был, иному не чета, / не последний, хоть не первый»⁶⁶.

У Сабурова нет большой дистанции между «я» биографическим и грамматическим. Впрочем, далеко не все факты своей духовной жизни автор отразил в стихах. Так, например, в них не говорится об участии в агапах, организованных отцом Александром для узкого круга верных. Религиозность героя связана с христианским человечеством. Сабуров не позволяет своему персонажу увлекаться отвлеченным спиритуализмом. Максимум, что он ему разрешает, это примерить на себе некоторые сектантские одежды. Да и то лирический герой именно что примеривает маски.

Целый ряд сабуровских текстов существует внутри церковной ограды, и ниже мы о них скажем. Сейчас важно отметить, что лирический герой увлечен мистикой. Приключения души, откровения, которые ее посещают, оказываются в фокусе поэтических медитаций. Недаром автор говорит: «Наши жалкие халупы / Божьим знаменьем отмечены»⁶⁷.

В пространстве свободного парения духа к автору приходит вдохновение. Поэт также фиксирует моменты встречи души с вечностью. К таким стихам можно отнести, скажем, стихотворение «Не дай мне Бог сухого безразличья».

В поэзии Сабурова звучит также немало интересных мыслей. Например: «упущенное и несказанное / непрожитое навсегда». То есть вопреки широко распространенному мнению, что всё можно вернуть, Сабуров утверждает обратное. Более того, усиливает эту ситуацию

потерянного времени: оно не просто упущено, оно не высказано, не опубликовано⁶⁸.

И это не просто отдельные мысли в религиозном контексте: религия для лирического героя Сабурова имеет жизнестроительное значение. В качестве примера можно указать на «Рождественские терцины».

Будучи верным учеником отца Александра Меня, Сабуров не боится обращаться к католическим традициям. В его стихах мы можем встретить аллюзии к «Цветочкам» Франциска Ассизского (в стихотворении «Благодарю Тебя, Господь, за то, что я не лев, не пес»). Отсылку к легенде: «Ты ждешь, что роза расцветет / на посохе Войтылы» и т.п.

При этом, как отмечает Т.Ф. Нешумова, в корпусе стихотворений Сабурова немало «темных» стихотворений⁶⁹.

Темнота и абсурд характеризуют поступь лирического героя в религиозных областях. Здесь Сабуров как бы следует известной максиме Тертуллиана: «Верую, ибо абсурдно». Он не боится темноты, потому что понимает, что мир слишком сложен, чтобы уместить его в прокрустово ложе дневного сознания. В стихотворении «Только не зная, кто Ты есть» (1976 г.) он может, допустим, сказать так: «И буду, ужасу учась, / смотреть открытыми глазами / на несмущающую связь / между Тобою и слезами». Общая логика высказывания вроде бы понятна, но многое всё-таки остается неясно: почему «учась ужасу», ведь Бог благ? Почему между Тобою и слезами?⁷⁰

Как пишет Нешумова, поэта раздражал «смысл», понимаемый как «психологизм причинно-следственных связей толстовско-достоевского происхождения». И, напротив, «своим», современным и актуальным, утверждалось «внелогичное, разорванное, не обремененное причинно-следственными связями сознание»⁷¹.

Таких стихов у нашего автора немало, и именно они придают неповторимость шага лирического персонажа.

Возможно, темнота связана со способом пребывания внутри ограды Церкви. Автор чувствует близость

вечности, но никак не может попасть внутрь черты, где неясное становится ясным. Личность размазывается в непонятной среде, прячется в фантазиях, просодии, ритме, длинном дыхании, природе, безумии. Сабуров живет в эпоху брежневского застоя, в близком соседстве с болтливой молчаливостью и пустой речью. И поэзия с ее темнотой и абсурдом становится способом выживания: «Затем чтоб жить живу. / Пишу и на потребу, / и так, поплакать возле неба / и удержаться на плаву»⁷².

Нонсенс в стихах Сабурова является не только шагом в мистическую ограду, но и способом обретения себя. Религия не определяет всю жизнь героя, но открывает ему горизонты. И лирический герой, еще не очень понимая, что происходит, делает первый шаг в направлении невидимой большинству соплеменников духовной вертикали.

Ленинградец Анри Волохонский (1936–2017) впервые увидел Библию в восемь лет, когда возвращался с мамой из эвакуации. Вскоре у него оказалось Писание с гравюрами Доре. Именно эту книгу поэт всё время читал и перечитывал. Религиозный текст Волохонского включен в библейский контекст. Его лирический герой дышит Словом Божиим. При этом сам Волохонский называл себя православным человеком⁷³.

Безусловно, самым знаменитым текстом Волохонского является стихотворение «Рай» («Над небом голубым»), положенное на музыку. Но автор написал немало и других стихов на религиозные темы.

По словам М.Б. Мейлаха, Волохонский стоит у истоков метафизической поэзии⁷⁴. В этом утверждении есть смысл сделать акцент на слове «поэзия». Как отмечает другой исследователь, «творчество Анри Волохонского многомерно и весьма непросто для восприятия. Однако именно эта многомерность и отсутствие ложной патетики позволяют насладиться литературой «как таковой», в ее чистом, не отягченном идеологией виде»⁷⁵.

Религиозные произведения Волохонского, безусловно, расширяют стилистическое поле поэзии. И они всецело лежат в рамках иудеохристианского космоса. Так что слова Константина Кузьминского, который характеризовал поэта как «каббалиста, мистика, знатока Древней Греции и Египта, иудея и христианина, гениального поэта, автора теософских трактатов и трактатов о музыке»⁷⁶, говорят скорее о том, что хотело видеть в Волохонском его окружение. Поэт, конечно, многое чего знал. Но в своих мировоззренческих предпочтениях был вполне на определенных позициях.

Волохонский занимался библеистикой, перевел на русский язык богослужебные тексты и псалмы⁷⁷. Как человек, он был в Церкви. А вот местоположение его лирического персонажа можно обозначить как «у церковной ограды». Герой то заходит в нее, то выходит. И обнаруживает безусловные эстетические предпочтения во всех вопросах, связанных с выбором, со стратегией поведения. У Волохонского удивительно пластичный язык, его взгляд подвижен. И легкая улыбка заменяет иронию.

Эстетика, красота христианства позволяет микшировать разрывы между лирическим «я» и автором, поэтому жесткого выбора между верой и творчеством у Волохонского не было.

Называя поэтов, чьи лирические герои находились около церковной ограды, мы не можем пройти мимо Александра Величанского (1940–1990). Религиозность поэта не вполне прозрачна, но его духовные озарения вызывали и будут вызывать размышления.

Величанский, по свидетельству его друга, искусствоведа А.М. Копиловского, крестился в небольшом московском храме апостола Филиппа. Он называл себя церковным человеком, — именно церковным, а не просто верующим.

Величанский постоянно перечитывал Библию и стремился в стихах сопрягать библейские смыслы с со-

временностью. В результате появлялись интересные стихи, часто далекие от канонических представлений, но никогда не «антиканонические». Копировский пишет: «Так, дерзновенно „переворачивая“ иногда привычное значение евангельских слов и понятий, он парадоксально достигает удивительной духовной глубины (камень у него становится хлебом, но не во время искушения в пустыне, а будучи уложенным в стены псковских храмов).

Из этой же глубины „вырастают“ и его благоухающие ладаном смолы сосны, и море, чьи волны бросаются на колени, а само оно становится „влажгой той, что плачет всяк“, и многое другое»⁷⁸.

Похожие слова можно сказать и об Иосифе Бродском. В одном из поздних интервью Нобелевский лауреат вскользь говорит о себе: «Я еще тот христианин»⁷⁹. Но именно эта фраза показывает, что христианство не было ему безразлично.

Как замечает Ю.М. Кублановский, «обусловленный поступательным духовным раскрепощением общества, религиозный прилив начала семидесятых годов сказался и в поэзии Иосифа Бродского»⁸⁰.

По мнению литературного критика И.М. Ефимова, «путь молодого Бродского к христианству был облегчен и сокращен благодаря встрече с Ахматовой. Именно ее православие, пронесенное сквозь ад сталинской эпохи, играло для него роль вергилиева — путеводного — венка». И всё же, как подмечает тот же исследователь, «религиозность Бродского-поэта невозможно уложить в рамки какой-нибудь одной ветви исторического христианства: католицизма, православия, протестантизма. Она в значительной мере включает в себя и иудаизм, и эллинизм»⁸¹.

Многие стихи Бродского на библейские темы являются религиозными стихами. Важно, что «антиканоничность» поэт не делает своим знаменем, она проявляется разве что в фигурах умолчания. Но она, тем не менее, присутствует. Об этом говорит Кублановский: «Христос,

кажется, не любим поэтом, не признающим Его бого-сыновства и не боящимся кощунственно отозваться о „Назорее“. Новозаветная трехипостасность Творца вне сознания (а главное, веры) Бродского: Творец, ежели существует, то — неделим»⁸².

В поэзии Бродского есть тексты, в которых звучат его религиозные вопрошания. К ним можно отнести, по мнению Ефимова, «Новые стансы к Августе», «Памяти Т. Б.», «Натюрморт»⁸³.

В то же время лирический герой часто далек от мировоззренческих интересов. Поэта интересует не духовная вертикаль, а игра на стереотипах читательского сознания. Его религиозные стихи эксплуатируют социокультурную реальность. Раскрученные сюжеты на библейские темы становятся объектом риторики. Они расширяют поле поэтического дискурса, хотя, конечно, автор учитывает и то обстоятельство, что библейский ракурс позволяет достигнуть полюса духовного напряжения.

Проблема, однако, заключается в том, что у лирического героя нет отчетливо выраженного религиозного ядра, оно размыто. И из-за этого связь поэта с церковной оградой не очевидна.

Не очевидно пребывание внутри церковной ограды и Вениамина Блаженного, написавшего немало религиозных текстов. Можно согласиться с мнением литературного критика И.Б. Роднянской, считающей, что у поэта, «вольного странника духа, чью вибрирующую веру невозможно „догматизировать“ (но это несомненно — вера во Христа, или, точнее, вера Христу), юродивое слово то и дело как молния сверкает над однообразной равниной ламентаций»⁸⁴.

Лирический герой осваивает нишу девиантного поведения: он выступает то в роли юродивого, то шута. И юродство, и шутство, как известно, явления смеховой культуры. Однако, по наблюдению И.А. Есаулова, функции смеха у них разные⁸⁵. Если шутовской смех со-

природен карнавалу, то шутки юродивого имеют выход в метафизику, связаны с сотериологией, иначе говоря, со спасением человека.

Почитание блаженных Христа ради было развито в православном мире. На христианском Западе юродивые так и не сумели полностью акклиматизироваться. Их воспринимали в контексте восточного христианства, как реплику гостя из далекой страны⁸⁶.

Вениамин Блаженный ведет своего «убогого» героя на Запад, в гости к европейским соседям: «Нет, я не много знал о мире и о Боге, / Я даже из церквей порою был гоним, / И лишь худых собак встречал я на дороге, / Они большой толпой паломничали в Рим»⁸⁷. «Худые собаки», «Рим» — это, конечно, слова не из лексикона православных «калик перехожих». Однако героя Блаженного конфессиональные различия не волнуют.

Юродивый Блаженного живет в христианском космосе, не разделенном конфессиональными перегородками. Поэтому далеко не все жесты поэта существуют в контексте Православия. Так, в стихах Блаженного порой возникает протестант, экзистирующий юморист, о котором писал Кьеркегор⁸⁸. Это видно, например, по стихотворению «И не то, чтобы я высотой заколдован от гроба»⁸⁹.

Шутовской колпак, который порой носит герой, заметен в стихах «Дурдом», «Я живу в нищете, как живут скоморохи и боги», «...И в кого же я должен теперь превратиться», «Гоголь» и других текстах⁹⁰.

Выход за пределы конфессионально ориентированной модели поведения не мешает Блаженному, тем не менее, поворачивать разговор от шутки к теологии, от теологии — к смеху сквозь слезы. Он пишет о больной маме, о страдающих нищих, кошках, собаках. О себе — неприкаянном и неустроенном. О страдающем Боге. Например, в стихотворении «Блаженный» автор говорит: «Ах, Господь, ах, дружок, Ты, как я, неприкаянный нищий, / Даже обликом схож и давно уж по-нищему мертв... /

Вот и будет вдвоем веселей нам, дружкам, на кладбище, / Там, где крест от слезы — от Твоей, от моей ли — намок»⁹¹.

В своем поэтическом видении поэт соединяет и разделяет две ипостаси Божества: Бога-Отца и Бога-Сына.

Саваоф — Творец мира, царствующий над всеми родами. Его образ возникает спорадически. Тогда как образ Христа отчетливо явлен. Христос поэта — Бого-человек, к слуху которого можно обратиться «робкий за-гробный стук». Поэт ищет у Христа защиты и покоя. И в этом своем стремлении быть ближе к Богу он совершает интересные теологические открытия. То есть чисто теоретически, с точки зрения богословствующего рассудка, ничего нового автор не говорит. А вот с точки зрения поэтического слова, осваивающего тайну богочеловечества, демонстрирует находки. Например, в стихотворении «Прибежище мое — Дом обреченно-робких»⁹² поэт размышляет о причастии. При этом причастие возникает перед его умственным взором в виде католической облатки. Автор знает: «Вот эта корка — Бог, ее жуют особобо». И эта «особость» ведет к поэтической метафизике: «Я пересохший рот наполню не слюной, / А вздохом всей души, восторженной до гроба, / Чтобы размякший хлеб и Богом был, и мной». Обычно священники не советуют прихожанам вдаваться в богословие таинства, как-то психологически интерпретировать происходящее. Бог действует под покровом тайны. Этого знания вполне достаточно. А если развивать фантазию, то можно забраться в непроходимые дебри. Блаженный, с одной стороны, следует этому совету: он не фантазирует. С другой — не выключает в этот важный литургический момент поэтическую интуицию. И появляются слова, цепочки слов, стихотворение. Причастие открывает для Блаженного «даль и нищую суму». С одной стороны, герой Блаженного чересчур психологичен, с другой — слишком социален. И эта дихотомия связана со взглядом автора в сторону Запада.

Говоря о творчестве Блаженного, критики отмечали его человечность, гуманизм⁹³. Он печалится о незащищенных и увечных, о братьях меньших. И всё-таки в нашем случае существительное «гуманизм» неотделимо от прилагательного «христианский». Бог прочерчивает путь поэта, и герой Блаженного выходит «на простор Служения Ему».

Перечисляя поэтов, внесших свой вклад в религиозную поэзию «второй культуры», мы подошли к авторам, существование которых в основном протекало за пределами церковной ограды. Некоторых из них можно отнести к разряду метафизических поэтов. Некоторые вообще не интересовались инобытием, и религиозные вопросы возникали в их творчестве спорадически.

К метафизическим авторам наряду с Седаковой и Волохонским можно отнести Зинаиду Миркину, чье творчество связано с космологическими и сотериологическими проблемами. В стихах Миркиной немало христианских представлений. Но поэтесса ими не ограничивается. Ее интересует синкретическая духовность. Вернее, тот общий для всех мировых религий центр, который порождает разные духовные традиции. Не случайно в стихах Миркиной можно встретить исламские мотивы, и в книгу своих избранных произведений она включила переводы из суфийской поэзии⁹⁴.

В стихах Миркиной дышит удивление перед бесконечностью пространства и времени, где тонет без следа наше «я». Ее лирический герой — она сама — ищет вечного света и радости творческого мгновения. Поэтесса погружена в свои мысли и чувства, связанные с запредельным. Лирический герой постоянно размышляет о страдании и смерти, бессмертии и свободе.

И всё-таки, несмотря на стремление к вечности, стихи Миркиной достаточно схематичны. Часто это просто плоская, рассудочная метафизика, где много пафоса и риторики: «Ты был. Ты есть. Пускай они не знали / И, видя,

говорили: нет. / О Ты, пронзивший лес и дали, / Насквозь пронзивший сердце свет! / Ты больше был, чем вещество, / Чем образ явленный, готовый» и т.д.⁹⁵

Но порой у Миркиной встречаются интересные вещи, заслуживающие самого пристального внимания.

Среди авторов, у которых метафизика обретает дыхание свежести и глубины, можно назвать Леонида Аронзона (1939–1970). «Блеск литературной игры, разнообразная умелость версификации, вкус к оригинальному эксперименту, пусть не всегда безошибочному, были присущи его поэзии в полной мере», — пишет о его творчестве Евгений Звягин в одном из самиздатских журналов⁹⁶.

Характеризуя литературную поступь Аронзона, Виктория Андреева в «тамиздатском» альманахе говорит: «Внутренняя амплитуда его состояний очень резка — от небытия к интенсивному ощущению жизни. И здесь он часто пользуется древней символикой: душа — бабочка, сад — рай, холм, дерево. Напротив, в его „потусторонних“ прогулках — атмосфера разряженная»⁹⁷.

В стихах автора заново всплывает чувство бездны, с которой русскую поэзию сроднил Тютчев. Аронзон не просто заглядывает в бездну. Он идет над ней, видит отблески ада и рая. Поэт точно знает, что есть жизнь более полная, чем эта. И тоскует.

Лирический герой Аронзона постоянно мечтает о более полной жизни. Это видно, например, по стихотворению «Лицо — река, о набережных плеск» (1961 г.)⁹⁸, которое перекликается с известным произведением Блока «Когда в листе сырой и ржавой». Мы видим ту же безнадежную осень, чувствуем ту же безмерную тоску, устремляем взгляд на тот же символ страдания — крест («и осень, обнаженная, как крест, / срывается на мокрые газоны»). Однако, в отличие от Блока, герой Аронзона — изгой. Он не вознесен вверх, не видит с высоты распятия плывущего к нему в челне Христа. И всё-таки, как и блоковский персонаж, он взывает к небу, просит жизни — природной. Но и

духовной тоже: «Звони, мой мост, мой колокол, мой щит, / соломинка моя, моя утрата, / когда кричу я, осенью распятый, / как страшно мне и горестно не жить».

Осень знаменует у Аронсона полное умирание. Внутренний мир и природа пересекаются в одном тексте: «А я — изгой, река моя во мне, / скользит по ребрам, ударяя в душу, / и мост уже не мост, не переезд, / а обморока длинный промежуток». У Блока мы встречаем немало красот, эстетических любований. У Аронсона они тоже есть, но помещены в питерскую серость раннего утра; более сдержанны, строги.

В известной мере природа Аронсона не что иное, как мир его души. В лирике поэта, если брать его систему образов, намечена тенденция к трансцендированию реальности. Но она не отменяет стремление автора слиться с мирозданием. Движение в сторону растворения с природой и прочтение природы как мира души — две стороны одной медали. Аронзон знает парадоксы мироздания и не боится говорить о них: «Я знаю, мы внутри небес, / но те же неба в нас». Микромир и макромир соседствуют в его текстах. И растворение в божественном космосе, которое мы видим у поэта, подразумевает поиск божества в душе с дальнейшим выходом в видимый мир и обретением подлинной реальности.

Применительно к поэтике Аронсона допустимо говорить о дневном и годовом кругах, соотнесенных с мотивом смерти и новой жизни. В стихах есть тема пасхальности, о которой пишет И.А. Есаулов⁹⁹. Но в сильно усеченном виде, поскольку нигде не видно Христа. Автор словно возвращает нас обратно, в утерянный рай. Он грезит о небесном Царстве. Описывает его словно из сна, но этот сон вещий — мы можем говорить о визионерстве поэта. Некоторые его образы — видения непридуманного мира света и добра. Да и сам видимый мир автор часто изображает преображенным. Живописует и удивляется: вроде тот самый, известный пейзаж, но какой-то необыч-

ный: «Боже мой, как всё красиво! / Всякий раз как никогда.
/ Нет в прекрасном перерыва, / отвернуться б, но куда?
/ Оттого, что он речной, / ветер трепетный прохладен. /
Никакого мира сзади — / всё, что есть — передо мной»¹⁰⁰.

Эти видения рая, который не только там, но и здесь, не только в пространстве метафизики, но и в пространстве физики, между людьми, составляют сердцевину религиозных стихов Аронсона.

В числе метафизических поэтов — и участник группы «хеленукты» Александр Миронов (1948–2010). Канонически выдержанных текстов в его поэзии считанные единицы. Автора вдохновляет причудливый и болезненный мир русского сектантства. Лирический герой Миронова любит примерять на себя одежды религиозного подполья. Так происходит, например, в стихотворении «Во рву»¹⁰¹. Явление Богородицы здесь описывается в контексте страдания православного верующего за правую веру. Этот верующий — старообрядец. Старообрядчество сохраняло в большинстве своих согласий основы православной жизни. Но некоторые секты в своем богоискательстве далеко отошли от церковного учения. В их идеологии появились такие черты, которые сильно исказили библейскую антропологию, а их практика калечила психику людей. Объединение, в котором такие вещи происходят, некоторые религиоведы называют «деструктивная секта». И именно членом такой секты становится лирический герой Миронова.

Если он юродствует, то в какой-то изуверской форме. Если ищет эрос, то превращает его в оргию.

Искаженный эрос присутствует и в самом известном стихотворении Миронова «Осень андрогина». Эротическая ненормальность манифестируется здесь как свойство современного сознания.

Герой Миронова живет в мире снов и туманных видений. Он чем-то похож на героинь Седаковой и Шварц. Как замечает литературный критик А.Д. Анпилов, «герой

поэзии Миронова — лунатичен, он не видит очевидного, но видит и слышит незримое, движется не земными и не небесными дорогами, а пограничными, транзитными — на рубежах рождения и умирания, маршрутами питерских белых ночей»¹⁰².

Стихи Александра Миронова, рассуждает далее критик, «ухватывают теневую, бес- или полусознательную сторону действительности, некую сверхреальность. И только ее».

Конечно, можно сказать, что Миронов играет в сектантство, что это не он, а его лирический герой выделяет разные фокусы. Но эта игра захватывает поэта целиком. И хотя разница между авторским «я» и лирическим героем всегда чувствуется, эта разница не позволяет легко вынуть поэта из той духовной области, куда он забрел благодаря своему персонажу.

Среди поэтов «второй культуры», затрагивавших религиозную тематику, было немало людей, далеких от Церкви. Их религиозность проявлялась спорадически или возникала в ходе литературного развития и была отчасти спровоцирована литературной игрой. Точнее сказать, литературная игра будила дремлющую религиозность.

К крупным поэтам с неясной конфессиональной позицией можно отнести Генриха Сапгира, создавшего цикл «Псалмы». Собственно, именно благодаря этому циклу автор и вписал свое имя в религиозный текст андеграунда.

Сапгир писал, по его же собственному признанию, не стихами, а книгами. Но опусов, благодаря которым мы можем говорить о нем как о мистике и тайнозрителе, не создал. Однако в его полноразмерных строчках живут интуиции единства самых разных людей, утверждается их метафизическая близость. Сапгир, может быть, больше чем кто-либо из поэтов своего поколения, понимал связь с теми, с кем шел по одной дороге жизни. В его «Псалмах», о которых мы скажем в своем месте, звучит голос человека, который может произнести литургический

возглас: «Христос посреди нас». Этот возглас, правда, не адресован практикующему христианину. Он существует в среде братьев-интеллигентов и звучит без религиозных коннотаций.

И всё-таки модернизированные псалмы Сапгира свидетельствуют о том, что поэт проникся библейскими смыслами, лира царя Давида коснулась его души. И лирический герой, несмотря на все условности, поет в унисон с псалмопевцем.

Другой поэт, Игорь Холин, тоже находился далеко от церковной ограды. И так же, как у Сапгира, у него есть несколько религиозных стихотворений, мимо которых невозможно пройти.

Холинские стихи ставят человека перед глухой стеной, перед ужасным миром, за которым мир иной, обетованный и прекрасный и человечески простой, не сквозит. Они порождают (и будут порождать, поскольку многие черты советской жизни имеют свойство воспроизводиться) в человеке вопрос о выходе, то есть о спасении. В этом смысле холинские тексты имеют отчетливый сотериологический характер. И в какой-то степени Холин это понимал.

Метафизика возникает в стихах Холина как объект, как арт-инсталляция. Она не связана с субъективностью речи. Поэт идет вместе со Стратановским параллельным курсом. При этом поэтический проект Холина не отторгает лирику как таковую. Потому что в его текстах дышит не заглушаемая временем и обстоятельствами связь с тем, что принято называть жизнью и что делает всякое искусство таким уникальным, неповторимым и конкретным.

Религия, по Холину, часть физического и метафизического пространства, и мы должны с ней считаться и как-то обустраивать.

Холин «обустраивал» религию в процессе литературной игры. Этот его подход хорошо иллюстрирует фотография поэта в альманахе «Аполлон 77». Холин сидит в очках

с обнаженным торсом, вокруг звездное небо, а внизу, как продолжение тела — Октоих.

На значительной дистанции к церковной ограде находись участники альманаха «Список действующих лиц» Иван Ахметьев и Михаил Файнерман, хотя оба проявляли интерес к Церкви.

Иван Ахметьев сопоставляет лирического героя с самим собой, вписанным в повседневность. Средоточие интересов поэта — житейская правда горожанина. Речь постоянно остается сдержанной, скупой. Город то давит человека, то отпускает его, подсовывая в качестве сладкой пилюли размышления журналиста о жизни на Гавайских островах.

Ахметьев сводит лирического персонажа с пьедестала, заставляет его жить как все. И судьба этого героя — поэта — свидетельствует об определенной эпохе, об уровне сознания принадлежащих к ней людей.

Некоторые стихи Ахметьева можно назвать вполне христианскими. В то же время в них звучит недоверие к институтам. К религии в целом у героя двойственное отношение: он ее и поддерживает, и побаивается.

Михаил Файнерман тоже относился к церковным институтам с определенной долей сомнения, но не из-за боязни возможного идеологического диктата, как в случае с Ахметьевым. Церковь одновременно и влекла его, и пугала. Страх Файнермана был вызван экзистенциальными переживаниями.

Файнерман находился «около храма», так и не решаясь переступить его порог. Рядом с его домом на Преображенке в Москве находилась Ильинская церковь, и он в дни великих праздников любил с балкона наблюдать, как тянется народ к ее покосившейся каменной ограде. Для поэта в последние годы «развитого социализма» Православие являлось одной из форм самоидентификации — приобщением к «почве и судьбе». Однако только в постперестроечные годы он прошел оглашение в одной

из групп отца Александра Меня. Но в последний момент отложил крещение. В группу, правда, ходил несколько лет — участвовал в совместных молитвах и чтении Евангелия. Но экзистенциальный страх оставался.

Лирический герой Файнермана интересуется церковным учением, высказывает разные мнения по поводу Основателя христианства. Мысль автора движется между полным неверием (стихотворение «Когда я умру...») и надеждой (слышной, например, в стихотворении «Почему не принадлежу?»).

Иногда поэт обращается к метафизическим темам, рисует абстрактные картины, имеющие несомненный религиозный контекст. Так, в стихотворении «Там, где размокли желтые дороги» возникают старухи, которые бредут в неизвестность и просят Бога: «Господи, сотвори чудо, / дай нам прожить сегодняшний день».

Синкретизм, свойственный определенной части культурного подполья, чувствуется и в «религиозных» текстах Файнермана: он живо интересуется Востоком, о чем мы скажем в другом месте.

Наверное, здесь имеет смысл сказать несколько слов об авторе данной работы, поэте Борисе Колымагине, также участнике альманаха «Список действующих лиц». В одну из глав книги «Сталинской премии архиепископ»¹⁰³ мной помещены религиозные стихи, написанные во второй половине 1980-х гг. Особенность этих текстов состоит в том, что личные переживания завернуты в них в упаковку объективности. Темы, связанные с повседневностью и православными праздниками, существуют в горизонте вечного настоящего. Церковный календарь, как времена года, вечен. Уходят в вечность и ситуации, возникающие в контексте советского времени. Поэт ничего не придумывает. И лирическое «я» считается разве что в точке расположения наблюдателя: он заинтересованное лицо, и его речь иногда обнаруживает себя в тексте.

Настало время завершить перечисление поэтов, к стихам которых мы будем обращаться в дальнейшем. Одни авторы, такие как О. Бешенковская и Д. Щедровицкий, находятся внутри церковной ограды, другие, как И. Бурихин, заигрывают с сектантством, третьи, как Г. Айги, интересуются феноменом духовности в связи с движением стиха и его модернизацией.

Систематизация авторов по принципу их воцерковленности приводит нас к вроде бы простому выводу: максимальная ортодоксальность сопутствует поэтическим маргиналам. Мы не думаем, однако, что это вещи жестко обусловлены, если вспомнить хотя бы Юрия Кублановского. Но приходится признать, что значительных поэтов среди воцерковленных авторов немного.

Прежде чем перейти к дальнейшему изложению, необходимо сделать одно уточнение. Мы проследили связь совершенно разных поэтов с «церковной оградой», составили два списка. В один включили тех, кто живет внутри Церкви: Солодовников, Никитин, Дронов, Аверинцев, Кублановский, Игнатова. В другом оказались те, кто создал духовные произведения вне церковной ограды: Сапгир, Аронзон, Холин, Ахметьев и т.д.

Между этими двумя рядами находится значительный список «мигающих» авторов, герои которых то заходят в церковные стены, то, как черт от ладана, шарахаются от них.

Решить однозначно, почему то или иное произведение попадает в разряд религиозных стихотворений, можно, если опираться на предложенные в предыдущей главке подходы. Но их одних недостаточно. Нахождение героя внутри церковной ограды нельзя определить совершенно точно, если дело касается не собственно церковного антуража, а смыслов и переживаний, связанных с первоопытом веры.

Существует одна объективная сложность: границы Церкви не определены в четких догматических форму-

лировках. Тем более что границы эти в разных областях могут быть разные. В мистериальных, т.е. связанных с культом, они одни. В канонических — другие. В мистических — третьи.

Мистические границы особенно сложны, ведь в них, собственно, и существуют многие поэтические религиозные тексты. И исследователю порой приходится опираться на собственные догадки, когда он связывает анализируемое произведение с церковным духовным опытом, говорит о нем как о проявлении традиционной духовности в новых формах. Иначе говоря, при оценке религиозности текста приходится идти на определенный риск.

В Советском Союзе мораль находилась в зависимости от успеха социального дела, в котором участвовали люди. Считалось, что нравственно то, что служит строительству коммунизма, т.е. тому, что наступит завтра. Таким образом, моральный закон внутри нас оказывался чистой условностью, фантазией, и антиморальные действия во имя светлого будущего находили себе полное оправдание. Нравственную деградацию общества можно проследить, обращаясь к творчеству Игоря Холина, Всеволода Некрасова, Генриха Сапгира, Яна Сатуновского. В то же время сами поэты ищут моральный горизонт и не считают, что нравственность — это явление чисто ситуативное, что она расположена во времени. Они видят, что нормы, правила и законы не работают сами по себе. Нужны какие-то серьезные основания. Для некоторых авторов таким основанием стал Декалог.

О значении Декалога в судьбе человечества говорили церковные деятели. Иногда в их устах даже звучала «крамольная» мысль о связи десяти заповедей с моральным кодексом строителя коммунизма. Тем самым клирики пытались сделать религию актуальной.

Ни Декалог, ни Заповеди Блаженства, со всеми их тонкостями, не воспринимались «второй культурой» как объект поэтического дискурса. Однако многие авторы

обозначили свои этические предпочтения, которые в той или иной степени оказались связанными с ценностями религиозной традиции.

Так, Александр Величанский в стихотворении «Нет, не стать мне конформистом» показал свое неприятие официоза, свое негативное отношение к идеологии: «Мне не петь в народном хоре / лихо, разудало: / „Во Содоме, во Гоморре / девица гуляла...“»¹⁰⁴.

В Законе Моисея поэта больше всего волнует заповедь «не убий». В стихотворении «Когда убили одного» Величанский исследует поведенческие стереотипы¹⁰⁵.

«Когда убили одного, все спрашивали: «кто? кого? / когда? с какою целью? / солдат ли? офицер ли?» После убийства десяти лиц «все вслух позорили убийц, / запомнив благосклонно / убитых поименно». Когда дело дошло до сотни, «никто не спрашивал имен — / ни жертв, ни убивавших, / а только — наших? ваших?». Когда же речь зашла о больших величинах, сознание просто отключилось: «Когда убили миллион, / все погрузились в смертный сон, / испытывая скуку, / поскольку сон был в руку».

Поэт в одних случаях фиксирует внутреннее состояние «делателей беззакония». В стихотворении «Уж мы резали его — Андрея Боголюбского» он показывает, что нравственные проблемы их вовсе не задевают¹⁰⁶.

В других случаях размышляет о том, откуда эти «делатели» берутся. В тексте «Господи, отчего тиранов...» он недоумевает по поводу того, что и извергам «Твоего подобию / тоже толика перепала». Всё было бы гораздо проще в разрешении вопроса о теодицее, если бы диктатор был дебилом, «чтоб безмозглости ряской трусы / оправдали его злодеяния»¹⁰⁷.

В произведении «Мы мстим и мстим и мстим кому-невесть»¹⁰⁸ поэт прибегает к пафосной риторике, говоря: «Но если справедливость только месть, / и если в зверстве добродетель есть — / будь они прокляты — добро и справедливость».

Из этих слов видно, что автор отвергает релятивистскую мораль, завязанную на классовых отношениях, на отношениях злобы и мести. Зверство несовместимо с духом Писания, в котором моральные требования, вроде «око за око», имеют гуманистический характер, поскольку за око полагается только одно око, а не два и не три.

Иногда эта связь с Библией при разработке темы морали явлена открыто. С чувством юмора, например, поэт в стихотворении «Не ведая про стыд» изображает Еву, которая говорит: «Не век же Он ворчит, / и гневен не навеки, / и нас с тобой простит наверняка»¹⁰⁹.

Евгений Сабуров, осмысляя проблему мести, как и Величанский, вводит ее в религиозный контекст. В стихотворении «Не преследуй врагов»¹¹⁰ он призывает человека не ставить себя на место Бога. «Не гонись за Божественной справедливостью», — говорит он. И напоминает, что «есть на то надлежащие власть предержащие силы, / и трапеции виселиц, и бичи, и костры». К тому же, рассуждает далее Сабуров, обиды вовсе не привлекательны, в обиде нет ничего сладкого, и человек, оплативший обидой за обиду, не получит никакого удовольствия.

Произведение подчеркнуто прозаично, стих движется на грани поэзии и нравоучительного трактата. И завершается оно утверждением, что после смерти «не останется неотомщенным никто и ничто». Чтобы как-то опозитизировать концовку, Сабуров добавляет толику перца, изображает в виде приправы мелких бесов, которые «на счетах костяшками перестучат / и удовлетворенно заурчат».

В стихотворении «Перед Богом все равны...»¹¹¹ автор трансформирует коммунистические идеи равенства в сторону метафизики и искрометной фантазии: «мальчик строит города из-под волны». Таким образом, равенство у поэта соединяется с творчеством, а не с материальной уравниловкой «по потребностям», о которой говорили советские политработники. В этом смысле абсолютно

эстетское стихотворение «Не дай мне Бог сухого безразличья»¹¹² имеет моральные коннотации, поскольку помогает человеку обрести ответственность в глазах Бога, а не социума: «Я по волне морской калечась плача клича / я по волне морской / иду. Я по волне морской».

Если брать положения Декалога, то для Сабурова, видимо, наиболее актуальной была седьмая заповедь «не прелюбы сотвори». В одном из текстов он закликает самого себя: «Не приведи, Господь, опять / позариться на чьи-то чресла. / Мне даже тяжести небесной / хватило потом провонять»¹¹³.

Нарушение закона Бога связано, по Сабурову, с утратой полноты жизни, которая неотделима от здорового юмора и радости. «Веселья песнь в меня вложи / о Бог — веселый меч, / чтоб я из невеселой лжи / сумел его извлечь», — пишет он в стихотворении «Куда собрался человек»¹¹⁴.

В то же время соблюдение нравственного закона позволяет, согласно Сабурову, оставаться «в судьбе»: «Нельзя менять в самом себе / ни даже самой малой йоты. / Коли родился бегемотом, / живи в судьбе, живи в судьбе»¹¹⁵.

Эти рассуждения уводят автора за пределы христианства в сторону античных мыслителей. Недаром латинская пословица гласит: «Умного судьба ведет, глупого тащит». Сабуров как бы не доверяет благодати, которая может кардинально поменять линию жизни.

У Генриха Сапгира в «Псалмах» отчетливо звучит девятая заповедь: «Не произноси на другого ложного свидетельства». В связи с травлей Пастернака поэт заявляет: «Заклинаю вас / вашими актами / протоколами / заклиная вас / невеселыми / фактами / заклиная вас / неурожаями / заклиная вас / уважаемый / вашей серой / карьерой... это всё / глубоко наболевшее / и простое, как доктор Живаго. / Листья есть / птицы есть — / небо есть — / и воистину есть / Судия всего живаго»¹¹⁶.

Дмитрий Авалиани касается моральных проблем в ходе поэтических экспериментов. Литературовед

С.Ф. Дмитренко назвал их «мудрыми и озорными одновременно». Дмитренко приводит, среди прочих, анаграмму Авалиани, в которой осуждается корысть и связанные с ней пороки: «Ангелы пропали. / Наглые попрали. / Ангелов отмена. / Главное — монета»¹¹⁷.

Есть у поэта и текст, где он напрямую обращается к Нагорной проповеди и дает некоторые комментарии: «Не суди, не сужу — / не из страха, что буду судим / Не убий, не убью — / не из жути, что буду казним»¹¹⁸.

Олег Охупкин, считавшийся в культурном подполье «крутым православным», затрагивает этические проблемы самым краем. Это происходит в ходе разработки поэтических традиций. Например, в стихотворении «К душе своей» (1970 г.)¹¹⁹ автор интересно работает с фольклором. Взяв душеспасительную тему разговора поэта со своей душой, Охупкин не может не вспомнить свои грехи: гордость, гневливость («пиру брань предпочитать»), лень («распласталась по одру, читай, по дивану»), пьянство, блудодеяние («а то и бабу заведу»). Поэт говорит о грехах с юмором. И в тоже время видно, что он сокрушается о них, это не плоский смех, а действительно покаянная речь. И душа «на кресте, пусть одна, зато боли больше». Так автор через страдание хочет получить спасение.

В поисках решения нравственных проблем культурное подполье открыло для себя образы юродивых. Их истории подсказывали поэтам модели поведения в ситуации, когда давление власти становится невыносимым.

Так, С. Стратановский пишет двухчастные «Скоморошьи стихи», которые впервые были опубликованы в журнале «37» и перепечатаны затем в «Вестнике РСХД»¹²⁰. Автор спрашивает Гороха, Скомороха, Обезьяныча: «Почему обезумевший за ночь / Я пришел за наукой к тебе?» Впрочем, ответ звучит уже в задаваемых вопросах: «я живой, но из жизни изъятый...» И, чтобы снова почувствовать вкус жизни, поэт решается стать учеником

«мужичка в обезьяньей избе»: «Скоморошить? Давай скоморошить, / В речке воду рубить топором / И седлать бестелесную лошадь / С человеческим горьким лицом. / За избенкой — дорога кривая / Ночь беззвездна. Не сыщешь пути. / И квасок с мужичком попивая / Сладко жить в обезьяньей шерсти».

Ярко тема девиантного поведения представлена в творчестве Елены Шварц. Там, где фантазии героини соприкасаются с реальным миром, она надевает маску шутихи, которая мыслит и действует алогично. Вот, например, как она воспринимает церковное время и странство: «Дни перед Пасхой, дни Поста / Гармошкой со-разводятся, / То становлюсь я как черта, / То всё во мне расходится»¹²¹.

Вот как она молится: «Свою палатку для молитвы / Я разбиваю где угодно — / В метро, в постели или в бане — / Где это Господу угодно».

Да и сама молитва воспринимается героиней в контексте парадокса, она говорит о ней как мог бы сказать скоморох: «Быстрее молись — чтобы молитв / Друг к другу липли кирпичи, / Сплошь, чтобы не было зазора, / Не уставай днем и в ночи. / Чтоб вырастал большой собор / Без окон и дверей. Ни щели. / Чуть замолчишь — внутри уж вор, / Нечистые скользнуть успели». Если бы не появившиеся вдруг «нечистые», мы могли бы зачислить героиню приведенных выше стихов в последовательницу дзен-буддизма. Последний, как известно, строит свою религию на парадоксе.

О юродстве «в лоб» говорит стихотворение «Дурачок»¹²². Автор пишет об убогом, которого привезли в монастырь на излечение, «чтоб от жизни промоленной, строгой / сошла его дурь». Дурачок крестится, «будто свечки втыкает в плечи». «Из глаз его синие реки / к Богородице наискосок / Он ей шепчет тихие речи / Всё бочком, как побитый щенок». Странно, словом, ведет себя дурачок. И это нормально.

В контексте освоения темы юродства в культурном подполье вполне могла со всей остротой возникнуть проблема взаимоотношения этического и религиозного. Начитанные авторы наверняка знали о ситуациях, когда религиозное разрушает этическое. В качестве общеизвестного примера такого прерывания можно считать историю Алексия, человека Божия, который жил в доме своих родителей под видом нищего. В то время как его отец и мать считали сына бесследно исчезнувшим и сильно горевали о нем. Эта история была популярна и на христианском Востоке, и на христианском Западе¹²³. Юродивые Христа ради сумели показать, что добро и зло есть в некоторых случаях явление ситуативное. И расхожие представления о грехе очень часто не имеют абсолютного значения.

Однако в религиозной поэзии юродствующий персонаж практически не совершает неморальных жестов. Или, во всяком случае, поэт не ставит такие действия в фокус своего внимания, не акцентируется на отклонениях от нормы в контексте обретения Небесного Царства. Исключения здесь редки. К ним с натяжкой можно отнести некоторые фигуры поведения героини Шварц.

Для поэтессы, как и для Сабурова, была актуальна седьмая заповедь о прелюбодеянии. Эротические видения постоянно преследуют ее героиню. Так, цикл «Хоррус эротикус» («Horror eroticus») (1978 г.)¹²⁴ полностью связан с такого рода искушениями. Совокупление в восприятии автора — грех, потому что бросает человека в стихию природного: «Против воли — тупое жало / Вздывается из брюха кинжалом / И несет томительную смерть / Все идут путем греха». Такое понимание ведет нас в область гностицизма, где плоть неизменно связана с падением души в плотный мир, с ее материализацией. Чувство вины усугубляется тем, что во сне героиня совершает прелюбодеяние даже в храме. Шварц не пытается поставить героиню на стезю жизнестроительства: сама мысль о законном браке и рождении детей даже не приходит ей в голову. Она вся

живет страстью: «Хоть меня до греха раскаянье мучит и страх, / Ночь связала нас клейкой лентой, / Пахнет чужими вещами, настойкой разлитой и „Кентом“, / Входит бесшумно Дракон о семи головах». В таком контексте, действительно, седьмая заповедь нарушена и, чтобы спастись, чтобы уйти от назойливых образов, героиня молит Бога сотворить из ее ребра: «Друга верного, мелкого, белого. / Не мужа, не жену, не среднего, / А скорлупую одетого ангела». Это просьба юродивой, знающей, конечно, что из ребра Адама была сотворена Ева. Это ломающее традицию прошение прерывает этическое: чудо нужно ради спасения. Но если жесты юродивых несли спасение не только им самим, но и другим людям, то вопль героини — всего лишь мольба о помощи. К подлинному юродству ее слова отношения не имеют, поскольку завязаны на психологию и гностическое понимание секса.

Похожие искушения преследуют и монахиню Лавинию, героиню одной из книг Шварц¹²⁵.

Лавинию преследуют искушения, связанные не только с эротикой, но и с теологией. Любопытно, что некоторые странные видения, о которых пишет Шварц, в постсоветское время реализовались в художественных проектах. Так, строчки «У нас в монастыре / Крещеный черт живет — / То Псалтирь читает, / То цепь свою грызет» нашли свое продолжение в фильме-притче Николая Достала «Монах и бес».

Другой пример можно найти в творчестве Вениамина Блаженного. Его герой старается во всем искать волю Божию. О своей жизненной тактике поэт написал стихотворение «Опять я нарушил какую-то заповедь Божью»¹²⁶. И всё-таки однажды нашему автору пришлось пойти на сильный жест, сродни тем, которые совершали святые юродивые.

Мы имеем в виду стихи о Марине Цветаевой и обращении писателя к Богу с просьбой о прощении поэтессы. Самоубийство — смертный грех. В Церкви не принято

поминать самоубийц. Блаженный это знает, и в келейной молитве «вопиет»: «Прости, Господь, свою дуреху... / Прости, Господь, меня, горюху, / Ожесточилась — не стерпела, / Петлей накинула разлуку / На душу грешную, на тело»¹²⁷.

Автор как бы ставит себя рядом с Цветаевой в ее несчастье. И молит, чтобы грех был покрыт Божией благодатью.

Герой Блаженного кровно связан с юродством, о чем мы говорили выше. Именно юродство позволяет сохранять поэту связь с Богом и не бояться никаких «богохульных», на первый взгляд, размышлений. Не случайно и то, что поэт Вениамин Айзенштадт взял себе псевдоним «Блаженный». И под этим именем вошел в русскую литературу.

Феномен юродства также отразился в творчестве поэтов, которые внутренне никак с ним не были связаны. В качестве примеров можно указать на текст Дмитрия Бобышева «Ксения Петербургская» и стилизации под духовную поэзию «калик перехожих» Сергея Аверинцева. Так что, если посмотреть на картину в целом, о «блаженных ради Христа» говорили многие авторы. И не случайно: история святых юродивых показывает их огромную роль в утверждении духовных основ жизни. Идея блага, которая вдохновляла многих древнегреческих философов, была побудительным мотивом и для их деяний. При этом, однако, стоит подчеркнуть, что под благом святые понимали спасение человека. Можно выразить эту мысль немного иначе. Если Э. Левинас считал, что мораль предшествует философии и утверждал: «Мораль не является отраслью философии, она для философии первична»¹²⁸, то юродивые в своих целожизненных установках наоборот полагали, что спасение предшествует морали, религия первична по отношению к ней.

Примечания

¹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М.: Прогресс, 1987. Т. 3. С. 350.

² Топоров В.Н. Поэт // Мифы народов мира – М.: Советская энциклопедия, 1988. Т. 2. С. 327.

³ Мень А., *прот.* Исагогика – М.: Фонд имени Александра Меня, 2003. С. 52.

⁴ Аверинцев С.С. София – Логос. Словарь – К.: Дух і літера, 2006. С. 372.

⁵ Цит. по: Тарасенко А. Четвертое Евангелие и его палестинский контекст. СПб.: Алетейя, 2010. С. 140–141.

⁶ Филоненко А.С. Свидетель в Евхаристической антропологии // Предание.ру, 2010. Код доступа: <https://predanie.ru/bez-avtora/audio/248070-doc-a-s-filonenko-harkovskiyy-nacionalnyy-universitet-im-v-n-karazina-svidetel-v-evharisticheskoy-antropologii/>

⁷ Марсель Г. Присутствие и бессмертие. Избранные работы. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. С. 214.

⁸ Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. О душе / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004.

⁹ Тынянов Ю.Н. Архаисты и новаторы. Ленинград: Прибой, 1929.

¹⁰ Солодовников А.А. «В светлом саду христианства». Полное собрание стихотворений. Пьесы. Ноты. Воспоминания о поэте. М.: Гриф и К., 2010.

¹¹ Никитин В.А. Сумерки смертного дня. Избранные стихотворения. Париж: ИМКА-Пресс, 1990. С. 6.

¹² Там же. С. 11.

¹³ Аверинцев С.С. Стихи духовные. К.: «Дух і Літера», 2001.

¹⁴ Кублановский Ю. Поэт и Париж // Южное сияние, № 4, 2012.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Самиздат века / Сост. А.И. Стреляный, Г.В. Сапгир, В.С. Бахтин, Н.Г. Ордынский. М. – Мн.: Полифакт, 1997. С. 486.

¹⁷ Кублановский Ю. По поводу анкеты «Вестника» // Вестник РСХД, № 1, 1988. С. 110.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Кублановский Ю. Стихи // Вестник РСХД, № 4, 1979.

²⁰ Там же.

²¹ Кривулин В. Петербургская спиритуальная лирика вчера и сегодня (К истории неофициальной поэзии Ленинграда 60–80-х гг.) // История ленинградской неподцензурной литературы. 1950–1980-е гг. СПб.: ДЕАН, 2000. С. 99–109.

²² У голубой лагуны. Том 3А. Код доступа: <http://www.kkk-bluelagoon.ru/tom3a/maya2.htm>

²³ Там же.

²⁴ Там же.

²⁵ Только стихи. Памяти Олега Охупкина. Новая карта русской литературы. Досье. [Электронный ресурс:] Код доступа: <http://www.litkarta.ru/dossier/poems-only/>

²⁶ Кривулин В. Петербургская спиритуальная лирика вчера и сегодня (К истории неофициальной поэзии Ленинграда 60–80-х гг.) // История ленинградской неподцензурной литературы. 1950–1980-е годы. – СПб.: ДЕАН, 2000. С. 99–109.

²⁷ Стратановский С. Поэтический мир Олега Охупкина // Звезда, № 8, 2010.

²⁸ Щипков А.В. До и после политики. М.: ПРОБЕЛ-2000, 2016. С. 14.

²⁹ Охупкин О. Избранное. Стихи и поэмы. [Электронный ресурс:] Код доступа: http://www.religare.ru/25_861.html

³⁰ Там же.

³¹ Кривулин В. Петербургская спиритуальная лирика вчера и сегодня (К истории неофициальной поэзии Ленинграда 60–80-х гг.) // История ленинградской неподцензурной литературы. 1950–1980-е гг. СПб.: ДЕАН, 2000. С. 99–109.

³² Охупкин О. Избранное. Стихи и поэмы. [Электронный ресурс:] Код доступа: http://www.religare.ru/25_861.html

³³ Там же.

³⁴ Мотейунайте И.В. «Пролетела осень, наступило лето»: провинциальный андеграунд «без весен и зим» // Безвременье как сюжет: Статьи и материалы. Тверь: Издательство М. Батасовой, 2017. С. 89–97.

³⁵ Поэтическая Библия. Елена Пудовкина. [Электронный ресурс:] Код доступа: http://www.poetry-bible.ru/pages/pudovkina_elena

³⁶ На середине мира. Елена Пудовкина. [Электронный ресурс:] Код доступа: <http://seredina-mira.narod.ru/pudovkina1.html>

³⁷ Пудовкина Е. Десять стихотворений // Вестник РСХД, № 2, 1981.

³⁸ Самиздат века / Сост. А.И. Стреляный, Г.В. Сапгир, В.С. Бахтин, Н.Г. Ордынский. М. – Мн.: Полифакт, 1997. С. 474.

³⁹ Бобышев Д. Медитации // Вестник РСХД, № 4, 1978.

⁴⁰ Яранцев В. Золотое сечение // Сибирские огни, № 4, 2012.

⁴¹ Цит. по: Копелиович М. Гранитный Петербург, Иерусалим хрустальный. Заметки о творчестве Елены Игнатовой // Звезда, № 7, 1999.

⁴² Филиппов В. Избранные стихотворения 1984–1990. М.: Новое литературное обозрение, 2002.

⁴³ Седакова О. L'antica fiamma Елена Шварц // Новое литературное обозрение, № 2, 2010.

⁴⁴ Шварц Е. Танцующий Давид. N. Y.: Russica Publishers, 1985.

Шварц Е. Труды и дни Лавинии, монахини из ордена обрезания сердца. Нью-Йорк, Ардис, 1987.

⁴⁵ Анпилов А. Светло-яростная точка // Новое литературное обозрение, № 1, 1999. Бобышев Д. Жареные розы Елены Шварц // Континент, № 1, 1987. Седакова О. L'antica fiamma Елена Шварц // Новое литературное обозрение, № 2, 2010. Скидан А. Сумма поэтики // Новое литературное обозрение, № 2, 2003. Шубинский В. Садовник и сад // Знамя, № 11, 2001. Шубинский В. Елена Шварц. Тезисы доклада // История ленинградской неподцензурной литературы. 1950–1980-е гг. СПб.: ДЕАН, 2000. С. 110–115.

⁴⁶ Бурихин И. О гротеске и духовной концепции в стихах Е. Шварц до 1978 г. // Ковчег, № 6, 1981.

⁴⁷ Бобышев Д. Жареные розы Елены Шварц // Континент, № 1, 1987.

⁴⁸ Седакова О. L'antica fiamma Елена Шварц // Новое литературное обозрение, № 2, 2010.

⁴⁹ Шварц Е. Люция ночи: Книга поэм. СПб.: Советский писатель, 1993. Код доступа: <http://www.vavilon.ru/texts/shvarts5.html> Дата обращения: 16.08.2018

⁵⁰ Шубинский В. Садовник и сад // Знамя, № 11, 2001.

⁵¹ Шварц Е. Грубыми средствами не достичь блаженства // Ковчег, № 5, 1980.

⁵² *Бобышев Д.* Жареные розы Елены Шварц // Континент, № 1, 1987.

⁵³ *Шварц Е.* Стихи // Вестник РСХД, № 3–4, 1983.

⁵⁴ *Бобышев Д.* Жареные розы Елены Шварц // Континент, № 1, 1987.

⁵⁵ *Воронцов В.К.* Пространственная модель «Восток – Запад» в поэзии Елены Шварц // Известия Волгоградского государственного педагогического университета, 2011. С. 146.

⁵⁶ *Котова Н.А.* Современная духовная поэзия. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М.: 2008. С. 9.

⁵⁷ *Седакова О.* Стихи. М.: Эн Эф Кью / Ту Принт, 2001. Код доступа: <http://www.vavilon.ru/texts/sedakova1-13.html>

⁵⁸ *Горичева Т.* Из комсомола в экзистенциализм // «Православие и мир». [Электронный ресурс:] Код доступа: <http://www.pravmir.ru/tatyana-goricheva-iz-komsomola-v-eksizistencializm/>

⁵⁹ *Кривулин В., Горячева Т.* Евангельские диалоги // Вестник РСХД, № 2, 1976.

⁶⁰ *Кривулин В.* Композиции. М.: Арго-риск, Книжное обозрение, 2009.

⁶¹ *В. Кривулин. Т. Горячева.* Евангельские диалоги // Вестник РСХД, № 2, 1976.

⁶² *Кривулин В.* Петербургская спиритуальная лирика вчера и сегодня (К истории неофициальной поэзии Ленинграда 60–80-х гг.) // История ленинградской неподцензурной литературы. 1950–1980-е гг. СПб.: ДЕАН, 2000. С. 99–109.

⁶³ *Зубова Л.* Языки современной культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2010.

⁶⁴ *Авалиани Д.* Словарик // Новый мир, № 12, 1994.

⁶⁵ *Авалиани Д.* Стихи. Вступительное слово и подготовка текста Т. Михайловской // Арион, № 2, 2005.

⁶⁶ *Сабуров Е.* Незримое звено. Избранные стихотворения и поэмы. М.: Новое издательство, 2012.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ *Нешумова Т.* Евгений Сабуров, «умевший и умерший» // Новое литературное обозрение, № 99, 2009.

⁷⁰ *Сабуров Е.* Незримое звено. Избранные стихотворения и поэмы. М.: Новое издательство, 2012.

⁷¹ *Нешумова Т.* Евгений Сабуров, «умевший и умерший» // Новое литературное обозрение, № 99, 2009.

⁷² *Сабуров Е.* Незримое звено. Избранные стихотворения и поэмы. М.: Новое издательство, 2012.

⁷³ *Волохонский А.* Письмо в редакцию // Вестник РСХД, №1, 1975.

⁷⁴ *Волохонский А.* Стихи. Публикация и предисловие М. Мейлаха // Часы, № 13, 1978.

⁷⁵ *Безносков Д.* Трехкнижие Анри Волохонского // Новый мир, № 4, 2013.

⁷⁶ *Кузьминский К.* Анри Волохонский // У голубой лагуны. Антология новейшей русской поэзии. Т. 2А.

⁷⁷ Богослужбные тексты и псалмы на русском языке в переводе Анри Волохонского. М.: Пробел, 2016.

⁷⁸ *Копировский А.* Вместо некролога // Православная община, № 4, 1991.

⁷⁹ *Копировский А.* «Он умер в январе...». Иосиф Бродский // Православная община, № 31, 1996.

⁸⁰ *Кублановский Ю.* Поэзия нового измерения // Вестник РСХД № 3, 1987.

⁸¹ *Ефимов И.* Крысолов из Петербурга // Вестник РСХД, № 2, 1988.

⁸² *Кублановский Ю.* Поэзия нового измерения // Вестник РСХД № 3, 1987.

⁸³ *Ефимов И.* Крысолов из Петербурга // Вестник РСХД, № 2, 1988.

⁸⁴ *Роднянская И.* Новое свидетельство // Новый мир, № 3, 2011.

⁸⁵ *Есаулов И.А.* Пасхальность русской словесности. М.: Кругъ, 2004. С. 155–185.

⁸⁶ *Иванов С.А.* Блаженные похабы. Культурная история юродства. М.: Языки славянских культур, 2005.

⁸⁷ *Блаженный В.* [Без названия] // Православная община, № 36, 1996.

⁸⁸ *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». Минск, издательство «И. Логвинов», 2005. С. 597.

⁸⁹ Блаженный В. [Без названия] // Православная община, № 36, 1996.

⁹⁰ Блаженный В. Стихотворения. М.: РИК Русанова, 1998.

⁹¹ Блаженный В. [Без названия] // Православная община, № 36, 1996.

⁹² Там же.

⁹³ Акундин К. Стезей избытка // Новый мир, № 1, 2003; Аверьянов В. Житие Вениамина Блаженного // Вопросы литературы, № 6, 1994; Пробиштейн Я. Блаженный // Новый журнал, № 240, 2005.

⁹⁴ Миркина З. Потеря потери. Избранные стихи 60-х, 70-х и начала 80-х годов. Переводы из суфийской поэзии. М.: Evidentis, 2001. Код доступа: http://www.poesis.ru/poeti-poezia/mirkina/frm_vers.htm

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ Звягин Е. В последний год // Часы, № 7, 1977.

⁹⁷ Андреева В. В «малом круге» поэзии // альманах Аполлон 77. С. 96.

⁹⁸ Аронзон Л. Стихи // Часы, № 7, 1977.

⁹⁹ Есаулов И.А. Пасхальность русской словесности. М.: Кругъ, 2004.

¹⁰⁰ Аронзон Л. «Боже мой, как все красиво!» // Самиздат века / Сост. А.И. Стреляный, Г.В. Сапгир, В.С. Бахтин, Н.Г. Ордынский. М. – Мн.: Полифакт, 1997. С. 541.

¹⁰¹ Миронов А. Стихи разных лет. // Новая камера хранения. [Электронный ресурс:] Код доступа: http://www.newkamera.de/mironov/mironov_01.html

¹⁰² Анпилов А. Сам-Язык, супруг дремоты // Новая камера хранения. [Электронный ресурс:] Код доступа: http://www.newkamera.de/ostihah/anpilov_05.html

¹⁰³ Колымагин Б. Сталинской премии архиепископ. М.: Русский импульс, 2012.

¹⁰⁴ Самиздат века / Сост. А.И. Стреляный, Г.В. Сапгир, В.С. Бахтин, Н.Г. Ордынский. М. – Мн.: Полифакт, 1997. С. 523.

¹⁰⁵ Там же.

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ Величанский А. Охота на эхо. Стихотворения и переводы. М.: Прогресс-Традиция, 1997. С. 26.

¹⁰⁸ Величанский А. Удел. Стихи. М.: Прометей, 1989. С. 34.

¹⁰⁹ Величанский А. [Без названия] // Православная община, № 40, 1997.

¹¹⁰ Сабуров Е. Незримое звено. М.: Новое издательство, 2012. Код доступа: <http://iknigi.net/avtor-evgeniy-saburov/53601-nezrimoe-zveno-izbrannye-stihotvoreniya-i-poemy-evgeniy-saburov/read/page-6.html>

¹¹¹ Сабуров Е. Незримое звено. М.: Новое издательство, 2012. Код доступа: http://modernlib.ru/books/evgeniy_saburov/nezrimoe_zveno_izbrannie_stihotvoreniya_i_poemi/read_4/

¹¹² Сабуров Е. Три горы огней. Стихи; о поэзии // Знамя, № 5, 2010.

¹¹³ Сабуров Е. Незримое звено. М.: Новое издательство, 2012. Код доступа: helib.ru/books/evgeniy_saburov/nezrimoe_zveno_izbrannye_stihotvoreniya_i_poemy-read-3.html

¹¹⁴ Сабуров Е. Незримое звено. М.: Новое издательство, 2012. Код доступа: knigi.net/avtor-evgeniy-saburov/53601-nezrimoe-zveno-izbrannye-stihotvoreniya-i-poemy-evgeniy-saburov/read/page-5.html

¹¹⁵ Сабуров Е. Незримое звено. М.: Новое издательство, 2012. Код доступа: <http://iknigi.net/avtor-evgeniy-saburov/53601-nezrimoe-zveno-izbrannye-stihotvoreniya-i-poemy-evgeniy-saburov/read/page-9.html>

¹¹⁶ Сапгир Г. Стихотворения и поэмы. СПб.: Академический проект, 2004. С. 152.

¹¹⁷ Дмитренко С. Поэт Дмитрий Авалиани // Литература, № 15, 2008.

¹¹⁸ Авалиани Д. Гуттаперчевый мальчик // Новый мир, №8, 1997.

¹¹⁹ Охупкин О. Избранное. Стихи и поэмы. [Электронный ресурс:]. Код доступа: http://www.religare.ru/25_861.html

¹²⁰ Стратановский С. Скоморошьи стихи // Вестник РСХД, № 2, 1977.

¹²¹ Шварц Е. Труды и дни Лавинии, монахини из ордена Обрезания Сердца. Нью-Йорк, Ардис, 1987. С. 85.

¹²² Там же. С. 83.

¹²³ Православный церковный календарь / Житие преподобного Алексия, человека Божия. [Электронный ресурс:] Режим доступа: <http://azbyka.ru/days/sv-aleksij-chelovek-bozhij>

¹²⁴ Шварц Е. Horror eroticus // Ковчег, № 5, 1980.

¹²⁵ Шварц Е. Труды и дни Лавинии, монахини из ордена Обрезания Сердца. Нью-Йорк, Ардис, 1987.

¹²⁶ Блаженный В. [Без названия] // Православная община, № 36, 1996.

¹²⁷ Блаженный В. Стихи // Православная община, № 35, 1996.

¹²⁸ Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М., СПб.: Университетская книга, 2000. С. 285.

ХРИСТИАНСТВО И ФИЛОСОФИЯ

Е. В. Никольский*

КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ КНИГИ РИЧАРДА ДОКИНЗА «БОГ КАК ИЛЛЮЗИЯ»: АПОЛОГИЯ ВЕРЫ В НОВЫХ УСЛОВИЯХ

В статье впервые на русском языке проведено критическое реферирование нео-атеистической доктрины Ричарда Докинза, изложенной им в книге «Бог как иллюзия». Не прибегая к собственно теологическим аргументам, используя эпистемологический подход и проверенные исторические факты, автор показывает полную несостоятельность положений Докинза.

Ключевые слова: вера, апологетика, идея Бога, методология науки, «новый атеизм», научное богословие, нравственный закон, Ричард Докинз, гонения на христианство.

История христианства и Церкви наполнена фактами гонений со стороны «мира, лежащего во зле» (см.: 1 Ин. 5:19). Гонения эти в разные времена отличались формами и масштабами, но цель их была единой: уничтожить Церковь. А если это по каким-либо причинам не представлялось

* Автор — доктор филологических наук, профессор Варшавского университета.

возможным, ставилась задача либо маргинализировать ее, либо заставить жить христиан по законам падшего мира.

Одним из тех, кто сегодня бросает вызов Церкви, является ученый-атеист из Великобритании Ричард Докинз. Будучи талантливым биологом-эволюционистом, он в своих научно-популярных книгах всегда старается опровергнуть существование Бога и дискредитировать любое проявление религии в мире, не оказывая уважения ни христианам, ни иудеям или мусульманам.

Одной из таких его работ является книга «Бог как иллюзия», вышедшая в свет в 2006 г. В ней автор объясняет все проявления религиозности исключительно биологическими процессами человеческого организма.

Книга «Бог как иллюзия» на протяжении года после публикации входила в десятку бестселлеров научной литературы по версии газеты «New York Times» и вызвала много споров среди ученых и богословов о характере диалога науки и религии в современном мире. В предлагаемой статье автор попытался собрать и обобщить мнения представителей научного сообщества относительно творчества Ричарда Докинза.

Личность Ричарда Докинза как ученого и атеиста

Ричард Докинз на сегодняшний день утвердился в мире науки как один из наиболее успешных и наиболее искусных ее популяризаторов. За время своей научной деятельности ему удалось сделать эволюционную биологию доступной и интересной для многих читателей разных поколений. Работы Ричарда Докинза отличаются частым и точным употреблением аналогий, умением подбирать слова и объяснять важные и трудные научные идеи просто и прозрачно, а «также своеобразным развлекательным и шуточным стилем»¹.

Докинз активно участвует в публичных дискуссиях и снимается в научно-популярных фильмах и сериалах

об эволюции, креационизме, науке и религии в целом. Например, в документальном фильме 2007 г. «Враги разума» (фильм состоит из двух частей: «Рабы суеверий» и «Иррациональная служба здравоохранения») Докинз пытается разобраться, к чему приводит отказ от критического мышления и научного подхода ко всем сферам жизни². А в новом фильме 2013 г. под названием “The Unbelievers” («Неверующие») показано, как Докинз и астрофизик Лоуренс Краусс читают лекции в разных странах мира, участвуют в телешоу и в публичных дискуссиях с представителями Церкви, а также обсуждают друг с другом проблемы науки и религии.

На сегодняшний день Ричард Докинз является, возможно, одним из наиболее сильных критиков любого богословского осмысления реальности.

Родился Клинтон Ричард Докинз в Найроби, Кения, в 1941 г. Его отец, Клинтон Джон Докинз, был гражданским сельскохозяйственным чиновником в Британской колониальной службе в Ньясаленде (сейчас это часть государства Малави). Ричард получил, как он сам это рассказывает, «безобидное англиканское воспитание»³. Когда ему было 9 лет, он имел «кратковременные периоды сомнения» в существовании Бога. Он был прихожанином Англиканской Церкви и время от времени держал в руках «оплывающую англиканскую свечку»⁴, т.е. помогал священнику за богослужением.

Уже подростком он увлекался биологией и познакомился с эволюционной теорией, которая стала для него более убедительным объяснением происхождения и развития жизни на Земле, чем традиционное учение Церкви. Когда он начал изучать дарвинизм, то «последние остатки религиозной веры исчезли навеки»⁵. После школы Ричард Докинз изучал зоологию в колледже Баллиол в Оксфорде, который окончил в 1962 г., и продолжил научные исследования в Оксфорде под руководством обладателя Нобелевской премии Николааса Тинбергена, в сферу научных ин-

тересов которого входили вопросы поведения животных, инстинкта и принятия решений. Получив степень доктора философии, он отправился в США, где в Калифорнийском университете в Беркли на протяжении двух лет проработал ассистентом профессора зоологии. Это время ученый описывает как самое интересное в его жизни⁶.

Вернувшись в Оксфорд, Докинз занимается популяризацией науки. В своих работах он рассказывает в первую очередь об эволюционной теории и ее месте в объяснении происхождения человека на земле.

Первая книга Докинза, изданная в 1976 г., называется «Эгоистичный ген». Незадолго после выхода она стала популярной и вызвала обсуждение в прессе. Основным тезисом книги было утверждение главенства гена как основной действующей силы естественного отбора. В ней автор подчеркивает исключительную роль генетики в эволюции и утверждает, что «мы, как и все животные, есть машины, созданные нашими генами»⁷. В этой же книге он вводит термин «мем». Это элемент культурной эволюции, аналогичный биологическому гену: мемом могут стать идеи, фразы, технологические приемы, мода, религия, некое культурное явление и многое другое⁸. Подобно тому, как части цепочки ДНК — репликаторы — передают информацию, мем, как ген с «культурной репликацией», несет в себе информацию не физических свойств, а моральных.

В своей следующей книге «Расплетая радугу» (1998 г.) он рассматривает утверждение Джона Китса о том, что Ньютон, объяснив явление радуги, преуменьшил ее красоту. Автор приводит доводы в пользу противоположного: космос, миллиарды лет эволюции и микроскопические механизмы процессов биологии и наследственности несут в себе больше красоты и чудес, чем мифы и наука времен Ньютона. Лишь одна современная наука является ключом к пониманию красоты природы⁹.

Еще одна нашумевшая книга Докинза — «Слепой часовщик» (1986 г.), в которой тот «развенчивает» аргумент

креационизма, описанный теологом Уильямом Пейли. Суть этого аргумента состоит в том, что, поскольку часы слишком сложно устроены для того, чтобы возникнуть случайно, то и живые существа, обладающие еще большей сложностью, должны быть кем-то преднамеренно созданы. Докинз пишет, что многообразие и сложность живых организмов полностью объясняется естественным отбором. И сравнение Творца с часовщиком является точным, только если последний будет «бездушным, неразумным и слепым»¹⁰. Автор книги утверждает, что сложность, которую мы видим в природе, отнюдь не обязательно необходимо связывать со сверхъестественным ее сотворением.

В книге «Поднимаясь на гору невероятного» (1996 г.) Докинз утверждает, что эволюция даст удивительные результаты не большими резкими шагами, а постепенными продолжительными изменениями. Эти изменения длятся миллионы лет на протяжении истории Вселенной¹¹. Последующими его работами были собрание эссе «Капеллан дьявола» (2003 г.) и «Сказка о предке» (2004 г.).

В 2006 г. Докинз основывает Richard Dawkins Foundation for Reason and Science (RDFRS — Фонд разума и науки Ричарда Докинза) — некоммерческую организацию, которая ставит своей целью популяризацию атеизма и «здравого смысла». На сайте организации в разделе «Наша миссия» указано: целью фонда является поддержка научного обучения, критического мышления и основанного на доказательствах понимания природы в поиске победы над религиозным фундаментализмом, суевериями, нетерпимостью и страданием людей¹².

В своей последней книге «Самое грандиозное шоу на земле. Доказательства эволюции» (2009 г.) ученый рассказывает об эволюции, проводя параллели между биологией и экономикой. Докинз сравнивает принципы эволюции с законами рыночных отношений, а креационизм — с плановой экономикой. В предисловии он пишет: «Эта книга — мое собственное изложение доказательств

того, что теория эволюции на самом деле является фактом таким же неоспоримым, как любой другой в науке»¹³.

Анализируя тексты работ ученого, невозможно не заметить изменений, которые с каждым разом происходили в тоне изречений и наполнении его сочинений. В рецензии на книгу Докинза «Капеллан дьявола» американский философ науки Майкл Рьюз говорит, что «внимание Докинза перескочило с сочинений о науке для популярной аудитории к всесторонней атаке на христианство»¹⁴.

Все научно-популярные книги автора подводили его к фундаментальному труду «Бог как иллюзия». И после публикации этой книги в 2006 г. они отошли в своей популярности на задний план. Сам автор утверждает, что его ранние книги не ставили цели обратить кого-либо в свою «веру», но книга «Бог как иллюзия» «призвана обращать»¹⁵. Вот что говорит об этом сам автор в предисловии: «Если бы моя книга сработала так, как мне хочется, то верующие читатели, дочитав ее до конца, закрывали бы ее уже атеистами»¹⁶. Позже он конкретно очертил свою цель: «Моя мишень — Бог, все боги, всё сверхъестественное, где бы оно ни было»¹⁷.

Книга «Бог как иллюзия» сразу получила одновременно и похвалу, и немало критики от обозревателей, и в частности от тех, кто разделяет с автором его научные взгляды на мир. Вышеупомянутый профессор Майкл Рьюз так отозвался об этой книге: «„Бог как иллюзия“ заставляет меня стыдиться быть атеистом»¹⁸.

Книга вызвала оживленную дискуссию о характере диалога науки и религии в современном мире. Так, богослов и биолог, профессор исторического богословия Оксфордского университета Алистер Макрат описал уникальную теорию «научного богословия»¹⁹.

Основное утверждение научного богословия заключается в том, что **между методами и утверждениями естественных наук и христианским богословием может существовать фундаментальная синергия**. Это предпо-

ложение вызвало множество вопросов. Наиболее важным среди них является вопрос о том, не является ли эта теория фатально ошибочной с самого начала²⁰. Докинз именно так и считает, утверждая, что раз между наукой и богословием существуют некие различия в свойствах, то какой-либо диалог между ними незаконен и лишен смысла. Он также утверждает, что наука «устраняет необходимость в Боге»²¹.

Стоит отметить и другой аспект личности Докинза как ученого. Он больше чем просто популяризатор науки. Это объясняется тем, что Докинз имеет сильную убежденность в некоторых идеях, имеющих непосредственное отношение к богословию, но при этом рассматривает себя как светского человека, находящегося вне стен Церкви. Поскольку научное богословие рассматривает себя как богословие публичное, очевидно важно заняться рассмотрением публичного восприятия противоречий между наукой и богословием.

Хотя выводы Докинза относительно религии и богословия являются концептуально ненадежными, интеллектуально преждевременными и, очевидно, недостаточно обоснованными²², сам он утверждает, что для него важно рассуждать на основании доказательств, как бы бросая вызов верующим людям и богословам: почему вы верите в Бога? Фактически: почему вы верите во что-либо?

По Докинзу, Бог – это иллюзия, «философское преступление», вымышленное безумными, введенными в заблуждение людьми. Таким является главное послание книги «Бог как иллюзия»²³.

Несмотря на то, что Докинз не предлагает строгое определение слову «иллюзия», оно, очевидно, означает веру и не основывается на полученных данных. Или, что еще хуже, вообще не имеет доказательств. Вера есть «упорное верование вопреки убедительным доказательствам противного»²⁴. Это «процесс не-мышления», вера именно потому и вредна, «что она не требует никаких доказательств и не терпит возражений»²⁵.

В своей книге «Порядок вещей. Исследования в области научного богословия» критик работ Докинза Алистер Макграт различает пять основных областей борьбы английского атеиста с религией и богословием:²⁶

1. Для Докинза естественные науки обладают способностью объяснить мир, устраняя необходимость обращения к другим интеллектуальным дисциплинам, таким как богословие. Концептуальное пространство богословия устраняется научным прогрессом. Он считает, что наука является единственным надежным инструментом, которым мы обладаем, чтобы понять мир.

В своей критике философской ущербности большинства подобных научных сочинений британские философы Беннетт и Хакер делают три фундаментальных замечания, которые опровергают наивный взгляд, будто «наука объясняет всё»²⁷.

Во-первых, не существует в действительности такой вещи, как «объяснение мира» — существует только объяснение явлений, которые наблюдаются в мире. Во-вторых, научные теории не могут и не имеют намерения описывать «всё в мире». В-третьих, существует множество вопросов, которые по своей природе должны быть признаны лежащими за рамками законной формы научного метода, как, например, объяснение падения Римской империи, возникновение протестантизма или начало мировых войн. К таким вопросам относится также и вопрос о том, существует ли цель в природе. Просто необходимо признать, что в силу своих методов естественные науки не способны ответить на эти вопросы.

2. Докинз утверждает, что научный метод вообще и дарвинизм в частности сделали веру в Бога излишней или интеллектуально невозможной. Принятие дарвинистского мировоззрения означает принятие атеизма.

Эти тезисы можно продолжать: всё, что прежние поколения объясняли посредством божественного вмешательства Творца, может быть объяснено в рамках дарвинов-

ской парадигмы. И нет никакой нужды верить в Бога после Дарвина. Человечество было ребенком, а теперь выросло и отвергло детские объяснения. Интеллектуальная история, таким образом, разделена на две эпохи: до Дарвина и после Дарвина. Как полагает Джеймс Уотсон, открыватель структуры ДНК, «Чарльз Дарвин в конечном итоге будет рассматриваться как более влиятельная фигура в истории человеческой мысли, чем Иисус Христос или Мухаммед»²⁸. Естественно, дарвинизм начал ассоциироваться с атеизмом.

Критикуя утверждение, что дарвинизм является только атеистическим, американский палеонтолог, биолог-эволюционист и историк науки Стивен Джей Гоулд отметил, что наука просто не может по характеру своих методов решать вопрос о возможном вмешательстве Бога в природу. Мы ни утверждаем, ни отрицаем этого; мы просто не можем комментировать это как ученые²⁹. Он настаивает на том, что наука может работать только с натуралистическими объяснениями; она не может ни утверждать, ни отрицать существование Бога. Дарвинизм действительно не имеет отношения к существованию или природе Бога. Гоулд приводит факт, что эволюционные биологи являются и атеистами, и теистами. Можно привести такие примеры, как гуманист-агностик Дж. Дж. Симпсон и русский православный христианин Феодосий Добжанский. Это приводит его к заключению: «Или половина моих коллег чрезвычайно глупа, или дарвиновская наука является полностью совместимой с традиционными религиозными верованиями — и в равной степени с атеизмом»³⁰.

Поразительным в работах Докинза является то, что он настаивает на неизбежности атеизма и объясняет это так, как если бы атеизм был единственным возможным выводом из серии аксиом. Докинз представляет дарвинизм как интеллектуальную дорогу к атеизму.

Такие мысли, очерченные Докинзом, в лучшем случае приводят к агностицизму. Между дарвинизмом и атеизмом есть существенная логическая пропасть, ко-

торию Докинз преодолевает скорее риторикой, нежели доказательствами³¹.

3. Докинз настаивает на том, что религиозная вера является ничем иным, как «слепой верой в отсутствии свидетельств», а потому полностью противоречит научному методу.

Альтернативу этому мнению можно встретить у многих авторов XX столетия, таких, как Альберт Эйнштейн и Людвиг Виттгенштейн. Они говорили, что понятность и упорядоченность вселенной требует объяснения. «Я верю в христианство», писал Клайв Стейплз Льюис, «как я верю, что солнце взошло, не только потому, что вижу это, но потому, что я вижу и всё остальное»³². Этими словами Льюис высветил одну из многих трудностей, связанных с научным мировоззрением: оно было вынуждено предполагать, что веры не существует. Для него христианская вера предлагала освещение мира, допускающее его рассмотрение под определенным углом зрения и открывающее таким образом пути исследования и проверки того, насколько вера согласуется с реальностью. В этом подходе в человеческом понимании реальности нет брешей, указывающих на существование Бога; но есть дыхание человеческого понимания этой реальности, которая сама требует объяснения на более глубоком уровне. Возможно, ничто не может быть доказано с определенностью, но это вряд ли остановит человека в поиске того, что может быть наилучшим объяснением мира.

4. Ученый называет причиной того, что вера в Бога остается широко распространенной, не согласованность с аргументами, а эффективность средств пропаганды. Эта эффективная передача веры обусловлена тем, что Докинз называет «мем» (или «вирус»), который так или иначе инфицирует здоровые умы.

Реальные вирусы могут быть видимы — например, с использованием криоэлектронной микроскопии. Культурные или религиозные вирусы Докинза являются

простыми гипотезами. Не существует никакого наблюдаемого свидетельства их существования. Не существует также экспериментального свидетельства того, что идеи являются вирусами. Может казаться, что идеи «ведут себя» в определенных ситуациях так, как если бы они были вирусами. Но существует огромная разница между такой аналогией и реальностью³³. Концепция мемов или «вирусов разума» Докинза не может подтвердить или опровергнуть какие-то идеи, объяснить примеры культурного развития. «Всё, что нам необходимо сделать, так это признать, что культурное наследование существует и его пути являются отличными от генетических»³⁴.

5. Еще одним пунктом является убежденность Докинза, что религия предполагает и распространяет жалкий, ограниченный и искаженный взгляд на Вселенную в противоположность замечательному и прекрасному видению естественных наук.

Вселенная поистине таинственна, величественна, прекрасна и внушает благоговение. Докинз утверждает, что представления о Вселенной, которые традиционно имеют религиозные люди, слабы, жалки и болезненны в сравнении с тем, чем Вселенная является в действительности. Универсум, представленный организованными религиями, — это убогая маленькая средневековая «вселенная», к тому же предельно ограниченная³⁵.

Христианский подход к природе предусматривает мгновенное чувство удивления красотой природы, и следует полагать, что вера в Бога никак не уменьшает этого эмпирического ощущение чуда. Она также ни сколько не запрещает нам удивляться математическим или теоретическим представлением о величии природы. Также для христиан очень важно, что творение несет на себе отпечаток Творца. «Небеса поведают славу Божию» (Пс. 18:2). Красоты творения — это признак славы Божией, и невидимый и трансцендентный Бог может быть познан через исследование чудес природы.

Понятие «Бог» в работах Ричарда Докинза

Ричард Докинз утверждает, что в этом мире единственным источником сложности служат случайность и естественный отбор. Сложный Бог не мог существовать. Также, не проводя четкого разграничения между научными доказательствами и своими личными философскими умозаключениями, касающимися «вопросов религии, он всегда в своих научно-популярных работах приходит к „опровержению“ существования Бога и использует известные ему достижения в мире науки для утверждения именно атеистических взглядов»³⁶.

Докинз в своей научной деятельности более всего полагается на наследие отца эволюционной теории. По мнению Р. Докинза, атеизм нашел в идеях Чарльза Дарвина «самую прочную интеллектуальную основу из всех тех, которые когда-либо имел»³⁷. Используя в своих работах философские этюды, Докинз пытается обосновать свой атеизм фактами научного содержания³⁸. Им выдвинута идея, согласно которой основными единицами эволюции являются не отдельные виды или популяции, а гены — кодированные элементы ДНК. Именно гены, которые Докинз называет «эгоистичными», «должны сделать всё возможное, чтобы прожить неограниченно долго, даже если это грозит захватом ни в чем не повинных организмов и их манипулированием в своих целях»³⁹.

Таким образом, сами организмы — это лишь второстепенные средства в процессе эволюции. В нем живые существа выступают в качестве некоторых «машин», посредством которых выживают гены. Подобное отношение к теории эволюции, помноженное на представление о случайных процессах в этом явлении, по мнению Докинза, разрушает «любые религиозные предрассудки»⁴⁰. В начале своей самой богоборческой книги «Бог как иллюзия» в пользу выдвинутой им теории автор приводит следующее: «Творческие мыслящие существа, будучи продуктами

эволюции, неизбежно появляются во Вселенной на более позднем этапе ее развития и, следовательно, не могут быть ее создателями. Согласно данному определению, Бог — это иллюзия и, как станет ясно из последующих глав, довольно пагубная»⁴¹.

Движение, активным сторонником которого является Докинз, получило название «новый атеизм»⁴². Не так давно оно оформилось как агрессивное политическое и социальное движение. «Новые атеисты» нарочито утверждают, что религия — это причина большинства мировых проявлений зла, а также то, что Бог никогда не существовал и что верить в Него, следовательно, опасное невежество. Специфично также то, что приверженцы этого движения говорят, что именно христианская вера устарела в своих взглядах на мир, а наука, наоборот, может изучить абсолютно всё⁴³.

Докинз пытается объяснить это в своей книге «Бог как иллюзия». Не смотря на свое обещание в первой главе: «Я не буду стараться никого намеренно оскорбить», уже в начале второй он переходит эти границы, демонстрируя, какими способами новые атеисты доносят до общественности свои постулаты. «Ветхозаветный Бог является, возможно, самым неприятным персонажем всей художественной литературы: гордящийся своей ревностью ревнивец; мелочный, несправедливый, злопамятный деспот; мстительный, кровожадный убийца-шовинист; нетерпимый к гомосексуалистам, женоненавистник, расист, убийца детей, народов, братьев, жестокий мегаломан, садомазохист, капризный, злобный обидчик»⁴⁴. В своей книге “Dealing with Dawkins” («Борьба с Докинзом») английский писатель и апологет Джон Бланхард так обозначает это высказывание: «Наверное, это наиболее оскорбительная и сконцентрированная в одном месте атака на Бога, которая когда-либо была напечатана»⁴⁵. Также он говорит, что в этом списке экспрессивных слов два из всех имен существительных даже не встречаются в Оксфорд-

ском словаре английского языка. «О каком отсутствии оскорблений может идти речь, если просто представить, что бы эти два слова могли обозначать?»⁴⁶ Американский генетик Френсис Коллинс на эту тему говорит, что «Докниз мастер построить человека из соломы, а потом уничтожать его с огромным удовольствием»⁴⁷.

В четвертой главе книги «Бог как иллюзия» Докинз добирается до центральных аргументов своей работы. Они изложены в шести подробных пунктах. Но в краткой форме это можно очертить так: создание Вселенной есть нечто невообразимое; эволюция показывает, что это действительно невозможно; и главным аргументом является вопрос: «Кто создал Создателя?» Прежде чем отвечать на этот вопрос, нужно уточнить: какого Бога он имеет в виду? — поскольку в своей книге он обсуждает разные проявления религии и мифологии. Если Докинз имеет в виду одно из древнегреческих или римских божеств, таких как Афродита, Эрос, Юпитер или Нептун, ответ прост, так как каждый из них антропогенен и, по словам Библии, есть ничто, «и нет иного Бога, кроме Единого» (1 Кор. 8:4). Как и все другие боги в религиозной истории, их имена не представляют ничего, кроме идей, придуманных самими людьми. Вышеупомянутый Джон Бланхард говорит, что вопрос: «Кто создал Бога?» можно приравнять к вопросу: «Если Бог всемогущ, может ли он создать настолько тяжелый камень, что Сам не сможет поднять его?» Этот вопрос также используется атеистами, но он не имеет никакого смысла, потому что если есть безграничная сила, то не может быть предмета, который бы она не сдвинула, и если есть несдвигаемый предмет, то не может быть безграничной силы. Это всё равно, что спрашивать: «Кто создал нетварного Бога?»⁴⁸ Ведь Он есть «вечный Господь Бог» (Ис. 40:28) и «от века и до века» (Пс. 105:48), единственный по-настоящему независимый источник всего творения.

Корнем проблемы здесь является допущение Докинза, что если Бог существует, он должен быть создан.

Но это разрушает всю его аргументацию. Как показывает философ-атеист Томас Нагель, «аргументы Докинза за-служивали бы рассмотрения, только если бы Бог был в высшей степени умным природным существом в супер-теле и обладающий супер-мозгом»⁴⁹. Предполагая, что «существование Бога является одной из всех остальных научных гипотез»⁵⁰, Докинз игнорирует христианское учение о том, что Бог по определению не является частью природного мира, но есть бесконечен, нетварен и находится за пределами всех ограничений времени и пространства, а следственно, и за пределами науки.

Фрэнсис Коллинз в своей книге также пишет: «Если Бог существует, то он должен быть вне природного мира, и поэтому инструменты науки не являются правильными, чтобы что-либо узнать о нем»⁵¹. Сам Коллинз когда-то был (по его собственным словам) «неприятным атеистом, но после прочтения книги «Просто христианство» Клайва Льюиса он пришел к выводу, что его собственные аргументы против веры в Бога «были на уровне школьника»⁵². Став христианином, он изложил прочную аргументацию своей веры: «Есть веские основания верить в Бога, в том числе существование математических принципов и порядка в творении. Это достаточно веские причины, основанные на знаниях»⁵³. Из этого всего можно заключить, что вопрос «Кто создал Бога?» есть неправильный вопрос, никак не опровергающий Его существование.

Итак, аргументы против существования Бога как высшей силы и проявление Его в земном мире, приводимые Ричардом Докинзом в его книге «Бог как иллюзия», являются недостаточными для оправдания атеистических взглядов ученого. Это вызвано тем, что он не вникает в христианское учения о Боге, а только выборочно и тенденциозно использует фрагменты из Библии для опровержения существования Бога. Также стоит отметить, что Докинз делает это в очень резкой форме. Его позицию критикуют такие ученые мирового уровня, как

американский генетик Фрэнсис Коллинз, американский палеонтолог Стивен Джей Гулд, а также английский писатель и апологет Джон Бланхард и даже американский философ-атеист Томас Нагель.

Взаимоотношение науки и религии, религиозности и нравственности согласно книге Ричарда Докинза «Бог как иллюзия»

В 1995 г. Ричард Докинз стал профессором Оксфордского университета. Отрицать его компетентность в научных вопросах попросту невозможно. Но современные ученые указывают на некоторые пункты, по которым выдвинутые им постулаты могут быть оспорены.

Во-первых, он утверждает, что «в течение всей истории религия пыталась объяснить наше существование и природу Вселенной, в который мы обитаем. В наши дни в данной роли ее давно превзошла наука»⁵⁴. В ответ на это английский писатель и апологет Джон Бланхард в своей книге "Dealing with Dawkins" («Борьба с Докинзом») говорит, что это не научное утверждение, а лишь мнение человека, чье понимание религии значительно отстает от его научных знаний⁵⁵, и продолжает, что истинная наука не есть определенность, но поиск определенности. «Это любознательная, честная и саморегулирующаяся система готова изменить или заменить заявления, которые она однажды озвучила, только чтобы восторжествовала правда»⁵⁶.

В 2009 г. английский космолог и астрофизик лорд Рис, который в то время занимал пост президента Лондонского королевского общества, сказал: «В конечном счете история науки есть история лучших предположений»⁵⁷. Да и сам Докинз в этом же году заявил в прямом эфире радио BBC, что наука часто делает успехи, лишь исправляя свои ошибки⁵⁸.

Исходя из таких заявлений, можно прийти к выводу, что наука имеет свои ограничения.

Стоит отметить, что Ричард Докинз придерживается обратной точки зрения. Он постоянно пытается доказать своим читателям и слушателям, что наука может доказать всё, чем может заинтересоваться человек. Однажды, во время телевизионной программы «Душа Великобритании», он сказал: «Я думаю, что наука действительно восполнила то, что религия делала в прошлом. Почему мы здесь находимся, что является источником жизни, откуда пришел мир и, в конце концов, что такое жизнь ... на эти вопросы наука имеет ответы»⁵⁹.

В книге «Бог как иллюзия» не так много позитивистской науки. В основном книга посвящена философии, богословию (или, скорее, «безбогословию»⁶⁰) и эволюционной психологии. Всё это подпитано также большой примесью обществоведческих комментариев, в которых порицается религия и ее будто бы губительные последствия. По мнению Докинза, наука смела Бога с публичной арены и отодвинула его на периферию нашей культуры⁶¹. Отвечая ученому, философ Михаэль Руз в своей рецензии на книгу Докинза «Капеллан дьявола» отметил, что внимание автора «сместилось с популяризации науки на взмахи кулаками в нападениях на христианство»⁶².

Ричард Докинз в большинстве своих заявлений в книге «Бог как иллюзия» полагается на эволюционную теорию Чарльза Дарвина⁶³. Дарвин, разрабатывая теорию эволюции, ничего не знал о ДНК — удивительной молекуле, в которой упаковано ошеломляющее количество генетической информации, размещенной в высокоорганизованном коде, или языке, что позволяет всему живому функционировать, расти и размножаться. В каждой из триллионов молекул ДНК в организме человека размещена более подробная информация, чем во всей Британской энциклопедии. Но если бы эта энциклопедия просто упала с неба в компьютерном коде, она была бы принята без вопросов, что должен быть внеземной разум. Откуда же тогда берется эта информация? Бесспорно, у информации,

содержащейся в ДНК, должен быть интеллектуальный источник. В ответ на это можно привести слова австралийского физика-теоретика Вольфганга Паули, лауреата Нобелевской премии по физике: «Ни один научный метод не срабатывает, когда поднимаются вопросы о происхождении Вселенной»⁶⁴.

В своей деятельности Ричард Докинз придерживается натуралистических взглядов. Он считает, что, поскольку люди кое-как созданы неуправляемой эволюцией, то маловероятно, что наш взгляд на мир абсолютно точен. Ведь естественный отбор заинтересован в адаптивном поведении, а не в истинности наших мнений. Но он остается материалистом в вопросе о природе человека. По его мнению, человеческие личности — это материальные объекты, а не какие-то духовные сущности (души), соединенные с телом. В них нет ничего сверхъестественного. Согласно такому подходу, наши мнения основаны на нейрофизиологических процессах. Соответственно, любое мнение — не более чем какая-то сложная нейронная структура. То, что наши нейрофизиологические особенности адаптивны, сомнений не вызывает, но почему мы считаем, что основанные на них или создаваемые ими убеждения должны быть в общем и целом верными? Почему мы считаем, что нашим мыслительным процессам можно доверять?⁶⁵

С точки зрения богословия, мы ожидаем, что (в большинстве случаев, при определенной подготовке и предосторожностях) человеческое мышление заслуживает доверия. Бог создал нас по своему образу, и одна из главнейших его составляющих — способность получать истинное знание и формировать правильные мнения. Но с натуралистической точки зрения идея о том, что наши мыслительные способности адекватны такой задаче (т.е. позволяют нам достигать истинного познания), в лучшем случае — наивная надежда. Натуралист уверен лишь в том, что его нейрофизиология адаптивна, но из этого никак не следует истинность мнений, основанных

на этой нейрофизиологии. Принимая неуправляемость эволюции, он, фактически, вынужден считать, что наши убеждения едва ли соответствуют реальности: возможно, некоторые из наших знаний таковыми и являются, но столь же вероятно и то, что в действительности мы живем в некоем вымышленном мире.

Получается, что у натуралиста есть опровержение нашего обычного допущения о том, что мыслительным способностям можно доверять, а значит, он должен отвергнуть это допущение и более не возвращаться к нему. Однако опровергнув это допущение, натуралист может опровергнуть и любое другое свое мнение, поскольку все они тоже представляют собой плод умственной деятельности. Тем самым, конечно, опровергаются вообще все мнения, в том числе сам натурализм. Следовательно, у натуралиста есть опровержение натурализма; а раз натурализм опровергает сам себя, то он не может быть принят на рациональных основаниях⁶⁶.

Очевидно, что реальная проблема кроется именно в натурализме Докинза, его вере в то, что Бога или кого-то подобного Ему не существует. Эта проблема связана с тем, что с позиций натурализма эволюция не управляется никаким разумом. На рациональных основаниях невозможно одновременно принять и натурализм, и эволюцию. Следовательно, натурализм находится в противоречии с ведущей доктриной современной науки. Люди вроде Докинза настаивают на том, что наука противоречит религии, потому что они считают, что эволюция и теизм несовместимы. Однако в действительности наука противоречит вере в натурализм, а не вере в Бога.

Более того, горячо поддерживаемый Докинзом натурализм не просто непривлекателен сам по себе, он не только приводит к удручающим заключениям о человеке и его месте во Вселенной: он содержит в себе глубокое внутреннее противоречие. Нет причин верить в натурализм, и есть отличный повод, чтобы от него отказаться⁶⁷.

Однако существуют и сторонники противоположных взглядов. Один из них — Алистер Макграт, британский биофизик и христианский богослов, до недавнего времени профессор исторического богословия в Оксфордском университете. Взаимодействие христианского богословия и естественных наук стало основной темой его исследовательской работы и нашло свое наилучшее выражение в трехтомном труде «Научное богословие» (“Scientific Theology”).

Основное положение научного богословия заключается в том, что между методами и предпосылками естественных наук и христианского богословия может существовать фундаментальная синергия. Такое утверждение порождает множество вопросов, и прежде всего — не является ли оно в корне ошибочным? Может быть, различия богословия и естественных наук настолько велики, что диалог между ними невозможен, незаконен и лишен смысла? Именно этой точки зрения придерживается известный ученый и популяризатор науки Ричард Докинз, который считается наиболее заметным и агрессивным сторонником представления о «науке, уничтожившей Бога» во всем англоязычном мире⁶⁸.

Один из наиболее поразительных моментов в атеизме Докинза — это уверенность, с которой он отстаивает его неизбежность. Она выглядит неуместно и, возможно, даже неприемлемо для любого, кто знаком с эпистемологией и философией науки. Как замечал Ричард Фейнман (1918–1988), получивший в 1965 г. Нобелевскую премию по физике за работы в области квантовой электродинамики, научное знание включает в себя утверждения различной степени достоверности. Некоторые из них сомнительны, в других мы почти уверены, но нет ни одного, которое можно было бы считать абсолютно незыблемым⁶⁹. Ричард Докинз настаивает на том, что наука противоречит религии, потому что он считает, что эволюция и богословие несовместимы⁷⁰.

Книга «Бог как иллюзия» наполнена больше хвастовством и напыщенностью, чем научными доводами. На самом деле в **ней не приводится никаких хоть сколь-нибудь серьезных оснований для того, чтобы считать веру в Бога ошибкой, не говоря уже об «иллюзии»**. Докинз утверждает, что эволюционный процесс не оставляет концептуального пространства для Бога, и, следовательно, такой области просто нет.

По мнению Докинза, дарвинизм — это прямой путь к атеизму. Но в действительности продемонстрированные в его книгах логические шаги ведут к агностицизму. Используя риторические уловки, Докинз бездоказательно связывает дарвинизм с атеизмом. И у нас нет оснований принимать его убежденность за правду.

В частности, он утверждает, что религия — это зло. И когда она будет искоренена, мы наконец-то начнем жить в мире. Ведь она только и делает, что проповедует жестокость. Подобные слова часто встречаются в современных публикациях, в том числе и в книге Ричарда Докинза «Бог как иллюзия». «Я думаю, что Докинз отчасти прав, когда говорит о жестокости религии», — пишет Алистер Макграт, но дальше продолжает: «Понятно, что его гнев направлен против исламского фундаментализма и его проявления в Джихаде. И все мы должны постараться избавить мир от губительного влияния религиозной жестокости и насилия»⁷¹. Но необходимо избавиться от устарелого мнения, что все религии проповедуют более-менее одинаковые законы. Это, конечно же, не так. Именно этим и отличается христианство от других религий мира.

Христос, воплотившись в мире, никогда не проповедовал жестокость, насилие или что-либо другое, что можно каким-то образом связать со злом. В Своей земной жизни вместо ответа жестокостью на жестокость и гневом на гнев Он проповедовал, что «кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. 5:39). То есть после пришествия Христа в мир мы получили не иско-

рение из него зла, а видоизменение и преобразование последнего. Увидеть, какую роль в мире сыграло этическое наставление Христа, мы можем в одном примере.

В октябре 2006 г. в штате Пенсильвания (США) вооруженный мужчина вошел в среднюю школу поселения амишей и там расстрелял группу школьников. Пять девочек были убиты. Причиной стала религиозная неприязнь. Амиши — консервативное протестантское движение, которое, помимо любого проявления злобы или насилия, также отрекается и от современной одежды, технологий и способа жизни. После трагедии община не проявила никакой злобы или мести, выразив прощение этому убийце. Позже, после его смерти, жена — овдовевшая мать троих детей — поблагодарила общину за данное ей и троим детям прощение и духовное облегчение, в которых они так отчаянно нуждались⁷². Действительно, религия может разжигать ненависть или жестокость, но только в отдельных случаях.

Но развитие жестокости в массах людей возможно не только на религиозной почве. История двадцатого столетия показывает нам, как политический экстремизм может стать причиной насилия.

Например, одним из пунктов программы большевиков была борьба с религией. И начатая Владимиром Лениным кампания уничтожения Церкви через репрессии по отношению к священникам и верующим красной нитью прошла через всю историю СССР. Также и в Камбодже за примерно двадцатилетнее правление коммунистического лидера Пола Пота по разным подсчетам во имя социализма было уничтожено от одного до трех миллионов человек. В Латинской Америке миллионы людей исчезали в результате жестокой деятельности правых политиков и их армии. По мнению Ричарда Докинза, это не дает «ни малейшего доказательства» в пользу того, что атеизм влияет на поступки людей, побуждая их творить зло⁷³. Это поразительно наивное заявление. Атеизм Докинза отгоро-

жен от реальной и ужасной истории мира двадцатого века, потому что факты говорят другое. В Советском Союзе в период с 1918 по 1944 год было уничтожено большинство храмов на территории огромного государства. Советская идеология предусматривала обязательным уничтожение религии во всех формах (включая родоплеменные языческие культы и шаманизм) ее проявления.

В своей книге «Бог как иллюзия» Докинз заявляет, что не верит, «что в мире есть атеисты, готовые двинуть бульдозеры на Мекку, на Шартрский собор, кафедральный собор Йорка, собор Парижской Богоматери...»⁷⁴ К сожалению, это утверждение основано только на его личной убежденности. Вся история Советского Союза сопровождается постоянным уничтожением (поджогами или подрывами) огромного количества христианских храмов. К 1939 г. во всей стране осталось лишь около 100 действующих соборных и приходских православных храмов. Так, например, на Украине сохранилось 3 % из числа дореволюционных приходов⁷⁵. После подобного рода фактов его апология атеизма как не причиняющего зла и не проповедующего насилие становится бессмысленной.

В предисловии к книге «Бог как иллюзия» Докинз спрашивает: «Бог нужен, чтобы люди стремились к добру?» и потом сам отвечает: «Пожалуйста, ознакомьтесь с главами 6 и 7, где приводятся доводы, объясняющие, почему это не так»⁷⁶. Глава 6 имеет название «Корни нравственности: почему мы хорошие?» и предлагает четыре объяснения, почему эволюция может быть причиной нравственности. Во-первых, наши «эгоистичные» гены программируют нас помогать людям внутри нашей социальной группы; во-вторых, благодаря «взаимному альтруизму»; в-третьих, срабатывает сильное желание заработать хорошую репутацию; в-четвертых, мы хотим продемонстрировать меру нашего доминирования.

Он не предлагает никакого доказательства этих идей, которые должны стоять рядом с тем, что он сказал

однажды в другом месте: «Мы получаем нашу аморальность в значительной мере от нашего дарвинского прошлого. Оттуда мы получаем наш эгоизм, получаем силы для заинтересованности своими проблемами, безжалостности, жестокости. И я думаю, первым, что мы должны сделать, — это выбросить наш дарвинизм; мы должны считать дарвинский естественный отбор большим злом ... хотя, конечно, мы остаемся дарвинистами настолько, насколько мы пониманием эволюционное устройство мира»⁷⁷. Несколькими годами раньше Докинз согласился, что совершенная любовь и общее благоденствие видов — понятия, которые просто не воспринимаются эволюцией⁷⁸. Заявления Докинза сбивают с толку. Профессор социальной политики Йоркского университета Кетлин Джонс объясняет его «извилистые аргументы»: сначала он говорит «...о безжалостности и самых важных жизненных законах, потом он утверждает, что это включает в себя форма дарвинистской нравственности, потом он понимает, что это недостаточное объяснение для альтруизма и говорит, что альтруизм — это результат ошибок, в которые эгоистичные гены играют против их собственных интересов. Наконец, он говорит, что он благодарен этим ошибкам»⁷⁹.

Докинз соглашается, что он «не знает точно, что есть мораль»⁸⁰ и «наука не имеет методов для определения, что есть этика»⁸¹, но он всё равно согласен, что любой общий консенсус в этих вопросах не будет иметь связи с религией⁸². Конечно, невозможно черпать нравственность только из созданной людьми какой-то религиозной системы. Не упоминая христианство, можно сказать что в подобных системах, созданных людьми, не всё идеально. Но Докинз видит это и в христианстве. Он справедливо хвалит расовое равенство, заявляя, что «мы имеем общие человеческие ценности с представителями других рас и другого пола» и что «эти идеи — совершенно не библейские»⁸³. Но в Библии имеется учение о том, что Господь «от одной крови произвел весь род человеческий для обитания по

всему лицу земли» (Деян. 17:26). Также здесь игнорируется факт того, как говорит английская писательница Кэтлин Джонс, что Евангелие «лежит в основе поднимающихся сейчас противодействий расизму, сексизму, эйджизму и другим „измам“»⁸⁴.

Библейское учение подчеркивает, что человеческие права не обозначаются законом или соглашением, но мотивируются уникальным творением человека по образу и подобию Божию. Кэтлин Джонс также заявляет: «Только христианство показывает, подтверждая уникальность отпечатков наших пальцев и ДНК, что каждый из миллионов людей, живших когда-либо на земле за все века, по-своему уникальный и ценный»⁸⁵.

Когда человек преступает нравственный закон, срывает совесть — голос Бога в человеке. Но где же берет эту власть над человеком этот внутренний голос? В своей книге “Dealing with Dawkins” («Борьба с Докинзом») Джон Бланхард выделяет возможные причины⁸⁶.

Первая: нравственный закон присущ человеку изначально, он заложен природой. Соглашаясь, что человек «имеет крепко развитое чувство добродетели», Докинз продолжает: «...но как биолог я не имею хорошей рабочей теории того, как это происходит. Я могу сказать, что это откуда-то появляется»⁸⁷. Эволюция не дает ответы на вопросы, касающиеся нравственности. Невозможно положить связь между атомами и нравственностью, между молекулами и моралью⁸⁸. Клайв Льюис по этому поводу говорит: «Если мы имеем нравственные процессы ... то мы должны верить, что совесть — это не продукт психологического морального чувствования. Она возможна как часть абсолютной нравственной мудрости, мудрости, которая существует в природе абсолютно „сама по себе“ и не продуцируется не-моральной и не-рациональной Природой»⁸⁹.

Второй вариант ответа заключается в том, что мы сами являемся источником нравственных ценностей, так как мы

все имеем какие-то собственные идеи и убеждения насчет того, что есть правильно, а что нет. Всемирно известный писатель Эрнест Хемингуэй говорил: «Морально то, после чего тебе хорошо, и аморально то, после чего тебе плохо»⁹⁰. Но это заявление накладывает признаки нравственности на всякие вещи, возможно, и аморальные. В таком случае никто в своем уме не может четко это разграничивать, и невозможно осудить никого ни за какие поступки.

Может быть, совесть черпает нравственность в культуре, общем публичном мнении, в своего рода социальном конформизме? Но почему публичное мнение может быть лучше, чем личное? На чем базируется правильность и неправильность публичного мнения? Как культура устанавливает нравственные ориентиры? Да, в некоторых культурах люди уважают ближних, заботятся о них. Но есть и такие, в которых допускается каннибализм и ритуальные убийства⁹¹.

Правильный ответ содержится в Священном Писании. В мире без Бога человечество было бы морально бедным и слепым. «Закон Господа совершен, укрепляет душу; откровение Господа верно, умудряет простых» (Пс. 18:8), и этот закон не может быть изменен. Своим собственным примером Христос показывает нам истинные нравственные ценности. Американский современный писатель Джей Уэгтер утверждает, что «реальность, правду и выбор между правильным и неправильным точно определяет только то, как Господь Себя проявил в мире и что Он в мире нам сказал»⁹². Творение Богом человека объясняет не только почему мы от рождения чувствуем различие между хорошими и плохими вещами. Но также и то, что искушения, чувство вины и стыда являются неотъемлемыми в человеческом существовании. Закон Божий написан в сердце даже у тех, кто отрицает его существование (Рим. 2:15).

Отвечая на вопрос, почему эвтаназия, гомосексуализм или аборты должны быть осуждаемы, Докинз говорит: «Но, к счастью, мораль вовсе не обязательно должна

быть абсолютистской»⁹⁵. Он, как всегда, не подтверждает эту мысль никакими доказательствами. Если мораль не должна быть абсолютной, то мы не можем быть абсолютно уверены, что это утверждение абсолютно верно.

В книге «Отвечая на новый атеизм» (“Answering the New Atheism”) английские исследователи Скотт Хан и Бенджамин Уикер отмечают, что однажды, отложив «внешние сходства, мы откроем, что христиане и атеисты населяют разные нравственные вселенные»⁹⁴. Они правы, ведь отношения между животными являются морально нерелевантными, массовые убийства имеют то же нравственное значение что и, например, чистка перхоти с воротника⁹⁵. Докинз однажды с этим соглашается: «Вселенная, которую мы наблюдаем, определенно не имеет свойств дизайна, цели, зла и добра. Ничего кроме слепоты, жестокости и безразличия. ДНК не имеет никаких забот, ДНК просто существует, а мы пляшем под его дудку»⁹⁶.

Джон Бланхард приводит пример своего удивления, когда он в Оксфорде услышал в свой адрес высказывание, что «мораль относительна», но меньше чем за двадцать четыре часа до этого корейский студент в Политехническом университете Вирджинии убил тридцать двух и ранил двадцать пять человек. Можно ли применить сюда принцип относительности морали: это зло или абсолютное зло? Или он просто танцевал под дудку своих молекул ДНК?⁹⁷

В 2006 г. Френсис Коллинс выразил более разумную альтернативу: «После двадцати восьми лет веры в Бога моральный закон для меня больше не направляющая сила к Богу. Более этого, он подчеркивает существование Бога, который заботится о человечестве, и Бога, Который бесконечно благой и святой»⁹⁸.

Ричард Докинз о Священном Писании

Докинз делает несколько очень похвальных высказываний по поводу Библии. Он отмечает, что «авторизо-

ванная версия» короля Иакова, впервые опубликованная в 1611 г., имеет в себе «фрагменты, сами по себе являющиеся произведениями поразительной литературной силы», и утверждает, что Библия представляет собой «важный литературный памятник»⁹⁹. Далее он продолжает: «Незнание Библии наверняка обеднит представление об английской литературе. И не только о важной и серьезной литературе»¹⁰⁰. Но эти заявления ничего не говорят о библейском повествовании и Откровении и акцентируют внимание на использование автором очень странного подхода.

Докинз постоянно подчеркивает жестокость, которая встречается на страницах Ветхого Завета, и в своем отношении к Писанию он занял твердую негативную позицию. Это скорее всего вызвано поверхностным знакомством с основными данными и некомпетентным изучением библейского текста. Также стоит отметить то, что в книге «Бог как иллюзия» двенадцать из четырнадцати цитат автор приводит из Пятикнижия Моисея и две из Книги Судей, совсем не цитируя остальные книги Ветхого Завета. Он видит в приводимых отрывках женоненавистничество, мстительность недоброжелателям и непостижимый акцент на кровавых жертвоприношениях. Естественно, современного читателя некоторые места из Ветхого Завета, вырванные из исторического контекста, могут сбить с толку и удивить своей жестокостью, и Докинз здесь не одинок.

События из Ветхого Завета, которые Докинз находит такими шокирующими, находятся рядом с другими, игнорируемыми автором, например, законы, требующие гостеприимно принимать странников (Втор. 10:17–19), отпускать рабов (Лев. 25:39–43), запрещающие месть (Лев. 19:18), побуждающие возвращать купленное у бедных имение (Лев. 25:28) и др. Он также игнорирует пророчества и мудрость других ветхозаветных писаний, например, книг царя Соломона, в которых изображена

высота нравственности еврейского народа, побуждающая читателя к поиску собственных нравственных идеалов.

Что касается Нового Завета, то Докинз уверяет читателей, что новозаветные книги не имеют ничего общего с оригиналом. Объясняет он это тем, что «их многократно копировали нерадивые переписчики, как в игре в „испорченный телефон“, имевшие к тому же собственные интересы»¹⁰¹. Убеденный, что Новый Завет именно так дошел до наших дней, Докинз заканчивает: «Единственное различие между романом Дэвида Брауна „Код да Винчи“ и Евангелием состоит в том, что Евангелия — древние литературные произведения, а „Код да Винчи“ — современная проза»¹⁰². Подобные заявления могут тешить слух современных атеистов, но они не имеют никаких оснований для серьезного восприятия. Комментируя в своей книге «Бог как иллюзия» события Рождества Иисуса Христа, Ричард Докинз выдвигает три утверждения, противоречащих библейской истории. Во-первых, он говорит: «Евангелия писались через много лет после смерти Иисуса, и никто тогда не знал, где Он родился»¹⁰³. Но во второй главе Евангелия от Матфея указано, что «Иисус родился в Вифлееме Иудейском», а в Евангелии от Луки упоминается город Давидов, называемый Вифлеем. И нет никаких предпосылок к тому, что эта информация была выдумана и читателю действительно стоит в этом вопросе доверять Докинзу.

Во-вторых, он пишет, что в Евангелии от Иоанна особо отмечается удивление последователей Христа, когда они узнали, что Он не родился в Вифлееме¹⁰⁴. Здесь Докинз подразумевает эпизод, в котором описывается дискуссия по поводу мессианского пророчества Ветхого Завета. Некоторые из евреев считали, что Христос был Мессией. Но другие утверждали, что Он был рожден в Галилее, а «разве из Галилеи Христос придет? Не сказано ли в Писании, что Христос придет ... из Вифлеема?» (Ин. 7:41–42). Это говорили не последователи Христа,

которые верили, что Он был Мессией, а люди из простого народа. Евангельский повествователь указывает только на то, кто это сказал, не комментируя их ошибки. Докинз этого не понимает и теряет смысл повествования.

В-третьих, Докинз делает ошибку в разъяснении описания апостолом Матфеем путешествия Святого Семейства в Назарет после Рождества Иисуса. Он предполагает, опять-таки бездоказательно, что Дева Мария и праведный Иосиф постоянно жили в Вифлиеме¹⁰⁵. Евангелист Матфей об этом ничего не говорит. Но в Евангелии от Луки говорится, что до рождения Христа Мария и Иосиф жили в Назарете (Лк. 1:26–27; 2:4) и пошли в Вифлеем, потому что им нужно было там участвовать в переписи населения. Еще в одном месте Докинз заявляет, что «личности четырех евангелистов нам неизвестны, но можно сказать почти наверняка, что сами они с Иисусом никогда не встречались». Это откровенная ложь, ведь открывая Евангелие от Матфея (Мф. 4:21; 9:9), мы четко видим, что апостолы Иоанн и Матфей были среди первых последователей Христа и почти никогда с ним не расставались на протяжении трех лет. Докинз также пишет, что к Младенцу Христу пришли поклониться три царя. В оригинальном тексте его книги «Бог как иллюзия» употребляется именно слово *kings*¹⁰⁶ — короли, цари. А в английском тексте Библии в Евангелии от Матфея употребляется *wise men* — мудрецы, или волхвы. Все подобные ошибки автора делают невозможным воспринимать его труд серьезно в качестве критики религиозной литературы.

Когда Докинз пишет о Библии в целом, то говорит, что «большая часть содержания Библии не преднамеренно жестока, а скорее просто бессвязна, как этого, по существу, и следует ожидать от беспорядочно сгруппированного под одним переплетом сборника разрозненных документов, сочиненных, отредактированных, переводимых, искажаемых и исправляемых сотнями неизвестных нам и незнакомых друг с другом авторов, редакторов и переписчиков

в течение девяти веков»¹⁰⁷, давая повод читателю полагать, что сам он не знает (или не хочет знать) того, как Библия вообще появилась в том виде, в каком она существует. Он также говорит: «Мы сами выбираем, в какие фрагменты Священного Писания надо верить без рассуждений, а от каких можно отмахнуться, назвав их символами или аллегориями»¹⁰⁸. Но Библия содержит в себе очень разные по содержанию тексты. Это истории, законы (общественный, криминальный, этический, ритуальный), лирика, поэзия, притчи, символы, аллегории, биографии, пророчества и другие. Утверждение, что единственным способом чтения Библии является буквальное толкование каждого слова, является ошибочным. Символы или аллегории должны быть правильно поняты с учетом того языка, на котором они были выражены в оригинале. Тогда они имеют такое же важное значение, как отрывки, которые истолковываются буквально. Когда мы читаем, например, что «окна небесные отворились» (Быт. 7:11), то трактуем это не в буквальном, а аллегорическом смысле. Докинз ищет в Библии моменты, которые поддерживают его атеистические постулаты, не обращая внимания на контекст или стиль. Это объясняет, почему ведущий британский литературовед и философ Терри Иглтон пишет, что Докинз и другие подобные ему авторы «постоянно обретают популярность вместе со своими вульгарными карикатурами на религиозную веру, от которых вздрагивают только первокурсники-теологи»¹⁰⁹. Называть Библию «беспорядочно сгруппированным под одним переплетом сборником разрозненных документов» это всё равно, что судить о классической музыке, услышав отрывок в пару секунд¹¹⁰.

Сэр Уильям Митчел Рамзай (1851–1939), шотландский археолог и библеист, был профессором Оксфордского университета, профессором Абердинского университета и соискателем Британской академии наук. Его раннее воспитание внушило ему уверенность в том, что Новый Завет это всего лишь собрание мифов. Но после пространного и

глубокого изучения, а особенно книг авторства апостола Луки (Евангелия и Деяний апостолов), он заключил, что апостол Лука — это «историк первого ранга» и «должен быть изучаем наряду с другими величайшими историками»¹¹¹. А в это же время атеистический критик, без какой-либо научной подоплеки, сравнивает Священное Писание с игрой в «испорченный телефон». В этом случае, безусловно, больше доверия вызывают слова Уильяма Рамзая.

Подобно Докинзу, профессор Гарвардского университета Симон Гринлиф (1783–1853) ставил под сомнение достоверность Нового Завета, но в конечном счете решил, что это очень надежный источник и что «элементы истины удивительно просматриваются по всему тексту евангельских историй»¹¹². Дональд Вайсман (1918–2010), библиист, археолог и ассириолог, почетный профессор Лондонского университета утверждал: «Ни один факт из археологии не противоречит библейским текстам»¹¹³.

Подводя итог, Докинз говорит, что «мы можем отказать от веры в Бога, не порывая с нашим драгоценным культурным наследием»¹¹⁴. Фактически он игнорирует ту истину, что автором Библии является Сам Бог. Выражения «сказал Господь», «слова Господа» встречаются в Библии более 4 000 раз только в Ветхом Завете, включая 700 раз в Пятикнижие и 40 раз в одной из глав¹¹⁵. Ветхозаветные пророки без колебаний утверждают, что они посланы Богом.

Докинз очевидно не видит связи, которая объединяет различные темы в Библии и открывает Божий замысел о человечестве, показывая главную истину, что это не просто собрание человеческих мыслей, а «богодухновенное Писание» (2 Тим. 3:16).

Неудачное разграничение между верой в Бога и религией, сделанное Докинзом¹¹⁶, только усложняет для него понимание христианства и Священного Писания¹¹⁷.

Спаситель говорил, что Он пришел не нарушить, но исполнить ветхозаветный закон. (см.: Мф. 5:17). Докинз

же придерживается взгляда, что Христос расценивал Ветхий Завет как неправильный, требующий исправления. В своей книге «Путь Бога: Христологический анализ Ветхого Завета в Евангелии от Марка» (“The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark”) христианский писатель Джоэл Маркус объясняет это следующим образом. «Если использовать близкие Новому Завету образы, то Христос не творит новое вино Евангелия, а берет воду Ветхого Завета и превращает ее во что-то лучшее. И с тех пор Ветхий Завет читается и понимается через призму Евангелия»¹¹⁸.

Как обычно, Докинз игнорирует эти уточнения, утверждая, что если воспринимать Библию серьезно, то нужно «соблюдать день субботы и полагать справедливым приращение смерти отступников от этого обычая» или «казнить непочтительных детей»¹¹⁹. Воспитанный в христианской традиции, он понимает, что это не так. Но всё равно пытается убедить читателей, что христианство проповедует избивание людей камнями.

Книга «Бог как иллюзия» написана, скорее, для атеистов, чьи убеждения пошатнулись. Ее появление — следствие глубокой тревоги за будущее атеизма, чем и объясняется словесная агрессия автора, претендующего на лидерство в современной борьбе с религией. Однако ее внимательное и критичное прочтение лишь убеждает непредвзятого читателя в правоте слов псалмопевца: «Сказал безумец в сердце своем: нет Бога» (Пс. 13:1).

Примечания

¹ McGrath Alister, McGrath Joanna Collicutt. The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine. – Madison: IVP Books, 2007. – P.7.

² The Enemies of Reason Chanell 4 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.channel4.com/programmes/the-enemies-of-reason> (27.11.13).

³ *Blanchard John*. Dealing with Dawkins. – Darlington: EP Books, 2010. – P. 4.

⁴ Докинз Ричард. Бог как иллюзия. – М.: Колибри, 2008 – С. 367.

⁵ Дебаты в Алабамском Университете в Бирмингеме, 3 октября 2007 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.fixed-point.org/index.php/video/35-full-length/164-the-dawkins-lennox-debate> (05.12.13).

⁶ Как Ричард Докинз доказывает, что Бога нет [Электронный ресурс]. URL: – <http://www.lookatme.ru/mag/people/icon/203171-richard-dawkins> (05.12.13).

⁷ *Dawkins Richard*. The Selfish Gene, 30th anniversary edition. – Oxford: Oxford University Press, 2006. –P. 2.

⁸ RDFRS: The Selfish Gene [Электронный ресурс]. URL: <http://www.richarddawkins.net/books/2013/8/6/the-selfish-gene> (31.11.13).

⁹ *Blanchard John*. Dealing with Dawkins. – Darlington: EP Books, 2010. – P. 9.

¹⁰ *Dawkins Richard*. The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design. – New York: W. W. Norton & Company, 1996. – P. 21.

¹¹ *Blanchard John*. Dealing with Dawkins. – Darlington: EP Books, 2010. – P. 8.

¹² RDFRS: The Richard Dawkins Foundation (US) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.richarddawkins.net/home/about> (31.11.13).

¹³ RDFRS: The Greatest Show on Earth: The Evidence for Evolution [Электронный ресурс]. URL: <http://www.richarddawkins.net/books/2013/8/7/the-greatest-show-on-earth-the-evidence-for-evolution-1> (31.11.13).

¹⁴ *Ruse Michael*. «Through a Glass, Darkly». American Scientist [Электронный ресурс]. URL: <http://www.americanscientist.org/bookshelf/pub/through-a-glass-darkly>.

¹⁵ Докинз Ричард. Бог как иллюзия. – М.: Колибри, 2008 – С. 168.

¹⁶ Там же – С. 19.

¹⁷ Там же – С. 56.

¹⁸ *Ruse Michael*. Dawkins et al bring us into disrepute. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2009/nov/02/atheism-dawkins-ruse> (10.04.14).

¹⁹ Обзор книги: *Макграт А.Е.* Порядок вещей. Исследования в области научного богословия. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/315816.html> (05.12.13).

²⁰ Там же.

²¹ Является ли «научное богословие» интеллектуальным нон-сенсом? Диалог с Ричардом Докинзом [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/386477.html> (05.12.13).

²² Там же.

²³ *McGrath Alister, McGrath Joanna Collicutt.* The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine. – Madison: IVP Books, 2007. – P. 18.

²⁴ *Докинз Ричард.* Бог как иллюзия. – М.: Колибри, 2008 – С. 19.

²⁵ Там же – С. 431.

²⁶ Является ли «научное богословие» интеллектуальным нон-сенсом? Диалог с Ричардом Докинзом [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/386477.html> (05.12.13).

²⁷ *Bennett M. R., Hacker P. M. S.* Philosophical Foundations of Neuroscience. – Oxford: Blackwell, 2003. – P. 372–376.

²⁸ Является ли «научное богословие» интеллектуальным нон-сенсом? Диалог с Ричардом Докинзом [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/386477.html> (05.12.13).

²⁹ *Gould Stephen Jay.* «Impeaching a Self-Appointed Judge». Scientific American 267, No. 1 (1992): P. 118–121.

³⁰ *Gould Stephen Jay.* «Impeaching a Self-Appointed Judge». Scientific American 267, No. 1 (1992): P. 118–121.

³¹ Является ли «научное богословие» интеллектуальным нон-сенсом? Диалог с Ричардом Докинзом [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/386477.html> (05.12.13).

³² *Lewis C. S.* Essay Collection: Faith, Christianity and the Church. London: Collins, 2000. – P. 21.

³³ Является ли «научное богословие» интеллектуальным нон-сенсом? Диалог с Ричардом Докинзом [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/386477.html> (05.12.13).

³⁴ *Shennan Stephen.* Genes, Memes and Human History: Darwinian Archaeology and Cultural Evolution. – London: Thames & Hudson, 2002. – P. 63

³⁵ *Dawkins Richard.* «A Survival Machine». New York: Simon & Schuster, 1996. P. 75–95.

³⁶ Барбур Иен. Религия и наука: история и современность. – Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000. – С. 300.

³⁷ Хот Д. Бог после Дарвина. Богословие эволюции / Пер. с англ. (Серия «Богословие и наука») – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. – С. 16.

³⁸ Дмитриев Александр. «Материалистическая философия теории эволюции: атеистическая идеология или научный подход?» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1848985.html> (10.12.13)

³⁹ Хот Д. Бог после Дарвина. Богословие эволюции / Пер. с англ. (Серия «Богословие и наука») – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. – С. 15.

⁴⁰ Дмитриев Александр. «Материалистическая философия теории эволюции: атеистическая идеология или научный подход?» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1848985.html> (10.12.13)

⁴¹ Докинз Ричард. Бог как иллюзия. – М.: КоЛибри, 2008 – С. 50.

⁴² «Новые атеисты» рассматривают религию не просто как заблуждение, но как зло, с которым необходимо активно бороться. Как зло они рассматривают и толерантность к религии. С их точки зрения, опасны не только наиболее агрессивные фундаменталистские формы религии, но и «умеренная» религиозность, являющаяся, по сути, первым шагом к тому же фундаментализму. Соглашаясь с тем, что религия существовала на протяжении человеческой истории в силу объективных причин — когнитивных установок человека, — они утверждают, что человечеству под силу отказаться от религии так же, как оно, с течением истории, отказалось от других устаревших практик, таких, как рабство.

⁴³ Blanchard John. Dealing with Dawkins. – Darlington: EP Books, 2010. – P. 41.

⁴⁴ Докинз Ричард. Бог как иллюзия. – М.: КоЛибри, 2008 – С. 32.

⁴⁵ Blanchard John. Dealing with Dawkins. – Darlington: EP Books, 2010. – P. 42

⁴⁶ Ibid. – P. 42.

⁴⁷ Collins Francis. The Language of God: A Science Presents Evidence for Belief. – New York: Free Press, 2006. – P. 164.

⁴⁸ *Blanchard John*. Dealing with Dawkins. – Darlington: EP Books, 2010. – P.44.

⁴⁹ The fear of Religion, by Thomas Nagel. The New Republic [Электронный ресурс]. URL: <http://www.newrepublic.com/article/the-fear-religion> (23.02.14).

⁵⁰ *Докинз Ричард*. Бог как иллюзия. – М.: КоЛибри, 2008 – С. 79

⁵¹ *Collins Francis*. The Language of God: A Science Presents Evidence for Belief. – New York: Free Press, 2006. – P. 50.

⁵² *Ibid.* – P. 21.

⁵³ *Ibid.* – P. 91.

⁵⁴ *Докинз Ричард*. Бог как иллюзия. – М.: КоЛибри, 2008 – С. 362.

⁵⁵ *Blanchard John*. Dealing with Dawkins. – Darlington: EP Books, 2010. – P. 11.

⁵⁶ *Ibid.* – P. 12.

⁵⁷ *Ibid.* – P. 13.

⁵⁸ *Ibid.* – P. 12.

⁵⁹ *Ibid.* – P. 19.

⁶⁰ *McGrath Alister, McGrath Joanna Collicutt*. The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine. – Madison: IVP Books, 2007. – P. 21.

⁶¹ Отрывок из книги А. Макграта «Мироздание. Научно-богословские исследования» (The Order of Things: Explorations in Scientific Theology) [Электронный ресурс]. URL: <http://faith-science.ru/feed/darvinizm-i-krah-bogosloviya> (23.02.14).

⁶² *Ruse Michael*. «Through a Glass, Darkly». American Scientist [Электронный ресурс]. URL: <http://www.americanscientist.org/bookshelf/pub/through-a-glass-darkly> (10.04.14).

⁶³ *Докинз Ричард*. Бог как иллюзия. – М.: КоЛибри, 2008 – С. 383.

⁶⁴ *McGrath Alister, McGrath Joanna Collicutt*. The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine. – Madison: IVP Books, 2007. – P. 38.

⁶⁵ *Blanchard John*. Dealing with Dawkins. – Darlington: EP Books, 2010. – P. 21.

⁶⁶ *Плантинга А.К.* Конфуз Докинза: натурализм ad absurdum [Электронный ресурс]. URL: <http://faith-science.ru/feed/konfuz-dokinza-naturalizm-ad-absurdum> (01.12.13).

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Отрывок из книги А. Макграта «Мироздание. Научно-богословские исследования» (The Order of Things: Explorations in Scientific Theology) [Электронный ресурс]. URL: <http://faith-science.ru/feed/darvinizm-i-krax-bogosloviya> (23.02.14).

⁶⁹ *Feynman Richard P.* What Do You Care What Other People Think? – W. W. Norton & Company; Reprint edition. 2011. – 256 p.

⁷⁰ Очень странно, что в этом контексте им сознательно игнорируются труды Пьера Тейярда де Шардена.

⁷¹ *McGrath Alister, McGrath Joanna Collicutt.* The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine. – Madison: IVP Books, 2007. – P. 76.

⁷² *McGrath Alister, McGrath Joanna Collicutt.* The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine. – Madison: IVP Books, 2007. – P. 77.

⁷³ *Ibid.* – P. 79.

⁷⁴ *Докинз Ричард.* Бог как иллюзия. – М.: Колибри, 2008 – С. 258.

⁷⁵ Например, в Киевской епархии в 1940 году оставалось два прихода с тремя священниками, одним диаконом и двумя псаломщиками, в то время как в 1917 году епархия насчитывала 1 710 церквей, 23 монастыря, 1 435 священников, 277 диаконов, 1 410 псаломщиков, 5 193 монашествующих. Аналогичным образом ситуация складывалась и в других советских республиках.

⁷⁶ *Докинз Ричард.* Бог как иллюзия. – М.: Колибри, 2008 – С. 8.

⁷⁷ *Heart of the Matter*, BBC Television, 29 September 1996.

⁷⁸ *Dawkins Richard.* The Selfish Gene, 30th anniversary edition. – Oxford: Oxford University Press, 2006. – P. 2.

⁷⁹ *Jones Kathleen.* Challenging Richard Dawkins. – Canterbury Press, 2013 – P. 40.

⁸⁰ Debate at the University of Alabama at Birmingham, 3 October 2007.

⁸¹ *Dawkins Richard.* A Devil's Chaplain: Reflections on the Hope, Lies, Science and Love. – New York: A Mariner Book, 2004. – P. 34.

⁸² *Dawkins Richard.* The God Delusion. – Bantam Press, 2006. – P. 262.

⁸³ *Докинз Ричард.* Бог как иллюзия. – М.: Колибри, 2008 – С. 281.

⁸⁴ *Jones Kathleen.* Challenging Richard Dawkins. – Canterbury Press, 2013 – P. 143.

- ⁸⁵ *Ibid.* – P. 142.
- ⁸⁶ *Blanchard John.* Dealing with Dawkins. – Darlington: EP Books, 2010. – P. 28.
- ⁸⁷ *Ibid.* – P.29.
- ⁸⁸ *Ibid.* – P. 28.
- ⁸⁹ *Lewis C. S. Miracles.* London & Glasgow: William Collins, 2012. – P.122.
- ⁹⁰ Цит по: *Phillip E. Johnson.* Darwin on Trial, Monarch Publications, P.114.
- ⁹¹ *Blanchard John.* Dealing with Dawkins. – Darlington: EP Books, 2010. – P. 29.
- ⁹² *Gilley E. Gary, Wegter Jay* This Little Church Had None: A Church in Search of the Truth. – EP Books, 2010. – P. 178.
- ⁹³ *Dawkins.* The God Delusion, p. 232.
- ⁹⁴ *Scott Hahn and Benjamin Wiker.* Answering the New Atheism, Emmaus Road Publishing, p. 97.
- ⁹⁵ *Blanchard John.* Dealing with Dawkins. – Darlington: EP Books, 2010. – P. 31.
- ⁹⁶ *Dawkins Richard.* River Out Of Eden: A Darwinian View Of Life. – Basic Books, 1996. – P. 133.
- ⁹⁷ *Blanchard John.* Dealing with Dawkins. – Darlington: EP Books, 2010. – P. 33.
- ⁹⁸ *Collins Francis.* The Language of God: A Science Presents Evidence for Belief. – New York: Free Press, 2006. – P.218.
- ⁹⁹ *Докинз Ричард.* Бог как иллюзия. – М.: КоЛибри, 2008 – С. 355.
- ¹⁰⁰ Там же – С. 358.
- ¹⁰¹ *Докинз Ричард.* Бог как иллюзия. – М.: КоЛибри, 2008 – С. 96.
- ¹⁰² Там же. – С. 101.
- ¹⁰³ Там же. – С. 97.
- ¹⁰⁴ Там же. – С. 98.
- ¹⁰⁵ *Докинз Ричард.* Бог как иллюзия. – М.: КоЛибри, 2008 – С. 98.
- ¹⁰⁶ *Dawkins Richard.* The God Delusion. – Bantam Press, 2006. – P.96.
- ¹⁰⁷ *Докинз Ричард.* Бог как иллюзия. – М.: КоЛибри, 2008 – С. 246.
- ¹⁰⁸ Там же. – С. 247.
- ¹⁰⁹ *Terry Eagleton.* Lunging, Flailing, Mispunching. London Review of Books, 19 October 2006 [Электронный ресурс].URL: <http://www>.

lrb.co.uk/v28/n20/terry-eagleton/lunging-flailing-mispunching (27.04.14).

¹¹⁰ *Blanchard John*. Dealing with Dawkins. – Darlington: EP Books, 2010. – P. 59.

¹¹¹ *Ramsay William*. The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament. – Kessinger Publishing, LLC, 2007. – P. 222.

¹¹² *Hunt Dave*. Defense of the Faith. // Harvest House Publishers, P.144.

¹¹³ Is the Bible historical? Cornerstone Church [Электронный ресурс]. URL: <http://cornerstonechurch.org.uk/investigatechristianity/response.php?question=biblehistorical> (20.04.14).

¹¹⁴ *Докинз Ричард*. Бог как иллюзия. – М.: Колибри, 2008 – С. 358.

¹¹⁵ *Blanchard John*. Dealing with Dawkins. – Darlington: EP Books, 2010. – P. 57.

¹¹⁶ *Докинз Ричард*. Бог как иллюзия. – М.: Колибри, 2008 – С. 211.

¹¹⁷ *McGrath Alistair, McGrath Joanna Collicutt*. The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine. – Madison: IVP Books, 2007. – P. 79.

¹¹⁸ *Joel Marcus*. The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark. Louisville, Ky.: Westminster Lohm Кнохх, 1992 – P. 143.

¹¹⁹ *Докинз Ричард*. Бог как иллюзия. – М.: Колибри, 2008 – С. 260.

CONTENTS

Patriarch Kirill of Moscow and All Russia.

Saving the Nation: Present and Future of Russia.....5

Address by His Holiness Patriarch Kirill of Moscow and All Russia at the opening of the 23rd World Russian People's Council on 18th October 2019.

Metropolitan Hilarion of Volokolamsk.

Liturgy of St. Basil the Great in the Context of His Theological Ideas20

Address by Metropolitan Hilarion of Volokolamsk, chairman of the Moscow Patriarchate's Department for External Church Relations and of the Synodal Biblical and Theological Commission, rector of Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies, at the 6th International Patristic Conference on St. Basil the Great in Theological Tradition of the East and the West, Moscow, 1st April 2019.

CHURCH HISTORY

Priest German Kapten, PhD, assistant professor of the Saint-Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, cleric of the Church of the Nativity of St. John the Baptist (Chesme Church) in St. Petersburg, doctoral student of Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies.

War in the Writings of Church Historians of the 4th – 5th Centuries.....41

This article examines the views on war presented in the writings of church historians of the 4th – 5th centuries. Being strongly influenced by the ancient historical tradition, they tried to connect it with the biblical moralistic view on historical events and the role of the Divine Providence in them. The history in the descriptions of the Christian authors acquired a clear purpose and sense with regard to, among other aspects, the moral education of future generations. Along with other factors, such position determined the Byzantine "defensive thinking," that is, the determination to avoid conflicts and resort to non-military methods for their resolution.

Keywords: history of Byzantine Empire, history of the Church, Eusebius of Caesarea, Socrates Scholasticus, Sozomen, Theodoret of Cyrus, war in history and philosophy.

Priest Viktor Kulaga, Candidate of Theology, representative of the Patriarch of Moscow and All Russia to the Patriarch of Alexandria and All Africa, doctoral student of Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies.

Sobornost (Catholicity) of the Church in Theology of Archpriest Georges Florovsky.....54

The article focuses on the notion of sobornost (catholicity) of the Church in the theology of Archpriest Georges Florovsky, who made a substantial contribution to the development of Orthodox ecclesiology in the 20th century. The author analyzes Florovsky's teaching on the catholicity of the Church, highlighting its origins and revealing the role of this famous Russian theologian in the formation of the concept of sobornost within the framework of Orthodox ecclesiology.

Keywords: Eucharist, catholicity, neo-patristic synthesis, council, conciliarity, Church, ecclesiology.

Galina Besstremyannaya, PhD in Economics, senior researcher at the Centre for Japanese Studies of the Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences.

Japanese Archival Records of the Bulgarian Zographou Monastery on Mt Athos.....91

The article introduces into scientific discourse a handwritten Russian-Japanese glossary of liturgical terms, as well as other handwritten and printed materials dating from the 1870s-1880s – the period of formation of the Russian Ecclesiastical Mission in Japan. The records have been recently discovered at the Bulgarian Zographou Monastery on Mt Athos. The archive was brought to the Zographou Monastery by its cenobite, Fr. Georgy (Chudnovsky), who had served in Japan in the 1880s.

Keywords: Hegumen Georgy (Chudnovsky), Archimandrite Anatoly (Tikhai), Russian Ecclesiastical Mission in Japan, Zographou Monastery, translations of liturgical texts into the Japanese language.

Priest Maxim Plyakin, Cleric of the Saratov diocese, secretary of the Diocesan Commission for Canonization.

“I Will Not Give Up My Work:” Life and Ministry of Hieromartyr John of Pugachev.....106

Based on the discovered archive records, the article examines the life and religious and educational activities of Hieromartyr John (Zasedatelev), Presbyter of Pugachev, highlighting such milestones in his life journey as conversion to Orthodoxy from Old Belief, opposition to the schism, and theological searches. The article provides new information on the life of new martyrs and zealots of piety of the Saratov diocese.

Keywords: new martyr, Old Belief, opposition to schism, John (Zasedatelev), Russian theology, persecution of Christians.

CHRISTIANITY AND LITERATURE

Boris Kolymagin, Candidate of Sciences in Philology, poet, prose writer, author of articles on literature and church life.

Narrator in the Context of Religious and Ethical Searches of Underground Poetry in the 1960s – 1980s.....127

The article focuses on religious poetry of the 1960s – 1980s, highlighting the poets' attitude towards religious institutions and moral and ethical problems. The analysis is based on the interdisciplinary culturological approach.

Keywords: underground poetry, language, religion, ethics, culture.

CHRISTIANITY AND PHILOSOPHY

Yevgeny Nikolsky, Sergei Ostapenko, PhD in Philology, professor of the University of Warsaw.

Critical Analysis of Richard Dawkins's book The God Delusion: Apology of Faith under New Circumstances.....195

The author undertakes the first critical review in the Russian language of Richard Dawkins's neo-atheistic doctrine presented in his book *The God Delusion*. Using epistemological approach and proven historical facts, the author shows the groundlessness of Dawkins's ideas.

Keywords: faith, apologetics, idea of God, methodology of science, "new atheism," scientific theology, moral law, Richard Dawkins, persecution of Christianity.

Формат 60х90/16.

Отпечатано в цифровой типографии ООО «Буки Веди»

на оборудовании Konica Minolta

119049, г. Москва, Ленинский проспект, д.4, стр. 1 А

Тел.: + 7 495 926 63 96, e-mail: Info@bukivedi.com

www.bukivedi.com