

СОФІЯ – ЛОГОС (СЛОВНИК АВЕРИНЦЕВА)

Сергій АВЕРИНЦЕВ

ХРИСТІЯНСТВО У ХХ СТОЛІТТІ

Дев'ятнадцяте століття заповідало двадцятому певний набір прописних істин, які зі шкільних літ були однаково незаперечні як для прихильників християнства, так і для його противників.

На світі існували християнські нації, вони ж були носіями цивілізації “білої людини” і посідали на землі домінантне становище. Звичайно, місіонери робили свою справу; однак у рамках всесвітньої колоніальної системи і саме місіонерство не заперечувало, а підтверджувало винятковість покликання християнських націй і нерозривність зв'язку між типізацією і християнством. Правда, цивілізація “білої людини” все відвертіше виявляла свої риси, мало сумісні з християнством. Для противників християнства це було доказом того, що віра як така відживає свій вік. Для захисників християнства це було предметом відкриттів; оскільки ж християни і самі християнські нації були поділені за конфесійною ознакою – православні, католицькі, протестантські, викриття вад змирщеної цивілізації легко перепліталось із сповідною полемікою, коли, скажімо, англіканин колов очі італійським католикам їхнім гедонізмом, а російський православний тому ж англіканинові – його комерціалізмом. Конфесійне почуття було повсюдно пов'язане з національним, а часом – становим. Для англійця з доброї сім'ї скандально було стати католиком, а тим паче католицькою духовною особою; та й у США католики ще в першій половині цього століття сприймалися в соціальному плані як люди нижчого гатунку.

Загалом кінець ХІХ і початок ХХ ст. – це час, коли представники старих протестантських конфесій (особливо лютеранства й англіканства, а також кальвінізму) відчувають себе цілком однозначно носіями вищої культури, цивілізації, а

на побутовому рівні – буржуазної респектабельності. Недарма Ернест Ренан писав після франко-пруської війни, що перемога лютеран над католиками неминуча, бо на боці лютеран прогрес, і недарма Бісмарк назвав свої спроби обмежити права німецьких католиків “боротьбою за культуру” (Kulturkampf). Престиж німецької “культури” – від університетів і філософії до поліцейського порядку – мовби становив одне ціле з престижем лютеранства. Сини німецьких пасторів, стаючи літераторами або науковцями, аж ніяк не соромилися свого походження, як російські радикали з поповичів, але, навпаки, пишалися ним незалежно від свого особистого ставлення до віри. Інакше складалися відносини релігії і культури у країнах православних і католицьких. Престиж сучасної освіченості сам собою мовби належав іншому світові, ніж православна святиня чи католицький учительний авторитет. Бердяєв давно зауважив, що Пушкін, найбільший поет Росії, і преподобний Серафим Саровський, її найбільший святий, жили в один і той же час і нічого не знали один про одного. Та й для французького католицизму XIX століття – час Бернадети Субіру (Soubirou, 1844 – 1879), т. зв. “Арського кюре” (Curié d’Ars, Жан-Батист Марі Віаней /Vianney/, 1786 – 1859), Терези з Лізьє (Thérèse de Lisieux, 1873 – 1897, всі троє канонізовані католицькою Церквою), Шарля де Фуко (див. нижче) та інших постатей, що мали і мають сьогодні вирішальний вплив на католицьке духовне життя в усьому світі; за кількістю осіб, що їх католицька Церква прославляла серед найперших, Францію минулого століття можна порівняти з Іспанією часів Терези Авільської; однак можна прочитати Бальзака і Гюґо, Флобера і Мопассана, так і не здогадуючись про саму можливість цієї “іншої”, містичної Франції. Тим часом Бальзак, наприклад вважав себе католиком. Для всього ХХ ст. поняття “католицького письменника” майже не має смислу, відмінного від поняття клерикального журналіста (зазвичай правого спрямування); і якщо ставлення російської літератури до російського православ’я все ж таки інакше, то за рахунок поодиноких зусиль Лескова та цілковито унікальної ініціативи Достоевського, які обидва, кожен по-своєму, були майже відторгнуті сучасним їм літературним життям. Зате вся надія і в католицьких, і у православних країнах була на невідомі сучасності тайники непотривоженої народної віри, віри простих людей, що засвоїли

її як частину свого нехитрого побуту. “У столицях шум, кричать вітій”, але в селі весь люд по неділях іде, гарно вбравшись, до обідні або на месо.

З часів кампанії “дехристиянізації,” розв’язаної колись яacobинцями, був досвід масових гонінь на віру, але ще не було досвіду масового безвір’я. Віра мас могла відчутно остигати, як у пореформенній Росії, але вона трималася, трималася хоча б за інерцією. “Народ богоносець,” – святобливо говорив Достоєвський. “Віра вуглярів” (Kohlerglaube), – ущіплював Гейне. Так чи інакше, на цьому тлі трималася реальність “православної”, або “католицької”, або “лютеранської” нації. Всюди була певна кількість явних або, частіше, більш чи менш потаємних безвірників і байдужих; але серед загального складу нації вони становили меншість. Іновірців, тобто осіб, які практикують нехристиянську релігію, зовсім не було, якщо не рахувати євреїв. І людина знала напевно, що в Женеві вона опиниться серед кальвіністів, у Берліні – серед лютеран, у Москві – серед православних. Конфесійне самовизначення нації досить часто могло бути закріплене у статусі “панівної” Церкви; найлогічніше та найдвертніше цей статус формується статусом Англіканської Церкви, яка офіційно визнає монарха своїм главою, але й у формах більш прихованих подібна тенденція зустрічається досить широко (зокрема, в російській практиці “синодального періоду” між відміною патріаршества Петром I і кінцем монархії). Але й там, де поширення секуляристських ідей спричинило відділення Церкви від держави, що часом супроводжувалося, як в Італії гарібальдійців або у Франції комбівців, антицерковними заходами влади, все це ще не змінювало на глибині реального співвідношення сил.

Описана картина з огляду на свою шкільну зрозумілість продовжує на кожному кроці визначати щоденну, нерелективну свідомість наших сучасників. І в нашій дні національні конфлікти тяжіють до відтворення конфесійної парадигми. Ми чуємо, наприклад, що в Ольстері ворогують “католики” з “протестантами”, в колишній Югославії – “православні” з “мусульманами” і “католиками”; при цьому, очевидно, абсолютно непотрібно питати, який процент серед цих “православних” і “католиків” регулярно стає до сповіді й причастя, який процент “мусульман” здійснює намаз і т. ін.

Ніхто не заперечуватиме, що католицизм допоміг вижити у важких умовах і польській, і литовській національній свідомості; однак надто очевидно, що конфесійна парадигма працює лише доти, поки противник — православна імперія царів або безбожна імперія комуністів. Щойно цього противника відтіснено, починаються конфлікти біля самої брами костелів, наочно доводячи, що сучасний націоналізм за своєю суттю є самодостатній і використовує конфесійну фразеологію як інструмент іншої, ніж він, природи. В епоху справжнього конфесіоналізму життєздатною була, як відомо, єдина Польсько-Литовська держава. Сама ідея нації, породження Французької революції, глибоко секулярна і тому в основі своїй чужа конфесіональному духові. Націоналістична демагогія експлуатує кліше, що дісталися від інших епох і тримаються силою звички.

Варто нам зректися звички і поглянути на реальність свіжими очима, ми відразу бачимо не те, про що досі твердять довідники. О, звісно, Женева – місто Кальвіна, в історичному центрі якого досі не може височіти жодного римо-католицького храму (і навіть лютеранську кірху було побудовано у XVIII ст. з таким розрахунком, щоб вона виглядала з вулиці як приватний будинок). Але біля вокзалу різноплемянних подорожніх зустрічає католицький собор; по всьому місту католицьких храмів не менше, ніж кальвіністських, а відвідують їх, мабуть, значно більше. І, звичайно, іслам – де ж на Заході не відчувається його присутність! І сила-силенна сект, здебільшого зовсім ще молодих, які часом зовсім не вписуються у традиційний образ протестантизму: “мунівці”, “сцієнтологі” та ін. І церкви, і секти перестали бути пов’язаними зі своїми традиційними ареалами; ну хто б у минулому столітті і на початку нинішнього міг би уявити собі процвітаючий і багатолюдний православний монастир – на південному сході Англії (обитель покійного старця Софронія (1896 – 1993) – тільки один приклад із багатьох), а також проповідь американських сектантів – на стадіоні в Лужниках або навіть у Кремлі? Під впливом проповіді та прикладу нашого великого сучасника Антонія Блума (нар. 1914), чинного митрополита Руської Православної Церкви у Великобританії, ледь не цілі англійські села приймають православ’я; а в корінній російській “глибинці” нині зустрічаються й мормони. Все менше надії на інерцію

благочестивих узвичаєнь. Скажімо, від німецьких католиків доводиться чути, що в роки гітлеризму набагато краще показала себе віра католицьких общин у некатолицьких містах на зразок Берліна, що звикла триматися проти течії, ніж благочестя традиційно католицьких сіл, яке навчало юнака іти на месу з односельцями, але не готувало його чинити опір одурманюванню в нацистській армії, де принцип “як усі, так і я” означав щось протилежне. У світі підрадянського досвіду це досить легко зрозуміти.

Впродовж ХХ ст. і втрати, і набутки християнства були значними і здебільшого приголомшливо непослідовними, і все його обличчя істотно змінилося.

Небувалим іспитом для християнства був виклик тоталітаризму, який розумів себе абсолютно всерйоз як нову віру, що прийшла на зміну всім релігіям світу, розчищаючи собі шлях пропагандою і насильством. Сама формула нацистського привітання “Heil Hitler” свідомо гралася з німецькою богословською функцією, протиставляючи “спасіння” (“Heil”), принесене вождем, “спасінню” (“Heil”), що його дарує Христос Спаситель (“Heiland”). Члени нацистської молодіжної організації виспівували:

Wir sind die fröhliche Hitlerjugend,
Wir bringen keine christliche Tugend,
Denn unser Führer Adolf Hitler
Ist stets unser Mittler.
Kein Pfaffe, kein Boser, kann uns verhindern
Uns zu fühlen wie Hitlerkinders.
Nicht Christum folgen wir, sondern Horst Wessel.
Fort mit dem Weihrauch und Weihwasserkessel!

(“Ми – бадьора гітлерівська юнь, і християнські чесноти нам не потрібні, тому що наш вождь Адольф Гітлер завжди про нас дбає. Ніякий зловредний піп не в силах завадити нам відчувати себе дітьми Гітлера. Ми ідемо не за Христом, а за Хорстом Весселем. Геть кадило і святу водичку!”).

Свастика як інший, язичеський, хрест, знак біди й удачі, пов'язаний з культом сонця і вогню, протиставлялась християнському хрестові як символу приниження, гідного “недолюдей”. Під кінець гітлерівського режиму здійснювались організовані зверху спроби замінити й витіснити християнські

таїнства хрещення і миропомазання (конфірмації) неоязичеською обрядовістю “*Yugendweihe*”, свято Різдва – святом зимового сонцестояння і т. ін. Особливо одіозним для гітлерівців серед християнських віросповідань був католицизм, що енергійно акцентує вселенську, транснаціональну природу Церкви (Гітлер і Геббельс, що формально належали за народженням до католицької Церкви, демонстративно з неї вийшли). Конкордат, що його нацисти уклали з Ватиканом, однак систематично порушували, був у їхніх очах відстрочкою вирішального удару. За свідченням, наведеним в есе Грема Гріна “*The Paradox of a Pope*”, на інтронізації Пія XII (1939) посол гітлерівської Німеччини вголос сказав: “Вражаюча і красива церемонія, але це в останній раз”. (Зведений нацистами до рангу центрального “віроучительного” принципу антисемітизм і особливо масові акції із знищення євреїв, тобто “*Holocaust*”, стали для християнської думки сильним стимулом рефлексії над такими темами, як містичне призначення народу Старого Заповіту, історична провина християн перед євреями і т. ін.; у творчості російської діаспори слід назвати праці матері Марії Скобцової (1891 – 1945) і статтю о. Сергія Булгакова “*Расизм і християнство*”. Звичайно, можна, хоча й надаремно, сперечатися про те, як далеко йшла у названих авторів рефлексія, як і про те, чи не зобов’язані були Пій XII і опозиційні християни Німеччини голосніше, без будь-яких застережень, піднести голос проти нічим не стримуваних дій гітлеризму в його останні роки; та численні християни, що рятували тоді євреїв, як та ж мати Марія, врятували честь своєї віри, і подвиг їх був чи не важливіший за інтелектуальний радикалізм, з яким проблема почала обговорюватися на Заході набагато пізніше).

Якщо німецький тоталітаризм хотів поставити на місце християнства стопроцентову “арійську” релігію, а тому не відмовлявся від риторичного маніпулювання квазірелігійною фразеологією, більшовики поставили як своє завдання якнайшвидшу ліквідацію релігії як такої в будь-яких формах, війну на знищення з ідеєю Бога. Коли, скажімо, 30 січня 1923 року в присутності наркомів Троцького й Луначарського було інсценувано засідання політичного трибуналу для оголошення смертного вироку... Богові, це було не тільки балаганом для мас, а й вираженням цілком серйозної програми до дії. У секретному листі до членів Політбюро Ленін вимагав розправи над

духівництвом і вірними “зі справді скаженою і нещадною енергією, не зупиняючись перед придушенням будь-якого опору”. Неймовірну кількість представників білого духівництва, ченців, черниць і відданих своїй вірі мирян було розстріляно або замучено в таборах. До 1939 року на волі лишилося чотири дієздатні православні єпископи на весь Радянський Союз, і не було ніяких гарантій, що залишать хоча б їх. Осквернення мощей, знищення ікон, систематичне руйнування храмів відбувалися публічно, як “виховне” видовище для натовпу. Для остаточного викорінення релігії призначалися конкретні строки, воно включалося в партійно-державні плани (“безбожна п’ятирічка”). Антирелігійній пропаганді була з абсолютною жорстокістю підкорена вся система державного виховання й освіта, від ясел і дитячих садків до університетів; але в доповнення до цього держава утримувала добре оплачувану армію спеціалістів, для яких антирелігійна пропаганда була єдиним заняттям. По країні лунала пісня:

“Ми на небо заліземо,
Розженемо богів.”

Пафос боротьби з Богом виходив далеко за межі власне атеїзму, тобто безвірництва, і виявляв ознаки ненависті до живого противника; не дарма у 20 – 30-ті роки, коли напруга антирелігійної люті була особливо крутою, її носії й поширювачі воліли називати себе не сухим іноземним терміном “атеїст”, але значно виразнішим і багатозначнішим російським словечком “безбожник”. Тільки в час Великої Вітчизняної війни, коли антирелігійній державі знадобилася патріотична допомога Церкви, антирелігійна політика була пом’якшена і “безбожники” терміново перейменувалися на “войовничих атеїстів”; але це аж ніяк не завадило Хрущову оновити плани якнайшвидшої ліквідації віри в Бога. Оцінка будь-якої релігійної діяльності, що виходила за межі суто обрядового “відправлення культу”, як державного злочину утримувалася тією або тією мірою до кінця радянської влади; останні процеси “релігійників” мали місце уже на початку горбачовської пори. Та якщо Радянський Союз післявоєнних часів був зацікавлений у світовій суспільній думці, а тому урізані можливості “відправлення культу” лишалися, особливо в доступних іноземцям столицях, то, наприклад, в Албанії Енвера Ходжі хрещення дитини могло

бути покаране смертю. Незрівнянно менш систематичні, але люті ідейно мотивовані гоніння на Церкву мали місце під час громадянської війни 1936 – 1939 рр. в Іспанії, а також після подій 1926 р. у Мексиці (саме з цими подіями пов'язане зображення священика, що діяв підпільно, у романі Грема Гріна “Сила і слава” (“The Power and the Glory”), яке стало одним з найбільш переконливих художніх свідчень про християнство нашого століття).

Як це незмінно повторюється в історії християнства, переслідування знову і знов породжували героїчний ентузіазм мучеників і сповідників. Те, що виглядало в благополучні часи поважною, але не надто життєздатною традицією, виявилось в екстремальних умовах найміцнішим. У розпал тоталітарного скаженіння, коли інші цінності й підвалини не витримували натиску, трималася сама лише тиха мужність віри. Найдорогоцінніший вклад християн ХХ століття у скарбницю історії християнства – кров мучеників, просте і ясне свідцтво віри, виказане перед лицем катів: назвемо для прикладу останнє слово митрополита Петроградського Веніаміна, засудженого більшовиками до розстрілу 5 липня 1922 р. У світлі мучеництва християнство вперше ставало переконливим для багатьох тих, хто його заперечував. Не тільки одновірці, а й увесь світ повинен зберегти вдячну пам'ять про тих християн, які, опинившись серед інших жертв, прийняли призначений комусь удар на себе, як вчинили в таборах смерті польський священик Кольбе (Kolbe, 1894 – 1841, канонізований 1982 р. католицькою церквою) і російська православна черниця у паризькому вигнанні мати Марія (Скобцова). Навіть робота християнської думки часто відбувалася в атмосфері суворой немилості, а то й у жорстоких табірних умовах: досить згадати відомого німецького лютеранського теолога Дітріха Бонхеффера (див. нижче) – в Бухенвальді, наших православних філософів і богословів о. Павла Флоренського – на Соловках, Лева Платоновича Карсавіна (1882 – 1952) – в Абезі. Тут доречно згадати давній афоризм Блеза Паскаля, що на довіру заслуговують лише ті свідки, які дали себе зарізати.

Однак печальний бік істини полягає в тому, що мучеників були тисячі й десятки тисяч, а відступників – мільйони. Хоча стовідсоткове залучення народів Радянського Союзу до полум'яного безбожництва, заплановане ідеологами, лишалося

фантастичною утопією, не можна заперечувати, що традиційна релігійність і народна релігійна культура країни, яку називали колись “Святою Руссю”, виявилася порушеною в таких масштабах, у можливість яких важко було повірити задалегідь. Сільські комсомольці, крикливі заводії безбожницьких акцій, вербувалися з дітей та онуків того самого російського селянина, на православні засади якого покладав надії не тільки Ф. Достоевський; звичайно, вони діяли за вказівкою, однак же ж діяли, демонструючи страшний розрив поколінь. Так, було багато прямого і грубого насильства над народним сумлінням, що не приймало до кінця війни проти Бога; як визнавала Н.К.Крупська, навіть під час всенародного перепису 1937 р., що включав запитання про ставлення до релігії, величезна частина населення відмовилася оголосити себе атеїстами. Показово, що коли влада була змушена під час війни шукати підтримки народу, антирелігійний галас примовк. І все ж не можна пояснити масову втрату віри тільки насильством; навіть за тоталітарного режиму насильство всемогутнє лише тією мірою, якою воно може спертися на реальність масової психології, що ним не твориться, а лише вміло стимулюється і використовується.

Тоталітаризм ХХ ст. сам собою мав і має шанси лише в контексті глибокої культурної і, ширше, антропологічної кризи, що проявляється і там, де тоталітарні сили не змогли здобути політичну перемогу. Криза ця заторкує передусім зв'язок батьків і дітей, наступність поколінь, психологічну можливість для батьків практикувати свій авторитет, а для нащадків – приймати цінності, що їх цей авторитет пропонує. Взаємини старших і молодших, звичайно, ніколи не були безпроблемними, але реальність нашого століття, що стрімко змінювалася, зробила проблематичними уже не гармонію цих взаємин, а самі засади їх. І якщо масова релігійність трималася на тому, що віру “вбирали з молоком матері”, якщо людина вірувала тому, як зауважив колись К'еркегор, що про буття Бога в ранньому дитинстві сказав їй батько, – ця релігійність не могла не опинитися повсюдно в небезпеці, навіть і там, де ніякий гепоушник не змушував її зректись. При цьому, якщо атеїзм іще приймає ідею Бога настільки всерйоз, що принаймні не може від неї відкараскатися без формально декларованого і наукоподібно обгрунтованого її заперечення, то послідовний

релятивізм і гедонізм, заохочувані “прогресом”, можуть створити тип людини, здатної прийняти навіть ідею Бога без того, щоб вона його до чогось зобов’язувала, бо його ніщо і ні до чого не зобов’язує і будь-яка заповідь, моральна або обрядова, уявляється його свідомості нестерпно застарілою, наївною і нав’язливою. Для сьогоднішнього християнства це багато небезпечніше, ніж атеїстична доктрина, що вже вичерпала свої ресурси. Т. зв. “пермісивне” суспільство сучасних високорозвинених країн не схоже на репресивне суспільство тоталітаризму, та всюдозволеність першого, як і заборони другого, припиняють для “простої людини”, “людини з вулиці”, дію давнього соціального зобов’язання: належати до місцевої парафії, хрестити дітей, в неділю разом з усім селом чи кварталом іти до церкви. Назавжди закінчилася, якщо вжити поширений в мові сучасної релігійної думки вираз, “костянтинівська епоха” – той час, що сягає ініціативи першого християнського імператора Рима Костянтина Великого, коли християнство в союзі з державною владою давало буттю цілих народів загальнообов’язкову норму. Звичайно, в якихось куточках сучасного світу старі закони ще зберігають повну силу; але не ці оази, які також перебувають під загрозою, визначають ситуацію в цілому.

На зорі християнства Тертуліан сказав: “Fuint, non nascuntur Christiani”, “Християнами не народжуються, а стають”. Протягом півтора тисячоліття, коли існували “християнські нації” (“православні”, “католицькі”, “протестантські” нації), це було не так. Тепер це знову так.

Віруючі, а часом і невіруючі, не можуть не шкодувати за втратою навичок християнської поведінки, що колись входили у плоть і кров і тому проявлялися з прекрасною природністю. Те, що було колись samozrozumілим, не відійшло всупереч антихристиянським прогнозам, фатально і назавжди, однак вимагає свідомого вибору волі, зусилля, навчання, що надто часто обертаються невправною натужливістю неофітів. Ми живемо в світі, де вже нічого не є samozrozumілим. Підсумки найбільш невтішні для народної, побутової (і почасти літургічної) культури традиційно християнських країн. До того ж не можна не бачити, що вельми значна частина сучасної молоді або вдовольняється суто прагматичними цінностями (часом осягаючи ерзац таїни для відпочинку в окультних заняттях), або

шукає віри поза християнством, чи то в екзотичних релігіях Сходу, чи в сумнівних таємницях т. зв. “New Age” (модний рух, що відроджує гностицизм в рамках т. зв. молодіжної субкультури), або навіть виявляючи інтерес до християнства, відмовляються прийняти його зобов’язувальний аспект, несумісний із спокусами вседозволеності. І все ж відповідь на запитання, чого кінець-кінцем більше, втрат чи набутків, не така проста. Сутності християнства чи не більше відповідає статус апостольської віри, бездомної віри місіонерів і катехуменів, що жива поза захистом інституцій світу цього. Ще в Новому Заповіті було сказано: “Не маємо тут постійного города, але сподіваємося на майбутній”. (Євр. 13:14). Мабуть, християнинові, який знаходить віру сьогодні, легше зрозуміти, чому слово “Євангеліє” означає “радісна звістка”, “добра новина”. Синові або дочці однієї з “християнських націй” минулого зрозуміти це було набагато важче. Сьогодні легше почути і слово апостола Павла: “Не уподібнюйтеся часові цьому, змінюйтеся перетворенням розуму вашого” (Рим. 12:2). З висоти ХХ ст. помітніше, ніж сто або двісті років тому, що період, коли поняття християнського світу на деякий час географічно й етнокультурно стабілізувалося, – лише частина історії християнства, доля якого безперервно полягала в тому, що воно втрачало народи та землі, але здобувало нові. Народ, серед якого звучала проповідь Ісуса Христа, її не прийняв; такі землі, як Сирія, де вперше було вимовлено слово “християнин” (Діян. 11:26), Мала Азія, церкви якої символізують в Апокаліпсисі все християнство світу (Одкр. 1:11 і далі), Єгипет, де в пустелі вперше дозріло християнське чернецтво, а в Александрії – християнське любомудря, нарешті, Північна Африка, де християнство вперше промовило по-латині, – всі було віднято ісламом; зате “радісна звістка” знов і знов приходила до тих, хто її ще не чув. Це відбувається і в наш час. Проповідь християнства в країнах Азії і Африки, втративши традиційні зв’язки з колоніальною системою, з престижем “білої людини”, переходячи в руки місцевих жителів і вкорінюючись у формах місцевої культури, стає набагато переконливішою. Зрозуміло, “аккультурація” християнського віровчення, тобто його перехід на нові “культурні коди”, закономірно таїть у собі ризик синкретизму і двовірництва; але ризик цей по суті такий самий, як у часи, коли християнами ставали кельти, германці, слов’яни

та інші “варвари” стародавньої Європи.

Та обставина, що у своїх традиційних ареалах християнська віра дедалі частіше з автоматично успадкованого атрибута нації перетворюється на предмет особистого вибору, виявилася досить сприятливою для культурної творчості під знаком християнства. Вище вже йшлося про те, що в минулому столітті тільки протестантизм поділяв престижне становище з культурою протестантських країн, тим часом як у країнах православних і католицьких віра лишалася передусім “побутовим сповідництвом” мовчазних мас, дух якого був чужий культурі. Навпаки, перша половина ХХ ст. дала неочікувано велику кількість православних і католицьких мислителів і письменників, що посіли дуже помітні місця на панорамі європейської культури. Одночасно жили й працювали французькі католицькі письменники Леон Блуа (Blou, 1846 – 1917), а також Поль Клодель (Claudel, 1868 – 1955), Шарль Пегі (Peguy, 1873 – 1914), Франсіс Жамм (Jammes, 1868 – 1938) і Жорж Бернанос (Bernanos, 1888 – 1948), яких жартома називали “отцями Церкви”; французькі католицькі мислителі Жан Марітен (Maritain, 1882 – 1973), Етьєн Жильсон (Gilson, 1884 – 1978) і Габріель Марсель (Marcel, 1889 – 1973); володар дум німецької католицької еліти, для якого в Берліні спеціально було створено особливу кафедру, католицький священник італійського походження Романо Гвардіні (Guardini, 1885 – 1968); російські православні філософи і богослови, що виростили під впливом імпульсів творчості Достоєвського і особливо містичної думки Володимира Соловйова (1853 – 1908), такі як Євгеній Миколайович Трубецкой (1863 – 1920), Микола Олександрович Бердяєв (1874 – 1948), якого Ромен Роллан назвав “російським Пегі”, о. Сергій Булгаков (1871 – 1944), Семен Людвигович Франк (1877 – 1950), о. Павло Флоренський (1882 – 1937), Володимир Францович Ери (1882 – 1917), Георгій Петрович Федотов (1886 – 1951); цікавий опонент Соловйова, але й умовних побожних кліше, що намагався поєднати розумову майже по-протестантськи чесність з дуже російським нахилом думки, нині несправедливо забутий богослов Михайло Михайлович Тарєєв (1866 – 1934); представники російського символізму, чие ставлення до християнства було складним, але істотним, як Василь Васильович Розанов (1856 – 1919), Дмитрій Сергійович Мережковський (1866 – 1941), провісник

“нової релігійної свідомості”, що заснував 1901 р. зі своєю дружиною Зінаїдою Миколаївною Гінніус (1869 – 1945) “Релігійно-філософські зібрання”, на яких діячі засідали поряд з представниками духівництва, і один час близький до Ерна Вячеслав Іванович Іванов (1866 – 1949), що згодом приєднався до католицизму; нарешті, англійський католицький белетрист, есеїст і поет Герберт Кіт Честертон (Chersterton, 1874 – 1936), його сподвижник Гіларі Беллок (Belloc, 1870 – 1953) і багато, багато інших. Розквіт російської релігійної думки після революції тривав або в умовах діаспори, де вона плідно зустрічалася з думкою Заходу, внаслідок чого особливо Бердяєв став явищем загальноєвропейського масштабу, дещо однобічно визначивши уявлення західного інтелігента про “російську душу”, і де з’ясувалося значення вже згаданих Г.П.Федотова, Л.П.Карсавина і різкого опонента “срібного віку” гегельянця Івана Олександровича Ільїна (1882 – 1954), що втілює найбільш праві тенденції цього розумового руху, або під гнітом атеїстичного терору – поряд з о. Павлом Флоренським і близьким до нього за способом думання Олексієм Федоровичем Лосєвим (1893 – 1888) слід назвати Олександра Олександровича Мейєра (1875 – 1939), який загинув у сталінських таборах і до гуртка якого належав до від’їзду за кордон Федотов; і перше, й особливо друге було нелегко, однак внутрішній свободі швидше допомагало, ніж заважало. І пізніше, до другої половини століття, виразно помітні католики в літературах традиційно некатолицьких, наприклад, в англійській (від Грема Гріна до Дж.Р. Толкіна (Tolkien) або німецькій (від Гертруди фон Ле Форт (Le Fort, 1876 – 1971) до Генріха Бьоля (Buell)). Однак варто застерегти, що присутність представників тієї або тієї конфесії виявляється в середині і в другій половині ХХ ст. інакше, ніж у першій половині – значно стриманіше, при зменшенні пафосу і зростанні скепсису, якщо не щодо віри, то щодо себе як її оборонця: ті ж Грем Грін або Генріх Бюль – католики серед письменників, але не “католицькі письменники” в тому специфічному розумінні, в якому був таким, безперечно, Поль Клодель. Серед вірних християн усіх конфесій протягом ХХ ст. різко підвищується процент носіїв університетської освіти – частково за рахунок ослаблення віри в протонародному середовищі, але частково за рахунок зростання її привабливості

для інтелігенції. Коли Ш. Пегі здійснив традиційне паломництво від Парижа до святинь Шартру (оспіване в його віршах), це був вчинок, щонайменше несподіваний для паризького публіциста; після його смерті, однак, таке паломництво увійшло у звичай у паризького студентства, й цілі юрми молодиків простували по дорозі паломників. У період між двома війнами така зміна ментальності молодих інтелектуалів породжувала часом у католиків ейфоричні надії на прогресуюче й остаточне оцерковлення університетського, артистичного і загалом культурного життя. Надії ці не виправдалися, бо не врахували простого чинника сучасного життя – неможливості простої передачі у спадок способу думання від батьків до дітей. Флуктуація статистично виявлюваних успіхів і неуспіхів віри при зміні поколінь в наш час неминуча.

Не можна не зауважити, наскільки характерний для християнського життя і культури ХХ ст. тип “конвертита”, “наверненого”, такого, що прийшов іззовні – з атеїзму або релігійного індіферентизму, з іншої конфесії, з іншої релігії. Славнозвісний католицький філософ Жак Марітен – нащадок кальвіністів (“гугенотів”), як і німецька католицька поетеса Гертруда фон Ле Форт, як і визначний православний мислитель нашого часу Олів’є Клеман (Clement, нар. 1921); такий енергійний поборник католицизму в англійській літературі, як Г.К.Честертон, – нащадок пуритан. Дружина Марітена Раїса – єврейка, як і Едіт Штайн (Stein, 1891 – 1942), талановита учениця філософа Едмунда Гусерля, що стала черницею-кармеліткою, знищена гітлерівцями і канонізована католицькою Церквою, як і польський католицький поет Р.Брандштеттер (Brandstaetter, народ. 1906), як і видатний католицький діяч сучасності кардинал Люстіже (Lustiger, нар. 1926).

Для попередніх століть найчастіше видавалося очевидним, що християнство перебуває у природному і кінцевому союзі з усіма найбільш консервативними суспільними силами (т. зв. “союз престолу й олтаря”); винятки траплялися, але лишалися винятками. Сьогодні християнство перестало потребувати політичного охоронництва саме тому, що тримається – якщо взагалі тримається – не силою зовнішньої інерції, а силою внутрішньої динаміки. Характерно, що С.Н.Булгаков, який до революції не вважав можливим (незважаючи на дедалі більш анархічні симпатії) стати священником “казеної ієрархії”, з

полегкістю прийняв сан у переслідуваній Церкві 14 червня 1918 р.; цей приклад характерний. Змінюється соціальна позиція західного християнства: “Тепер на Заході, – підкреслював Г.П.Федотов ще у 1932 р., – майже не можна зустріти принципового обґрунтування й захисту капіталістичної системи як реально виправданих, на ґрунті християнської етики. В цьому розумінні щось безповоротно пішло в минуле. Можна було б написати історію Європи в XIX ст., не згадавши про соціальний католицький і протестантський рухи. Для історії сучасних соціальних криз це було б неможливим”.

Новим чинником у житті християнства XX ст. є так званий екуменічний рух за об’єднання християн різних віросповідань. Він зумовлений ситуацією християнства як віри, що заново пропонує себе нехристиянському світові; людина, що в акті особистого вибору стає християнином, дедалі рідше успадковує конфесіональну культуру своїх предків, та й взаємні рахунки конфесій, що сягають віків, стають для нього менш актуальними. Популярний англійський християнський письменник К.С. Льюїс (Lewis, 1898 – 1963) написав книгу з характерною назвою “Mere Christianity” (“Всього-навсього християнство”): назва ця добре виражає потребу епохи в порушенні питання про сутнісне осердя християнського вчення, що проглядається крізь окремі особливості того чи того історичного типу. Очевидна небезпека закладеного в такому умонострої редуціонізму, що спрощує і збіднює відомості до мінімуму. Але повний ступінь спрощення перестає бути доктринерською ідеологемою (яким було, скажімо, “опрошення” у Льва Толстого) і стає адекватною відповіддю на жорстку реальність радикального виклику, кинутого християнству і тоталітаризмом, і секуляристським релятивізмом. Багатоманітність богословських позицій великою мірою змінюється поділом надвоє: за Христа і проти Христа. Християни різних конфесій, що знаходили один одного як товариші в нещасті у сталінських і гітлерівських таборах, приймали перед мученицькою кончиною причастя з рук одне одного (як це було зі Львом Карсавиним, що багато полемізував з католицизмом, однак причастився перед смертю з рук католицького священника), – ось найглибший екуменічний досвід століття. До цього слід додати, що необхідність для мислячих християн, рятуючи в собі віру, протистояти страхітливому ідеологічному натискові, розвинула підвищену “алергію” і до

звичайного конфесійного ідеологізму, що століттями вправлявся в ідеалізації свого минулого й теперішнього і очорненні минулих і теперішніх опонентів. Інтелектуальна чесність, що аж ніяк не змушувала відмовитися від віровчительних переконань, зобов'язує вбачати в реальній історії і житті різних конфесій, з одного боку, печальну “негідність християн”, що контрастує з “гідністю християнства” (якщо згадати відому формулу Бердяєва), з другого боку, діла широї любові до Христа, Одного й Того Самого для всіх, хто вірує в Нього. “Екуменічний рух” як такий лише дає більш або менш адекватне вираження цим внутрішнім зрушенням.

Ініціатива почину в цьому русі належала протестантським деномінаціям (Єдинбурзька конференція 1910 р., підсумком якої було створення Всесвітньої місіонерської ради); з православного боку вона була підтримана 1929 р. посланням Константинопольського патріарха, зверненням до всіх церков Христових із закликом до “тіснішого спілкування і взаємного співробітництва”. Низка православних богословів російської діаспори взяли активну участь в рухові; але “карловацький” напрям (“Російська Зарубіжна Православна Церква”) з самого початку і до сьогодні займає гранично різку антиєкуменічну позицію. 1948 р. було створено Всесвітню раду церков (ВРЦ), що об'єднала найважливіші протестантські деномінації і ряд православних помісних церков; з 1961 р. участь в її роботі бере Московська Патріархія, а також спостерігачі з Ватикану. Певні сторони її діяльності зазнали критики (зокрема, за згладжування проблем, пов'язаних з переслідуванням вірних у комуністичних країнах). Незгоди виникли також у зв'язку зі спробами єкуменічної обрядотворчості на конференціях ВРЦ, що не тільки виходила за рамки літургійних і молитовних узвичаєнь будь-якої історичної конфесії, а навіть спричинила нарікання у нехристиянській практиці. В цілому не можна не бачити, з одного боку, що комплекс інституцій (зокрема добродійних і правоохоронних), інтегрованих ВРЦ, займає своє місце в житті сучасного християнства, з другого боку, що безумством було б покладати надто багато надій на суто інституціональний, дипломатичний, а тому неминуче бюрократизований бік сучасної єкуменічної активності. Найголовніше відбувається не на парадних зустрічах представництв, але в реальному житті вірних, на глибині, не завжди доступній спостереженню.

Звичайно, не можна заперечувати важливість офіційних рішень, прийнятих особами, які наділені особливою канонічною владою. У цьому зв'язку слід згадати відміну взаємних анафемствувань між католицьким Римом і православним Константинополем, оголошену папою Павлом VI і патріархом Афінагором 1965 р. (звичайно, оцінка цього акту в усьому його обсязі залежить від ступеня визнання за Константинопольською кафедрою її канонічного рангу “Вселенської” в колі всіх православних Церков). Особливе значення має зростання взаємного позитивного інтересу: багатства православної аскетичної, літургійної та іконографічної, що загалом привертають до себе увагу дедалі більшої кількості католиків і частково протестантів, є предметом особливо прискіпливого вивчення у католицькому середовищі, безпосередньо, як в абатстві Шевтонь (Chevetogne) у Бельгії (засноване 1925 р. і зазнало спочатку чимало конфліктів з католицькою владою через свою філоправославну позицію), або непрямо, як в общині Бозе (Bose) у Північній Італії, пов'язаній з традицією св. Бенедикта Нурсійського; у лютеран і англікан відроджується відкинута ще Реформацією чернече життя. На особливу увагу заслуговує екуменічна чернеча спільнота в Тезе (Teze) на південному сході Франції, що заслужила своє добре ім'я ще під час німецької окупації, коли вона безстрашно давала притулок переслідуваним; її було створено, щоб дати протестантам різних деномінацій можливість наслідувати зразки початкового чернецтва, але нині її вплив виходить далеко за межі протестантизму. Особливо сильний він серед молодих християн різних конфесій, що масами паломничають в Тезе і розносять світу пам'ять про нього. Багатьом уявляється, що ця община створила прийнятну з християнського погляду парадигму “молодіжної культури”. Слід сказати, що саме для сучасної молоді важливі аскетичні й містичні компоненти християнської традиції, тільки вони можуть бути дійовою альтернативою масовому захопленню нехристиянською містиккою і окультизмом. Молодий християнин ХХ ст., як правило, зацікавлений не в механічному дотримуванні респектабельних правил відвідання недільної відправи своєї конфесії і т. ін., а в екстатичному переживанні, яке виходить за межі секуляризму, що обступив його. У певному сенсі він більше схожий на неофітів пізньої античності, ніж на дитя однієї з “християнських націй” нового часу.

Найбільш неприйнятним проявом екуменізму є практика т. зв. Інтеркомуніону, тобто повного євхаристичного спілкування всупереч конфесіональним перепонам. Багато хто з християн, які співчують екуменізові, вважають цю практику неприйнятною для їхнього сумління і несуть біль неможливості повного спілкування як співчужість у скорботі Христа з приводу поділу християнства. Інші, всупереч давнім заборонам, насмілюються здійснити цю практику як “юродство” в духовному розумінні цього слова, як пророче безумство, вгадуючи наперед те, що, власне, ще неможливо. Це робив іще Володимир Соловйов, що причащався, не переходячи в католицизм, з рук католицького священника. Його послідовником був Вячеслав Іванов, якому вдалося добитися 1926 р. у церковних властей католицького Риму цілковито незвичайного тоді дозволу приєднатися до католицької Церви, не відрікаючись у звичайний спосіб від православ’я, але читаючи замість цього пасаж Соловйова, що починається словами: “Я, як вірний син Російської Православної Церкви...” Саме Іванову належить вельми популярна на сьогоднішньому Заході екуменічна формула про православний Схід і католицький Захід як двоє “легенів” вселенського християнства. Для противників екуменізму інтеркомуніон являє собою крайню форму неприпустимого зближення з інакославними.

* * *

Досвід російського православ’я в нашому столітті зумовлений досвідом особливо різкого занепаду всіх колишніх навичок життя, пов’язаних з реальністю православної Імперії; можна сказати, що цей досвід випередив шлях давніх християн. Коли православну літургію відправляти не у храмі, серед золота риз і окладів, а в советському лагері або паризькому гаражі, це були нечувані злидні, але й нечувана духовна свобода, зосереджена на самій суті християнства, воістину “літургія вірних”. На жаль, досягнуту в екстремальних умовах висоту неможливо утримати, і навіть пам’ять про неї надзвичайно легко втратити. Серед наших сучасників про неї найадекватніше нагадує митрополит Антоній Сурозький (Блум), чудовий проповідник і духовний письменник, що виріс у паризькому вигнанні і виразив позачасові цінності християнства на мові, абсолютно чистій від тіні солодкої стилізації.

Водночас тяжкі випробування спричинили в російському

православ'ї інституціональні кризи, розколи й поділи, не подолані донині. Їм передувала подія, яка переживалася чадами Російської Православної Церкви як світла радість, притому парадоксально пов'язана з крахом православної Імперії: відновлення Всеросійським помісним собором, що відкрився на празник Успіння 1917 р., патріаршества, скасованого ще Петром I, і вибори 5(18) листопада (тобто вже після жовтневого перевороту) патріархом Московським і всея Русі преосвященного Тихона (Белавіна, 1866 – 1925), твердого сповідника віри перед лицем більшовицького терору, канонізованого Церквою. Проти патріаршої влади зрадницьки виступало з 1922 р. конформістське “Вище церковне управління”, що поєднувало вимогу далекосяжних реформ у церковному житті (т. зв. “оновленство” і “живоцерковство”) із сервільними жестами в бік більшовицьких гонителів і цим надовго скомпроментувало в очах російського церковного народу саму ідею перетворень (хоча не слід забувати, що серед пересічних учасників реформістських рухів були чесні священники, які самі зазнавали страждань за віру, і що з маніпулювання заклик до оновлення в поганому церковно-політичному контексті не впливає логічно неправомірність порушення питання про оновлення). Розкол відбувся – знов-таки з мотивів політичних – і в церковному житті діаспори. В кінці 1921 р. т. зв. Російський всезакордонний собор у Карловцях прийняв звернення до російських біженців, в якому утверджувався догматичний, віровчительний статус монархічної ідеї. Близько третини учасників, частина з яких самі були за особистими переконаннями монархістами, прийняли постанову про неможливість приймати від імені всієї Церкви документ політичного характеру (оскільки це суперечило постанові Всеросійського помісного собору від 2(15) серпня 1917 р.); на чолі цієї групи стояв митрополит Євлогій (Георгієвський, 1868 – 1946). Так намітилося розходження двох напрямів: “карловацького” (нині “Російська Зарубіжна Православна Церква”) і “євлогіанського”. Майже всі славнозвісні голови й філософи російської діаспори належали до другого напрямку. Тим часом в СРСР, незважаючи на шалений тиск машини терору, моральна перемога патріарха Тихона і крах оновленських лідерів (вони докотилися до постанови про позбавлення патріарха навіть... чернечого звання) були безперечними; процес

над патріархом, затіяний з розрахунком на смертний вирок, довелося припинити. Однак реальність радянського режиму, що був у розквіті сил і саме здобував міжнародне дипломатичне визнання, змушувала з собою рахуватися. Напередодні кончини патріарха Тихона ГПУ безпрецедентним моральним катуванням змусило його підписати т.зв. “Заповіт”, автентичність якого одразу ж викликала спори, але сфабрикованість якого принаймні довести неможливо. Після його смерті питання про керівництво Церквою, яке неможливо було вирішити в умовах безперервних арештів нормальним шляхом, викликало серйозні незгоди: місцезблостителем було призначено митрополита Петра, невдовзі арештованого, отже, йому самому довелося призначити собі ряд заступників – вимушена бідою практика, що гранично заплутала питання про духовну владу. Сумніви щодо повноважень митрополита Сергія (Страгородського, 1867-1944, згодом патріарха) набули принципового характеру, коли останній обнародував 1927 р. свою “Декларацію”, що заходила в тенденції компромісу з радянським режимом без порівняння далі за патріарха Тихона (дивно звучала в умовах терору фраза про вдячність радянському урядові “за таку увагу до духовних потреб православного населення”). Очевидний контраст “Декларації” з бездоганною моральною позицією і гідним тоном “Соловецького послання” групи ієрархів, що з’явилося тоді ж, присвячене тим же темам і створене в ув’язненні; воно визнає радянський режим як політичну реальність, але чітко акцентує несумісність християнства і радянської ідеології. У відповідь на “Декларацію” виник рух “нерозуміючих”, тобто тих, хто відмовлявся звеличувати ім’я митрополита Сергія під час літургії, з нього з часом склалася т. зв. Істинна (або “катакомбна”) Православна Церква, що дала в різні періоди радянської епохи чимало страдників за віру, але не мала фізичної можливості отруювати скільки-небудь широкі маси вірних, все більш схожа на секту і схильна до дальших поділів. Особливо прикрими, такими, що дезорієнтували і баламутили народ у вкрай тяжкі для нього часи, були заяви про “безблагодатність” таїнств у опонентів, що їх надто легко робили і ”сергіяни”, і “нерозуміючі”.

Нову ситуацію створила атмосфера Другої Світової війни, що породила в багатьох умах ілюзорну, але щирі й зрозумілу надію на примирення гонителів і гнаних у патріотичному

пориві і на перетворення сталінської імперії на Святу Русь. Сталін дуже добре вмів з мінімальними затратами підтримувати такі сподівання 4 вересня 1943 він прийняв митрополита Сергія з двома ієрархами і дозволив поставлення патріарха; звичайно, поставлено було Сергія. Зарубіжним тлом цих подій була та обставина, що в той час як “євлогіанський” напрям зайняв позицію патріотизму (російського, у Франції також французького і т. ін.), верхівка “карловацького” напрямку стала на бік Гітлера, ставлячи його як “богоданого вождя” (ієрархи патріарха Сергія так само величали Сталіна); гітлерівський режим особливим розпорядженням передав усі російські православні храми на території рейху виключно “карловацькій” ієрархії. Безнадійним глухим кутом для православного сумління була необхідність вибирати між одним і другим “вождем”, а патріотизм був сильним мотивом. Недарма така незаперечно чесна людина, як Володимир Миколайович Лосський (1903-1958), один з найкращих богословів православного Парижа, відгукнувся на смерть патріарха Сергія 15 травня 1944 р. гіперболічними похвалами; за цим стоїть, крім усього іншого, співчуття воюючій Росії, тяжко скривджене поведінкою православних прибічників гітлерівщини. Після зустрічі в Кремлі зовнішні обставини Російської Православної Церкви в СРСР істотно змінилися: було відкрито 8 семінарій і 2 духовні академії, що вже свідчило про відмову від організації негайного фізичного вимирання духовництва; відкривалися храми, почав виходити мізерним тиражем “Журнал Московської Патріархії” (якому, втім, негласним “роз’ясненням” було заборонено вступати в будь-яку, навіть найм’якшу полеміку з антицерковними версіями радянської преси і пропаганди). Перерви у поставленні ієрархічного голови Російської Церкви, що мала місце між смертю патріарха Тихона і поставленням патріарха Сергія, більше не бувало; після смерті останнього було поставлено патріарха Алексія I (Шиманський, 1877-1970), після його кончини – патріарха Пимена (Ізвеков, 1910-1990); однак лише патріарха Алексія II (Ридигер, нар. 1929) під кінець “перебудови” було обрано в умовах достатньо вільних, щоб можна було без застережень говорити про вибори. Та для нас вірних саме наступництво було підбадьорливим знаком: “нам дозволили Патріарха”. Вельми двозначним подарунком

Сталіна православ'ю було насильне, з безпосередньою участю каральних органів, приєднання до Російської Православної Церкви українських греко-католиків (т. зв. уніатів) 1946 р. Неминучим наслідком цього не могло не стати агресивне піднесення уніатства і його перетворення на прапор західноукраїнського націоналізму останніми роками. Якщо в минулі століття мало місце використання державного насильства на користь уніатів (Польщею) і проти них (Російською імперією), то це було недобрим, але природним плодом ідеології “католицьких” і “православних” націй і держав; а коли про торжество православ'я дбало ГПУ, це якимось уже надто очевидно являло поєднання непоєднаного. Тим часом ієрархи Московської патріархії перестали бути ізгоями, які стояли поза законом, дичиною, яку відловлювали: їм було надано статусу декоративного придатка до радянської номенклатури, мешканців особливої резервації, поза якою вони не мають ніяких прав, але яка підтримується силою режиму спеціально для них (і для демонстрації зарубіжним відвідувачам!) як невід'ємна віднині деталь на панорамі режиму. Коли за Хрущова до кінця 50-х років розгорнулася з новою силою антирелігійна компанія, знову підривали храми, закривали парафії, корпоративний статус верхівки Московської патріархії вже не змінився і не міг змінитися. Платою за все це були не тільки компліменти радянській владі взагалі, а й запевнення перед усім світом, що становище вірних в СРСР цілком задовільне і переслідувані “сидять за діло”, а також систематичні конформістські виступи із суто конкретних політичних приводів (скажімо, із схваленням введення військ в Угорщину); навіть позиція у власне релігійних питаннях залежала від політичних запитів влади, тому час “холодної війни” породив різкі антиєкуменічні і особливо антиватиканські жести 1948 р., а хрущовська “розрядка” – навпаки, демонстративну активізацію на початку 60-х років єкуменічних зв'язків включно з присиланням спостерігачів від Московської патріархії на Другий Єкуменічний собор (і принциповий дозвіл православним причащатися в католицьких храмах і допускати католиків до причастя у православних храмах, що згодом було проголошено “недоцільним”).

Надзвичайно тяжко судити про вибір ієрархів, що прийняли

такий спосіб існування. З одного боку, не можна заперечувати, що в атомізованому суспільстві, створеному сталінським режимом, ієрархи, серед яких, незважаючи ні на що, все ж лишалось чимало вірних сердець, не могли спертися на якісь суспільні сили, що союз з режимом давав єдиний шанс, що для православної людини храмове богослужіння само собою становить безцінне благо, що церковне життя не може обійтися без зміни молодих священиків, яких готують у духовних семінаріях, нарешті, що в умовах зрілого тоталітаризму у підпіллі, в “катакомби” може піти героїчна секта, а не Церква, покликана служити всьому народові (для порівняння можна згадати, скільки тяжких проблем принесла Ватиканові створена ним у комуністичній Чехословаччині “катакомбна” гілка католицтва, яка, свідомо своєї виключності, вийшла з послушенства владі і канонам, через що після кінця комунізму довелося не стільки вітати героїв, скільки класти край партизанщині). Навіть із Сергія, що як не як свого часу чотири рази сидів у тюрмі, важко, незважаючи на всі зусилля, зробити карикатурну фігуру безсовісного владолюбця і холодного зрадника; вже радше це фігура трагічна. Певну сміливість у боротьбі за Церкву було проявлено в розпалі хрущовських антирелігійних заходів Алексієм I і його найближчим сподвижником Николаєм (1891-1961) митрополитом Крутицьким і Коломенським. З другого боку, однак, цілком очевидно, що нова соціальна ситуація верхівки Московської патріархії, що неприродно віддаляла її від світу простих вірних і зближувала на не зовсім рівних правах з іншими радянськими привілейованими корпораціями, була вкрай двозначною і ефективно сприяла зниженню здатності навіть обдарованих від природи ієрархів до адекватної реакції на життя, яке змінювалося. Час працював на посилення дії цієї ситуації. По-перше, вмирили ієрархи, які – як би вони не поводили себе згодом – обрали духовний сан у роки, коли сам такий вибір був героїчно важким; сама пам'ять про ці роки вивітрювалася, жахи змінилися нудьгою позолоченої клітки. По-друге, згода на замикання в ірреальному маленькому світі (із візитами іноземців, згодом дедалі частіше з поїздками за кордон з неминучим супроводом спеціального наглядача), куди “пом'якшений” післявоєнний комунізм загнав функціонерів Московської патріархії, був меншим нонсенсом спочатку, поки віруючих було

дуже мало і коли це були здебільшого “бабусі в хусточках”, для яких було великою удачею змогти добратися до найближчого приходу (часто за десятки, а то й сотні кілометрів), а шастям – приїзд архієрея, яким би цей архієрей не був. Але часи змінювалися. На рубежі 50-х і 60-х років розпочинає свою – тоді абсолютно унікальну – місіонерську діяльність серед радянської інтелігенції о. Олександр Мень; до середини 70-х років стає дедалі помітнішою наростаюча хвиля наверх до християнства передусім у колах столичної інтелігенції і поза ними. Змінюється ставлення до релігії громадської думки, а отже, тихо, негласно змінюється реальне співвідношення сил у суспільстві. Формується нова християнська громадськість, що, звісно, систематично накликає на себе репресії і у плані соціальному співвіднесені з широким явищем “дисидентства”. Інтелігенція, приходячи до Церкви, проявляє звичну для неї схильність до критики; об’єктом її критики стає примусовий атеїзм, але також альянс ієрархії з гонителями. Цю критику енергійно сформулювали відкриті листи до патріарха Пимена священників о. Н. Ешлімана і о. Г. Якуніна (1965), і Олександра Солженіцина (1972), що мали широкий резонанс. Ніхто при здоровому глузді не чекав, що критику буде негайно і в усьому обсязі прийнято. Настрояві цього крила християнської інтелігенції дуже часто можна дорікнути в недостатньому розумінні власне церковних завдань, інтелігентському радикалізмі й утопізмі. Сумно, однак, що його голос зовсім не було почуто і саме його існування не було враховано ієрархією як корпорацією (характерно, що заперечення щодо листа Солженіцина зі стриманим захистом поведінки патріарха взяв на себе не хтось з умів патріархії, але “церковний дисидент”, заборонений на той час у служінні О. Сергій Желудков (помер 1984 р.)). Саме в 70-ті роки вже можна було сміливіше пробувати інший тип поведінки, ніж той, що склався у замкненому маленькому світі церковної верхівки. Звичайно, заднім числом неможливо обчислити оптимальну міру здорового глузду і обережності для кожного конкретного конфлікту часу “застою”, але можна стверджувати, що у двобій реальностей держави і громадськості першу за звичкою приймали всерйоз більше, ніж було потрібно, а другу ігнорували. Так було підготовлено сучасні конфлікти. Після нетривалої ейфорії “перебудови”, коли на якийсь час різко зросла популярність усього церковного,

включаючи ієрархію, зчинилася буря газетних викриттів контактів ієрархії з найодіознішими інститутами радянської влади; у викриттях цих брали участь поряд непримиренні православні християни, які зазнали репресій у комуністичні часи (о. Гліб Якунін, нині вивергнутий Московською патріархією із сапа, З. Крахмальникова та ін.), і журналісти, що зацікавилися церковними справами не так давно. Однак ні безоглядна антисергіанська риторика, що кваліфікувала сумнозвісне “сергіанство” мало не як християнську релігію, ні спроба мовчанням або риторикою у відповідь схватись від наболілих проблем минулого не відповідають істині і не приносять добра Церкві. Природно, звинувачення проти Московської патріархії на якийсь час піднесли престиж Російської Зарубіжної Церкви (одночасно утруднивши для обох сторін навіть думку про возз’єднання). Поширення Російською Зарубіжною Церквою своєї діяльності на Росію, що стало можливим після кінця радянської влади, не принесло їй, однак, великих успіхів, скоріше їй вдалося стимулювати всередині деяких парафій і навіть епархій Московської патріархії пожвавлення характерних для неї самої крайньо правих, націоналістичних та антиєкуменістичних тенденцій – тим більше, що зняття “залізної завіси”, що зробило присутність західного християнства аж надто фізично відчутною, породжує серйозні випробування для єкуменічних почуттів (зауважимо, втім, що це – аж ніяк не тільки російська проблема; серед православних Греції зустрічається така гострота антиєкуменічних емоцій, яка переважає чи не все, що можна зустріти в цьому роді у російських церковних колах).

Особливу проблему створює досі ще не засвоєна достатньою мірою спадщина православної богословської творчості російської діаспори, де історичні обставини породили незвично високий процент освічених і свідомих вірних сердець прихожан, рідкісну свободу думки, конечність повноцінної відповіді на виклик сучасної секулярної цивілізації. Склався новий тип православного священика, надзвичайно далекий від “семінарщини” і від побутових традицій “духовного стану” старої Росії, але й такий, що поступово віддалявся також і від романтизму російських містиків передреволюційної доби (т.зв. Срібного віку); згадаємо для прикладу о. Олександра Ельчанинова (1881-1934), а в часи, близькі до нас, – о. Олександра Шмемана (1921-1983). (Зовсім інший, суто реставраторський

характер має духовність Російської Православної Зарубіжної Церкви, центром якої є монастир Джорданвіл у США; наша характеристика стосується того, що було зроблено і робиться в руслі “євлогіанського” напрямку, нині в юрисдикції Константинополя, або Американської Автокефальної Православної Церкви, або, нарешті, в юрисдикції Московської патріархії, належність до якої, як показує досвід практики Василя Кривошеїна (1900-1985) і митрополита Антонія Блума, аж ніяк передбачає залежності від Москви у питаннях політичних). Церковна наука висунула таких діячів, глибоко проіннятих православними запитамми, але чужих будь-якому умовному традиціоналізмові, як літургіст і патролог архімандрит Кипріан Керн (1899-1960). Мати Марія (Скобцова), героїчний кінець якої вже згадувався вище, віддавши себе на самовіддане служіння ізгоям паризьких нетрищ, явила такий образ православної черниці, який нелегко було прийняти навіть в освічених колах “євлогіанського” російського Парижа; тільки висока духовна гідність її особи перемагала всі сумніви. Особливе значення має розроблене на основі давньоцерковних традицій, але із урахуванням цього нового досвіду учення про Церкву о. Николая Афанасьєва (1893-1966); енергійно акцентуючи суто православні теми, що традиційно протиставлялися римському ієрархізмові й централізмові – Церква як єднання всього народу Божого навколо Євхаристії, неможливість “іншої влади, крім влади любові”, висока гідність мирян як хранителів єдності Священного Передання, – еклезіологія о. Афанасьєва справила, між іншим, реальний вплив на розвиток католицизму після Другого Ватиканського собору (див. нижче), на якому православний богослов був присутній як спостерігач. З напрямом, заданим нею, пов’язана також робота сучасного грецького богослова єпископа Йоана Пергамського (Зизиуласа, Zizioulas). Та в Росії вона все ще відома недостатньо. В наш час, коли російське православ’я, виживши в екстремальних умовах гонінь, зазнає зовсім інших випробувань і вперше зустрічається з послідовним секуляризмом, в контексті якого буття будь-якої християнської общини по суті “діаспорально” незалежно від географії, – без досвіду православної думки російської діаспори (найважливішим центром якої став Богословський інститут, заснований 1925 р. на Свято-Сергіївському подвір’ї в Парижі) обійтися неможливо;

і його засвоєння не може залишатися книжним, а має допомогти церковній практиці. Треба ще здійснити рішення Всеросійського помісного собору 1917, результати якого аж ніяк не зводяться до відновлення патріаршества.

Оскільки для православної богословської думки особливе значення має спадщина отців Церкви і візантійського містико-аскетичного богослов'я, поглиблення розуміння певних авторів характеризує не тільки історію науки, а також і образ сучасного православ'я і його дар людям нашого століття. Дуже важливим фактом богословського і наукового розвитку були блискучі роботи о. Георгія Флоровського (1893 – 1979), особливо “Східні отці 4 століття” 1931 р., “Візантійські отці 5–8 століть” 1933 р., “Шлях російського богослов'я” 1937 р. (пізні роботи, видані по-англійському, ще чекають на засвоєння в Росії). З його концепцією “неопатристичного синтезу” і розробленою на її основі спробою суворої переорієнтації російської і загалом православної думки можна не погоджуватися, але не можна її не враховувати у всіх дальших дискусіях на цю тему. В цьому ж зв'язку слід назвати, по-перше, зростання уваги до сміливих і глибоких богословсько-філософських ідей святого Максима Сповідника, що почалося в передреволюційній Росії (роботи Єпифановича) і сприйняте католицькою і протестантською наукою (N.V. von Balthasar, *Kosmische Liturgie* 1941, 2. Aufl. 1961; L. Thundberg “*Microcosm and Mediator*”, 1965); по-друге, особливий інтерес до православної містики святого Симона Нового Богослова, чий відважні гімни були відомі до революції у російському православному середовищі лише з несміливими цензурними купюрами і чия спадщина стала по-справжньому відомою в ХХ ст. завдяки едиційним і дослідницьким працям російського православного єпископа Василя (Кривошеїна; див. видання в серії “*Sources chrétiennes*” 96, 104, 113, 1963 – 1965; архієпископ Василій (Кривошеїн), “Преподобний Симеон Новий Богослов”, 1980), і візантійських ісихастів, у вивчення яких особливий внесок зробили дослідження російського православного священика і всесвітньо відомого візантиніста о. Йоана Мейєндорфа (1926 – 1992) (J. Meyendorff, “*Introduction a l'étude de Gregoire Palamas*”, 1959, та ін.). Додамо, що в ході нашого століття всім миром усвідомлено духовну, але також естетичну і культурну цінність давньоруської і загалом православної ікони, тому копії і наслідування славнозвісних ікон

повсюдно прикрашають католицькі і англіканські храми й капели, а в російській православній діаспорі маємо такі плоди засвоєння іконної традиції, як праці з богослов'я ікони Л. А. Успенського (1902 – 1987) і оригінальна творчість в царині іконопису о. Григорія Круга (1909 – 1969), що вдало поєднував сучасну гостроту бачення із справжньою традиційністю (серед іконописців сучасної Росії назвемо о. Зенона); саме через ікону розкрилося розуміння допетровських традицій православної Русі, тому й такі оборонці цих традицій, як протопоп Авакум, викликають увагу незалежно від того, як ми поставимося до їхньої еклезіологічної позиції.

У православної духовній літературі відзначимо надзвичайно важливі творіння старця Силуана (Антонова, 1866 – 1938), афонського інока з російських селян. Саме тому що його думок ніяк не торкнулися ні віяння мирської культури, ні конкретний досвід політичних катаклізмів, – він пішов на Афон ще в 1892, – в них з особливою переконливістю відчуваються глибинні риси духовності ХХ століття: простота, відважність, відмова від фальшивої умовності, зосередження на абсолютно істотному. Можна відзначити подібні фігури в російському житті під гнітом безбожного режиму; назвемо, наприклад, о. Тавріона (1898 – 1978), справжнього старця в суворому значенні цього православного терміну, який багато страждав за віру і до якого збиралися в “пустинь” під Єлгавою в Латвії вірні з усього СРСР.

* * *

Радикально змінилося у ХХ ст. обличчя католицизму. На початку століття його характер як сили, істотним чином консервативної, був безперечним. Хоча наприкінці минулого століття понтифікат Лева XIII (1878 – 1903) ознаменувався першою енциклікою з робітничого питання (“*Recurvarum*”, 1891) і співчутливим ставленням до сміливих як на той час ідей освічених католиків на кшталт Ньюмена, при Пії X (1903 – 1914, канонізований католицькою Церквою) настала відчутна реакція (осудження “теологів-модерністів” 1907 р. і французького ліво-католицького суспільного руху “*Sillon*” 1910 р.). Католицька еклезіологія протягом тривалого часу сприймалася як перешкода для участі в екуменічному русі, тобто знов-таки як чинник консервативний. Хоча реальність не вкладалася до кінця

в жодну зі схем, все ж на найрізкішу ворожнечу католицизм звик наражатися “зліва” – з боку французьких антиклерикалів, російських більшовиків, комуністичних і анархістських загонів, що нападали на монастирі в період громадянської війни в Іспанії. Католицькі письменники, яких несправедливо було б відносити до фашистів і які різко засуджували німецький нацизм, як Честертон, симпатизували генералові Франко (така ж позиція була в Толкієна, на відміну, що характерно, від його друга англіканина Льюїса; а Бернанос навіть вирушив до Іспанії, щоб стати на бік франкістів, в яких, однак, різко розчарувався). Пій XI, людина непересічна, зумів дуже чітко побачити фашистську загрозу (засудження крайньо правої організації французьких націоналістів “Action française” 1926 р., антинацистська енцикліка “Mit brennender Sorge”, складена всупереч усім традиціям німецькою мовою, щоб ефективніше дійти до католиків Німеччини, 1937 р.), але такий ступінь прозорливості не часто зустрічався на вершинах католицької ієрархії. Значна частина французьких єпископів поспішила за старою звичкою з ентузіазмом привітати повернення до консервативних, сімейних і “патріотичних” цінностей, проголошене генералом Петеном, і не всі зуміли з честю вийти з цієї пастки вже тоді, коли зрадництво уряду у Віші стало очевидним, коли католицькі інтелігенти – не тільки демократи, як Мартен, а й вельми праві за своїми політичними поглядами Клодель і той же Бернанос – однозначно його засудили, і коли католики, включаючи духовних осіб, масово брали участь у рухові Опору. Пережитий тоді шок сприяв переборенню звичних шаблонів. Після 1945 р. католицькі структури, що зберегли серед загальної руйни свою життєздатність, енергійно брали участь у побудові на руїнах тоталітарних режимів Італії і Німеччини “християнсько-демократичного порядку”. Буржуазна, ділова атмосфера цього післявоєнного католицького істеблішменту, ознаменованого іменами Альчіде де Гаспері (при владі у 1945 – 1953) в Італії і Конрада Аденауера (при владі у 1949 – 1963) в Німеччині, відштовхнула багатьох католицьких інтелігентів, що бачили на власні очі героїчне протистояння тоталітаризму (не тільки “лівого” Г. Бьоля, а й монархіста Рейнгольда Шнейдера /Schneider, 1903 – 1959/); “християнська демократія” невдовзі показала себе як простий континентальний аналог британських консерваторів і, як будь-яка політична сила, накликала на себе

різку критику. Однак навряд чи можна заперечувати важливу роль, зіграну цим варіантом політичного католицизму у післявоєнній стабілізації Європи, коли необхідно було з граничною швидкістю долати наслідки краху режимів Муссоліні й Гітлера, одночасно стримуючи натиск зміцнілого комунізму. Слід зазначити також, що респектабельний політичний істеблішмент у ФРН під знаком католицизму – явище для Німеччини нове, воно різко контрастує з лютеранською традицією старого “прусацтва” і сильно вплинуло на зміну суспільного статусу конфесії. Тим часом визрівала свідомість далекосяжних змін, підготована роботою кількох поколінь католицьких мислителів. Понтифікат Пія XII (1939 – 1958), остання частина якого збіглася в часі з класичною добою “холодної війни” і “християнсько-демократичної” стабілізації, природно сприймається як останнє торжество консерватизму; однак саме при цьому папі склад кардинальської колегії різко змінився, відображаючи принципову відмову від традиційної європоцентричної перспективи.

Нова епоха почалася з короткого понтифікату Йоана ХХІІ (1958 – 1963), що скликав Другий Ватиканський собор (1962 – 1965), який завершив свою роботу вже при Павлі VI (1963 – 1978). Гаслом дня стало “Аджорнаменто” (італ. “приведення у відповідність із сьогодишнім днем”). У зв’язку з масштабом здійсненої переорієнтації прийнято навіть говорити про “дособорний” і “післясоборний” католицизм. У сфері світогляду дуже важливим було проголошене на соборі відмовлення від ідеології “тріумфалізму”, що була притаманна в минулому католицизмові поряд з іншими конфесіями і вимагала бачити всі історичні конфлікти як зіткнення антикатолицької “лжі” з католицькою “істиною”, яка неминуче цю “лжу” поганьблює. З цього логічно випливає відмова від звичного акцентування в образі римського первосвященника рис владного й величавого монарха (для “післясоборного” католицизму характерні часті подорожі пап, що відвідують дальні країни як особливого роду місіонери, – причому папа Йоан Павло II, прибувши в ту або ту країну, цілує її землю, – а також такі жести, як демонстративний продаж старої папської тіари з наступною передачею грошей на добродійні справи і т. ін.). На соборі було прийнято документ, що декларує принцип релігійної свободи. В проміжку між засіданнями собору Павло VI зустрівся у святій

землі з Константинопольським патріархом Афінагором, що було першою зустріччю такого роду з часів розриву між православним Сходом і католицьким Заходом 1054 року; 1965 р. було, як уже згадувалося, знято взаємні анафемі 1054 р. між Римом і Константинополем. Собор прийняв вельми важливу постанову про єкуменізм; Павло VI заснував постійно діючі секретаріати, що відали контактами з іншими віросповіданнями, з іншими релігіями і невіруючими. Слово “діалог” визначає порядок дня, і йому загрожує небезпека перетворитися на кліше. Проти необмеженого централізму курії, властивого “ультра-монтанському” католицизмові минулого століття, собор висунув принцип єпископської колегіальності, проти навичок клерикалізму – заклик до активності мирян (декрет про апостолат мирян); в цьому зв’язку характерне зростання в “післясоборному” католицизмі кількості й важливості конгрегацій, що прагнуть, при дотриманні чернечих обітниць, жити одним життям з мирянами, носячи, зокрема, мирський одяг (у православ’ї з цим можна порівняти дух служіння матері Марії Скобцової). Істотно (з урахуванням багатьох ідей поборників літургійної реформи в період між двома війнами) змінилося обличчя католицької меси: латинська мова поступилася місцем сучасним національним мовам, традиційний олтар біля задньої стіни сакрального простору – євхаристичному столу, локалізованому між вершителем Євхаристії і парафіянами, введене загальне рукостискання перед причастям, загалом всіма засобами підкреслюється общинний характер літургії (пор. у православ’ї ідеї о. Н. Афанасьєва); поклоніння Божій Матері і святим, аж ніяк не відмінене, помітно скорочене. 1970 р. було видано новий чин меси. Протест проти літургійних та інших реформ призвів до відокремлення т. зв. інтегривістів на чолі з монсенсьйором Марселем Лефевром (Lefebvre); Ватикан неодноразово робив спроби примирення з цією ультраконсервативною групою, але це було безрезультатним і завершилося формальним розколом до 1988 р., у плюралістичному суспільстві для інтегривістів забезпечена соціальна ніша поряд з різними сектами й товариствами, але великого значення вони не мають.

Тлом для певної ейфорії, що супроводила напочатку засвоєння ідей собору, була специфічна атмосфера 60-х років, позначена успіхами “нових лівих”, ілюзіями “розрядки”,

молодіжними рухами і пацифістською реакцією на війну у В'єтнамі. Йоан ХХІІІ, що звернувся до народів з миротворчою енциклікою "Pacem in terris" (11.9.1962), а до голів двох ворожих блоків Кеннеді і Хрущова – з особистим закликом до мирного виходу з кубинської кризи (24.10.62), став одним із символів цієї пари; це був перший папа, чий образ у радянських засобах масової інформації, а також і в уяві лівацького крила західної інтелігенції не був однозначно негативним. Візит А. Аджубея, головного редактора "Известий" і зятя Хрущова, до Йоана ХХІІІ (1963) не міг не бути сенсацією (хоча, на жаль, не змінив становища вірних в СРСР); він попередив візит М. С. Горбачова до Йоана Павла ІІ (1.12.1989). Митрополит Никодим (Ростов, 1929 – 1978), за своїм становищем голови відділу зовнішніх церковних зносин Московської патріархії змушений бути провідником офіціозу "розрядки" (хоча він, очевидно, не обмежувався цією роллю), написав біографію Йоана ХХІІІ. Павло VI не викликав емоційного резонансу подібної сили, але насправді продовжував ту ж політику, яку прибічники вважали мудрою, а супротивники – опортуністичною щодо комуністичних режимів. Однак часи змінюються. Хрущовська доба змінилася брежневською, ейфорія "відлиги" відійшла; не було більше ні близької перспективи всезагальної загибелі (як у часи кубинської кризи), яка виправдовувала б будь-які поступки, ні надій на світле перестворення світу спільними діями комуністів, що очистилися, і лівих інтелігентів Заходу. Було, нарешті, почуто голос критиків комунізму, що, як Солженіцин, застерігали проти ілюзій. Примас Польщі кардинал Стефан Вишинський (Wyszynski) колись видався у Ватикані Пія XII підозріливо миролюбним щодо комуністичної влади, а пізніше, у дні Другого Ватиканського собору, навпаки, недоречно й безтактно непримиренним; але поступово значення очолюваного опору режимові найрізноманітніших верств польського суспільства стає дедалі важливішим фактом всесвітньої розстановки сил, передвісником, у плані церковному, вибрання 1978 р. папою найближчого сподвижника Вишинського архієпископа Краківського Кароля Войтили (Wojtyła, Йоан Павло II, нар. 1920, перший не-італієць на папському престолі після 1523), а у плані політичному – розпаду комуністичної системи. Символічне значення мало убивство агентами держбезпеки польського католицького священника Єжі

Попелушка (Popieluszko, 1947 – 1984), якого називали “капеланом Солідарності”. Слід відзначити також поступове зростання напруження між курією і прихильниками т. зв. теології визволення, що породила у країнах Латинської Америки не тільки прокомуністичну (в дусі Фіделя Кастро і Че Гевари) орієнтацію частини кліру, а й безпосередню участь його у партизансько-терористичних діях.

Однак політичний чинник – не єдина і навіть не головна причина охолодження відносин між лівими колами і Ватиканом. Хоча католицизм, безсумнівно, лишається “післясоборним” і сам вибір імен папами Йоаном Павлом I (26.8. – 28.9.1978) і Йоаном Павлом II (з 1978), вибір не звичний, адже раніше в пап не було по два імені, має засвідчити покірність необоротному курсові понтифікатів Йоана XXIII і Павла VI на “Аджорнаменто”, – крайні прихильники змін всередині католицизму, а також протестантські й ліберально-агностичні або атеїстичні спостерігачі іззовні розчаровані тим, що програма реформ з самого початку мала певні внутрішні межі. Там, де сучасна “пермісивна” цивілізація абсолютизує, по-перше, свободу сексуальної поведінки індивіда, по-друге, умовну рівність статей, що не допускає закріплення якої б то не було соціальної (а отже, й церковної) функції за чоловіком, – папи послідовно наполягають на принциповій нерозірваності шлюбів, на забороні протизаплідних засобів, і особливо абортів, і відмові визнати за зв'язками гомосексуалістів рівний статус з християнським шлюбом, на традиційній для католицизму безшлюбності священика і єпископів, неможливості висвячення у священики жінок. На сучасному Заході саме цей аспект сучасного католицизму найчастіше зазнає різкої критики як “репресивний” і, навіть, “тоталітарний”. В таких країнах, як США і Голландія, існує особливо сильна опозиція відповідним принципам “католицького учительства” серед католицьких мирян та священиків. Йоан Павло II має на сучасному Заході репутацію представника жорсткого й архаїчного католицизму, що переніс на Захід навички старомодної польської релігійності. Очевидно, однак, що за цим конфліктом стоїть аж ніяк не специфічна індивідуальність того чи того папи; уже Павло VI, безсумнівний поборник “Аджорнаменто”, у своїй енцикліці “*Humanae Vitae*” (25.07.1968) висловився з питання про контроль над народжуваністю, що збуває нині такі бурхливі пристрасті,

цілковито в тому ж дусі, що і його сьогоднішній наступник. Зробивши дуже важливі кроки назустріч сучасності, не беручи цих кроків назад, католицизм, однак, зупиняється, оскільки не може до кінця підкорити себе “духові часу”, не перестаючи бути собою. Він погоджується визнати “права людини”, в тому числі інакославної, інаковірної чи невіруючої людини, визнати, зокрема, історичну провину католицьких гонінь на євреїв (тема Другого Ватиканського Собору, енергійно продовжена в новітніх деклараціях Йоана Павла II), але він не погоджується з ідеологією “сексуальної революції”, і, ширше, ліберальної “пермісивності”, що приносить, на його погляд, обов’язки в жертву правам, і відтак ставить догори ногами всю традицію християнської етики. Для сьогоднішнього католицизму “демократія” – це слово беззастережно добре (з часів післявоєнної “християнської демократії”, почасти вже з часів енциклік Лева XIII “*Libertas Praestantissimum*”, 1888, “*Graves de Communi*”, 1901), але “лібералізм” – не дуже.

Доволі складне явище – нинішня позиція католицизму з питань філософії. Загалом, за традицією, яка сягає часів схоластики і далі, філософія посідає в системі католицького “магістеріуму” місце значно важливіше, ніж у віровчительній практиці інших конфесій. Той самий Лев VIII, спираючись і на багатовікову традицію, і на дослідження католицьких науковців ХХ століття, пов’язані почасти з імпульсом романтизму, проголосив в енцикліці “*Aeterni Patris*” (1879 р.) спадщину Томи Аквінського нормою для католицького філософування. Це мало великий резонанс, і ми бачимо, що у першій половині ХХ століття такі мислителі, як Ж.Марітен та Е.Жільсон, чий консерватизм мав вищою мірою освічений і цивілізований характер, могли всерйоз шукати відповіді на філософські проблеми своєї епохи в межах томізму або неотомізму. Правда, і тоді не всі католицькі мислителі співвідносили себе з томістською нормою, як показує приклад християнського екзистенціаліста Г.Марселя (і навіть о. Р.Гвардіні, м’яка опозиція якого неотомізму виявлялася у відмові визнати себе теологом або філософом в офіційному розумінні); з іншого боку, розуміння обов’язків томіста у того ж Жільсона, який багато зробив для об’єктивного наукового вивчення томістської традиції, було найменш жорстким і навіть формулювалося парафразою відомого августинівського афоризму “віруй – і

думай, як хочеш”. Важливо, однак, що як ідеологіям тоталітаристського екстремізму, що “справа” і “зліва” затискував у своїх лещатах Європу, так і небезпеці антиідеологічного нігілізму, загалом всілякого роду “крайнощів”, що з усіх боків підривали, як висловився відразу після Другої світової війни в одній програмовій статті впливовий теолог о. Ганс Урс фон Бальтазар (Balthasar, 1905-1988 pp.), “людську міру”, католицька думка протягом десятиліть протиставляла ідеал “вічної філософії” (*philosophia perennis*) як синтезу античних та християнських начал і гаранта цієї загрожуваної “людської міри”. Католицький істеблішмент післявоєнної Європи не міг не бути одночасно матеріалізацією і жорстким випробуванням цього ідеалу. Католицизм “післясоборний” ніколи не дезавуював томізму як такого, але створив атмосферу, всередині якої будь-який нормативістський підхід постає як щось застаріле й оспорене, і далеко відходить те, що Бердяєв з іронією називав “томістським благополуччям”: документи, призначені увійти до складу католицького передання, наприклад, папські енцикліки, ще користуються мовою, що безпосередньо або непрямо апелює до томістської традиції, томізм і далі користується певним респектом, особливо в домініканських колах, але в наші часи неважко зустріти єзуїта, який працює в філософії, наприклад, як гегельянець, або буде свої міркування на мові понять Гайдеггера й Ніцше. Одним з найбільш вдалих і впливових досвідів рецепції томізму з урахуванням кантівського критицизму слід визнати богословсько-філософську творчість єзуїта о. Карла Ранера (Rahner, 1904-1984), інтелектуального експерта (так званого “*peritus*”) на Другому Ватиканському соборі; він відчув на собі сильний вплив багатотомової праці французького філософа Ж.Марешаля (Marechal) “Точка відліку в метафізиці” (“*Le point de depart de la metaphysique*”, 1923-1949). Знайшла відгук (у тім числі й за межами католицизму), але не дістала загального резонансу філософія містичного еволюціонізму, що інтерпретує Христа як “Омегу”, тобто границю й мету процесу космічного розвитку, розроблена французьким єзуїтом, відомим палеонтологом о. П. Тейяром де Шарденом (Teilhard de Chardin, 1881-1955). Спірним явищем на грані католицької думки є діяльність плідного Ганса Кюнга (Küng, нар. 1928), що зайшов надзвичайно далеко у засвоєнні протестантських і

просвітницьких поглядів і вступив у конфлікт з авторитетами католицизму. Але його роботи (незважаючи на певну вільність аналізу і подекуди присмак сенсаційності) – справді були внеском у богословську рефлексію другої половини ХХ століття. Цього ніяк не можна сказати про другого “бунтівного” католицького священика – Еугена Древермана (Drewerman); його книги, що громадяться на книжкових прилавках Європи, обговорюються в газетах, цікаві тільки з погляду соціологічного, як спроба перетворення паратеологічного “вільнодумства” у факт маскультури.

Інтелектуальний, а почасти й інституційний католицизм перебуває у непростих відносинах з конче присутньою в католицькій традиції вірою в чудеса, видіння й об’яви. Повідомлення про такі події католицькі власті й католицькі теологи зустрічають з помітною недовірою: характерно, наприклад, що не поспішають з церковним прославленням славнозвісного італійського чудотворця, носія стигматів і прозріливого духівника падре Піо (Padre Pio, 1887-1968), давно шанованого в католицьких масах як дуже сильного небесного заступника. Та є видіння, що фактично визнані католицьким “магістеріумом”. Це, передусім, з’явлення Діви Марії трьом бідним і неписьменним дітям в португальському містечку Фатіма (Fatima) з 13 травня по 13 жовтня 1917 року, що супроводжувалося, поряд з іншими порадами стосовно аскетичної практики, також повелінням молитися про Росію (яка саме в ці місяці стояла на розпутьті між Лютим і Жовтнем, про що діти, звісно, знати не могли): “”Якщо люди послухаються моїх слів, то Росія повернеться до Бога і настане мир на землі; але в противному разі вона поширить свої псевдовчення по всьому світові, спричинюючи війни й гоніння на Церкву”. Павло VI відвідав Фатіму 1967 року, в день п’ятдесятиріччя початку видінь, виразивши цим певну авторизацію їх. Починаючи з 1898 року (перше відкриття доступу) і особливо з 1931 (важливі фотографії) в католицькому середовищі і за його межами багато сперечалися і сперечаються про автентичність Туринської плащаниці, що стала вже предметом особливої дисципліни – синдонології, образ цієї стародавньої тканини і справді задає чимало загадок.

До всього сказаного слід додати, що характеристика сучасного католицизму явно неповна без, так званого, Третього

світу; католицизму це стосується більш, ніж будь-якого іншого з християнських віросповідань. Пророчим передвістям наших днів уявляється порив, що гнав ще в перші роки нашого століття католицького самітника Шарля де Фуко (De Foucauld, 1858-1916) на північ Африки, до племен пустелі, від руки яких він і загинув; лишившись невідомим за життя, нині він дуже популярний як духовний автор, і його ідеї живлять практику ряду конгрегацій (Малі брати і Малі сестри Ісуса та деякі інші). Ще одне, більш раннє передвістя – о. Дам'єн (Дамієн, 1840-1889), печальник прокажених на Гавайських островах. Саме на тлі кричущих злиднів Третього світу могла виникнути фігура матері Терези Калькуттської (Agnes Gonxha Bojaxhiu, 1910-1997, заснувала орден Місіонерів Милосердя в 1948), один з найпереконливіших символів християнства ХХ століття. Навіть у традиційно некатолицьких столицях Європи, наприклад у Лондоні чи в Женеві, багатолюдність у католицьких храмах величезною мірою залежить від “кольорових” робітників – мігрантів, при чому священники також нерідко приходять з країн, для старої Європи “екзотичних”. Вже сьогодні світові людські ресурси католицизму пов'язані з Латинською Америкою, але також, наприклад, з Південною Кореєю та іншими молодими католицькими анклавами Східної Азії; досить вірогідно, що з пом'якшенням комуністичного режиму в КНР китайський католицизм, історія якого сягає XVII століття, виросте у помітну силу; велику увагу у Ватикані приділяють Африці. Серед країн, політичну долю яких у другій половині ХХ століття вирішальним чином було визначено присутністю католицизму, поряд з Польщею доводиться назвати Філіппіни (де диктатура Маркоса безкровно поступилася місцем правлінню президента Корасон Акіно при енергійному втручанні католицьких священників і черниць, які зуміли умовляннями зупинити каральні війська). Звичайно, нова географія католицизму створює серйозні проблеми поєднання культурної багатоманітності з віровчительною єдністю, і проблеми ці набувають гостроти, забутої з часів навернення варварів на зорі європейського християнства.

Розглядаючи трансформації протестантизму в нашому столітті, доводиться чітко розрізнити старі конфесії, породжені ще епохою Реформації (лютеранство, кальвінізм, англіканство), і те, що раніше називали “сектами”, а нині прийнято називати

неопротестантизмом (баптисти, адвентисти, п'ятдесятники і таке інше). Значення старих конфесій – в їхніх зв'язках з культурною традицією Європи; але саме неопротестантизм набув ключового практичного значення у житті такої важливої частини сучасного світу, як США, і він дедалі реальніше присутній в житті різних країн, включаючи Росію (ще до минулого століття масове поширення так званого штундизму, духоборства, молоканства і т. ін., часто замовчуване офіційними даними того часу, спростувало благочестиву теорію А.С.Хомякова, згідно з якою у православній країні протестантизм шансів не має, і до сьогодні баптисти, адвентисти та інші неопротестантські деномінації успішно проявляють властивий їм динамізм, використовуючи глибоке розчарування росіян у власних традиціях). Панорама протестантизму у ХХ столітті багата на різкі контрасти, являючи не властиві іншим конфесіональним типам християнства крайнощі, з одного боку, ліберально критичної настанови (звичайно у традиційних конфесіях), з другого боку, фундаменталізму, наївної повчальності або бурхливого есхатологічного очікування (звичайно у неопротестантизмі). Контрасти ці виявляються передусім у надзвичайно важливому для протестантизму теологічному ставленні до Біблії. Звісно, і для православ'я, і для католицизму Біблія є Священне Писання, Слово Боже до людей, що в принципі дає норму християнської думки і християнського життя; однак ці віросповідання вбачають повноту Одкровення не в Писанні як такому, а в єдності Писання і Передання, при чому Передання у святоотецьких і літургійних текстах привичило, принаймні, до небуквалістського розуміння, дуже характерного саме для ранньохристиянської й середньовічної екзегези. Кінець кінцем, реальність християнства посвідчується для православного і католика не Біблією як книгою і текстом, але sacramentalною Реальністю Церкви, що інтегрує також і Писання. Навпаки, вже Мартін Лютер висунув принцип “*solo Scriptura*” (“само лише Писання”), і принцип цей неймовірно загострив світоглядне значення підходу до Біблії саме для протестанта. Характерно, що протестантські науковці ліберального напрямку створили, так звану, біблійну критику, яка офіційно прийнята католицизмом не раніше, ніж енциклікою Пія XII “*Divino Afflante Spiritu*” (1943 р.), а у православній науці й до сьогодні не має чітко визначеного статусу. З другого боку, термін “фундаменталізм”, що означає

абсолютизацію священної книги, причому в буквалістському розумінні, систематично застосовуваний у мовному вжитку нашого часу щодо різних релігій, особливо до ісламу, виник як самоназва протестантських груп у США, що голосно заявили про себе після Першої світової війни і вірують у непогіршимість буквального розуміння кожного біблійного тексту. “Біблійна критика” і “фундаменталізм” – це два крайні полюси протестантської свідомості, парадоксальний контраст яких сигналізує про щось більше, аніж наявність у протестантизмі, як і у всіх конфесійних типах християнства, вірних ідеологів більш “ліберального” і більш “консервативного” напрямів. “Фундаменталізм” може видатися консервативним, але по суті свій він так само протилежний консерватизмові, як і ультракритицизм. Характерно, що в Нікео-Константинопольському Символі Віри предметом віри (поряд з трьома іпостасями Пресвятої Трійці) названо не Біблію, але Церкву, живу й одночасно тотожну собі протягом усіх часів, правомочну держательку Писання і Передання; Августин свого часу казав, що для нього не Євангеліє ручиться за правомочність Церкви, але Церква – за правомочність Євангелія. Що ж до буквалізму, нерозлучного з фундаменталізмом, то він, розмірковуючи теоретично, засуджений із справді традиційної позиції словами апостола Павла: “буква убиває, а дух животворить” (2 Кор. 3:6). Коли, однак, розум, богословствуючи, має перед собою Писання, принципово не опосередковане Переданням, він опиняється перед думкою: якщо він вибирає вільну інтерпретацію тексту, ця вільна інтерпретація наодинці з писанням справді не має меж і може просто відводити його від віри, навіть зрозумілої вельми широко; якщо ж він прагне зберегти непорушними “основи”, “фундаменти” своєї віри (звідси “фундаменталізм”), він не має іншого вибору, як ототожнити ці “основи” з буквою біблійного тексту. Сказане не означає, звісно, мовби всі протестантські теологи і проповідники неодмінно приходять до крайнощів гіперкритицизму або фундаменталізму; однак ці крайнощі істотно важливі для образу протестантизму, оскільки кожна з них є в контексті протестантизму не випадковим спотворенням, яким була б в іншому контексті, але змістовною, логічною границею однієї із закладених в ньому тенденцій. Протилежні можливості не зустрічають для свого розвитку тих перешкод,

які були б неминучими для інших конфесійних типів. Протестантському теологові однієї з давніх конфесій набагато легше, ніж православному або католикові, залишаючись *de jure* саме теологом, відкрито практикувати напрями думки, що в кращому разі стосуються культури – науки, світської філософії, етики, – але не мають незаперечного стосунку до віри (пор. німецьке поняття “культурпротестантизм”); з другого боку, представникові однієї з неопротестантських деномінацій американського типу легше, ніж православному або католикові, жити в атмосфері розпалених молитовних зібрань, сенсаційно-публічних “духовних відроджень”, що переживаються наївно-реалістично, коли нове життя починається неодмінно з такого-то дня і такої-то години (“revivalism”), а проповідник оцінюється залежно від того, скільки саме окремих подій такого ряду він зумів викликати своєю проповіддю, серед бурхливих апокаліптичних очікувань та інших проявів масової психології, що належать, без сумніву, до царини релігії, але виходять мало не за межі культури, зокрема й релігійної. Такі парадоксальні контрасти, що їх являє сьгоднішній протестантизм.

Загальновідомо, що в лоні протестантизму значно раніше, ніж у лоні католицизму або православ'я, могло вільно розвиватися наукове обговорення проблем біблеїстики, без урахування яких сучасна богословська робота взагалі неможлива. За це християнин будь-якого віросповідання не може не бути вдячним протестантським науковцям. З другого боку, однак, власне теологічний характер такої екзегези може ставати вельми проблематичним.

Характерно, що відразу після 1-ї світової війни з протестом проти ідеології ліберального “історизму” в екзегезі виступили аж ніяк не прихильники вузького протестантизму кінця минулого століття і спеціально проти позитивістського консерватизму, але, навпаки, застрільники найяскравішого розумового руху в європейському протестантизмі на чолі з геніальним теологом Карлом Бартом (Barth, 1886 – 1968), автором епохального тлумачення Послання апостола Павла до Римлян (“Der Romerbrief”; 1919); рух цей, що зазнав впливу шойно відкритого тоді К'єркегора і почасти Достоєвського, іноді називали з огляду на його устремління до ідейних джерел Реформації “неоортодоксією”, але частіше називають “діалектичною теологією” (Dialektische Theologie). Як

опоненти ліберального еволюціонізму, готового розуміти і християнську віру як продукт плавного й спонтанного розвитку релігійних ідей, але й продовжуючи спір Лютера і Кальвіна з католицьким віровченням, прихильники “діалектичної теології” проголосили радикальну інакшість Одкровення щодо будь-якої людської свідомості, особливо релігійної, тому й відкинули концепт “природної теології”. Поняття “релігії” є для них одіозним, не таким, що доповнює поняття “віри”, але його протилежністю: “релігія” – це приречена на невдачу ініціатива самої людини, яка намагається своїми силами побудувати певні відносини з Богом, “віра” – поняття ініціативи Самого Бога, що гукає людину з безодень Своєї інакшості до акту Одкровення. Тому Барт і його однодумці, картаючи ліберальну теологію (і спеціально екзегетику) за позитивістську настанову, самоцілну академічність і відмову служити життєвій справі християнського благовістя, заперечуючи в ім’я віри прогресистський секуляризм, водночас дуже скептично ставляться до поняття “сакрального”; акт віри відбувається всередині “секулярної” життєвої ситуації (у проповідях Барта пікреслюється мирський і житейський колорит євангельських притч). Можна схарактеризувати думку Барта як гранично послідовне продумування в контексті ХХ ст. центральних ідей протестантизму як такого; це не завадило, а кінець-кінцем сприяло плідності цієї думки для католицького богослов’я, де ініціатором їх обговорення був Ганс Урс фон Балтазар (H.U. von Balthasar, “Karl Barth: Darstellung imd Deutung seiner Theologie”, 1951) і де її було продовжено Г.Кюнгом. Всередині протестантизму слід відзначити плідні дебати, які вів з Бартом інший швейцарський богослов – Еміль Брунер (Brunner, 1889 – 1966), що поділяв позиції “діалектичної теології”, однак приймав концепт “аналогії буття” (лат. *analogia entis*) між Богом і творінням, надзвичайно принциповий для католицької традиції і абсолютно неприйнятний для Барта.

Особливого значення теологічна позиція Барта набула в роки гітлеризму, коли в німецькому протестантизмі відбувся формальний розкол. Опортуністи, що інтерпретували націонал-соціалізм як довершення антикатолицької і національно-німецької боротьби Лютера за очищення християнства від його “єврейських” і “рабських” елементів, часом пропонували інтеграцію християнством язичеської германської символіки і називали себе “німецькими християнами” (“*Deutsche Christen*”),

захопили офіційні керівні пости (на чолі з “єпископом рейху” Людвігом Мюллером), чим спричинили відділення “Сповідницької Церкви” (“Bekennende Kirche”, “Bekennntnis-Kirche”), що об’єднала у своїх лавах не згодних з цією лінією теологів, пасторів і мирян; її ідеологом став Барт (з 1935 р. вигнаний з німецького університетського життя, він повернувся до Швейцарії), її програмним документом – Барменська декларація (травень 1934 р.), її принципом – і раніш акцентована бартіанською теологією абсолютна несумісність християнських цінностей з будь-яким расовим, національним і політичним язичництвом, її лідером – пастор Мартін Німеллер (Niemüller, 1892 – 1984, ув’язнений 1937 р.). Ключова фігура німецького протестантського Опору – пастор Дітріх Бонхеффер (Bonhoeffer, 1906 – 1945, повішений нацистами після ув’язнення в Бухенвальді); як мислитель, але особливо як втілення особистого прикладу він важливий для християнства ХХ ст. в цілому. Його мислення видається багатьма сторонами радикально протестантським (недовіра до самодостатньої “сакральності релігії”, учення про конкретний досвід інакшості ближнього як єдино легітимний спосіб пережити трансцендентність Бога), але він відчував у собі – у розриві з інерцією протестантизму, але в єдності з багатьма видатними протестантами нашого століття – аскетичне покликання; його намір створити для протестантів общину чернечого типу не здійснив тільки через втручання гестапо. Героїчна боротьба і рання смерть не дали йому змоги привести свої думки до єдиної системи, що через багато років після його смерті дало привід до цілої низки непорозумінь. Його тексти слід розглядати не як кабінетну теорію, не як розумову конструкцію, але як важливе свідчення протестантської духовності (і в певному розумінні аскетичної), саме в такій якості важливе для екуменічного діалогу.

Більш відома в нас фігура іншого протестантського “праведника”, породженого Європою ХХ ст., – Альберта Швейцера (Schweitzer, 1875 – 1965); цей ельзаський пастор, що писав по-німецьки, уславився своїми працями з новозавітної екзегези, які продовжують, загалом, традицію ліберальної теології, а також серйозними дослідженнями музики Й.-С. Баха (виступав і як органіст), однак перервав блискучу наукову кар’єру, щоб присвятити себе доглядові хворих і місіонерській праці в Ламбарене (Lambarene, Екваторіальна Африка). Його

ідеї “благоговіння перед життям” справили широкий вплив у сфері позаконфесійного гуманізму, засвоюючись поряд з ідеями Л.М.Толстого або Махатми Ганді. Серед протестантських громадських діячів, що керувалися християнською моральною мотивацією, слід назвати лідера негритянської емансипації на півдні США баптистського священнослужителя Мартіна Лютера Кінга (King, 1929 – 1968), він очолив мирну боротьбу за рівноправність рас, отримав 1964 р. Нобелівську премію миру і загинув від руки вбивці.

З досить несподіваного синтезу ідей “діалектичної теології” з імпульсом екзистенціалізму, що набирав сил, і з тим самим ліберальним скепсисом в аналізі Нового Заповіту, здавалося б, протилежним первинному задумові “неоортодоксії”, народилася програма “деміфологізації”, запропонована Рудольфом Бультманом (Bultman, 1884 – 1976), що стала надзвичайно впливовою після 2-ї світової війни. Сила Бультмана була в незвичній для сучасного інтелектуального Заходу різнобічності: він поєднував професійну кваліфікацію спеціаліста з новозавітної екзегези і почасти з історії пізньоантичної культури з філософським світоглядом і навіть літературним блиском викладу, завдяки чому викликав широкий інтерес далеко за межами кола колег. Інтерпретуючи не тільки ті або ті аспекти євангельської оповіді в цілому як “міф”, що неприйнятний для сучасної свідомості і підлягає критичній деструкції, Бультман дещо парадоксальним чином задовольняє висунуту бартіанцями вимогу зв’язку екзегези з благовістям, роблячи саме це благовістя по-екзистенціалістському позбавленим предметності; на його погляд, для віри потрібний не історичний “Ісус”, про якого, власне, нічого неможливо знати, і тим більш не догматичні тези, прирівняні до “міфу”, але певний абсолютний екзистенційний “вибір” (“*Entscheidung*”), перед яким розп’яття Ісуса ставить особу віруючого. Цей вибір має постати у цілковитій оголеності, для чого слід зняти опредмечуючі покриви “міфу” й догмату. Звичайно, для екзистенційного покоління програма віри “взагалі”, що обходиться без “вірування”, не могла б бути привабливою. Поєднання такої по суті антиісторичної релігійної філософії із зазіханням на ґрунтовний вклад в історичний аналіз викликає сумніви. Суто історичні теорії Бультмана спірні вже з огляду на те, що не досить глибоко враховують позаєлліністичне, юдейське коріння новозавітних текстів (деякі

екзегети, що працюють з матеріалом семіології, подекуди навіть звинувачують бульгманіанство у прихованій антисемітській тенденції, що навряд чи можна вважати справедливим). Інший володар умів у світі інтелектуального протестантизму – Пауль Тілліх (Tillich, 1886 – 1965), що викладав теологію і філософію в німецьких університетах, але покинув Німеччину після приходу до влади націонал-соціалістів, натуралізувався у США і писав в кінці життя англійською. Він прагнув витлумачити віру в термінах екзистенціалізму і психоаналізу, свідомо вибудовуючи свою роботу на межі теології і чогось іншого і виявляючи значно більшу піддатливість духові часу, що вносить, на його думку, необхідні корекції у зміст християнського благовістя, ніж це було прийнято для войовничого духу бартівської “неоортодоксії”. За біографічними обставинами Тілліх був опосередною ланкою між німецькою і американською протестантською думкою. Поряд з ним можна назвати американського теолога Рейнгольда Нібура (Niebuhr, 1892 – 1971), що багато в чому був зобов’язаний німецьким попередникам, особливо Бруннерові, і прагнув розробити підхід до сучасних соціальних і культурних проблем на основі “християнського реалізму”.

Крайні можливості ліберального протестантизму були реалізовані “теологією смерті Бога”, особливо модною в США 60-х років, вона прямо замірялася на тезу про буття Бога, що становив, здавалося, неминучу передумову будь-якого богословствування. Прихильники цього напрямку виходили з формули Ніцше “Старий Бог помер”; за контекстом цього місця книги Ніцше “Так говорив Заратустра”, ми, люди, вибравши шлях секулярної цивілізації, в певному загадковому, але, мабуть, об’єктивному розумінні “убили” Бога. Лунали пропозиції визнати за Богом “реальність”, але відмовити Йому в “існуванні” (Л. Дьюарт /Dewart/). Пом’якшеною формою цих же ідей є пов’язана зі спадщиною американського філософа А.Н.Уайтхеда (Whitehead) “теологія процесу”, яка виходить з того, що Бог, перебуваючи у відносинах взаємовпливу зі змінним світом, Сам втягнутий у процес розвитку; Він – стає, а тому є мовби ще не сталим і відтак не сущим (пор. концепт “богобудівництва М.Горького та інших представників лівої інтелігенції у передреволюційний період). Подібні погляди, що радикально заперечують трансцендентність Бога, викладались в Англії для широкої публіки англіканським єпископом Дж.А.Т.Робінсоном

(Robinson) у скандально відомій книзі “Honest to God” (“Чесно перед Богом”, 1963, заголовок обіграє формулу судової присяги); звісно, єпископський сан автора вельми сприяв сенсаційному статусові книги. На таких позиціях протестантська теологія уже втрачає свою ідентичність, перетворюючись на один з видів розумової “гри в бісер”, характерної для культури постмодернізму, поряд з поставангардистським мистецтвом, “аналітичною психологією” К.-Г.Юнга (що являє собою щось на зразок неогностичної паратеології, яка має вплив на доктрини “New age” і в деяких пунктах, наприклад, у фактичному ототожненні Бога і диявола, збігається з концепціями найрадикальніших теологів “смерті Бога” на кшталт Т.Алітцера /Alitzer/), структуралізмом і постструктуралістським “деструктивізмом” і т. ін. Релевантність для віруючих, що на короткий час забезпечується обіцянкою звільнення від табу, їм же невдовзі і віднімається, бо в ситуації вседозволеності лібералізм перестає бути привабливим (і оскільки саме 60-і роки були для нього на Заході фатальними); К.С.Льюїс мав певні підстави зауважити про цих теологів без Бога, що люди більше поважали б їх, оголоси вони себе атеїстами.

Набагато більше значення в контексті сучасного життя мають практичні прояви модерністської адаптації до секулярної системи цінностей, аж ніяк не пов’язані обов’язково з доктринальними заявами щодо “смерті Бога” і подібних матерій. Сучасний егалітаризм, закріплений у багатьох цивільних документах на зразок конституції США, необмежено поширюючись на церковну сферу, приводить, по-перше, до акцентованої сильною на Заході ідеологією фемінізму вимоги абсолютної рівності чоловіка і жінки у Церкві; тобто передусім щодо ухвали про права жінок всупереч усій церковній традиції на висвячення (поставлення) у священницький і єпископський сан, що вже стало реальністю у багатьох протестантських деномінаціях, включаючи Англійську Церкву, по-друге, до пов’язаної з ідеологією “сексуальної революції” вимоги розглядати носіїв того, що в християнському середовищі завжди називалося статевими збоченнями і оцінювалося негативно – передусім гомосексуалістів, – як “сексуальні меншини”, що підлягають захистові з боку суспільства і особливо християнських общин поряд з національними та іншими меншинами. Оскільки християнам у ХХ ст. часто доводиться вступатися за дискриміновані меншини (і самим відчувати себе такою меншиною), ця фразеологія, виявляючи велику силу навіювання,

впливу, змушує забути, що Біблія навряд чи лишає можливість для такого підходу; наприклад, американська деномінація т. зв. квакерів (“Religious Society Friends”), що не раз зарекомендувала себе заступництвом за гнаних, включає до об’єктів свого заступництва також і “сексуальні меншини”. Щоб уявити собі гостроту питання, слід здавати собі справу в тому, що предметом вимоги є не милосердя чи терпиме ставлення до гомосексуалістів у своєму середовищі і поза ним, що ще можна було б відстоювати згідно з принципами традиційної християнської етики, – але беззастережна духовна й еклезіологічна рівність “сексуальної меншини”, що імплікує, зокрема, право лесбійки бути висвяченою у священника і єпископа, право подружньої пари гомосексуалістів освячувати свої стосунки перед лицем Церкви нарівні з християнськими шлюбами і т. ін. Не місце в довідковому виданні оцінювати подібні погляди (що виникають, як зазначалося, і на периферії католицизму, але лише в протестантизмі дістають змогу утверджувати себе безборонно). Слід наголосити лише на трьох моментах. По-перше, не влучила б у ціль така критика, яка б надто безпосередньо пов’язала їх з грубим житейським гедонізмом або тим паче з цинізмом та імморалізмом; набагато частіше вони є ексцесом хибно спрямованого моралізму, готового з ентузіазмом битися за чужі права (розуміючи їх згідно з піднесеною до абсолюту ідеологією “прав людини”). Недаремно описаний умонастрій найсильніший у США, поширюючись звідти по світу; як відомо, дещо наївна віра у принципи Декларації незалежності і подібних документів набагато характерніша для американської ментальності, ніж цинізм. По-друге, моралізм, який обґрунтовує їх, у своєму християнському застосуванні цілковито вторинний; насправді це абсолютно світський, громадянський моралізм, що не має жодного власне християнського обґрунтування і не потребує його, бо виходить зі своїх власних джерел. Тут адаптація християнства до принципів секулярної демократичної цивілізації заходить вкрай далеко: одне діло – лояльність християнина до цих принципів, друге – надання їм абсолютного характеру у внутрішньому просторі духовної проблематики і богослужбової практики. По-третє, легко побачити, що подібна практика, неприйнятна ні для православних, ні для католицького “магістеріуму”, обриває і так ще слабкі нитки екуменічних контактів (як це сталося з Англійською Церквою, що своїм рішенням про ординацію жінок в одну мить звела нанівець

контакти з Російською Православною Церквою, які сягають ще середини минулого століття, і переговори з католицьким Римом, дуже активні останнім часом, причому, спірним пунктом, за іронією долі, завжди були питання про правомочність за православними і католицькими критеріями англіканських висвячень, що тепер, нарешті, дефінітивно вирішилося, і рішення це негативне). У цьому зв'язку доводиться констатувати, що у справі християнського примирення – не один, а два супротивники: не тільки консервативний запал поборників конфесіоналізму на зразок діячів Російської Православної Зарубіжної Церкви, католицьких “інтегрив” або протестантських фундаменталістів, для яких примирення християн шкідливе, а й “ліберальна” байдужість прихильників духу часу, для яких таке примирення абсолютно зайве, оскільки всі вже примирилися на визнанні держави та інших секулярних цінностей, залишаючи непримиренним конфесіям суто другорядне місце резервацій етнічної ідентичності всередині плюралістичного суспільства (модель, класично реалізована у США).

На закінчення скажемо кілька слів про явища на межі християнства як такого. Унікальна фігура Симони Вайль (Weil, 1909 – 1943) являє собою явище християнської думки поза християнськими конфесіями. Єврейка за народженням, філософ за освітою, самотня правдошукачка за покликанням, що прагнула реально поділити долю всіх знедолених, вона відчувала в собі непоборний потяг до чернецтва й зупинялася як гостя у відомому своїми музичними традиціями бенедиктинському абатстві Солем (Solesmes), однак так і лишилася нехрещеною до кінця свого недовгого життя (почасти з огляду на інтелектуальні сумніви в деяких пунктах католицького віровчення, почасти, мабуть, не бажаючи в епоху гітлерівських гонінь формально виходити з єврейства, хоча її особисте ставлення до юдаїзму було вельми негативне, почасти через хибний з ортодоксального погляду, але зрозумілий в контексті її свідомості острах мати хоча б у духовному плані “привілеї”). Християнська оцінка спадщини С.Вайль може бути суттєво різною, однак навряд чи можна сумніватися в тому, що її місце в історії думки нашого століття порівнянне з місцем К'єркегора на панорамі минулого століття. Значно менше християнства як такого стосуються синкретичні й окультистські (“езотеричні”) системи, що суперечать основним християнським віровчительним положенням, заперечують

виключність статусу Христа як Спасителя всього людства (пор. Діяння апостолів 4:12: “Немає іншого імені під небом, даного чоловікам, яким належало б нам спастися”), однак використовують християнські образи, символи й формули, еkleктично перемішують їх із сторонніми для християнства і надаючи їм нехристиянського смислу: поряд зі старою теософією слід назвати т. зв. антропософію, засновану 1913 р. Р.Штайнером (“доктором Штайнером” /Steiner/, 1861 – 1925), що приваблювала багатьох російських інтелігентів “Срібного віку” і створила систему навчання (“Вальдорфські школи”), які функціонують донині; учення, створене російським малярем Миколою Реріхом (1874 – 1947), що прожив півжиття в Індії; вже згадувані течії “New age” і “мунізму”. У російської інтелігенції має певний успіх утопія злиття всіх релігій, літературно розроблена Данилом Андрєєвим, сином відомого письменника, він провів багато років у сталінських таборах і особисто сповідувався як православний (“Троянда світу”, “Залізна містерія” і т. і.).

* * *

Лишилося назвати коротко деякі події в історії науки, що істотно змінили наші уявлення про старо- і новозавітні тексти і події, а також про деякі проблеми історії християнства.

Передусім, ХХ століття – це велике століття в історії біблійної археології. Ціла низка біблійних сюжетів набула неочікуваної, відчутної конкретності: в документі середини II тисячоліття до н.е., знайденому в Нузі (Північна Месопотамія), є прямі паралелі специфічної ситуації родинного життя старозавітного Якова, в архівах Марі – такі імена, як “Авраам” (Аврам, Авірам), в напису єгипетського фараона Мернептаха, датованому приблизно 1230 до н.е., прочитано етнонім “Ізраїль”, розкопки в Єрусалимі зробили вельми наочною історію завоювання за царя Давида твердині євуситів через його водогін; знайдено численні сліди містобудівничої діяльності царя Соломона, включно з храмом в Арад і побудованими за єдиним планом монументальними брамами ще трьох міст, а художні пластини слонової кістки часів царя Ахава дають приблизне уявлення про декор Соломонова храму в Єрусалимі, тимчасом як на чорному обеліску ассирійського монарха Салманасара виявлено навіть більш-менш “портретне” зображення ізраїльського царя Єху; ще важливіше відкриття у 30-ті роки у Рас-Шамра, на березі Середземного моря

угаритських текстів середини II тисячоліття до н.е., що дало винятково багатий історико-культурний контекст, істотно полегшуючи розуміння образної мови біблійної поезії. Численні знахідки, що їх можна віднести до доби від царства Ірода до Юдейської війни, прояснюють обстановку євангельських подій. На рубежі 60-х і 70-х років було розкопано, між іншим, руїни будинку 1-ї половини I ст., що був, за свідченням численних графіті, місцем молитви й паломництва для перших християн, на території стародавнього Капернаума, біля самого берега Геннисаретського озера; звісно, археологія не може поручитися за те, що це і є дім апостола Петра, де зупинявся в перервах між Своїми мандрюваннями Ісус Христос, але така думка видається вельми правдоподібною.

Важко гідно оцінити центральну подію наукового життя XX століття – виявлення в 1947 і пізніше величезної бібліотеки єврейських і арамейських рукописів II ст. до н.е. – I ст. н.е. в Кумрані, у гірських печерах над північно-західним берегом Мертвого моря (т.зв. “Сувої Мертвого моря”). Ця бібліотека належала общині юдейських аскетів, світогляд і спосіб життя яких відповідають тому, що ми знаємо про “секту” есеїв, і певним чином нагадують традицію, пов’язану з особою Йоана Хрестителя. Вона містить майже всі канонічні тексти Старого Заповіту, надзвичайно важливі для наукової текстології, у тім числі і єврейський текст Книги Премудрості Ісуса, сина Сирахова (Бен-Сири), досі відомий лише в грецькому перекладі Септуагінти; з нових даних з’ясовується, з одного боку, більша древність масоретської традиції, але з другого боку, існування інших варіантів. Та ще важливіші оригінальні тексти, що нарешті дають інформацію з перших рук про життя й умонастрій містично й есхатологічно настроєних юдеїв (пор. поняття “тих, що очікують визволення в Єрусалимі” в Євангелії від Луки 2:38) безпосередньо з часів народження християнства! Ознайомлення з ними принесло несподіванки. Так, Євангеліє від Йоана, яке ліберально-протестантська наука звично й упевнено пов’язувала з крайньою еллінізацією християнства, його віддаленням від юдейського ґрунту та інфільтрацією гностичних ідей, виявилось за своїм змістом і понятійним апаратом не найдалі, а найближче до “Сувоїв Мертвого моря”, тобто саме найбільш “юдейським”. Т.зв. “дуалізм” Йоанова корпусу (тобто Євангелія від Йоана і послань Йоана) – есхатологічний підхід з його різким поділом буття на

“світло” й “темряву”, а людства – на “синів світла” і “тих, що полюбили темряву”, який відносять на карб елліністичного гносису, виявив свою дуже тісну спорідненість з мовою кумранських текстів, серед яких є, між іншим, апокаліптичний твір про “війну Синів Світла проти Синів Темряви”. Поряд з цим виявилися вербальні збіги з такими зворотами проповіді Христа за синоптичними Євангеліями, як формула “злиденні духом” в Євангелії від Матвія 5:3 і багато інших. Великий інтерес становлять тексти, що стосуються общинного життя і дають змогу простежити єврейський субстрат деяких грецьких термінів християнської церковної лексики (наприклад, термін “єпископ” уже співвідноситься не стільки з грецькою цивільною лексикою, скільки з єврейським словом “мевакер”, що означав предстоятеля общини типу кумранської). Більшість знайдених в Кумрані екзегетичних творів дає живе поняття про правила застосування біблійних пророцтв до актуальної діяльності, що дає змогу краще зрозуміти відповідні теми в Новому Заповіті. У вітчизняній науковій літературі слід назвати присвячені кумранським текстам роботи І. Д. Амусина (“Рукописи Мертвого моря”, М., 1960) і К. Б. Старкової (“Литературные памятники Кумранской общины” у кн. “Палестинский сборник”. Вып. 24/87. – Л., 1973), а також підготовлені Амусиним прокоментовані переклади, перший випуск яких вийшов 1971 року.

Друга бібліотека, знайдена 1945 р. в єгипетській місцевості Наг-Хаммаді, в посудині, заритій на місці язичеського цвинтаря стародавнього Хенобоскіона, – зібрання 49 гностичних творів (“Євангеліє Істини”, “Євангеліє Філіпа”, “Євангеліє Томи” та ін.), що збереглися (11 повністю) у списках III–V століть в перекладі на коптську мову, але сягають, очевидно, грецькомовних оригіналів II ст. Є переклади, зроблені М. К. Трофимовою.

До наукового обігу і далі надходили після перших публікацій ще минулого століття все нові мандейські тексти; поза сумнівом ці свідчення традиції, у певних пунктах пов’язаної з юдейськими уявленнями, хоча й з досить різкими відхиленнями від них, вельми цікаві з погляду релігієзнавства. Однак спроби шукати в них мовби першоматерію початкового християнства, дуже характерні для початку ХХ ст. (наприклад, для католика “модерніста” Альфреда Луазі /Loisy/, 1857–1940) і присутні ще в Бульмана, викликають сумнів у зв’язку з тим, що їх письмова фіксація відбулася не раніше, а на кілька століть пізніше, ніж

письмова фіксація Євангелій.

Щодо вивчення письмових джерел з історії Палестини часів зародження християнства, слід підкреслити два моменти, що стосуються творчості Йосифа Флавія. По-перше, пасаж “Юдейських старожитностей” (кн. 18, 63–64), що містить свідчення про Ісуса Христа, однак свідомо інтерпольований християнською рукою, не викликає довіри, його було виявлено без інтерполяцій в арабському перекладі (здійсненому через посередництво сирійського) як цитату в історичній праці мелькитського єпископа X ст. “Китаб аль-Унван”, виданій російським орієнталістом А. Васильєвим у відомій серії “*Patrologia Orientalis*”, V, 4 (пор. S. Pines, “An Arabic Version of the *Testimonium Flavianum*”, Jerusalem, 1971). Цілком можливо, що в основі його справді лежить найбільш раннє нехристиянське повідомлення про Ісуса Христа. По-друге, увагу деяких дослідників привернула версія “Юдейської війни”, що дійшла лише в пізньому слов’янському перекладі (див. Н. А. Мещерский, “История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. Исследования и текст”, М.–Л., 1958), але, можливо, зберегла інформацію з утраченого арамейського варіанту, вона оповідає, між іншим, про партизанське заворушення в окупованій Юдеї як тло входу Христа в Єрусалим (пор. R. Eisler, “Изъят Вбуйлеэт пэ Вбуйлезубт, 1, 1929).

Специфічний метод аналізу біблійних і особливо євангельських текстів, дуже характерний для XX століття (зокрема, для праць Бульмана і його послідовників), називається “формальним критицизмом” (англ. *Form Criticism*, нім. *Formgeschichte* або *Formanalyse*): йдеться про спроби ідентифікувати жанрові структури, що визначають обличчя того або того пасажу. Стосовно старозавітних оповідей “формальний критицизм” розроблявся з початку століття (Г. Гункель та ін.); пізніше його було додано до матеріалу синоптичних Євангелій заради вирішення проблеми усної традиції, що стоїть за ними. Немає сумнівів, що метод уже став необхідним надбанням науки про Новий Заповіт, хоча ряд висновків, що набули значного поширення в науковій літературі, все ще лишаються методично не досить вивіреними (неясно, наприклад, наскільки можна застосовувати до усного переказу, за багатьма ознаками відмінного, незважаючи на його усний характер, від фольклору, категорії, розроблені фольклористикою); надто часто спостерігаються спроби пояснити відоме гіпотетичним

(наприклад, взятим з постульованих науковцями “community debates”, тобто дебатів в першохристиянських общинах, які, без сумніву, були, але про які ми майже нічого не знаємо) і спиратися на гіпотези як на факти. Вірний християнин, якщо він не є фундаменталістом, не має причин відкидати саму ідею подібного аналізу, але має право ставити свої, кінець кінцем, якщо хочете, “утилітарні” запити: наукове дослідження Писання або дає йому достовірні відомості, які допомагають глибше й тверезіше розуміти Слово Боже, що лишається для нього Словом Божим, або не має підстав локалізувати себе всередині комплексу богословських дисциплін.

Цілий напрям у роботі над Новим Заповітом, що був відчутно стимульований кумранськими знахідками, але зародився за півстоліття до них, пов’язаний з пошуками семітської (єврейської або арамейської) семантики за грецькомовним текстом, зокрема, зі спробами зворотного перекладу висловів Ісуса Христа. Навряд чи слід гадати разом з деякими представниками англосаксонської науки у період між двома війнами (Г. Ф. Берні /Burney/, 1868–1925, та ін.), що деякі або навіть усі канонічні Євангелія являють собою переклад у вузькому значенні цього слова, зроблений з писемного арамейського тексту (нагадаємо, що церковне передання свідчить про семітський оригінал якогось ізводу Євангелія від Матвія); цілком достатньо виходити з того, що грецькомовна писемна фіксація семітської усної традиції вже була в певному сенсі слова перекладом. Після багатьох крайніх захоплень досить збалансовану позицію було підсумовано у праці: M. Black, “An Aramaic approach to Gospels and Acts”, ed. 3, 1967. Під неквапливим ритмом звичного грецького тексту проступає стисла, пружна мова, більш схожа на енергійні вірші, ніж на прозу, мова, що грає коренеслів’ям, асонансами, алітераціями й римоїдами, сама собою вкладається у пам’ять, як народне прислів’я. Наприклад, афоризм “всяк, хто чинить гріх, є раб гріха” (Євангеліє від Йоана 8:34) дає по-арамейськи двовірш:

Kul de ‘abed net’ ah
‘abhda hu dehet’ a.

Все ґрунтується на тому, що “робити” і “раб” одного кореня. Або розглядається випадок, “якщо у когось із вас син або віл впаде до колодязя” (Євангеліє від Луки 14:5). Поседнання “сина” і “вола” може здивувати; грецькомовні переписувачі навіть

замінили “сина” на “осла” (що перейшло в латинський та інші старі переклади, аж до російського). Але по-арамейськи всі три іменники міцно зчеплені співзвуччям: “син” – beḡa, “віл” – beḡa, “колодязь” – beḡa. Кількість перекладів можна скільки завгодно множити. Очевидно, що коли гра слів, утрачена в грецькому тексті, виявляється по-арамейськи, і коли подібних випадків дуже багато, ми маємо право вважати її такою, що присутня споконвічно. Прагнення до того, щоб зняти із семітських образів і концептів покрив елліністичної інтелектуалізації, позначилося і на практиці деяких перекладів; йдучи за прикладом юдаїстського філософа і письменника М. Бубера (Buber, 1878–1965), що завершив 1961 р. новаторський, орієнтований на відтворення архаїчної первозданності, поетично яскравий німецький переклад Старого Заповіту, Андре Шуракі (Chougaqi, нар. 1917 р.), який вважає Бубера своїм учителем, підготував до 1977 р. повний французький переклад Біблії, включаючи Новий Заповіт; він прагне зберегти в кожному випадку не тільки семітські конотації, але навіть, що більш спірно, семітські етимології слів, тому новозавітні тексти перекладені мовби з певного гіпотетичного зворотного перекладу. Ця праця менш переконлива, ніж буберівський переклад, але вона викликає до себе жвавий інтерес, що виявляється у перевиданнях, і вже тому є симптомом поширеного і впливового умонастрою. До речі, хоча і Бубер, і Шуракі – не християни, вони дістали у християнських колах значно більш помітний і тривалий резонанс, ніж у колах юдаїстів.

Породжене досвідом ХХ ст. розчарування в європоцентризмі, а звідси в абсолютному значенні мисленневих форм, що сягають греків (пор. критику “західної літератури” у Гайдеггера) не могло не стимулювати науковий і релігійний інтерес до скарбниці духовності народів християнського Сходу, особливо сирійців (почасти це пов’язано з щойно названими шуканнями повернення до арамейських основ традиції про речіння Христа, оскільки такі шукання не можуть не спиратися також і на стародавні сирійські переклади Євангелій – адже сирійська мова являє собою дещо пізнішу стадію розвитку тієї ж таки арамейської мови, і досить часто гра слів, втрачена по-грецьки, повертається по-сирійськи). В якийсь момент російська наука про християнський Схід випереджала світовий розвиток; про великого російського науковця-християнина В. В. Болотова читач знайде статтю в 1-му томі, а пізніше його справу було продовжено видатним

орієнталістом Б. Тураєвим і багатьма іншими визначними фахівцями. На жаль, ідея, що статті про сирійських отців Церкви слід замовляти науковцям з кваліфікацією орієнталістів, в дореволюційній Росії ще не утвердилася. Тому й наведена нами стаття про преподобного Єфрема Сирина, найбільшого з сирійських святих і сирійських письменників, дуже слабка, але що робити – в ті часи цього автора знали, незважаючи на виданий ще у XVII ст. (незадовільний текстологічно) тритомник сирійських текстів, майже виключно за грецькомовними версіями, автентичність яких часом піддається сумніву. Протягом усього нашого століття до наукового обігу майже безперервно надходять все нові й нові творіння “пророка сирійців” (як його іменувала традиція), що дійшли до нас у сирійських оригіналах або у вірменських перекладах; його творчості присвячують серйозні дослідження; з’являються і літературні переклади на нові мови, адресовані широкому читачеві. Дещо ґрунтовніша стаття про преподобного Ісаака Сирина (за традицією його називають також “Сиріянин”, на Заході – “Ніневійський”), що належить С. В. Троїцькому (1878–1972); сирійський оригінал багатьох його “слів подвижницьких”, включно з такими, які не перекладалися на грецьку (а отже, на слов’янську і на російську), було видано 1909 р., за ним уже в наш час відбувалося відкриття нових текстів. У вітчизняній науці слід назвати присвячені сирійській літературі праці Н. В. Пігулевської, А. В. Пайкової, Є. Н. Мещерської, а також присвячені коптській літературі праці А. І. Еланської і А. Л. Хосроева та ін. Автор цих рядків видав збірник перекладів: “От берегов Босфора до берегов Евфрата. Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии н. э.” – М., 1987 (були перевидання).

Щодо тих подій у науковому житті, які істотно змінили інтелектуальну самосвідомість християнських віросповідань, їх образ в умах, то вони вказані вище – щоразу по ходу характеристики доль того або того конфесійного типу.

*З російської переклала Михайлина
КОЦЮБИНСЬКА*